

Filsafat Isyraqi Suhrawardi

Kajian Kritis Atas Kesatuan
Realitas Wujud

DUNIA

Filsafat Isyraqi Subrawardi

Kajian Kritis Atas Kesatuan
Realitas Wujud

AHMAD ASMUNI

Editor
Dr. Hajam, M.Ag.



RAJAWALI PERS

Divisi Buku Perguruan Tinggi
PT RajaGrafindo Persada
DEPOK

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Ahmad Asmuni.

FILSAFAT ISYRAQI SUHRAWARDI Kajian Kritis atas Kesatuan Realitas Wujud/
Ahmad Asmuni. —Ed. 1—Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2021.
x, 172 hlm. 23 cm
Bibliografi: hlm. 163
ISBN 978-623-372-290-2

Hak cipta 2021, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun,
termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2021. RAJ
Ahmad Asmuni
FILSAFAT ISYRAQI SUHRAWARDI
Kajian Kritis atas Kesatuan Realitas Wujud

Cetakan ke-1, Desember 2021

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Editor : Dr. Hajam, M.Ag.
Copy Editor : Diah safitri
Setter : Jaenudin
Desain Cover : Tim Kreatif RGP

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwilinggung, No.112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16456

Telepon : (021) 84311162

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id <http://www.rajagrafindo.co.id>

Perwakilan:

Jakarta-16456 Jl. Raya Leuwilinggung No. 112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162. **Bandung**-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai, Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3, Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Perum. Bilabong Jaya Block B8 No. 3 Susunan Baru, Langkapura, Hp. 081299047094.



PRAKATA

Segala puja dan puji penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt. karena atas pertolongan dan kemurahan-Nyalah buku ini dapat terselesaikan.

Shalawat dan salam kita haturkan kepada junjungan kita Nabi Muhammad Saw. karena melalui ajaran-Nya lah kita memperoleh obor petunjuk kehidupan. Kehidupan yang materialistis, individualistis, kesenangan serba sesaat, menjadikan manusia berada dalam kegelapan, dan hidup dalam bayangan dan kepalsuan, jauh dari arti kedamaian. Hal ini karena manusia tidak mengenal hakikat dirinya yang sesungguhnya memiliki natur yang objektif dan universal. Suhrawardî datang dengan membawa obat penawar bagi manusia yang sakit, bagi dunia yang sakit, dan bagi jiwa yang lengah dan lupa akan eksistensi dirinya. Itulah Filsafat *Isyrâqî* (Illuminasionisme) yang diawali dari mengenal diri sendiri dengan penalaran diskursif rasional dan penghayatan mistis eksperiensial dan berujung pada kesadaran kesatuan uniter dengan jiwa objektif (Tuhan).

Disadari buku ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari berbagai pihak untuk penyempurnaan karya ini.

Cirebon, November 2021

Penulis,

Ahmad Asmuni



DAFTAR ISI

PRAKATA	v
DAFTAR ISI	vii
DAFTAR SINGKATAN	ix
BAB 1 PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Fokus Kajian	7
C. Kerangka Konseptual Realitas Wujud	10
BAB 2 BIOGRAFI, KARYA, SUASANA PEMIKIRAN PRA-SUHRAWARDÎ, DAN GAGASAN- GAGASAN KESATUAN MISTIK	35
A. Riwayat Hidup	35
B. Karya-karya Suhrawardî	38
C. Suasana Pemikiran Pra-Suhrawardî	51
D. Gagasan-gagasan Kesatuan Mistik	54
BAB 3 FILSAFAT ILLUMINASI (ISYRÂQÎ) SUHRAWARDÎ	61
A. Sumber Ajaran Suhrawardî	61
B. Karakteristik Filsafat Suhrawardî	76

C.	Emanasi (<i>al-Faydh</i>) dan Illuminasi (<i>al-Isyrâq</i>)	80
BAB 4	KESATUAN MISTIK DAN PENGALAMAN UNITER	105
A.	Landasan Ontologis Kesatuan Mistik: Ilmu <i>Hudhûrî</i>	105
B.	Tingkatan-tingkatan Kesatuan Mistik (<i>Tawhîd</i>)	116
C.	Tercapainya Kesatuan Mistik dan Realitas Pengalaman Uniter	130
BAB 5	PENUTUP	159
	DAFTAR PUSTAKA	163
	BIODATA PENULIS	169



DAFTAR SINGKATAN

as.	=	'alaihi al-Salam
hal.	=	halaman
H	=	tahun Hijriyah
M	=	tahun Masehi
Q	=	Al-Qur'an
Saw.	=	shalallahu alaihi wasalam
Swi.	=	subhanahu wata'ala
s.	=	surat
t.p.	=	tanpa penerbit
t.th.	=	tanpa tahun
t.tp.	=	tanpa tempat penerbit
w.	=	tahun wafat

DUMMY



BAB 1

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Telah bangkit perhatian yang besar terhadap studi agama-agama baik yang di timur maupun di barat yang dilatarbelakangi akan kebutuhan manusia modern terhadap kehidupan spiritual sebagai jalan keluar dari kejenuhan yang diakibatkan oleh kemajuan peradaban manusia itu sendiri. Di kalangan terpelajar Islam dapat dilihat fenomena munculnya realisasi peranan sentral yang dimainkan tasawuf di dalam Islam dan sejarah Islam. Akan tetapi, seseorang akan sulit untuk dapat menulis spiritualitas Islam dewasa ini tanpa penjelasan yang memadai tentang tasawuf. Oleh karena itu, merupakan suatu keniscayaan untuk mempelajari Islam secara komprehensif yang mencakup berbagai unsur yang merupakan pilar-pilar dari Islam sehingga kita memperoleh pemahaman yang akurat dan terlepas dari bias.

Islam mempunyai beberapa aspek, aliran, dan mazhab. Pengetahuan Islam yang hanya dari satu dua aspek akan menimbulkan pengetahuan yang tidak lengkap tentang Islam dan akan menyebabkan kesalahpahaman mengenai Islam itu sendiri. Meskipun mustahil seseorang mengetahui semua aspek itu dengan mendalam, paling tidak seseorang itu mengetahui aspek-aspek tersebut dalam garis besarnya, setelah itu barulah mengadakan spesialisasi. Aspek-aspek

Islam tersebut antara lain: hukum, sejarah dan kebudayaan, teologi, filsafat, dan tasawuf.¹

Untuk memahami peradaban Islam, termasuk dunia pemikirannya haruslah memperhitungkan seting kultural dan geografis Irano-semitis yang menjadi ciri daerah pertemuan tiga benua Afro- Eurasia, yakni kawasan yang membentang dari lembah Nil di Barat sampai Sungai Oxus (Amudarya) di Timur. Wilayah ini dalam wawasan Yunani Kuno adalah *heart-land* daerah *Oikoumene*, yaitu daerah yang dihuni manusia berbudaya. Oleh sebab itu, masyarakat Islam tidak saja merupakan pewaris langsung masyarakat-masyarakat kuno sebelumnya sepanjang bentangan wilayah Nil dan Oxus, melainkan juga pada tingkat yang penting dan sentral, menjadi pelanjut positifnya.²

Setelah mengalami puncak kejayaan, peradaban Islam di akhir abad kesebelas mulai menurun dan mengendor. Sementara orang beranggapan bahwa sebabnya adalah karena al-Ghazâlî telah melayangkan satu pukulan telak terhadap pemikiran filosofis Islam sehingga filsafat tidak akan pernah bangun lagi. Di samping itu, juga karena adanya badai serangan Mongol dari timur dan pada akhirnya karena terusirnya masyarakat Islam dari Spanyol yang menyebabkan runtuhnya pemerintahan (*khilâfah*) Islam baik di Timur maupun di Barat, yang berarti semakin keroposnya aspek-aspek terpenting dari peradaban Islam itu sendiri.³

Namun sebenarnya pemikiran Islam tidaklah mati sama sekali sesudah masa Ibn Rusyd (Ibn Rusyd sering digambarkan sebagai filosof Islam klasik terakhir). Bahkan pasca Ibn Rusyd telah muncul suatu sintetis filsafat yang dalam perkembangan selanjutnya menghantarkan pemikiran Islam modern dan bahkan kontemporer. Sedikitnya ada tiga aliran besar dalam filsafat Islam: *Masysyâ'iyah* (Peripatetisme), *Isyrâqiyyah* (Illuminasionisme), dan hikmah *Muta'âliyah* (Teosofi

¹Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, penerjemah Abdul Hadi WM., dari *Living Sufism*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), hal. 1-2. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1985), hal. 33-34.

²Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), cetakan ke-3, hal. 133-134.

³Majdid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, ed. 2, (London: Longman Group Limited, 1983), diterjemahkan oleh R. Mulyadhi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, (selanjutnya disebut *Sejarah Filsafat Islam*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 426-427.

Transendental) atau barangkali telah muncul aliran keempat yang merupakan epilog dari sintesis filsafat yang muncul pasca Ibn Rusyd, yakni “Perennialisme” yang mencapai kepada konotasi adanya kesatuan kebenaran, kesatuan, kebijaksanaan, kesinambungan filsafat, atau kebenaran abadi (*al-Hikmah al-'Atiqah*) yang telah muncul sejak zaman purba, sejak manusia pertama.

Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) dicetuskan oleh Syihâb al-Dîn Yahya al-Suhrawardî yang digelar dengan *Syaykh al-Isyrâq*. Filsafat *Isyrâqî* Suhrawardî sebenarnya berakar pada gagasan Ibn Sînâ dalam karyanya “*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*” yang mengindikasikan adanya “Filsafat Timur”⁴ yang berbeda dari filsafat yang selama ini dikenal di kalangan kaum Peripatetik,⁵ yakni bahwa filsafat mereka terlalu mendasarkan kepada kemampuan rasio. Timur dipahami sebagai sumber cahaya dan sumber terang, sedangkan kebalikannya, Barat, dipandang sebagai sumber kegelapan. Suhrawardî telah membangun suatu perspektif intelektual yang berpengaruh besar pada dunia Islam sebelah timur dan khususnya pada Mulla Shadra, dan di abad modern, Khomeini dan sebagainya.⁶

Selain karya Ibn Sînâ *al-Hikmah al-Masyriqiyyah* yang telah membentuk fondasi filsafat Suhrawardî, masih terdapat karya Ibn Sînâ yang lain yakni Hikayat Penglihatan (atau kisah-kisah) serta trilogi *Hayy ibn Yaqzhân*, *Risâlat al-Thayr*, dan *Salmân wa Absâl*. Dalam “Logika Bangsa Timur” (*Manthiq al-Masyriqiyyîn*) Ibn Sînâ menolak karya-karyanya sendiri yang terdahulu yang pada umumnya bersifat Aristotelianisme

⁴Al-Syaykh al-Raîs Abû ‘Alî Ibn Sînâ, *Manthiq al-Masyriqiyyîn*, (Iran: Mansyûrât Maktabat Ayatullah al-‘Uzhma al-Mar‘asyî al-Najafî, 1405 HQ), cet. II, hal. 1-4.

⁵Filsafat Peripatetik atau Peripatetisme adalah sintesis pemikiran yang berasal dari Aristotelianisme dan Neo-Platonisme, baik aliran Athena maupun Alexandria dengan wahyu Islam. Para filosof Islam yang sering disebut juga sebagai kaum Peripatetik berupaya memasukkan isi ajaran yang berasal dari wahyu Allah ke dalam ajaran filsafat Yunani. Yang termasuk ke dalam golongan ini antara lain al-Kindî, al-Farâbî, dan Ibn Sînâ. Lihat Seyyed Hossein Nasr, “Theology, Philosophy, and Spirituality”, dalam *World Spirituality*, (Grossroad Publishing Company, 1991), diterjemahkan oleh Suharsono dan Jamaluddin MZ, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 3.

⁶Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), diterjemahkan oleh Mahyudin, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Sains dan Peradaban...*), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), cetakan ke-1, hal. 270.

dan hanya cocok untuk orang awam, sebagai gantinya ia menawarkan Filsafat Timur (*al-Hikmah al-Masyriqiyyah*) bagi kaum elite. Sedangkan dalam triloginya, Ibn Sînâ membahas siklus menyeluruh dari tamasya gnostik dari “dunia bayangan” ke-Kehadiran Ilahi, yakni dunia Timur yang benderang.⁷

Kata *al-isyrâq* dapat diartikan “penyinaran”, “pancaran cahaya” atau “illuminasi”. Dalam teori ini dinyatakan bahwa sumber segala sesuatu yang ada (*al-maujûd*) adalah Cahaya Mutlak atau Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*). Kosmos diciptakan melalui penyinaran atau iluminasi; oleh karena itu, kosmos terdiri atas susunan bertingkat-tingkat berupa pancaran cahaya: cahaya yang tertinggi dan sebagai sumber dari segala cahaya itulah *Nûr al-Anwâr*, dan itulah Tuhan yang abadi. Manusia berasal dari *Nûr al-Anwâr* melalui proses penyinaran yang hampir sama dengan proses emanasi (*al-faydh*). Dengan demikian, manusia dan Tuhan mempunyai hubungan yang timbal balik, bahwa semuanya akan kembali juga kepada *Nûr al-Anwâr* atau Tuhan sebagai sumber dari segala-galanya; dan dari paradigma ini pulalah pada tahap selanjutnya dimungkinkan terjadinya persatuan atau kemanunggalan (*ittihâd*) sebagai pengejawantahan dari adanya emanasi dan remanasi.⁸

Secara empiris, *al-isyrâq* atau iluminasi dapat dideskripsikan sebagai pancaran dan munculnya cahaya pertama pada matahari ketika terbit dari timur, sedangkan dalam dunia akal (non-empiris) digambarkan sebagai saat munculnya pengetahuan sejati (*ma'rifah*) atau munculnya cahaya-cahaya akali yang menembus ke dalam jiwa yang dirasakannya ketika jiwa benar-benar terbebas dari pengaruh-pengaruh ragawi. Oleh karena itu, penggunaan simbol timur (*al-syarq*) --kata *al-isyrâq* juga memiliki konotasi timur--, tidaklah mengacu kepada makna geografis, melainkan kepada makna simbolis sebagai pengertian vertikal dan bukan horizontal karena pengetahuan sejati (*ma'rifah*) yang dimaksud di sini adalah berdasarkan atas pancaran batin atau *kasyf* dan penglihatan mistis atau *musyâhadah*.⁹

⁷*Ibid.*, hal. 274.

⁸Muhammad Ghallâb, *Al-Tanassuk al-Islâmî*, (Mesir: Penerbit Muhammad Taufiq Awidah, Lajnah al-Ta'rîf bi al-Islâm, 1968), hal. 112-113. Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1994), cetakan ke-11, hal.66-69; Lihat juga K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998), cetakan ke-15, hal. 18-19.

⁹*Ibid.*, hal. 113-114. *Kasyf* atau *mukâsyafah* adalah munculnya sesuatu di dalam hati yang melintas dan terpateri begitu kuat di dalam ingatan tanpa keraguan; berarti

Menurut Al-Ghazâlî ilmu *mukâsyafah* adalah ilmu yang tersembunyi dan hanya diketahui oleh mereka yang benar-benar mengenal Allah. Karena itulah mereka hanya mempergunakan simbol-simbol khusus dan ungkapan-ungkapan allegoris serta tidak memperbincangkannya di luar kalangan sendiri. Lebih lanjut al-Ghazâlî menegaskan bahwa pengetahuan-pengetahuan yang hanya boleh dikemukakan melalui isyarat tidak diperkenankan diketahui setiap orang. Demikian pula halnya dengan seseorang yang telah disingkapkan padanya pengetahuan tersebut, tidak boleh menyampaikannya kepada orang lain.¹⁰

Filsafat *Isyrâqî* atau Illuminasionisme merupakan pengetahuan filsafat yang mempunyai kedudukan sebagai tasawuf (mistik Islam), sebagaimana filsafat fisika dan metafisika mempunyai kedudukan sebagai teologi atau ilmu kalam. Hal ini karena *ma'rifah* sebagai pengetahuan manusia yang tertinggi dapat ditempuh melalui dua jalan: pertama dengan jalan penalaran dan argumen rasional, kedua dengan jalan latihan kejiwaan dan kontemplasi. Yang termasuk ke dalam kategori pertama adalah kaum teolog Islam dan filosof Neo-Platonis, sedangkan yang termasuk golongan kedua adalah para sufi dan filosof iluminasionis.¹¹ Dengan demikian, filsafat Illuminasi Suhrawardî merupakan paduan antara daya-daya rasio dengan rasa. Dengan kata lain, Suhrawardî menggabungkan filsafat dan tasawuf atau memadukan dua kebijaksanaan, yakni yang diskursif (*al-bahtsiyyah*) dan yang eksperiensial (*al-dzauqiyyah*).

juga tersingkapnya lintasan pikiran melalui ilham atau intuisi secara sekaligus tanpa proses pemikiran terlebih dahulu, baik terjadi dalam keadaan tidur maupun terjaga; atau berarti tersingkapnya tirai penutup sehingga terlihat jelas hal-hal ukhrawi tanpa ragu. Dengan kata lain *mukâsyafah* adalah pengetahuan jiwa, baik melalui proses berpikir, kontemplasi, dugaan kuat atau lintasan-lintasan gaib yang berhubungan dengan kejadian tertentu pada masa lampau maupun masa yang akan datang. Sedangkan *musyâhadah* merupakan hal yang lebih khusus dibanding *mukâsyafah* itu sendiri. Hal ini dapat diumpamakan perbedaan antara orang kebanyakan dengan elite. Adapun *musyâhadah* (penyaksian diri sendiri) adalah penyinaran cahaya atau pencerahan jiwa sehingga mampu menghilangkan keragu-raguan atau *wahm* (lihat lampiran pada *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq Syihâb al-Dîn Yahyâ Suhrâwardî*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397), jilid II, hal. 299.

¹⁰Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1983), cetakan ke-4, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), cetakan ke-5, hal.181.

¹¹Mushthafâ 'Abd al-Râziq, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Kairo: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Nasyr, 1959), hal. 69.

Pengaruh trilogi karya mistik Ibn Sînâ terhadap Suhrawardî tampak amat dominan misalnya tampak pada karangan yang berjudul *Qishshat al-Ghurbah al-Gharbiyyah* yang mendapat inspirasi dari *Hayy ibn Yaqzhân* dan *Salmân wa Absâl*. Bukti adanya pengaruh tersebut dinyatakan oleh Suhrawardî sendiri dalam pendahuluan karya tersebut.¹²

Pengaruh *Risâlat al-Thayr* terhadap Suhrawardî diduga melalui komentar-komentar 'Umar ibn Sahlân al-Sâwî al-Qâdhî al-Zâhid Zayn al-Dîn terhadap risalah Ibn Sînâ di atas dalam bahasa Persia. Al-Sâwî juga sebagai pengarang buku *Bashâ'ir al-Nashîriyyah*. Ada dugaan kuat bahwa Suhrawardî selain mempelajari dan menelaah kitab *Bashâ'ir* kepada gurunya Zhâhir al-Farsî yang juga mengkaji komentar-komentar 'Umar ibn Sahlân al-Sâwî atas *Risâlat al-Thayr* Ibn Sînâ tatkala mengembara di Isfahan. Pengaruh mistis Ibn Sînâ juga dimungkinkan melalui elaborasi konsep cahaya al-Ghazâlî dalam *Misykât al-Anwâr* yang turut mewarnai konsep cahaya Suhrawardî. Dan konsep cahaya al-Ghazâlî sendiri, meskipun dia menghujat pemikiran filsafat Ibn Sînâ, dikembangkan berdasarkan pada mistik Ibn Sînâ juga.¹³

Untuk mempertahankan ajarannya, Suhrawardî telah membayarnya dengan mahal, dengan nyawanya sendiri. Kasus semacam yang menimpa al-Hallâj terulang kembali.

Ajaran apa yang telah menyeret Suhrawardî dihukum mati? Berbagai teori dikemukakan: karena keterlibatannya dengan Syi'ah Qarâmitah dan Assasin, atau karena fitnah yang dilontarkan kaum eksoteris, atau karena pendapatnya bahwa sangat mungkin Tuhan mengirim "nabi" baru sesudah Nabi Muhammad Saw. dan bahwa filosof *isyraqî* mempunyai kedudukan lebih tinggi daripada nabi, atau karena ia mempunyai pandangan kesatuan mistik (*mystical union*) yang memungkinkan terjadinya persatuan makhluk dengan Tuhan sebagai tipe lain dari *ittihâd* al-Hallâj atau *hulûl* dari al-Bisthâmî? Atau karena ia memadukan konsep *ittihâd* dengan *hulûl* sehingga menjadi karakteristik

¹²Al-Suhrawardî, *Qishshat al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, (selanjutnya *al-Ghurbah al-Gharbiyyah*) dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrâwardî*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafah Iran, 1397), Jilid II, hal. 275.

¹³W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardî*, (Selanjutnya disebut *The Mystical and Visionary...*), (London: The Octagon Press, 1982), hal. 1, 16. Lihat juga Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, (selanjutnya disebut *Knowledge and Illumination*), (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990), hal. 17.

konsep kesatuan mistiknya sendiri? Karena nasib yang demikian para pengikut Suhrawardî menyebutnya sang martir (*al-syahîd*), namun musuh-musuhnya menyebutnya *al-maqtûl* (yang dibunuh) yakni untuk membedakannya dari berbagai nama Suhrawardî lain, juga karena Suhrawardî dianggap oleh musuhnya mati bukan pada jalan kebenaran.¹⁴

Pembahasan ini dirasa signifikan karena berhubungan langsung dengan akidah, kepercayaan, dan pengesaan Tuhan yang merupakan prinsip utama dan intisari ajaran Islam. Kasus suatu doktrin dari seorang filosof atau sufi sering jadi korban dari ketergesa-gesaan kebijakan politik penguasa sebelum doktrin itu dipahami benar-benar.

Di samping itu, konsep kesatuan mistik (*mystical union; tawhîd*) belum sempurna dipahami atau bahkan belum populer, dan pembahasan mengenai Suhrawardî baru bersifat pengantar atau parsial. Selama ini yang dikenal secara umum adalah pandangan kesatuan mistik dalam istilah *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûdi*, dan *wahdat al-syuhûd*, yang semuanya itu memiliki keidentikan konotasi yakni persatuan atau kesatuan wujud. Lebih jauh karena konsep kesatuan mistik Suhrawardî ini merupakan *ultimate goal*, tujuan akhir dari sekian panjang rentetan pembahasan mistis-filosofis yang berangkat dari hierarki kosmologis Suhrawardî yang juga secara simbolis menggambarkan fase-fase perjalanan jiwa (*al-nafs*) menuju Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*) yakni Tuhan sehingga tercapailah kesatuan dan peleburan (*thamas*) dan persatuan diri dengan-Nya.

B. Fokus Kajian

Berdasarkan pada latar belakang tersebut di atas dapat dirumuskan beberapa masalah, yakni: bagaimana landasan ontologis kesatuan mistik serta bagaimana formulasi dan hierarki kesatuan mistik dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, yang meliputi:

1. Kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ ilâha illâ Allâh*”
2. Kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ huwa illâ Huwa*”
3. Kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ anta illâ Anta*”

¹⁴Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Op. Cit.*, hal. 403-413. Lihat M.M. Syarif (Ed.), *History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 374.

4. Kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ anâ illâ Anâ*”
5. Kesatuan mistik dalam tingkatan “*Wa kull syay' hâlik illâ Wajhahu*”

Selanjutnya pembahasan tersebut akan memunculkan beberapa pertanyaan, bagaimana pendakian mencapai kesatuan mistik (*tawhîd*) itu menurut Suhrawardî, dan bagaimana hakikat kesatuan mistik tersebut dipahami secara ontologis. Analisis ini akan dipaparkan secara hermeneutik-holistik di mana satu bagian terkait erat satu sama lain sebagai sebuah pemahaman yang utuh.

Karya ini bertujuan untuk:

1. memperoleh gambaran lebih jelas tentang ajaran Suhrawardî yang dikenal dengan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) -nya, sumber-sumber yang memengaruhinya, kondisi sosio-kultural, dan pemikiran yang melatarbelakanginya.
2. Untuk menjelaskan perbedaan maupun persamaan konsep *al-isyrâq* (illuminasi; pencerahan) dengan *al-faydh* (emanasi) serta posisi Suhrawardî di antara konsep kesatuan mistik: *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd*, dan *wahdat al-syuhûd*.
3. Untuk menjelaskan konsep kesatuan mistik, landasan ontologis yang mendasarinya, hierarki kesatuan mistik, fase-fase yang harus ditempuh dalam mencapai pengalaman uniter, dan memahami realitas ontologis mengenai kesatuan mistik.
4. Untuk menganalisis elastisitas penerapan pandangan Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî di tengah berbagai konsep pemikiran dalam menghadapi pergumulan peradaban manusia yang senantiasa dinamis.
5. Untuk mendapatkan gelar Doktor dalam bidang Pemikiran Agama Islam.
6. Untuk memperkaya khazanah intelektual Islam dalam aspek filsafat dan tasawuf terutama yang berbahasa Indonesia.

Sebagai sumber data primer dirujuk kepada karya-karya Suhrawardî terutama yang berkaitan dengan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) dan konsep kesatuan mistik (*tawhîd*) menurutnya. Karya-karya tersebut antara lain: *al-Talwîhât* (Kedekatan) sebagai uraian ringkas tentang tema-tema Peripatetik dan sekaligus sebagai dasar untuk menolak gagasan tersebut. Karya lainnya adalah *al-Muqâwamât* (Tambahan), *al-*

Masyâri' wa al-Muthârahât (Jalan-jalan dan Tempat Berlabuh), dan karya monumentalnya *Hikmat al-Isyrâq* (Filsafat Illuminasi/Pencerahan) yang ketiganya membentuk sebuah trilogi pemikiran Suhrawardî yang khas.

Selain itu, tulisan ini juga merujuk pada risalah-risalah pendek yang berisi doktrin-doktrin filosofis seperti: *Hayâkil al-Nûr, Fî I'tiqâd al-Hukamâ'*, *al-Lamahât, Bustân al-Qulûb*, dan lain sebagainya, ditambah hikayat-hikayat pendek yang ditulis dengan bahasa simbolis, mistis, dan filosofis yang menggambarkan perjalanan manusia menuju gnosis (*ma'rifah*) dan iluminasi (*isyrâq*) antara lain *'Aql-i Surkh, Safîr-i Simurgh, Hafifu Janâhi Jibrîl, al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, dan lain sebagainya. Adapun referensi dari karya-karya yang ditulis para ahli baik berupa penjelasan, komentar, kritik, maupun komparasi tentang tokoh Suhrawardî mengenai pandangan, pemikiran, doktrin ajaran, dan sebagainya, dijadikan sebagai sumber sekunder.

Buku ini melacak konsep Filsafat Isyraqi secara kepustakaan (*library research*) dengan metode hermeneutik atau holistik, yaitu interpretasi terhadap suatu fenomena atau objek menurut dan sesuai dengan dirinya sendiri tanpa penetrasi atau kategorisasi dari luar sehingga diperoleh objektivitas; metode ini sering juga disebut metode atau pendekatan fenomenologis.¹⁵ Metode hermeneutik atau fenomenologis tersebut diterapkan dalam kerangka pendekatan historis.

Pendekatan historis ini dianggap relevan karena dalam kajiannya ingin melihat figur Suhrawardî dari perspektif sejarah. Maksudnya adalah bahwa munculnya Suhrawardî dan doktrin/ajarannya tidak dapat dilepaskan dari rentetan-rentetan momentum sejarah. Doktrin itu menggelinding sebagai sesuatu yang natural dan mendapat respons dari masyarakat dan penguasa Islam juga dalam interaksi historis.

Untuk menganalisis apa sebenarnya yang dimaksud dengan ajaran konsep kesatuan mistik (*tawhîd*) dalam perspektif Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî diperlukan metode fenomenologis atau hermeneutik karena yang ingin ditampilkan adalah aspek ontologis atau hakikat dari doktrin itu sehingga kita memperoleh persepsi yang sebenarnya (atau paling tidak yang paling mendekati kebenaran). Metode fenomenologis ini mempunyai dua prinsip, yaitu menunda penilaian, menyingkirkan

¹⁵Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, (Chicago-London: The University of Chicago Press, 1985), hal. 87-88.

setiap praduga, yakni yang disebut *epoche*; dan yang kedua adalah menampilkan visi *eidetik*, yang bertujuan mencari *eidos*, yaitu esensi, intisari atau hakikat sesuatu yang dicari. Oleh sebab itu, dalam metode hermeneutik atau fenomenologis ini diperlukan sikap simpati dan empati dari peneliti; namun, ia harus tetap netral terhadap pendapat-pendapat yang kontradiktif sehingga akhirnya dapat memberikan keakuratan deskripsi tentang semua yang menjadi objek pengkajian.

C. Kerangka Konseptual Realitas Wujud

Dalam dunia tasawuf terdapat beberapa istilah yang memiliki konotasi sama atau berdekatan makna semisal *ma'rifah*, *'irfân*, *ittihâd*, *hulûl*, *tawhîd*, *wahdat al-wujûd*, *wahdat al-syuhûd* dan sebagainya yang kesemuanya merupakan puncak-puncak dari pengalaman rohani dari seorang pejalan (*sâlik*) dalam menempuh dunia mistik. Istilah-istilah tersebut mengindikasikan adanya pengalaman dan kesatuan mistik. Harun Nasution menegaskan bahwa dalam pembahasan term-term tersebut terutama *ittihâd*, *hulûl*, dan *tawhîd*, kita berada pada lapangan yang kurang terang dan jelas dari ilmu tasawuf. Bagi ulama syari'at dalam Islam, *ittihâd*, *hulûl*, dan *tawhîd* dipandang sebagai hal-hal yang bertentangan dengan Islam. Semuanya menunjukkan adanya kesatuan dan persatuan antara hamba dan Tuhan.

Al-Hallâj dihukum bunuh karena tuduhan mempunyai paham *hulûl*. Karena itu, kaum sufi yang mempunyai paham-paham tersebut karena takut akan mengalami nasib yang sama dengan al-Hallâj, menjauhi pembicaraan *ittihâd*, *hulûl*, dan *tawhîd*. Demikian pula kita jumpai pengarang-pengarang klasik tentang tasawuf seperti Abû Bakar Muḥammad al-Kalâbadzî (w. 380 H) dalam bukunya '*Al-Ta'arrufli Madzhab Ahl al-Tashawwuf*' dan Abû al-Qâsim Abd. Al-Karîm al-Qusyairi (w. 465 H) dalam bukunya '*Al-Risâlah al-Qusyayriyyah*' tidak menulis tentang hal-hal di atas. Kita jumpai banyak uraian tentang hal-hal tersebut dalam karangan-karangan modern dan dalam tulisan-tulisan kaum orientalis.¹⁶

Al-Hallâj sendiri menggunakan istilah "*al-tawhîd*" untuk menunjukkan puncak pengalaman kesatuan mistik.¹⁷ Sebagaimana

¹⁶Harun Nasution, *Islam Ditinjau...Op. Cit.*, hal. 82.

¹⁷Abd. al-Rahmân Badawî, *Syakhshiyât Qaliqah fî al-Islâm*, (Kuwait: Wakalah al-Mathbu'at, 1978), hal. 121-123. Lihat Harun Nasution, *Loc. Cit.* Lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hal. 185.

ittihâd, tampaknya *tawhîd* yang berarti: kesatuan; keesaan; penyatuan; kebersatuan; dan kemanunggalan, dimaksudkan sebagai satu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan, dirinya telah lebur ke dalam diri Tuhan (*fanâ' dan baqâ'*) bahkan merasa betul-betul dirinya telah lenyap ke dalam kemutlakan Dzat Tuhan (*fanâ' al-fanâ'*).¹⁸ Dalam tingkatan ini yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang satu lagi dengan kata-kata: Hai aku.

Kautsar Azhari Noer menjelaskan bahwa term kesatuan mistik terkadang juga diidentikkan dengan doktrin “*tawhîd*” atau *wahdat al-wujûd* Ibn al-'Arabî sebagaimana digunakan oleh Farghânî, Ibn Sab'în dan Balyânî.¹⁹ Semua istilah tersebut mengandung konotasi “keesaan”, “kesatuan”, “penyatuan”, “kebersatuan”, “persatuan” hamba dan Tuhan.

Perlu ditegaskan bahwa terdapat prinsip lain yang sebenarnya senada tetapi memiliki citra yang berbeda yakni yang dikenal sebagai *wahdat al-syuhûd* (kesatuan visi). Doktrin ini dipandang sebagai suatu koreksi terhadap *wahdat al-wujûd* (kesatuan eksistensi). Namun jika diteliti secara seksama, kedua doktrin tersebut sama-sama berusaha untuk memahami prinsip “keesaan” atau “kesatuan” (*tawhîd*) yang merupakan prinsip dasar Islam dan jantung dari wahyu kenabian, dan dapat diartikan dalam empat pemahaman yang berbeda-beda sesuai dengan konteksnya masing-masing.²⁰ Pertama, dalam pengertian biasa “*tawhîd*” dipahami sebagai keimanan dan keyakinan terhadap “keesaan” Tuhan. Kedua, “*tawhîd*” juga bisa dipahami sebagai suatu disiplin kehidupan lahir batin dari sudut pandang keyakinan terhadap “keesaan” Tuhan tersebut. Ketiga, bagi kalangan sufi, prinsip “*tawhîd*” ini dipandang dan dirasakan sebagai suatu pengalaman tentang kesatuan

¹⁸Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London dan Boston: Routhledge and Kegan Paul, 1974), hal. 60-61.

¹⁹Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 37-38.

²⁰Secara rinci pembahasan mengenai hal ini telah dilakukan Mohammad Abdul Haqq Ansari dalam bukunya “*Sufism and Syari'ah A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi's Effort to Reform Sufism*”, (Leicester: UK: The Islamic Foundation, 1986). Dalam buku itu dapat dijumpai bagaimana kegigihan usaha yang dilakukan Ahmad Sirhindi (1564-1624 M / 971- 1034 H) salah seorang intelektual Muslim India yang terkemuka, dalam mereformasi sufisme (tasawuf) dan menyelaraskannya dengan prinsip-prinsip syari'at.

mistik dan penyatuan atau kemanunggalan hamba dengan Tuhan. Dan keempat, “*tawhîd*” juga dipahami sebagai suatu konstruksi filosofis tentang realitas dari sudut pandang pengalaman mistik tersebut.

Dalam konteks Syari’at, term “*tawhîd*” hanya mencakup pemahaman yang pertama dan kedua; sedangkan yang ketiga dan keempat tidak dikenal dan dianggap bukan merupakan bagian dari sunnah Nabi. Kedua pemahaman yang terakhir hanya ditemukan dalam konteks Sufisme yang berkembang belakangan. Dalam konteks pemahaman yang ketiga istilah yang digunakan adalah *tawhîd syuhûdî* (kesatuan visi), yang berarti penyaksian terhadap keesaan *wujûd* (eksistensi) dalam pengalaman mistik atau suatu pengalaman menyatu atau manunggal dengan *wujûd* Yang Esa. Sedangkan dalam konteks pemahaman yang keempat istilah yang digunakan adalah *tawhîd wujûdî* (kesatuan eksistensi) atau *wahdat al-wujûd*.²¹

Berkaitan dengan kedua pemahaman terakhir di atas, Syaikh Ahmad Sirhindi menyatakan sebagai berikut:

“Yang dimaksud dengan *tawhîd syuhûdî* adalah menyaksikan *wujûd* Yang Esa (Dzat Tunggal) yakni pandangan sufi yang tidak melihat apa pun kecuali *wujûd* Yang Esa. Di pihak lain, *tawhîd wujûdî* adalah meyakini bahwa hanya ada satu *wujûd* Yang Esa, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah tidak ada, dan di samping ketidakberadaan mereka, mereka adalah manifestasi-manifestasi dan penampakan-penampakan dari dari *wujûd* Yang Esa itu.”²²

Berdasarkan uraian di atas dapat dipahami bahwa *tawhîd syuhûdî* adalah menyaksikan *wujûd* Yang Esa (Dzat Tunggal), yakni suatu persepsi bahwa tidak ada *wujûd* kecuali *wujûd* Yang Esa. Akan tetapi, penyaksian tersebut tidak berarti meniadakan sesuatu yang lain dan tidak pula meyakini bahwa sesuatu yang lain tidak ada. Seumpama, pada siang hari orang hanya melihat matahari dan tidak melihat bintang-bintang, hal ini tidak berarti bahwa bintang-bintang itu tidak ada. Adapun dalam *tawhîd wujûdî* atau *wahdat al-wujûd* tidak saja menyaksikan *wujûd* Yang Esa (Dzat Tunggal), tetapi juga meyakini bahwa hanya ada satu *wujûd*, yaitu *wujûd* Yang Esa, dan tidak ada yang lain. Namun demikian, tidak

²¹Mohammad Abdul Haqq Ansari dalam bukunya “*Sufism and Syari’ah A Study of Syaikh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*”, (Leicester: UK: The Islamic Foundation, 1986 M/1406 H), hal. 101.

²²*Ibid.*, hal. 102.

berarti bahwa keberadaan-keberadaan (sesuatu) yang lain diabaikan, melainkan bahwa keberadaan mereka bukan merupakan wujud-wujud yang lain, sebab mereka hanyalah manifestasi dari *wujûd* Yang Esa. Jadi, *wujûd* yang sesungguhnya itu hanya Satu, bukan banyak, wujud yang banyak itu dependen pada *wujûd* Yang Esa (Dzat Tunggal).

Sejalan dengan pencapaian puncak pengalaman mistik, Murtadha Muthahhari menyatakan adanya perbedaan antara *'irfân* dan tasawuf. Tasawuf tak lain adalah aspek sosial dari *'irfân*. Seseorang disebut *'arif* kalau ia ahli dan mahir dalam ilmu tertentu (yakni *'irfân*), dan ia akan disebut sebagai sufi (*mutashawwif*) bila dikaitkan dengan suatu kelompok sosial tertentu. *'Irfân* memiliki dua aspek, yakni aspek praktis dan aspek teoretis. Pertama, aspek praktis *'irfân* adalah bagian yang menjelaskan hubungan dan pertanggung jawaban manusia terhadap dirinya, dunia, dan Tuhan. Sebagai ilmu praktis, bagian ini menyerupai etika. Bagian praktis *'irfân* ini juga disebut *sayr wa sulûk* (perjalanan ruhani), dan menjelaskan bagaimana seorang pejalan atau penempuh ruhani (*sâlik*) yang ingin mencapai tujuan puncak kemanusiaan, yakni kesatuan mistik (*tawhîd*; monoteisme) harus mengawali perjalanan, menempuh tahap-tahap (*maqâmât*) perjalanannya secara berturut-turut, dan keadaan jiwa (*hâl*) yang bakal dialaminya sepanjang perjalanan tersebut.

Tentu saja *tawhîd* seorang *'arif* sangat berbeda dari *tawhîd*-nya orang-orang awam. Bagi seorang *'arif*, *tawhîd* adalah tujuan puncak kemanusiaan dan tujuan akhir perjalanan ruhani. Sementara bagi orang awam, bahwa bagi para filosof, *tawhîd* hanya berarti mengesakan Tuhan. Bagi seorang *'arif*, *tawhîd* berarti kesatuan visi, kesatuan eksistensi, dan kesatuan mistik, yang berarti bahwa satu-satunya wujud hakiki hanyalah Allah, dan segala sesuatu selain Allah hanyalah penampakan belaka, dan bukan wujud itu sendiri. *Tawhîd* seorang *'arif* berarti segala sesuatu selain Tuhan sebenarnya tidak ada; baginya, *tawhîd* menempuh jalan ruhani dan mencapai suatu tahapan di mana ia tidak lagi melihat sesuatu yang lain kecuali Allah. Kaum fuqaha menentang keras pandangan *tawhîd* seperti ini, dan menyatakan bahwa pandangan *tawhîd* seperti itu benar-benar bid'ah. Namun, bagi kaum *'arif*, pencapaian tahapan seperti inilah yang benar-benar merupakan *tawhîd* hakiki, dan bahwa semua tahapan selain itu berarti kemusyrikan.²³

²³Murtadha Muthahhari, *Mengenal 'Irfân: Meniti Maqam-maqam Kearifan*, penerjemah C. Ramli Bihar Anwar dari *Introduction to Irfan*, (Jakarta: Penerbit Iman dan Hikmah, 2002), hal. 2-5.

Yang kedua adalah aspek ‘*irfân* teoretis, yakni yang memfokuskan pada masalah hakikat wujud (ontologi) mendiskusikan manusia, Tuhan serta alam semesta. Dengan sendirinya ‘*irfân* teoretis ini menyerupai teosofi (*falsafah ilâhiyyah*) yang juga memberikan penjelasan tentang ontologi wujud. Seperti halnya filsafat, ‘*irfân* juga mendefinisikan prinsip dan problemnya. Perbedaannya adalah kalau filsafat hanya mendasarkan argumennya pada prinsip-prinsip rasional, ‘*irfân* mendasarkan diri pada “ketersibakan mistik” (*futûh al-ghayb*) yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa rasional. Jadi, lebih jelasnya, kaum ‘*ârif* ingin menjelaskan apa yang telah mereka lihat dengan mata kalbu dan segenap eksistensi mereka dengan menggunakan bahasa rasional.²⁴ Seorang ‘*ârif* tidak pernah menganggap ada segala sesuatu selain Allah, sekalipun mereka merupakan akibat dari pengaruh-pengaruh-Nya lebih jauh, wujud Tuhan melingkupi dan meliputi segala sesuatu. Atau dengan kata lain, segala sesuatu tak lebih dari sekadar nama, sifat, dan wujud-Nya, bukan ada di sisi-Nya.

Mengenai term kesatuan mistik, batasan, dan cakupannya, Muhammad Taqî Mishbâh Yazdi²⁵ telah menguraikannya dengan sistematis. Ia menggunakan term *tawhîd* untuk mengakomodir baik makna pengesaan Tuhan maupun kesatuan mistik sebagaimana dipahami para sufi atau kaum ‘*arîf*. Ia menyodorkan pemakaian lain dari *tawhîd*, yakni di satu pihak bagi para filosof dan teolog, dan pada pihak lain bagi para ‘*arîf*. Istilah yang digunakan dalam pengertian khusus tersebut adalah: Tauhid Dzat, Tauhid Sifat, dan Tauhid Perbuatan (*af’âl*).

Dalam pandangan para teolog dan filosof, Tauhid Dzat berarti bahwa dzat Allah Swt. adalah satu dan Dia tidak mempunyai sekutu dalam wujud-Nya, tidak ada kemajemukan di dalam Diri-Nya, serta tidak ada tuhan lain di luar Diri-Nya. Dia bersifat sederhana dalam Dzat-Nya, tidak terdiri dari bagian-bagian ataupun organ-organ. Dia adalah satu dan tidak mempunyai sekutu.

Adapun Tauhid Sifat, berarti bahwa sifat-sifat yang kita nisbatkan kepada Allah Swt. tak lain adalah Dzat-Nya sendiri. Sifat-sifat itu

²⁴*Ibid.*, hal. 6-7.

²⁵Muhammad Taqî Mishbâh Yazdi, adalah seorang filosof Islam kontemporer. Ia adalah salah satu murid Imâm Khomeini dan ‘Allâmah Thabâthabâ’i, dan merupakan sosok ulama yang paling komprehensif karena penguasaan keilmuannya yang luas; ia adalah pakar di bidang tafsir Al-Qur’an dan filsafat.

bukanlah hal-hal yang lain dari Diri-Nya dan yang ditambahkan kepada-Nya, seperti halnya pada diri kita. Allah Swt. bebas dari ketidaksempurnaan, dan akal mengatakan bahwa Dia juga memiliki kesempurnaan itu. Namun, kesempurnaan tersebut tak lain adalah Dzat-Nya. Jadi bila kita mengatakan Allah memiliki “ilmu”, maka ilmu tersebut bukanlah sesuatu yang terpisah yang ditambahkan kepada Allah Swt. atau disatukan dengan-Nya. Dzat Tuhan yang sederhanalah yang menyebabkan pikiran menisbatkan konsep-konsep ini padanya, maka pengakuan yang sempurna mengenai Keesaan-Nya adalah mengingkari adanya sifat pada Diri-Nya.

Tauhid dalam perbuatan (*af'âl*) bagi para teolog dan filosof dimaksudkan bahwa dalam melaksanakan perbuatan-perbuatan-Nya Allah Swt. tidak memerlukan pertolongan ataupun penolong. Dia mandiri dan sendiri dalam melakukan sesuatu. Dengan demikian, maka tauhid perbuatan dalam term rasionalitas dan teologi adalah bahwa Allah Swt. dalam melaksanakan tindakan-Nya, tidak membutuhkan pertolongan ataupun penolong dari luar Diri-Nya. Sekiranya Dia menggunakan sarana untuk tujuan tersebut, sarana itu sendiri diciptakan dan digunakan oleh-Nya.²⁶

Itulah pemaknaan *tawhîd* (keesaan; kesatuan) oleh kaum teolog dan filosof baik dari segi dzat, sifat maupun perbuatan. Bila bagi mereka urutan kronologinya adalah sedemikian rupa, maka berbeda apa yang akan dibahas oleh kaum 'ârif. Bagi kaum 'ârif, tahapan *tawhîd* (keesaan; kesatuan) adalah kebalikannya, yakni berdasarkan pada “prosesi manusiawi” mulai dari *tawhîd* (keesaan; kesatuan) perbuatan yaitu proses manusia dan kemajuannya menuju Allah Swt. Setelah mencapai tahap yang lebih sempurna, dia layak memahami *tawhîd* (keesaan; kesatuan) sifat, dan tahap terakhir yang dicapai seorang 'ârif adalah *tawhîd* (keesaan; kesatuan) dzat.

Bagi kaum 'ârif, *tawhîd* perbuatan (*af'âl*) berarti bahwa ketika telah menyucikan jiwanya, seseorang akan melihat bahwa setiap perbuatan adalah perbuatan Allah Swt. dan yang lain-lain hanyalah sarana-sarana dan alat-alat. Tangan yang, dari balik tabir sebab-sebab, mengarahkan

²⁶Muhammad Taqî Mishbâh Yazdi, *Filsafat Tauhid: Mengenal Tuhan melalui Nalar dan Firman*, Penerjemah M. Habib Wijaksana dari *The Learning of Glorious Qur'an*, dari terjemahan bahasa Persia ke bahasa Inggris oleh M. J. Khalili, (Tehran: Islamic Propagation of Organization, 1994), (Bandung: Arasy, 2003), hal. 99-105.

dunia, menciptakan segala sesuatu di dalam waktu, dan menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, adalah tangan Allah Swt. yang penuh kuasa –tangan yang ada di mana-mana– dan di setiap waktu. Fenomena yang paling kecil sekalipun, yang terjadi di dunia ini diciptakan oleh Allah Swt. Jadi, apa peran sebab-sebab material? Mereka tak lebih hanyalah alat, seperti halnya dalam kiasan tentang pena dalam tangan seorang penulis.²⁷

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa seorang *'arif* pada tahap pertama akan mampu melihat dan menemukan fenomena-fenomena seperti apa adanya mereka, bukan hanya memahami atau mengetahuinya.

Tahap kedua seorang *'arif* adalah *tawhîd* sifat. Dalam tahap ini, seorang *'arif* memandang setiap sifat kesempurnaan pada asalnya adalah milik Allah Swt. Artinya, ia melihat bahwa, kecuali Allah Swt. tidak seorang pun yang benar-benar memiliki ilmu, dan bahwa ilmu yang dimiliki orang-orang lain adalah manifestasi dan bayang-bayang dari Ilmu Tuhan, karena pengetahuan yang sejati adalah milih Allah Swt. Demikian pula, kekuasaan-kekuasaan lain di dunia ini pada asalnya adalah milik Allah Swt., tetapi kita secara imajinatif menisbatkannya pada benda-benda atau orang-orang. Dalam kenyataannya, mereka adalah manifestasi kekuasaan Allah Swt. yang tampak pada makhluk-makhluk-Nya. Jika tidak demikian, mereka pada asalnya adalah milik-Nya.

Meskipun menekan pikiran kita untuk memperoleh keyakinan bahwa pengetahuan kita adalah pengetahuan Allah Swt., kita tetap gagal melakukannya. Kaum *'arif* sendiri mengakui bahwa hal-hal seperti itu tidak bisa dipahami dengan penalaran. Orang harus mempunyai jiwa yang suci untuk bisa memahaminya. Hal itu harus dirasakan sendiri, bukan sekedar didengar. Dalam terminologi filsafat, *tawhîd* sifat berarti bahwa Sifat-sifat Tuhan bukanlah tambahan pada Dzat-Nya. Demikian pula sang *'arif* melihat bahwa Sifat-sifat Allah Swt. bukanlah tambahan pada Dzat-Nya, dan bahwa setiap sifat, di manapun adanya, pada asalnya adalah milik Allah Swt. Ia adalah Sifat-Nya yang dinisbatkan kepada orang-orang lain.²⁸

²⁷*Ibid.*, hal. 106.

²⁸*Ibid.*, hal. 107-108.

Tahap terakhir *tawhîd* bagi seorang 'ârif adalah *tawhîd* dzat di mana ia mempercayai bahwa eksistensi yang hakiki terbatas pada Allah Swt. saja. Di dalam wujud itu, dia melihat bahwa seluruh alam adalah manifestasi dan cerminan dari Wujud-Nya. Para 'ârif mempercayai bahwa jika mencapai derajat *tawhîd* yang tertinggi, manusia akan melihat segala sesuatu sebagai bayangan dalam sebuah cermin yang memperlihatkan adanya Allah Swt. Keragaman yang disaksikannya di alam semesta ini adalah kejamakan cermin. Cahaya yang menerangi cermin-cermin ini adalah satu dan sama, dan cahaya ini bukan milik mereka. Ia hanya dipantulkan di dalam cermin-cermin itu. Dan ini adalah kedudukan tertinggi dalam *tawhîd* yang bisa dicapai oleh manusia. Intuisi ma'rifat bukanlah batu permata yang bisa diberikan kepada setiap orang yang buruk akhlaknya. Menempuh jalan ma'rifat bukanlah pekerjaan yang mudah.²⁹

Dari pemaparan di atas dapat ditegaskan bahwa penggunaan term *tawhîd* (keesaan; kesatuan) yang relevan dengan konteks kajian ini adalah pemahaman *tawhîd* dzat oleh kaum 'ârif yang langsung menyentuh pada pengalaman dan kesatuan mistik. Tentang pengalaman mistik atau pengetahuan intuitip (visioner) ini telah disebut-sebut dalam beberapa riwayat yang memastikan bahwa di antara para sahabat Nabi Saw. dan Imam-imam yang suci terdapat beberapa orang yang tidak bisa mengatakan kepada sahabat terdekat mereka sekalipun tentang hal-hal yang bisa mereka pahami, misalnya riwayat antara sahabat Salmân al-Fârisî dan Abû Dzarr.

Etos mencari ilmu pengetahuan dari manapun datangnya di kalangan umat Islam memungkinkan masuknya pemikiran-pemikiran baru. Oleh karena itu mereka dapat menerima filsafat Phytagoras, Plato, Aristoteles, Plotinos dan lain-lain --sungguh pun mereka bukan orang-orang beragama--. Pemikiran mereka dapat dengan mudah disesuaikan oleh para filosof melalui konsep Islam. Misalnya konsep Ide Tertinggi Plato, Penggerak Pertama Aristoteles dan konsep yang Maha Satu Plotinos mereka identikkan dengan konsep Allah Swt. dalam Al-Qur'an.³⁰

²⁹*Ibid.*, hal. 110-112.

³⁰Harun Nasution, "Pembentukan Kebudayaan Islam Suatu Tinjauan Historis Filosofis" dalam Saiful Muzani (Ed.), *Islam Rasional*, (Bandung: Mizan, 1995), cetakan ke-2, hal. 93.

Di tangan para filosof Islam, filsafat Yunani menjadi lebih berbobot, bermakna dan berjiwa; para filosof tersebut erat hubungannya dengan kaum Neo-Platonis Iskandariyah, Athena dan komentator-komentator Aristoteles, serta memandang filsafat Aristoteles melalui Neo-Platonis.³¹ Kaum Peripatetik bertumpu kuat sekali pada metode sillogisme Aristoteles, dan argumen nalar atau logika dalam mencari kebenaran, sedangkan sebaliknya kaum Illuminasionis mengambil ajaran dari Plato, Plotinos, Persia kuno dan Wahyu Islam sendiri.³²

Pada umumnya, para cendekiawan Barat menaruh perhatian besar pada para filosof Islam yang ada kaitannya dengan Aristoteles. Dan sebaliknya, terhadap para filosof Islam yang tidak ada kaitannya dengan Aristoteles perhatian mereka minim sekali, sebagai contoh terhadap Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî.

Mengenai hal ini Hossein Ziai menjelaskan bahwa baru pada permulaan abad kedua puluh ini para orientalis dan sejarawan Barat mulai melirik pemikiran Suhrawardî. Ia dipandang sebagai figur penting yang mewarisi pemikiran filosofis pasca Ibn Rusyd. Carra de Vaux pada tahun 1902 menulis karangan pendek tentang Suhrawardî dalam bahasa Perancis dengan judul *La Philosophie Illuminative d'après Suhrawardi Meqtoul*. Max Horten pada tahun 1912 juga menulis karangan pendek tentang Suhrawardî dengan judul *Die Philosophie der Erleutung Nach Suhrawardî*, sedangkan Louis Massignon pada tahun 1929 telah mengklasifikasikan karya-karya Suhrawardî. Otto Spies pada tahun 1935 mengedit dan menerjemahkan sejumlah karya allegoris filsafat Suhrawardî yang kemudian disempurnakan oleh W.M. Thackston, Jr. pada tahun 1982 dalam buku *Three Treatises on Mysticism by Syihabuddin Suhrawardî Maqtul*. Selanjutnya Helmut Ritter dalam buku *Philologica IX: Die Vier Suhrawardî* membahas mengenai riwayat hidup Suhrawardî dan karakteristik filsafatnya serta membedakannya dari tiga tokoh sufi Islam yang memiliki kesamaan nama Suhrawardî.³³

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa Henry Corbin merupakan tokoh intelektual yang paling getol memperhatikan serta menggali

³¹Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), cet. I, hal. 270. Terjemahan oleh Mahyudin dari *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968).

³²*Ibid.*, hal. 271.

³³Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op. Cit.*, hal. 7.

khazanah pemikiran filsafat Suhrawardî. Hampir seluruh karya Suhrawardî sudah diterjemahkannya ke dalam bahasa Prancis, antara lain: *Suhrawardî d'Alep, Fondateur de la Doctrine illuminative* (Paris, 1939); *Les Motifs Zoroastriens* dan *la Philosophie de Sohrawardi* (Tehran, 1946); *L'Homme de Lumiere dans le Soufisme Iranien* (Paris: Sison, 1971); *Opera Metaphysica et Mystica I* (Istanbul: Ma'arif Matbaasi, 1945); *Opera Metaphysica et Mystica II* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1954); *Opera Metaphysica et Mystica III* (Tehran: Institut Franco-Iranien, 1970). Volume pertama dari buku Henry Corbin tersebut berisi tiga karya Suhrawardî: *al-Talwihât*, *al-Muqâwâmât*, dan *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, sedang pada volume kedua berisi Magnum Opus Suhrawardî *Hikmat al-Isyrâq* dan dua karya pendek lain: *Fi l'tiqâd al-Hukamâ'* dan *al-Ghurbah al-Gharbiyyah* (Nasr, 1964: 149) dan banyak karya Corbin tentang Suhrawardî yang ditulis sampai tahun 1986.³⁴

Abd al-Qadîr Mahmud dalam bukunya *Al-Falsafah al-Shûfiyah fî al-Islâm* (1966) memasukkan pembahasan mengenai Suhrawardî pada bab IV, yaitu 'filsafat mistik' di luar tasawuf salafi dan tasawuf Sunni. Suhrawardî dikelompokkan ke dalam tokoh-tokoh tasawuf falsafi semisal Dzû al-Nûn al-Mishrî, al-Bisthâmî, al-Hallâj, al-Syiblî, al-Jîlî, dan Ibn al-'Arabî.

Sementara Abd al-Rahman al-Badawî menyebut Suhrawardî sebagai salah satu figur pribadi yang guncang, nestapa atau menggoncangkan disamping Salmân al-Fârisî, dan Abû Manshûr al-Hallâj. Satu aspek studi yang penting adalah mengenai konsep kesatuan mistik (*tawhîd*) yakni sebagai suatu kondisi batin yang menyatu di dalamnya "*fanâ'*" dan "*baqâ'*" dalam waktu yang bersamaan.³⁵

Musthafâ Abd al-Râziq juga membahas mengenai Suhrawardî dalam bukunya *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah* (1959). Demikian juga Muḥammad Ghallâb dalam bukunya *Al-Tanassuk al-Islâmî* (1968) dan akhirnya Ahmad Mahmûd Shubhî dalam bukunya *Al-Falsafah al-Akhlâqiyyah fî al-Fikr al-Islâmî* (1969). Semua penulis tersebut membahas mengenai Suhrawardî secara umum yang meliputi riwayat hidup, karya-karya, beberapa pokok ajarannya, kebesaran, dan pengaruhnya dalam perkembangan pemikiran Islam.

³⁴*Ibid.*, hal. 7-8.

³⁵Abd. al-Rahmân al-Badawî, *Syakhshiyat Qalîqah fî al-Islâm*, Op. Cit., hal. 114.

Pemikiran-pemikiran Suhrawardî paling tidak sangat signifikan bagi tiga kelompok penting: bagi bangsa Persia (Iran), bagi umat Islam, dan bagi para intelektual di abad kita ini. Bagi bangsa Persia (Iran), sosok Suhrawardî memiliki signifikansi khusus, yaitu bahwa senantiasa terdapat kesinambungan kesadaran di kalangan bangsa Persia (Iran) terhadap masa lalu kultur Zoroastrian mereka, terutama bagi orang-orang Persia yang lebih modern yang mengidentifikasi era Zoroastrian dengan keagungan dan kekuatan militer dari Persia kuno. Hal ini merupakan satu masalah sejak mereka menganggap bahwa kejatuhan dan keruntuhan Persia adalah disebabkan oleh invasi bangsa Arab terhadap mereka. Suhrawardî menunjukkan kepada kelompok ini bahwa pada level ajaran Zoroaster yang lebih dalam dan ajaran Islam tidak harus dipandang sebagai dua kekuatan yang saling bertentangan, namun yang terdapat pada jantung ajaran keduanya adalah kebenaran universal. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa Suhrawardî merupakan sebuah figur yang telah mampu menyatukan dua kutub pemikiran pada level yang sama, dan dalam aspek ini gagasan-gagasannya telah menyuguhkan sesuatu nafas kehidupan yang vital bagi kaum terpelajar Persia karena Suhrawardî mampu memasukkan ke dalam satu horizon spiritual yang tunggal sebuah paduan antara dua warisan peradaban yang berbeda, yakni antara Islam dan warisan Persia kuno.³⁶

Bagi sebagian kaum cendekiawan Muslim di bagian dunia Islam lain, analisis dan kritik Suhrawardî terhadap kaum Peripatetik juga perlu diperhitungkan. Gagasan-gagasannya ikut andil dalam menyebarkan tradisi filsafat Islam dan membekali kaum filosof Syi'ah dengan metode-metode yang mampu menawarkan uraian yang dapat diterima yang lebih bersifat intelektual terhadap aspek-aspek Islam yang lebih esoteris, sebagai kebalikan dari analisis yang lebih bersifat skriptural atau interpretasi eksoteris dari Islam.

Sebagai seorang pemikir yang harus merekonsiliasi rasionalisme dan mistisisme di dalam satu sistem filosofis tunggal, Suhrawardî berusaha menjembatani celah yang dalam antara dua model interpretasi atau dua pola pendekatan terhadap wahyu (ajaran) Islam. Bentuk filsafat yang

³⁶Seyyed Hossein Nasr, "Suhrawardî: The Master of Illumination, Gnostic, and Martyr", (Trans. by W.C. Chittick), (*Journal of Regional Cultural Institute*, Vol. 2, 1969), hal. 211.

dikembangkan Suhrawardî dikenal juga sebagai *al-Hikmah al-Ilâhiyyah* yang berarti Teosofi Transendental, mencakup rasionalisme, dan bahkan melangkah lebih jauh dengan memberikan landasan filsafatnya pada visi batin secara langsung (*musyâhadah*) mengenai kebenaran (*truth; al-haqq*).

Adapun mengenai kontribusi Suhrawardî terhadap intelektualisme kontemporer dalam bidang studi keagamaan, bukan saja terletak pada aspek-aspek komparatif dari karya-karyanya, melainkan juga pada upayanya untuk menyatukan berbagai tradisi keagamaan yang berbeda. Selain itu, arti penting dari karya Suhrawardî bagi keilmuan masa kini adalah terletak pada bidang kajian-kajian ekumenikal di mana Suhrawardî telah memberikan suatu kerangka (*framework*) di dalamnya untuk mengadakan dialog antar tradisi-tradisi keagamaan yang berbeda. Suhrawardî sendiri tidak berminat terhadap semacam sintesis-sintesis verbal, tetapi ia menitik lebih dalam lagi untuk memahami persoalan sampai ke level eksistensial. Dia menyelesaikan analisis-analisis ekumenikalnya dengan ajaran Zoroaster, filsafat Pythagorianisme, dan ajaran Hermetisme sampai pada level eksistensial dan esoteris.³⁷

Barangkali prestasi Suhrawardî yang paling utama, sebagaimana ditegaskan oleh Henry Corbin, adalah kemampuan 'hermeneutik spiritual' atau *ta'wil*-nya, yakni sebuah seni yang terlupakan mengenai sifat dasar interpretif yang menjaga kesinambungan bukan saja suatu karya ekumenikal yang harus diselesaikan oleh mereka yang berbicara dari dan dalam satu tradisi keagamaan, tetapi juga karena keberadaan mereka itu dianggap sebagai manifestasi dari kebenaran dari suatu tradisi keagamaan yang dipertanyakan atau dikaji mendalam. Atau dengan kata lain, seseorang yang hendak terjun ke dalam suatu dialog dengan tradisi keagamaan lain, haruslah orang tersebut telah menguasai dan telah sampai pada jantung atau makna terdalam dari tradisi keagamaan tertentu yang ia geluti selama ini. Hanya dengan cara ini seseorang dapat memperoleh justifikasi atau pengesahan manakala ia harus membuat satu tuntutan kebenaran yang berhubungan dengan tradisi keagamaan tersebut.³⁸

Madzhab *Isyrâqî* atau Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî merupakan titik balik dalam sejarah filsafat Islam semenjak ia mengubah

³⁷Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge*, (Michigan: University Microfilms International, 1989), hal. 21-22.

³⁸*Ibid.*

arah dan sifat dasar pemikiran filosofis dari yang semata-mata pendekatan rasionalistik kepada satu filsafat yang mempertimbangkan praktik-praktik asketik sebagai bagian dari paradigma epistemologisnya. Kebanyakan aliran-aliran filsafat yang muncul setelah masa Suhrawardî sedikit banyak telah terpengaruh oleh pemikiran Suhrawardî. Di antaranya adalah gerakan *Syaykhiyyah*, meskipun kenyataannya pemikiran-pemikiran iluminasi mereka bertentangan dengan aliran Filsafat *Isyrâqî* (Illuminasionisme) Suhrawardî. Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*) bukan saja merupakan instrumen dalam merekonsiliasi dua tradisi dari dua kebijaksanaan yang sangat kontras satu sama lain, yakni sufisme (tasawuf) dan filsafat Peripatetik, tetapi juga dapat membawa keduanya dalam harmoni dan kesesuaian. Hasilnya adalah bahwa purifikasi dan asketisme menjadi suatu kondisi yang niscaya untuk spekulasi filosofis dan pencapaian puncak dari kebenaran. Kenyataan menunjukkan bahwa pemikiran-pemikiran Suhrawardî telah menyebar ke berbagai wilayah di dunia Islam. Dan uraian berikut ini mengenai pengaruh pemikiran Suhrawardî terutama dari kaca mata historis dan bukan komparasi tekstual dengan para filosof iluminasionis yang lain.

Sementara wilayah Persia yang lebih luas dan Anak Benua India yang secara kebetulan merupakan latar belakang historis, kultural, dan intelektual dari lahirnya aliran Illuminasionisme. Pengaruh pemikiran-pemikiran Suhrawardî telah menyebar sedikitnya ke empat wilayah geografis, yaitu Persia Raya, Anak Benua India, Siria, Spanyol dan Afrika Utara serta Barat.

Persia Raya

Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî secara umum telah meninggalkan pengaruh yang kokoh dan permanen pada tradisi filosofis di Persia (Iran). Pengaruh itu memuncak menjadi gerakan filsafat yang kuat dan mencapai titik zenitnya pada madzhab Isfahan di masa dinasti Syafawi. Filsafat Suhrawardî yang menekankan elemen-elemen pengetahuan dan amal menunjukkan dominasinya di masa dinasti Syafawi ketika Islam Syi'ah dijadikan sebagai agama resmi negara. Madzhab Syi'ah yang menekankan pada adanya dua belas Imam sebagai mata rantai kesinambungan kepemimpinan dan *Nûr Muḥammad* yang merupakan faktor legitimasi, pada umumnya dipahami sebagai pengaruh dari doktrin Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*). Selain itu juga banyaknya

komentar dan eksposisi mengenai Suhrawardî telah membantu mengkonsolidasikan pengaruh pemikirannya. Beberapa komentator Suhrawardî yang ternama adalah Ibn Kammuna (w. 1269 M), 'Allâmah al-Hillî (w. 1293 M), Quthb al-Dîn al-Syîrâzî, Atsîr al-Dîn al-Abharî, Nashîr al-Dîn al-Thûsî, dan akhirnya Mullâ Shadrâ. Mereka semua ikut andil dalam menyebarkan pemikiran-pemikiran Suhrawardî.

Dalam mempertahankan filsafatnya, Suhrawardî gugur, namun pengaruh pemikirannya masih tetap subur dan bertahan hingga hari ini. Satu generasi setelah Suhrawardî, Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) mulai menampilkan jati dirinya. Pada abad ke 13, Syams al-Dîn Muḥammad al-Syahrâzûrî (w. 1288 M), seorang filosof *isyrâqî* (illuminasionis) tampil sebagai penulis biografi dan komentator *Hikmat al-Isyrâq* Suhrawardî. Diikuti kemudian pada abad ke-14 oleh Quthb al-Dîn al-Syîrâzî (w. 1311 M) dengan mengomentari *Hikmat al-Isyrâq*. Ikut mengomentari juga adalah muridnya Nashîr al-Dîn al-Thûsî, serta Shadr al-Dîn al-Qunawî. Al-Syahrâzûrî merupakan seorang illuminasionis, fisikawan dan astronom yang memiliki otoritas dalam logika dan medis; karena itu ia disebut tokoh intelektual Islam yang utama. Melalui komentarnya, Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî dapat dibaca dan dikaji di daerah India oleh Muslim India dan khususnya di kawasan Persia yang memang merupakan lahan subur bagi perkembangan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).³⁹

Adapun al-Thûsî, seorang pemikir, filosof illuminasionis, dan sarjana utama, meskipun dikenal sebagai penghidup filsafat Peripatetik, ia tetap terkesan dan terpengaruh oleh Suhrawardî. Pembelaannya terhadap Ibn Sînâ atas serangan al-Ghazâlî menunjukkan dirinya sebagai pembela dan penghidup Peripatetisme, sedangkan penolakannya secara terbuka terhadap pandangan Ibn Sînâ mengenai pengetahuan Tuhan terhadap alam semesta, membuktikan bahwa al-Thûsî terpengaruh oleh Suhrawardî karena pendapat-pendapatnya sejalan dengannya.⁴⁰

³⁹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (selanjutnya disebut *Three Muslim Sages*), (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hal. 80.

⁴⁰*Ibid.* Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality", dalam *World Spirituality*, (Grossroad Publishing Company, 1991), vol. 20, diterjemahkan oleh Suharsono dan Jamaluddin MZ, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis*, (selanjutnya disebut *Intelektual Islam...*), (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 2.

Selain al-Thûsi juga Ibn Kammuna dan 'Allâmah al-Hillî; keduanya membuat catatan-catatan mengenai *al-Talwîhât*. Ibn Kammuna merupakan figur penting pasca Ibn Sînâ dalam logika. Pada abad ke-15 dan 17 berturut-turut Jalâl al-Dîn al-Dawwânî dan 'Abd al-Razzâq al-Lâhijî membuat komentar terhadap *Hayâkil al-Nûr* karya Suhrawardî. Di samping al-Lâhijî, pada abad ke-17, al-Harawî membuat komentar atas karya Suhrawardî yang berbahasa Persia. Ia juga membuat komparasi antara prinsip-prinsip kosmologi dan epistemologi dalam *Hikmat al-Isyrâq* dengan sistem filsafat mistik India.⁴¹

Di antara tokoh madzhab Isfahan yang terkenal adalah Mir Muḥammad Bâqir Damad Husainî Astarabâdî, yang dikenal dengan Mir Damad. Dia adalah pendiri madzhab Isfahan tersebut. Ia diberi gelar “guru ketiga” (*al-mu'allim al-tsâlits*). Meskipun berkecimpung dalam lapangan hukum syariat, Mir Damad berusaha menghidupkan filsafat, dan terutama pemikiran-pemikiran Ibn Sînâ dan Suhrawardî. Ia dapat dikatakan sebagai interpreter Illuminasionisme dari metafisika Ibn Sînâ dalam konteks universalisme spiritual Syi'ah. Sementara Mir Damad mempertahankan filsafat rasionalistik dari Peripatetik, dia juga, sebagaimana Suhrawardî, membuat suatu perbedaan antara rasionalisasi dan iluminasi. Jika Suhrawardî menekankan perbedaan antara Timur dan Barat, maka Mir Damad membedakan antara filsafat Yamani dan Yunani (Greek). Yamani identik dengan Timur atau Orient dan mewakili iluminasi, sedangkan Yunani mewakili filsafat diskursif. Mir Damad juga berusaha memadukan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî dengan filsafat Ibn Sînâ, serta menerima pandangan Suhrawardî bahwa esensi itu lebih utama dari eksistensi.⁴²

Dapat ditegaskan bahwa banyaknya komentar atas karya-karya Suhrawardî yang diberikan oleh para ilmuwan dari masa ke masa membuktikan bahwa Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî tetap eksis dan terus berkembang. Penelitian-penelitian yang lebih mendalam akan membuktikan bahwa pengaruh Suhrawardî masih tetap terasa sampai hari ini terutama di Iran. Dan pengaruh ini akan tampak lebih besar pada diri Shadr al-Dîn al-Syîrâzî yang dikenal dengan Mullâ Shadrâ. Atas peran tokoh inilah bias filsafat Suhrawardî menyebar melalui

⁴¹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, *Op. Cit.*, hal. 81. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 2.

⁴²Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory...*, *Op.Cit.*, hal. 272-273.

karya monumentalnya *al-Asfâr al-Arba'ah* yang dikenal dengan *al-Hikmah al-Muta'aliyah*. Mullâ Shadrâ memperoleh limpahan filsafat *Isyrâqî* (Illuminasionisme) dari gurunya Mir Damad secara sempurna. Bahkan karena kadar pengaruh Suhrawardî yang begitu besar, Mullâ Shadrâ dianggap benar-benar mewakili kesempurnaan norma Suhrawardîan.⁴³

Dalam karya *Al-Asfâr al-Arba'ah*-nya, Mullâ Shadrâ mampu menjelaskan secara komprehensif argumen rasional, iluminasi yang diperoleh melalui kesadaran spiritual, dan wahyu kenabian. Dengan cara ini berarti Mullâ Shadrâ telah maju selangkah melebihi Suhrawardî. Jika Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî merupakan hasil perpaduan antara keserasian rasional diskursif dengan pengalaman eksperiensial mistik, maka Mullâ Shadrâ telah melengkapinya dengan ajaran wahyu kenabian. Mengenai prestasi ini, Seyyed Hossein Nasr mengatakan bahwa dalam perspektif tertentu, Mullâ Shadrâ merupakan puncak aktivitas intelektual selama seribu tahun dalam dunia Islam.⁴⁴

Karya-karya Mullâ Shadrâ mulai menggeser pengaruh Suhrawardî di sekolah-sekolah resmi, namun demikian, sesungguhnya secara simultan doktrin *isyrâqî* (illuminasionisme) masih tetap dipelajari melalui pengajaran tersebut. Adalah Mullâ Hâdî Sabziwârî (w. 1888 M), pemikir yang muncul belakangan, ia merupakan seorang penjelas dan komentator bagi ajaran-ajaran Mullâ Shadrâ pada masa dinasti Qajar, dan juga Syaykh Ahmad Ahsâ'î (w. 1753 M), pendiri gerakan Syaykhisme, mereka banyak berselisih paham dengan ajaran-ajaran Mullâ Shadrâ, semata-mata karena mereka berada di bawah pengaruh ajaran-ajaran Suhrawardî. Di tangan merekalah ajaran-ajaran Suhrawardî terus ditransformasikan. Sabziwârî keberatan atas doktrin Mullâ Shadrâ mengenai kesatuan subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui (*ittihâd al-'âqil wa al-ma'qûl*) dan komposisi dari bentuk dan materi.⁴⁵

Pada masa Persia (Iran) modern, abad emas kajian filosofis sebagaimana terjadi pada masa dinasti Syafawi dan dinasti Qajar tetap

⁴³Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam...*, *Op.Cit.*, hal. 77-79.

⁴⁴Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), diterjemahkan oleh Mahyudin, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Sains dan Peradaban*), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), cetakan ke-1, hal. 312. Lihat Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory...*, *Op.Cit.*, hal. 279-282.

⁴⁵Seyyed Hosein Nasr, *Three Muslim Sages*, *Op.Cit.*, hal. 81. Lihat Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory...*, *Op.Cit.*, hal. 287-293.

berlangsung dan berkelanjutan. Meskipun faktanya sebagian besar ilmuwan Barat memandang sebelah mata dan meremehkan pemikiran filosofis Islam kontemporer, namun kenyataannya tradisi filosofis ini tetap aktif dan hidup. Sebenarnya, Suhrawardî dan ekspositor utamanya, Mullâ Shadrâ, telah terintegrasikan secara seksama ke dalam kultur pemikiran intelektual di Persia (Iran) dan masih tetap dipelajari hingga kini.

Di era Persia (Iran) kontemporer, pengajaran filsafat (*hikmah*) senantiasa berlanjut dan berkembang. Di antara pemikir besar di bidang ajaran-ajaran tradisional dan doktrin iluminasionisme adalah 'Allâmah Sayyid Hussain Thabâthabâ'î, penulis tafsir *Al-Mîzân*, '*Alî wa al-Hikmah al-Ilâhiyyah, Nahâyât al-Hikmah wa Bidâyât al-Hikmah*.

Thabâthabâ'î telah menulis banyak komentar atas karya Mullâ Shadrâ dari doktrin iluminasionisme, termasuk edisi baru buku *Asfâr*. Di antara penerus tradisi iluminasi lainnya adalah Sayyid Muḥammad Kazhîm Assâr, yang telah menulis sejumlah karya besar mengenai teosofi transendental yang berjudul *Thalât Rasâ'il fî al-Hikmah al-Islâmiyyah*. Juga Abu al-Hasan Rafî'î Qazwînî yang merupakan pembela utama aliran Mullâ Shadrâ selama setengah abad yang lalu. Qazwînî telah melatih sejumlah ulama, semisal Sayyid Jalâl al-Dîn Asyiyânî, yang boleh jadi merupakan penulis yang paling prolifk dalam bidang filsafat tradisional di Iran saat ini. Dia juga menulis beberapa karya mengenai sejumlah komentator dan penulis di bidang tradisi iluminasionisme.⁴⁶

Masa akhir-akhir ini fenomena kesinambungan tradisi iluminasionisme lebih tampak lagi di Iran. Dengan dibangunnya universitas-universitas di Iran, filsafat Islam dan ajaran hikmah mulai diajarkan di luar madrasah-madrasah tradisional untuk pertama kalinya. Hal ini juga didukung oleh munculnya sejumlah ilmuwan dan pakar yang tidak saja menguasai ajaran-ajaran tradisional, tetapi juga sangat mendalami pola-pola pemikiran Barat. Di antara ulama dalam kualifikasi tersebut adalah Mirza Mehdi Ha'iri Yazdi dan Seyyed Hossein Nasr. Ha'iri Yazdi sendiri merupakan seorang ulama tradisional di bidang filsafat Islam yang dengan pengalamannya yang luas tentang peradaban Barat telah mengukirnya menjadi satu di antara sedikit figur yang menggeluti dengan serius dua poros, filsafat Islam tradisional

⁴⁶Mehdi Aminrazavi, *ibid.*, hal. 294-295.

dan paradigma filosofis Barat. Kepiawaian tersebut tertuangkan dalam karyanya yang berjudul *Presential Knowledge* yang merupakan studi komparatif tentang epistemologi.

Berkaitan dengan hal ini, Seyyed Hossein Nasr adalah sosok yang unik. Ia berbeda dari Ha'iri Yazdi maupun tokoh-tokoh yang lain. Langkah pertama S.H. Nasr dimulai dengan mengenal pemikiran-pemikiran dan filsafat Barat, dan ini berlangsung hingga ia kembali ke negerinya, Iran. Ia segera mulai belajar dengan ulama-ulama tradisional di bidang gnosis. Pengetahuannya yang sempurna mengenai pola-pola pemikiran Barat dan ajaran-ajaran tradisional memungkinkan dirinya menyampaikan doktrin iluminasionisme kepada audiens Barat. Melalui sejumlah besar tulisan dan bahan kuliahnya, dia menjadikan dirinya sebagai pakar utama Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) di Barat. Di antara karya-karya utamanya yang ditulis dalam bahasa Inggris adalah: *Islamic Cosmological Doctrine*, *The Sufi Essays*, dan berikutnya adalah karya-karya filosofisnya yang paling penting, yaitu *Knowledge and The Sacred*, *Three Muslim Sages*, dan *Shadr al-Din al-Syirazi and His Transcendental Theosophy*.

Selain sumbangsih karya-karya besarnya di dalam menyebarkan ajaran-ajaran tradisional Suhrawardî, Mullâ Shadrâ, dan ahli gnostik Syiah lainnya, Nasr melatih sejumlah pakar, di antara mereka adalah W. Chittick dan James Morris. Tokoh-tokoh tersebut merupakan para ekspositor filsafat di Barat, dengan cara penulisan dan terjemahan teks-teks iluminasionisme tradisional. Langkah upaya Nasr yang lain adalah memperkenalkan tema-tema sentral dari filsafat Islam tradisional dengan menggunakan bahasa yang mudah diterima kepada masyarakat kawula muda Barat, dan kolaborasi dengan para pakar terkemuka seperti Henry Corbin. Nasr juga menstimulasi minat di antara para individu untuk menerjemahkan teks-teks tradisional dari filsafat, di antaranya adalah terjemahan yang bagus dari *al-Hikmah al-'Arsyiyah* oleh James Morris.⁴⁷

India

Wilayah lain yang dipengaruhi pemikiran Suhrawardî adalah India. Di India, Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî diterjemahkan ke dalam bahasa Sansekerta dan disambut hangat terutama oleh

⁴⁷*Ibid.*, hal. 295-296.

komunitas Zoroastrian di sana. Yang mendukung penyebaran aliran iluminasionisme adalah, di samping para ahli kebijaksanaan dan orang-orang terpelajar lainnya, yang mengembara ke India, juga barang kali adanya minat yang besar dari Sultan Muhammad Tughluq (1325-1351 M) terhadap diskusi-diskusi filosofis dan intelektual yang dibicarakan di dalamnya karya-karya al-Thûsi, al-Syîrâzî, dan juga Suhrawardî.

Penyebaran pemikiran-pemikiran Suhrawardî dapat dilihat juga pada beberapa pusat studi teologi yang didirikan oleh Sind Nizâm al-Dîn pada awal abad ke-15. Minatnya yang begitu menggebu terhadap kajian-kajian tersebut, mendorong Jalâl al-Dîn Dawwânî, seorang ulama iluminasionis yang mumpuni, mempertimbangkan untuk pindah ke wilayah itu. Maksud Dawwânî tidak tercapai, namun banyak muridnya yang telah pergi ke wilayah tersebut. Dawwânî adalah seorang komentator yang kondang atas karya-karya Suhrawardî serta penulis buku *Lawâmi' al-Isyrâq fî Makârim al-Akhlâq*, dan *Syawâkil al-Nûr fî Syarh Hayâkil al-Nûr*, suatu komentar atas karya Suhrawardî *Hayâkil al-Nûr*.

Madzhab Suhrawardî berlanjut dan berkembang dengan pesat di India, dan dengan naik tahtanya Kaisar Akbar, penyebaran pemikiran-pemikiran iluminasionisme mencapai klimaksnya. Antusiasme dan toleransi Akbar terhadap pemikiran-pemikiran dan agama-agama baru yang didukung dengan semacam lingkungan, bahwa para ahli hikmah dibolehkan mengajar dengan bebas doktrin iluminasionisme yang telah menemukan rumah barunya di tanah yang subur dari budaya India. Atas alasan itulah sejumlah besar ahli hikmah berpindah dari Iran ke India di mana mereka bermukim di berbagai pusat intelektual.⁴⁸ Dan tradisi filosofis di India masih tetap berlangsung dan berkembang sampai periode kontemporer, bahkan pada pusat-pusat yang paling ortodoks sekalipun. Hal ini juga disebabkan oleh banyaknya komentar terhadap Suhrawardî. Yang terbaik di antaranya adalah komentar yang ditulis oleh Ahmad ibn al-Harawî, *Anwâriyyah*, dalam bahasa Persia. Al-Harawî yang hidup di abad ke-17 di India, dengan komentarnya menempati posisi yang sama pentingnya sebagaimana komentator-komentator Suhrawardî yang lain, Quthb al-Dîn al-Syîrâzî dan Syahrazûrî, dalam mentransformasikan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).

48*Ibid.*, hal. 247-248.

Di India, pengaruh Suhrawardî melampaui batas lingkungan kaum teosof, dan berpengaruh besar terhadap tradisi sufisme, yaitu tarekat Chistiyah. Selain itu juga masih terdapat beberapa aliran mistik yang terpengaruh oleh ajaran Suhrawardî, misalnya, aliran Khairabadi yang memiliki tendensi logis filosofis yang kuat. Demikian juga para pemikir besar seperti Syah Waliullah dan Syaikh Aḥmad Sirhindi serta aliran mistik mereka yang semuanya dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran iluminasionisme Suhrawardî. Dan masih banyak lagi para pakar yang dipengaruhi oleh ide-ide iluminasionisme Suhrawardî, misalnya Qâzi Nûrullâh Syustarî, Mir Findiriski, Bahauddîn Isfahani, dan sebagainya. Di samping dipengaruhi oleh pemikiran Suhrawardî, mereka juga dalam waktu yang sama memberikan andil dalam mengembangkan filsafatnya, sehingga tidak mengherankan kalau sampai hari ini Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî tetap diajarkan.

Siria dan Anatolia

Pemikiran-pemikiran Suhrawardî juga merupakan bagian yang permanen dari kawasan intelektual Siria dan Anatolia. Memang sulit untuk melacak dengan tepat jalur yang dilalui penyebaran doktrin iluminasionisme ke wilayah ini, tetapi bagaimanapun kita dapat melihat gelombang minat keilmuan selama abad ke-7 H / 13 M melanda kawasan ini. Untuk menemukan pengaruh Suhrawardî di Turki dan Siria, kita harus mempertimbangkan suatu jarak yang relatif dekat antara Aleppo dan Anatolia. Karena itu, secara geografis sangat memungkinkan bahwa pemikiran-pemikiran Suhrawardî pun berkembang di sini.

Kota Konyah pernah menjadi sebuah pusat dari ajaran-ajaran gnostik, dan melalui kota inilah doktrin-doktrin Suhrawardî dapat diterima. Banyaknya komentar mengenai Ibn al-'Arabî, di mana tokoh semacam Shadr al-Dîn al-Qunawî ikut terlibat di dalamnya dan merupakan instrumen yang penting dalam menampung ajaran-ajaran iluminasionisme, maka mungkin sekali hal ini dapat menjadi pembuka bagi masuknya pemikiran-pemikiran Suhrawardî.

Sementara sulit untuk mengidentifikasi tokoh khusus dari bangsa Turki yang mengidentikkan diri mereka dengan karya-karya Suhrawardî sebagaimana Syahrazûrî dan Syirâzî di bumi Persia, keberadaan sejumlah besar manuskrip iluminasionisme (*isyrâqî*)

di perpustakaan-perpustakaan Turki mengindikasikan bahwa tokoh Suhrawardî pernah dikaji oleh ulama-ulama Turki. Kenyataannya perpustakaan-perpustakaan Turki memiliki jumlah yang melimpah teks-teks iluminasionisme dari Ibn al-'Arabî dan para pemikir lain, dan ternyata bahwa pemikir-pemikir besar dan terkenal semisal A.M. Schimmel dan H. Corbin meluangkan waktunya beberapa tahun di Turki untuk menyempurnakan riset mereka tentang konsep gnosis Islam dan tokoh-tokoh iluminasionis lainnya. Adanya perkumpulan para pencinta iluminasionisme yang mengkaji ajaran-ajaran esoterik Suhrawardî, sangat beralasan untuk mengasumsikan bahwa mereka masih tetap melanjutkan karya mereka setelah kematian sang guru. Satu di antara tokoh seperti itu adalah Syahrazûrî. Meskipun data kelahirannya sangat masuk akal untuk memperkirakan bahwa ia menyaksikan dan bertemu langsung dengan Suhrawardî, namun tampaknya ia adalah salah seorang pengikut dari murid-murid Suhrawardî.

Pengaruh Suhrawardî di Siria diperkirakan dimulai sejak ia menginjakkan kakinya di wilayah itu, di mana ia menulis sebagian besar karya-karyanya, dan akhirnya mati dibunuh dengan tidak adil karena mempertahankan pendiriannya tersebut. Adanya diskusi dan perdebatan Suhrawardî dengan kaum terpelajar pada masanya di Siria, sejumlah besar karya-karyanya, dan lingkungan teman-temannya, mendukung kuat alasan bahwa gagasan-gagasan Suhrawardî boleh jadi sudah dipelajari oleh komunitas intelektual di Siria, meskipun mereka ditindas karena alasan-alasan politik.⁴⁹

Suhrawardî di Barat

Karena alasan-alasan yang tidak jelas, karya-karya Suhrawardî tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin; karena itu, filsafatnya tidak dikenal di Barat. Ada tiga kemungkinan alasan mengapa karya-karya Suhrawardî tidak diterjemahkan. *Pertama*, berkaitan dengan keberadaan paradigma filosofis pada waktu itu, yang cenderung lebih ke aliran Ibn Sînâ, yakni ke aliran rasional. Oleh karena itu, filsafat rasionalistik yang merupakan aliran yang dominan di dunia Barat menciptakan suatu lingkungan yang tidak reseptif terhadap ide-ide

⁴⁹*Ibid.*, hal. 301-303. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, *Op. Cit.*, hal. 82.

Suhrawardî. *Kedua*, bahwa masa keemasan gerakan terjemahan di Spanyol dan momentum kreatif yang ada di bagian selatan Spanyol sudah berakhir. Balai Terjemah (*Dâr al-Tarjumah*) sudah tidak produktif lagi, dan karena itu Suhrawardî tidak mendapatkan perhatian atas apa yang telah ia buktikan.

Alasan ketiga adalah karena Suhrawardî berafiliasi kepada Malik al-Zhahir, putra Sultan Shalâh al-Dîn dari Mesir. Akan tetapi, meskipun Suhrawardî tidak mendapatkan penghargaan dari Shalâh al-Dîn, tampaknya ia dipandang oleh Barat Kristen sebagai seorang filosof istana pada saat berkobarnya Perang Salib antara umat Islam dan Kristen. Karena alasan ini maka karya-karyanya dikesampingkan dan lambat laun dilupakan, kecuali oleh sekelompok teman dekatnya atau pengikutnya. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa ketidakberminat Barat terhadap Suhrawardî merupakan problem yang lebih mendasar, yakni bahwa Timur dan Barat masing-masing berangkat dari starting point yang memang berbeda satu sama lain, baik secara filosofis maupun geografis. Lebih jauh S.H. Nasr mengatakan bahwa 'Barat yang dalam banyak aspek telah menjadi Timur (*Orient*), dalam pandangan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) mengenai istilah tersebut telah berhasil melewati peradaban tradisional yang mana mencakup peradaban-peradaban Oriental besar, sekarang ini telah menjadi Barat (*Occident*), bukan saja karena faktor geografisnya, melainkan juga karena dalam pandangan Illuminasionisme, Barat telah menyibukkan dirinya hanya menjadi domain dari rasionalisasi".⁵⁰

Berkaitan dengan arus intelektual yang berlangsung atas metode analitik rasionalistik, boleh jadi Suhrawardî telah ikut memengaruhi arus intelektual tertentu. Salah satu di antaranya adalah aliran Oxford dari Roger Bacon dan Robert Grossteste pada abad ke-13. Dua orang tersebut merupakan tokoh besar metode empiris dari observasi, dan eksperimen mereka tidak harus dianggap inkonsisten dengan interpretasi gnostik terhadap alam. Lebih lanjut S.H. Nasr menarik garis paralel antara aliran Oxford di abad ke-13 dengan Quthb al-Dîn al-Syîrâzî, ilmuwan Muslim kesohor yang juga mengembangkan metode empiris. Bacon dan Grossteste mempergunakan semacam metode eksperimental yang

⁵⁰Seyyed Hossein Nasr, *The Spread of The Illuminasionist School of Suhrawardî*, (*Islamic Quarterly*, 1970), hal. 118.

menganggap bahwa observasi terhadap alam merupakan bagian yang sangat penting dari Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).⁵¹

Bagaimanapun tampaknya pemikiran Suhrawardî telah memengaruhi lingkaran intelektual tertentu di Spanyol di mana milieu intelektual menjadi lebih reseptif terhadap pemikiran Suhrawardî. Sebagai contoh, kelompok Yahudi Kabbalis, mereka mempelajari Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) melalui teks yang didapat di bagian selatan Spanyol. Indikasi lain yang menunjukkan bahwa pemikiran-pemikiran Suhrawardî benar-benar sampai ke wilayah Spanyol adalah bahwa Ibn Sab'in, hidup di abad ke-7 H/13 M, berasal dari Spanyol dan tinggal di Maroko (Maghrib), dalam bukunya *Al-Risâlah al-Faqîriyyah* merujuk pada *al-Talwihât* karya Suhrawardî. Meskipun sulit untuk mengetahui apakah karya Suhrawardî itu sampai kepada Ibn Sab'in sewaktu ia berada di Spanyol atau waktu dia berada di Maroko, apa yang dapat ditegaskan adalah bahwa betapa luasnya bentangan geografis yang dapat dijangkau pengaruh Suhrawardî.

Di dunia Barat kontemporer, sementara tidak ada gerakan iluminasionis, maka minat Barat kepada karya-karya Henry Corbin merupakan sesuatu yang perlu ditampilkan. H. Corbin yang merupakan seorang Barat yang paling otoritatif mengenai tradisi iluminasionisme, memulai penelitian awalnya dalam filsafat Barat dengan fokus kajiannya mengenai ontologi abad pertengahan. Meskipun minat Corbin kepada filsafat Islam dimulai dengan Ibn Sînâ, tetapi inti kajian kesarjanaannya tetap mengenai tradisi iluminasionisme dan kebijaksanaan Persia kuno. S.H. Nasr menegaskan bahwa 'Henry Corbin tanpa diragukan lagi telah berbuat lebih banyak dari siapa pun, di luar dan di Persia sendiri, untuk menghidupkan kembali ajaran-ajaran Suhrawardî'.⁵²

Sebagaimana sikap para guru besar kebijaksanaan tradisional yang lain, Corbin telah memberikan sumbangsih pada kerangka sains-sains Islam bukan saja dengan tulisan tetapi juga dengan melatih sejumlah pakar yang cemerlang. Di antara mereka ada yang pernah diajar langsung olehnya, dan sebagian lagi terpengaruh oleh tulisan-tulisannya. Keberhasilan Corbin dalam memengaruhi banyak ilmuwan di Perancis di antaranya didukung oleh perkembangan aliran

⁵¹*Ibid.*, hal. 119.

⁵²Mehdi Aminrazavi, *Op. Cit.*, hal. 305-307.

fenomenologi yang dikembangkan oleh Husserl dan Heidegger. Secara khusus Heidegger dengan gerakan fenomenologinya yang didasarkan atas konsep “keterpisahan” dan “biarkan sesuatu apa adanya” telah membantu mempersiapkan nilai intelektual menjadi reseptif terhadap gagasan-gagasan Corbin. Eksposisi Corbin mengenai 'ontologi Oriental', khususnya atas dasar konsep Suhrawardî, menstimulasi minat yang besar di kalangan sebuah gerakan filosofis di Prancis yang dikenal dengan 'filosof-filosof muda'. Tokoh utama gerakan ini adalah Christian Jambet, yang mempunyai minat besar dalam filsafat Timur (Oriental) Suhrawardî dengan penekanan pada bidang 'Logika Oriental'.⁵³

Adapun pengaruh Suhrawardî di dunia Arab, khususnya pada bekas koloni-koloni Prancis, tampak pada sejumlah ilmuwan semisal M. Arkhoun, seorang Islamisis Algeria yang secara langsung dipengaruhi oleh tulisan-tulisan Corbin tersebut. Dan pengaruh Suhrawardî terhadap filsafat Islam juga tidak dapat diremehkan. Suhrawardî telah memperkenalkan suatu pandangan dan pendekatan yang segar dalam menganalisis kajian-kajian filosofis. Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî yang mencakup sekaligus kedua aspek mistisisme dan rasionalisme, telah dapat diterima dengan baik oleh kedua kawasan Timur dan Barat dari dunia Islam. Anak benua Indo-Pakistan yang pada dasarnya memiliki tradisi mistik yang kokoh, merasa berada di rumah sendiri dengan ide-ide Suhrawardî sebagai basisnya, sedangkan Persia dan Afrika Utara yang merupakan pusat-pusat filsafat rasionalistik, keduanya sama-sama menerima Suhrawardî dan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*)-nya.

Buku ini disusun ke dalam beberapa bab. Bab 1 merupakan pendahuluan yang berisikan: latar belakang, fokus kajian, tujuan, sumber data, dan kerangka konseptual. Bab 2 mengemukakan tentang riwayat hidup Suhrawardî, karya-karyanya, suasana pemikiran pra Suhrawardî, dan gagasan-gagasan kesatuan mistik.

Bab 3 membahas mengenai Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, yang meliputi sumber ajaran Suhrawardî dan karakteristik filsafatnya; juga membahas tentang kritik Suhrawardî terhadap Peripatetisme; dan pengetahuan dengan cara iluminasi *al-Isyrâq*.

⁵³*Ibid.*, hal. 307-308.

Bab 4 menguraikan tentang kesatuan mistik dan pengalaman uniter dalam perspektif Suhrawardî yang meliputi pembahasan mengenai: landasan ontologis kesatuan mistik yakni ilmu *ḥudhûrî*, simbolisasi kesatuan mistik, tingkatan-tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*), proses pendakian pengalaman (kesatuan) mistik, dan akhirnya menguraikan mengenai kajian ontologis terhadap pengalaman uniter. Bab 5 merupakan kesimpulan dari permasalahan yang telah dibahas.



BAB 2

BIOGRAFI, KARYA, SUASANA PEMIKIRAN PRA-SUHRAWARDÎ, DAN GAGASAN-GAGASAN KESATUAN MISTIK

A. Biografi Suhrawardi

Filosof sufi, Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî (1153-1191 M) lahir di Suhrawardi dekat dengan Zanjan di Iran barat laut. Sesudah pendidikan dasarnya, tokoh yang jenius dan hidup secara asketik ini mengembara di negeri-negeri pusat Islam sampai ia akhirnya tertarik ke Aleppo oleh penguasa Ayyubi, al-Mâlik al-Zhâhir yang sangat suka kepada para sufi dan cendekiawan.¹

Karena kecemerlangan pikiran dan kemasyhurannya, Suhrawardî mendapat fitnah dari fuqaha dan kaum eksoteris; mereka takut kepada pengaruh filosof mistik yang muda dan jenius ini lalu mendesak Sultan agar menjatuhkan hukuman mati kepadanya. Sultan menolak lantas mereka menulis surat kepada ayah al-Mâlik al-Zhâhir, Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî (penguasa Mesir, Yaman, dan Siria yang juga pahlawan Perang Salib) agar bertindak tegas atas diri Suhrawardî.²

¹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (selanjutnya disebut *Three Muslim Sages*), (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hal. 57.

²Muhammad 'Ali Abû Rayyân, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah Syakhshiyâtuhu wa Madzâhibuhâ*, (selanjutnya disebut *al-Falsafah al-Islâmiyyah...*), (Iskandariyah: al-Dâr al-Qaumiyah al-Iskandariyyah, 1967), hal. 828-829.

Atas perintah Shalâh al-Dîn, Suhrawardî dipenjarakan di Aleppo dan dieksekusi pada tahun 1191 M pada umur 38 tahun. Tentang kematiannya ada yang menyatakan ia tidak diberi makan; atau ia mogok makan sampai meninggal; atau dijerat dengan tali; dan ada lagi yang menyatakan ia dipancung lalu tubuhnya dilemparkan dari benteng dan dibakar. Pengikutnya menyebut Suhrawardî sang martir (*al-syahîd*), namun musuh-musuhnya menyebutnya *al-maqtûl* (yang dibunuh) sebab ia mati bukan pada jalan kebenaran.

Yang mendorong dieksekusinya Suhrawardî adalah karena ia dianggap menyebarkan faham yang oleh ulama eksoteris dianggap sebagai seorang zindik dan mulhid. Tuduhan zindik dan mulhid kepada Suhrawardî karena ia membawa paham bahwa masih ada kemungkinan Tuhan menciptakan nabi baru sesudah Nabi Muhammad.³

Pendapat ini diluruskan oleh Abû Rayyân yang mencatat bahwa Suhrawardî tidak menentang nash Al-Qur'an yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad adalah *khâtam al-anbiyâ'* (penutup para nabi). Hanya saja Suhrawardî ingin menempatkan kemahakuasaan Tuhan terhindar dari sifat kekurangan sehingga masih terbuka kemungkinan Tuhan menciptakan nabi baru. Nabi baru yang dimaksud Suhrawardî tidak perlu membawa syari'at, melainkan manusia pilihan yang dapat berkomunikasi dengan Tuhan, dia adalah filosof *isyârâqî*. Suhrawardî berpendapat bahwa filosof *isyârâqî* lebih tinggi derajatnya daripada seorang nabi (dalam pengertian umum) karena ia merupakan poros waktu (*quthb al-waqt*) sepanjang perguliran waktu sebagai dasar kesinambungan wahyu dan tidak terhentinya risalah setelah risalah Nabi Muhammad.⁴

Sebab lain dibunuhnya Suhrawardî adalah karena keterlibatannya dengan sekte Qaramithah baik secara teologis dan terutama secara politis. Dalam pandangan sekte ini, Tuhan adalah cahaya tertinggi, tidak ada cahaya lain yang menyerupai dan menutupi cahaya-Nya. Dari cahaya

³Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (selanjutnya disebut *al-Falsafah al-Shûfiyyah...*), (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966), hal. 442. Isu tentang kemungkinan diangkatnya seorang nabi baru sesudah Nabi Muhammad merupakan salah satu materi perdebatan antara Suhrawardî dengan kaum eksoteris atau para fuqaha.

⁴*Ibid.*, hal. 488. Lihat Muhammad Ghallâb, *Al-Tashawwuf al-Muqâran*, (Mesir: Mathba'ah Nahdhah Mishr, 1968), hal. 111.

Tuhan memancar cahaya Al-Sya'sya'âni yang diberikan Tuhan kepada para nabi dan imam. Dengan keagungan cahaya ini mereka memiliki daya adikodrati yang tidak dipunyai oleh manusia biasa. Mereka juga dapat mengetahui hal-hal yang gaib, mampu menimbulkan kekuatan yang dahsyat yang tak dapat ditundukkan dengan apa pun, serta dapat mengetahui sesuatu yang belum atau akan terjadi.⁵

Keterlibatan Suhrawardî secara politis, karena selama itu Qaramitah yang Syi'i (juga sekte Syiah lain: Assasin) merongrong kekuasaan Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî yang Sunni. Shalâh al-Dîn terobsesi untuk menjadi patron dan pelindung kaum Sunni dan ingin menegakkan hegemonitas Sunni di seantero kerajaannya. Oleh karena itu, dia mengambil tindakan tegas terhadap Suhrawardî demi kestabilan negara.⁶

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa ada faktor-faktor yang mendorong dihukumnya Suhrawardî secara teologis maupun politis, baik menyangkut masalah ekonomi, sosial maupun kultural, misalnya pengerahan dana dan mobilisasi massa dalam Perang Salib yang kesohor itu.

Mengenai latar belakang pendidikan Suhrawardî dapat ditegaskan bahwa guru pertamanya adalah Majd al-Dîn al-Jîlî. Ia mengajarnya filsafat dan teologi di Maragha.⁷ Guru Suhrawardî berikutnya adalah Fakhr al-Dîn al-Mardîni (w. 594 H/1198 M), yang mengajarnya filsafat di Isfahan atau di Mardin dan boleh jadi ia adalah guru Suhrawardî yang terpenting. Penting dicatat bahwa al-Mardîni hidup sezaman dengan seorang anti-Aristotelian, Abû al-Barakât al-Baghdâdî (w. 560 H/1164 M), dan murid orang yang bernama sama, al-Baghdâdî, dan musuhnya di Baghdad. Al-Baghdâdî adalah salah seorang dari sejumlah filosof masa itu yang sering disebut-sebut namanya oleh Suhrawardî. Al-Baghdâdî seperti juga Suhrawardî yang mengikutinya mengklaim bahwa karya utamanya *al-Mu'tabar* telah disusun atas dasar "refleksi pribadi". Kedua filosof itu mengakui bahwa kepastian-kepastian intuisi sama sahnya

⁵Abd al-Qâdir Maḥmûd, *Al-Falsafah al-Shūfiyyah...*, *Op.Cit.*, hal. 444.

⁶Philip K. Hitti, *History of the Arabs*, (Selanjutnya disebut *History of the Arabs*), (London: The Macmillan Press Ltd., 1974). Lihat 'Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Shūfiyyah*, hal. 440.

⁷Maragha merupakan kota bersejarah dan terpenting setelah penaklukan Hulagu. Kota ini merupakan pusat peradaban Islam dan terkenal dengan bangunan observatorium yang dikepalai oleh Nashir al-Dîn al-Thûsî.

dengan kepastian-kepastian akal dan persepsi indrawi, dan menegaskan bahwa hanya bentuk kepastian yang terakhirlah yang diterima filsafat Peripatetik.

Selanjutnya kita mengetahui nama guru Suhrawardî yang lain Zhâhir al-Farsî yang kepadanya ia belajar *al-Bashâ'ir* karya seorang ahli logika terkenal 'Umar ibn Sahlân al-Sawî (w. 540 H/1145 M) yang di kalangan sejumlah kecil filosof namanya disebut Suhrawardî, terutama yang berkaitan dengan persoalan logika.⁸

Dengan kemampuan dasar serta kecemerlangan pikirannya, Suhrawardî dapat mengembangkan kepribadiannya melalui tulisan-tulisannya yang memuncak dalam karya monumentalnya *Hikmat al-Isyrâq* (Filsafat Timur; Illuminasionisme).

B. Karya-karya Suhrawardî

Karya-karya Suhrawardî terbilang cukup banyak. Dia termasuk penulis yang produktif dan cemerlang. Tidak kurang dari 50 karya tulis yang ia hasilkan dalam usia 38 tahun. Karya-karya tersebut terbagi ke dalam beberapa kategori. L. Massignon mengklasifikasikan karya-karya Suhrawardî berdasarkan pada periodisasi kronologis penulisan yakni tulisan pada masa remajanya, tulisan yang bercorak Peripatetik, dan tulisan yang merupakan sintesis antara pemikiran Ibn Sînâ dan Plotinos.⁹ Baik W.M. Thackston, Henry Corbin maupun S.H. Nasr juga memberikan kategorisasi mengenai karya-karya tersebut. W.M. Thackston membaginya menjadi empat, sedangkan Henry Corbin dan S.H. Nasr menjadi lima kategori. Pembagian menurut L. Massignon dianggap kurang tepat karena klasifikasi demikian biasanya diterapkan pada figur dan tokoh-tokoh filosof yang ide dan pemikirannya mengalami perubahan dan perkembangan, sedangkan Suhrawardî tidak demikian. Dengan usianya yang pendek, kontinuitas dan uniformitas pemikiran Suhrawardî dapat dipertahankan dan tidak berlaku baginya klasifikasi tersebut.

⁸Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 16-17.

⁹Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge*, (selanjutnya disebut *Suhrawardî's Theory of Knowledge*), UMI Dissertation Information Service, (Michigan: University Microfilms International A Bell & Howell Information Company, 1991), hal. 45.

Kategorisasi yang dilakukan Thackston¹⁰ selaras dengan yang dilakukan Corbin dan Nasr. Corbin dan Nasr memberikan klasifikasi struktural karya-karya Suhrawardî sebagai berikut:

1. Karya-karya filosofis utama yang sekaligus mewakili perkembangan doktrin *Isyrâqî* (Illuminasionisme)-nya, yakni *al-Talwîhât* (Kedekatan). Buku ini merupakan ringkasan tema-tema Peripatetik sebagai dasar untuk menolak gagasan tersebut. Berikutnya adalah *al-Muqâwamât* (Tambahan), *al-Masyârî' wa al-Muthârahât* (Jalan-jalan dan Tempat Berlabuh), dan karya monumentalnya *Hikmat al-Isyrâq* (Filsafat *Isyrâqî*; Illuminasionisme; Pencerahan), ketiganya membentuk sebuah trilogi pemikiran Suhrawardî yang khas.
2. Risalah-risalah pendek yang berisi doktrin-doktrin yang bersifat filosofis, seperti: *Hayâkil al-Nûr*, *al-Alwâh al-Imâdiyyah*, *Partau Namah* (Risalah tentang Illuminasi), *Fî l'itiqâd al-Hukamâ'*, *al-Lamahât*, *Yazdan Shinakht* (Ma'rifat Allah), dan *Bustân al-Qulûb*. Beberapa karya tersebut ditulis dalam bahasa Arab sedang yang lainnya dalam bahasa Persia. Selain itu, karya-karya Suhrawardî tersebut dipandang sebagai karya-karya terindah di antara literatur-literatur prosa maupun hikayat dalam bahasa Persia.
3. Hikayat-hikayat pendek yang ditulis dalam bahasa simbolis, mistis, dan filosofis yang menggambarkan suatu perjalanan manusia menuju gnosis (*ma'rifah*) dan iluminasi (*isyrâq*); karya-karya tersebut sebagian ditulis dalam bahasa Persia dan sebagian lagi dalam bahasa Arab, misalnya: *'Aqli-i Surkh*, *Safîr-i Simurgh*, *Haftfu Janâhi Jibrîl*, *al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, *Lughat-i Mûran*, dan *Risâlah fî Halat al-Thufûliyyah*.
4. Nukilan-nukilan, terjemahan-terjemahan, penjelasan-penjelasan, dan komentar-komentar mengenai buku-buku filsafat kuno dan nash-nash agama samawi, misalnya: *Risâlah al-Thayr* karangan Ibn Sînâ dalam bahasa Persia, dan penjelasan *al-Isyârât wa al-Tanbîhât*, serta tulisan dalam *Risâlah fî Haqîqat al-Isyq* yang terpusat pada risalah Ibn Sînâ *Fî al-Isyq*. Selain itu terdapat juga tafsir-tafsir dan komentar dari sejumlah ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi.

¹⁰Masih ada tokoh lain yang juga memberikan kategorisasi terhadap karya-karya Suhrawardî semisal Spies, Ritter dan M.M. Syarif. Lihat M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, (selanjutnya disebut *A History of Muslim Philosophy*), (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), vol. I, hal. 373.

5. Wirid-wirid dan doa dalam bahasa Arab yang pada abad pertengahan dikenal dengan *Kutub al-Sâ'ât* (*The Books of Hours*), tetapi Suhrawardî sendiri (dan juga komentatornya yang terkenal, Syahrazûrî) menyebutnya sebagai *al-Wâridât wa al-Taqdîsât* (doa dan penyucian jiwa).¹¹

Dari penjenjangan karya-karya tersebut dapat diketahui bahwa karya-karya dalam kategori pertama dan ketigalah yang paling penting dan paling relevan dengan kajian ini, namun tidak berarti bahwa karya-karya yang lain dapat diabaikan begitu saja, sebab bagaimanapun seluruh karya itu membentuk satu kesatuan pemikiran dan pandangan Suhrawardî. Karya-karya kategori pertama merupakan pijakan analisis dalam membentuk gagasan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, sebagai filsafat yang bercirikan diskursif sekaligus eksperiensial. Adapun karya-karya kategori ketiga merupakan paradigma analisis dalam memformulasikan konsep kesatuan mistik dalam pandangan Suhrawardî dan bagaimana secara ontologis kesatuan mistik itu dapat dipahami.

Gagasan Suhrawardî tentang Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*)-nya tergambar dalam empat karya pentingnya yang kesemuanya berbahasa Arab: *al-Talwîhât* (*Intimations*), *al-Muqâwamât* (*Apposites*), *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* (*Paths and Havens*), dan *Hikmat al-Isyrâq* (*Philosophy of Illumination*). Berdasarkan pernyataan eksplisit Suhrawardî sendiri, karya-karya ini merupakan karya yang integral (utuh) yang di dalamnya dideskripsikan secara umum perkembangan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Penggambaran itu meliputi permulaan analisis diskursifnya hingga tujuan yang dialami (eksperiensial), dan semuanya digambarkan secara allegoris dan simbolis sebagai tujuan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).¹²

Suhrawardî menegaskan keterkaitan empat karya tersebut yakni bahwa *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* harus dibaca terlebih dahulu sebelum membaca *Hikmat al-Isyrâq* dan setelah menyelidiki singkat yang disebut *al-Talwîhât*. Karena *al-Muqâwamât* dinyatakan sebagai penjelasan *al-Talwîhât* maka rangkaian urutan membaca dan pengajaran Filsafat

¹¹W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardî*, (selanjutnya disebut *The Mystical and Visionary...*), (London: The Octagon Press, 1982), hal. 3-4.

¹²Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 10.

Illuminasi (*Isyrâqî*) -nya yang dianjurkan adalah sebagai berikut: 1). *Al-Talwîhât*; 2). *Al-Muqâwamât*; 3). *Al-Masyâri' wa al-Muthârahât* dan 4). *Hikmat al-Isyrâq*. Kenyataannya, bagaimanapun karya-karya tersebut harus dibaca bersama dan dalam urutan tertentu, dan hanya dengan begitu mereka membentuk Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Karya-karya penting ini ditulis, diajarkan, dan direvisi dalam rentang waktu tidak lebih dari sepuluh tahun.

Hossein Ziai¹³ memberi komentar saling keterkaitan isi masing-masing karya utama Suhrawardî bahwa gagasan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*), apakah secara parsial atau total telah ada dalam pikiran Suhrawardî ketika menyusun masing-masing karya tersebut, yakni mengetengahkan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) secara sistematis. Hal ini berarti bahwa *al-Talwîhât* (*Intimations*) misalnya, ditulis sesuai dengan metode Peripatetik, ia bukanlah karya yang berdiri sendiri yang ditulis semata-mata sebagai penerapan dalam filsafat Peripatetik, juga bukan menggambarkan suatu periode Peripatetik dalam kehidupan dan karya-karya Suhrawardî. Sebaliknya, ia menunjuk pada kenyataan bahwa bagian-bagian atau dimensi-dimensi tertentu Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) sesuai dengan ajaran-ajaran Peripatetik terutama ajaran-ajaran Ibn Sînâ sebagaimana ditemukan dalam dua karyanya yang terkenal, *al-Syifâ* dan *al-Isyârât wa al-Tanbihât*.

Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) menekankan unsur-unsur intuitif tertentu yang melampaui pemikiran diskursif, tetapi ia bukanlah suatu sistem yang sepenuhnya bertolak belakang, atau berbeda sepenuhnya, dengan filsafat Peripatetik. Dan hanya dengan membandingkan dengan filsafat Peripatetik seseorang dapat menyadari bagaimana Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) bertujuan memperluas pandangan manusia terhadap sesuatu serta mencapai tujuan hakikinya.

Terdapat satu karya lain yang sebenarnya terkait dengan empat karya terdahulu, yakni *al-Lamahât* (Kilatan Cahaya; *Flashes of Light*). Sejak awal Suhrawardî hanya menyebut *al-Lamahât* sekali dalam empat karya yang telah disebutkan terdahulu. Sebagaimana ditegaskan Suhrawardî sendiri bahwa *al-Lamahât* bukanlah bagian yang mesti dibaca oleh murid Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Satu-satunya tempat Suhrawardî menyebut *al-Lamahât* adalah dalam 'Pendahuluan *Hikmat al-Isyrâq*', bahwa karya

¹³*Ibid.*

ini menempati suatu posisi di bawah *al-Talwihât*, yang termasuk ke dalam kelompok karya yang membentuk Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). *Al-Lamahât* merupakan karya yang sangat singkat yang hanya mengandung unsur-unsur terpenting tiga ilmu: logika, fisika, dan metafisika. Unsur-unsur terpenting hanya merupakan suatu garis besar atau silabus singkat topik-topik penting filsafat Peripatetik.¹⁴ Adapun karakteristik keempat karya utama Suhrawardî adalah sebagai berikut:

1. *Al-Talwihât*

Dalam “Pendahuluan” bab “Ilmu Ketiga” (*al-'Ilm al-Tsâlits*, yaitu metafisika) *al-Talwihât*, Suhrawardî menegaskan bahwa sebenarnya ia tidak menaruh perhatian pada ajaran Peripatetik yang telah dikenal luas, sebaliknya ia meninjau dan merevisi semampunya, dan hanya akan menyebutkan inti teori-teori dari Guru Pertama, Aristoteles.¹⁵

Lebih jauh, dalam “Pendahuluan” *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî menegaskan bahwa *al-Talwihât* merupakan suatu karya yang disusun sesuai dengan metode Peripatetik (*'alâ Tharîq al-Masyâyîn*), sedang di akhir *al-Talwihât*, ia menegaskan bahwa ia telah memberikan dalam buku ini apa yang memungkinkan seseorang membuang (metode-metode Peripatetik) dengan hal-hal yang menakutkan dan unik. Buku ini dengan hati-hati menetapkan kaidah-kaidah ilmu. Di dalamnya tidak terdapat ketidaksesuaian, juga tidak terdapat pikiran yang berpencar-pencar. Suhrawardî mengingatkan agar seseorang tidak mengikutinya atau mengikuti orang lain dengan membuta. Karena ukuran sesuatu adalah pembuktian aksiomatis (*burhân*). Hendaklah beralih ke “ilmu-ilmu yang dialami” atau eksperiensial agar seseorang dapat menjadi seorang filosof.¹⁶

Dari pernyataan-pernyataan di atas dapat disimpulkan bahwa *al-Talwihât* adalah karya yang didalamnya dengan menggunakan metode Peripatetik. Suhrawardî menganalisis persoalan-persoalan penting filsafat diskursif dan mengemukakan kesimpulan-

¹⁴*Ibid.*

¹⁵*Ibid.*

¹⁶Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Al-Talwihât al-Lughawiyah wa al-'Arasyiyah*, dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *al-Talwihât...*), (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H), Jilid I, hal. 120-121.

kesimpulan tertentu atau kebenaran-kebenaran suatu hakikat simbolis –wujud ini menurutnya adalah rahasia-rahasia– dan menengahkan suatu pandangan filsafat yang menunjuk pada “pengetahuan yang dialami” sebagai jenis pengetahuan tertinggi yang juga menjadi dasar bagi epistemologi. Pengetahuan yang dialami, sebagai intuisi ruang waktu utama, perlu dijelaskan, atau didiskusikan; oleh karena itu, *bahts*, atau filsafat diskursif adalah penting dan metode Peripatetik harus digunakan dalam proses menjelaskan apa intuisi itu.

Pandangan ini, yang juga dibahas secara rinci dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* dan *Hikmat al-Isyrâq*, dikemukakan dalam *al-Talwihât* melalui pengingatan kembali (*recollection*) Suhrawardî tentang sebuah visi mimpi dengan Aristoteles yang memberitahukannya dalam mimpi bahwa di antara orang-orang 'bijak' Islam (*hukamâ*), hanya mistikus seperti Abû Yazîd al-Bisthâmî dan al-Hallâj yang telah mencapai penyatuan dengan Intelek Aktif; hanya mereka yang benar-benar orang bijak karena telah melampaui filsafat diskursif melalui pengalaman pribadinya.¹⁷

Di beberapa tempat dalam *al-Talwihât*, terutama dalam bab tentang visi-mimpi dengan Aristoteles, prinsip-prinsip iluminasionisme dibahas Suhrawardî dengan panjang lebar, meskipun dengan menggunakan bahasa teknis non-illuminasi. Suhrawardî dalam pendahuluan *Hikmat al-Isyrâq* secara jelas menegaskan bahwa filsafat diskursif (*hikmah bahtsiyyah*) adalah unsur penting filsafat intuitif (*hikmah dzauiyyah*). Lebih jauh ia menegaskan bahwa hanya sebuah kombinasi yang sempurna dari dua metodologi itulah yang akan membimbing ke arah kebijaksanaan yang sejati; dan jika kita membuat identifikasi antara filsafat diskursif dan inti ajaran Aristoteles, kita menyadari mengapa *al-Talwihât*, sebagai karya filsafat, dianggap sebagai langkah awal dalam membangun kembali Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*). *Al-Talwihât* pada dasarnya adalah bagian diskursif dari metodologi Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*). Mengenai peran pentingnya *al-Talwihât*, Suhrawardî lebih lanjut mengatakan sebagaimana ia tegaskan dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*: “Seseorang yang ingin menemukan apa yang penting ia ketahui sebelum mempelajari *Hikmat al-Isyrâq* ada di dalam buku *al-Talwihât* tempat saya

¹⁷Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, Op.Cit., hal. 20-22.

mengatakan pendapat-pendapat yang membedakan saya dari guru filsafat diskursif Aristoteles”.¹⁸

Pembahasan Suhrawardî tentang 'inti' ajaran Aristoteles adalah sesuai dengan apa yang telah ia rumuskan kembali, yaitu menjadi ajaran, dan bukan suatu ringkasan sederhana darinya. Tujuan utama *al-Talwîhât* adalah untuk menerima suatu metodologi Peripatetik yang telah dirumuskan kembali sebagai unsur penting metode iluminasi dan untuk mengajarkan hal ini kepada murid-murid Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*).¹⁹

2. *Al-Muqâwamât*

Al-Talwîhât dalam beberapa hal berkaitan dengan *al-Muqâwamât* karena secara sederhana karya ini oleh pengarangnya disebut sebagai penjelasan (*addendum, syarh*) bagi *al-Talwîhât* dan secara substansial tidak berbeda, tentu tidak dalam tujuan atau strukturnya. Namun, *al-Muqâwamât* selangkah ke depan mengenai penjelasan ajaran iluminasi yang lebih spesifik dan komprehensif, dan menggunakan istilah teknis yang lebih tidak standar dibanding dengan *al-Talwîhât*. *Al-Talwîhât* sering disebut-sebut dalam *al-Muqâwamât*, terutama yang menunjukkan subjek yang sama yang diutarakan dengan baik. Suhrawardî juga mengutarakan bahwa *al-Muqâwamât* adalah sesuai dengan metode *al-Talwîhât* sehingga *al-Muqâwamât* juga dianggap sebagai sebuah unsur diskursif lebih jauh metodologi iluminasi.

Di akhir *al-Muqâwamât*, Suhrawardî menunjukkan kaitan karya ini dengan karya-karyanya yang lain ketika ia mengantisipasi *Hikmat al-Irsyâq*, dengan menunjuk kepada *al-Masyârî' wa al-Muthârahât* sebagai karya yang di dalamnya ditemukan rincian Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*), dan lebih jauh menginformasikan kepada pembaca bahwa di dalam *al-Muqâwamât*-lah tingkat pokok persoalan dibahas lebih mendalam. Hossein Ziai menegaskan bahwa *al-Muqâwamât* adalah karya yang lebih

¹⁸Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, dalam *Majmû'at Mushannafât Syaikh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*), (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H), Jilid I, hal. 484. Lihat Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge, Op.Cit.*, hal. 51-55.

¹⁹Mehdi Aminrazavi, *Ibid.*

argumentatif dan lebih maju daripada *al-Talwihāt*.²⁰ Yang jelas bahwa *al-Muqāwamāt* merupakan penunjuk lebih baik untuk memahami *al-Talwihāt* dan bahwa doktrin-doktrin Peripatetik di dalamnya dianalisis lebih sempurna.²¹

3. *Al-Masyâri' wa al-Muthârahât*

Karya ini merupakan karya Suhrawardî yang sangat terkenal setelah *Hikmat al-Isyrâq*. Suhrawardî sendiri meyakini *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* merupakan karya iluminasi terpenting yang mengandung analisis terperinci ajarannya. Ia adalah karya yang secara disengaja disusun lebih panjang daripada *Hikmat al-Isyrâq*.²² Dalam karya ini Suhrawardî menegaskan rincian prinsip-prinsip, kaidah-kaidah dan metodologi iluminasi yang hanya ia bahas secara ringkas dalam *Hikmat al-Isyrâq*. Komentator *Hikmat al-Isyrâq* lebih sering merujuk kepada *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* daripada kepada karya-karya Suhrawardî lainnya. Jika *Hikmat al-Isyrâq* dirancang sebagai suatu pernyataan yang lebih puitis tentang kesatuan pengalaman iluminasi, *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* adalah suatu analisis filosofis terhadap pengalaman tersebut yang disusun dengan baik.

Dalam Muqaddimah *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* Suhrawardî menegaskan bahwa karya tersebut terdiri atas tiga ilmu (logika, fisika, dan metafisika). Karya ini ditulis atas dorongan saudara-saudara sesama abstraksi (*ikhwân al-tajrîd*) yang di dalamnya diuraikan subjek-subjek dan teori-teori yang tidak ditemukan dalam karya-karya lain (tentang filsafat). Teori-teori tersebut benar-benar bermanfaat dan telah diperoleh dan diperbaiki melalui pengalaman-pengalaman pribadinya. Diakuinya bahwa Suhrawardî tidak berangkat sama sekali dari jalan Peripatetik, meskipun dalam karya ini telah diutarakan pendapat-pendapat yang mengisyaratkan prinsip-prinsip mulia (filsafat) di samping apa yang telah diuraikan oleh para filosof Peripatetik. Orang yang tak berprasangka, yang dengan hati-hati telah mempelajari karya-karya Peripatetik akan menemukan bahwa karya ini sempurna sedangkan karya-karya lain cacat. Siapa saja yang belum memahami ilmu-ilmu

²⁰Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 23-24.

²¹Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge*, *Op.Cit.*, hal. 56.

²²Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 24.

diskursif tidak akan dapat memahami *Hikmat al-Isyrâq. Al-Masyâri' wa al-Muthârahât* harus dibaca sebelum menyelidiki *Hikmat al-Isyrâq* dan sesudah menyelidiki karya ringkas *al-Talwîhât*.

Tentang bagaimana mempelajari metode iluminasi ini, seorang murid dapat memulainya dengan praktik-praktik asketik yang mencerahkan dengan perintah seorang yang ahli dalam iluminasi (*al-qayyim 'alâ al-isyrâq*), agar prinsip-prinsip dasar iluminasi memanifestasikan diri kepadanya. Setelah itu ia akan berada dalam suatu posisi untuk memahami prinsip-prinsip atau hakikat sesuatu (*al-syay'*). Titik tolak filsafat adalah meninggalkan dunia, pertengahannya adalah (ditandai dengan) melihat cahaya Tuhan (*al-anwâr al-ilâhiyyah*) dan akhirnya tanpa batas.

Karya *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* memuat sejumlah rujukan terhadap *Hikmat al-Isyrâq* dan terhadap sifat-sifat yang menakjubkan, simbolis, metaforis dan iluminasionis. Suhrawardî menyebutkan bahwa *Hikmat al-Isyrâq* merupakan tempat kunci bagi rahasia-rahasia ajarannya. Terdapat juga indikasi ketika menyusun *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*. Suhrawardî telah menempatkan penekanan-penekanan tertentu atas dirinya. Semua ini dengan jelas menunjukkan bahwa suatu versi yang sempurna dari kedua karya ini telah ada secara bersamaan: 'karena apa yang saya yakini tentang masalah ini, telah disebutkan dalam karya saya yang berjudul *Hikmat al-Isyrâq*. Saya tidak dapat menyebutnya secara eksplisit di sini (dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*) karena tujuan saya dalam karya ini adalah membalas analisis diskursif dalam suatu cara yang tidak terlalu jauh menyimpang dari pendekatan Peripatetik."²³

Terdapat sejumlah sifat dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* yang menunjukkan pentingnya karya ini sebagai suatu karya yang tak terpisahkan dalam mempelajari Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*). *Pertama*, seperti tercatat, terdapat sejumlah rujukan dalam *Hikmat al-Isyrâq*. *Kedua*, karya penting ini mengandung kajian yang kaku dan terperinci sistem filsafat Suhrawardî yang tidak ditemukan, yang sama terperinci dalam *Hikmat al-Isyrâq*.

Suhrawardî memberikan penekanan yang besar pada penggunaan utama bahasa dalam filsafat, tetapi ia tidak pernah menguraikan

²³Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, *Op.Cit.*, hal. 483. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 26.

sebuah bahasa iluminasi dalam *Hikmat al-Isyrâq*. Sebagaimana ia melakukannya dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*. Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) menggunakan suatu bahasa khas, seperangkat istilah teknis tertentu dan menggunakan penggunaan suatu bentuk simbolik ekspresi yang didasarkan pada, lebih luas dan dalam prinsip, citra cahaya dan kegelapan. Symbolisme cahaya digunakan untuk wujud-wujud tertentu dan batasan-batasan wujud, bentuk dan materi, Tuhan, hal-hal yang terpikirkan baik primer maupun sekunder, intelek, jiwa, *ipseity*, individual dan tingkatan-tingkatan intensitas pengalaman mistis. Singkatnya penggunaan simbol-simbol adalah sifat integral bangunan bersifat iluminasi, dan bentuk ekspresi simbolis ini juga sifat utama *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*. Di sini bentuk simbolis selalu diketengahkan dalam suatu kerangka filsafat Peripatetik dan terminologi teknisnya semacam instruksi kepada pembaca mengenai bahasa baru yang digunakan.²⁴

Dapat ditambahkan di sini bahwa ada suatu sisi 'lisan' yang terpenting bagi ajaran-ajaran Suhrawardî, suatu ajaran yang telah diuraikan secara lebih bebas tanpa terbatas pada kata yang tertulis, dengan bahasa simbolis Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Ajaran-ajaran 'lisan' tersebut harus dibatasi pada suatu lingkaran sahabat-sahabat dekat Suhrawardî. Hal ini ditakutkan oleh penamaan Suhrawardî sendiri kepada seseorang yang 'ahli dalam Illuminasionisme', yang dapat disamakan dengan guru sufi atau *mursyid*, ditambah pernyataannya bahwa Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) tidak dapat disesuaikan dengan semua orang dan tentu saja tidak dengan mereka yang berada di luar peserta. Ajaran lisan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) ditujukan kepada sekelompok sahabat, sebagai sarana mengalihkan simbol, menyingkap maknanya yang diinginkan. Menurut Suhrawardî pembatasan tentang Illuminasionisme itu sendiri tidak dapat dibatasi sepenuhnya pada bentuk ungkapan biasa dan analisis diskursif.

Simbol-simbol (tanda-tanda dan rahasia) harus digunakan. Simbol-simbol (termasuk metafor dan allegori) sendiri merupakan semacam sifat yang akan mendatangkan suatu jawaban dalam jiwa dan pikiran subjek, namun pengungkapan pengalaman akan tetap tinggal personal dan hanya dapat dikomunikasikan sepenuhnya dalam lingkaran teman-

²⁴Hossein Ziai, *ibid.*, hal. 27.

teman dekat. Dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât* kita menemukan suatu pernyataan eksplisit tentang ini: “Misteri besar dan mulia yang disingkapkan melalui ungkapan simbolis (dan metaforis) dari buku kami *Hikmat al-Isyrâq*, hanya dapat kita tujukan kepada sahabat-sahabat kita, para Illuminasionis (*ashhâbunâ al-isyrâqiyyûn*).²⁵

'Sahabat-sahabat Illuminasionis', yang juga disebut Suhrawardî sebagai 'saudara' yang membentuk lingkaran 'persaudaraan abstraksi' (*ikhwân al-tajrîd*)²⁶ yang telah mengakses sebuah tingkat pemahaman Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) tidak dikandung dalam buku-buku ini. Tingkat illuminasi semacam itu adalah tempat di mana Suhrawardî telah mengeluarkan wacana-wacana selama hidup, dan mungkin dilanjutkan oleh orang yang 'ahli dalam illuminasionisme' setelah ia meninggal. Hanya pada titik ini kita menyadari bahwa karya-karya Suhrawardî semacam itu seperti *al-Talwîhât* dan *al-Muqâwamât* (yang sering disebut dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*) disusun dengan “metode Peripatetik”, sekaligus untuk menunjukkan kelemahan metode tersebut, sebagaimana kata ketahui dalam *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*.²⁷ Hal ini menjadi jelas bahwa sesungguhnya metode Peripatetik dipandang tidak memadai untuk memecahkan masalah-masalah fundamental filsafat,²⁸ atau sebagaimana ditegaskan Hossein Ziai bahwa metode Peripatetik dan bahasa biasa telah gagal menggambarkan esensi “pengalaman” yang menjadi dasar epistemologi illuminasi.

4. *Hikmat al-Isyrâq*

Karya Suhrawardî yang paling terkenal dan monumental adalah *Hikmat al-Isyrâq*. Ini merupakan karya terakhir dari empat karya penting Suhrawardî yang berisikan prinsip-prinsip Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) secara sistematis, meskipun singkat, diketengahkan dalam bentuk yang indah dan sempurna. Ia adalah karya yang disebut Suhrawardî

²⁵*Ibid.*, hal. 28-29. Lihat Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge*, *Op.Cit.*, hal. 58-59.

²⁶*Ikhwân al-Tajrîd* merupakan kelompok yang meliputi Suhrawardî dan murid-muridnya langsung, tetapi ditransendentasikan meliputi para filosof dan mistikus terdahulu. Ia merupakan suatu persaudaraan spiritual yang tidak terbatas dalam ruang dan waktu. Lihat Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *al-Talwîhât*, *Op.Cit.*, hal. 73-95, 103.

²⁷Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 29.

²⁸Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Theory of Knowledge*, *Op.Cit.*, hal. 59.

memuat pengetahuan intuitifnya sendiri tentang dasar filsafat. Ia adalah juga karya yang secara sistematis memformulasikan hasil-hasil yang diperoleh dari pengalaman-pengalaman mistis Suhrawardî sendiri dan menggabungkannya dalam membangun kembali filsafat. Karya ini memuat formulasi terakhir sistem baru Suhrawardî dengan secara jelas dan dalam rincian yang telah ditentukan dalam ketiga karya yang telah disebutkan. Bahkan karya ini juga memuat kaidah-kaidah dan prinsip-prinsip filsafat diskursif dan iluminasi. Percampuran antara filsafat diskursif (*al-hikmah al-bahtsiyyah*) dan filsafat intuitif (*al-hikmah al-dzauqiyyah*) yang harmonis dan sempurna adalah tujuan dan ciri khas Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*).²⁹

Dalam *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî hanya merujuk kepada *al-Talwihât* dan *al-Lamahât*. Quthb al-Dîn al-Syîrâzî, dalam *Syarh Hikmat al-Isyrâq*, menegaskan bahwa ini menunjukkan Suhrawardî telah memulai menulis, meskipun belum sempurna, karya-karya yang lain sebelum menyusun *Hikmat al-Isyrâq*.³⁰ Dengan tidak disebutnya *al-Masyârî' wa al-Muthârahât* dalam Muqaddimah *Hikmat al-Isyrâq*, boleh jadi Suhrawardî ingin menunjukkan apa yang telah jelas bagi sahabat-sahabatnya bahwa karya tersebut tidak harus dimasukkan ke dalam karya-karya yang disusun sebagai ringkasan didaktik Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*).

Hikmat al-Isyrâq sendiri merupakan puncak tujuan filsafat Suhrawardî: suatu rekonstruksi filsafat yang sistematis. Karya ini dapat dipahami jika dianggap sebagai bagian tertentu rekonstruksi filsafat yang secara hati-hati disusun Suhrawardî dalam keempat karyanya yang penting, meskipun ia sebagai karya terpenting dalam catatan itu.³¹

Madjid Fakhry memberi komentar mengenai *Hikmat al-Isyrâq*, bahwa sebagai karya monumental, buku ini mencakup inti bahasan yang dimuat di dalam karya-karya yang lain. Suhrawardî menegaskan bahwa selain *Hikmat al-Isyrâq* ada beberapa alat bantu untuk memahaminya. Hal ini menunjukkan bahwa *Hikmat al-Isyrâq* merupakan karya yang sulit dan rumit dipahami. Ia juga mengklaim bahwa *Hikmat al-Isyrâq*

²⁹Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination...*, *Op.Cit.*, hal. 30.

³⁰Termasuk juga *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, meskipun Suhrawardî tidak menyebutnya secara khusus; namun demikian, signifikansi karya tersebut sangat jelas, sebagaimana telah diketahui. Lihat *Ibid.*

³¹*Ibid.*, hal. 31.

merupakan karya puncak yang tidak pernah akan ada yang menyamai atau melampauinya.³²

Meskipun demikian, Suhrawardî memberi petunjuk bagi yang ingin mempelajari filsafatnya yang termuat dalam *Hikmat al-Isyrâq*. Ia telah menguraikannya dalam Mukaddimah karya tersebut, yakni bahwa *Hikmat al-Isyrâq* merupakan karya yang disusun dengan cara lain dan sangat berbeda dari metode biasa. Siapa pun yang ingin membacanya, agar membekali diri dengan metode-metode Peripatetik dan metode *dzauqiyyah*, jika tidak maka akan sia-sia belaka.³³ Lebih lanjut Suhrawardî menganjurkan agar berpuasa selama 40 hari sebelum mempelajari *Hikmat al-Isyrâq* guna mempersiapkan diri untuk memperoleh kekuatan batin. Dengan berpuasa seseorang akan peka terhadap pancaran cahaya intuisi yang akan diterima dari sumbernya melalui *mukâsyafah* dan *musyâhadah*. Selain itu juga bahwa mempelajari *Hikmat al-Isyrâq* perlu bimbingan seseorang yang telah menguasai filsafatnya dan membaca karya-karya lain yang mengandung petunjuk pelaksanaannya.³⁴

Dalam Mukaddimah *Hikmat al-Isyrâq* secara garis besar Suhrawardî mengatakan bahwa karya tersebut menguraikan tiga subjek yang mendasari rekonstruksi Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) serta tujuan-tujuan yang dicapainya. Subjek pertama memuat penjelasan-penjelasan singkat mengapa ia menyusun karya tersebut. Diakuinya bahwa Suhrawardî menyusun *Hikmat al-Isyrâq* atas desakan dari sahabat-sahabatnya agar menuliskan segala apa yang diperoleh melalui pengalaman spiritualnya selama ia berkontemplasi.³⁵ Subjek kedua mengutarakan persoalan metodologis, dan subjek ketiga menguraikan sejarah filsafat, kedudukan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) dan kedudukan filosof yang bijak dalam sejarah.³⁶

³²Madjid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd, (London: Longman Group Limited, 1983), diterjemahkan oleh R. Mulyadi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, (selanjutnya disebut *Sejarah Filsafat Islam*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 407.

³³Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq* dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (selanjutnya disebut *Hikmat al-Isyrâq*), Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H), Jilid II, hal. 10.

³⁴*Ibid.*, hal. 258.

³⁵*Ibid.*, hal. 9.

³⁶*Ibid.*, hal. 12. Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, *Loc.Cit.*

C. Suasana Pemikiran Pra-Suhrawardî

Untuk menilai secara rinci peran Suhrawardî dalam perkembangan pemikiran filsafat pasca Ibn Rusyd, seorang harus menggambarkan karakter pemikirannya. Peran Suhrawardî sebagai pensintesis 'kebijaksanaan' (*wisdom*) Yunani dan Iran dengan prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan keagamaan dan mistis tidak dapat dibatasi sebelum melihat penanganannya terhadap problem logika, fisika, matematika, dan metafisika. Untuk menyatakan bahwa Suhrawardî adalah seorang mistikus yang telah ditakdirkan untuk mengagungkan dan menghidupkan filsafat dan kebijaksanaan Iran Kuno, dan untuk menggambarkannya sebagai seorang perenialis, bijak dan agung, tidak harus membatasi hakikat pemikirannya yang –sebenarnya– meskipun ia bukan seorang mistikus, teolog, filosof yang sistematis atau ideolog sejumlah bentuk nasionalisme Iran Abad Pertengahan.

Bila melihat suasana pemikiran pra-Suhrawardî di dunia Islam akan tampak benang merah kesinambungan pemikiran dalam Islam. Secara garis besar terdapat dua corak filsafat: pertama yang bercorak *Masysyâ'iyyah* (Peripatetik) dan kedua bercorak *Isyrâqiyyah* (Illuminasionis). Di tangan Ibn Sînâ corak Peripatetik mencapai puncak pertumbuhannya. Akan tetapi kecemerlangan filsafat Peripatetik menjadi pudar segera setelah mendapat hantaman al-Ghazâlî, di mana ia mengecam filsafat Ibn Sînâ.³⁷ Buku *Tahâfut al-Tahâfut* yang ditujukan sebagai pembelaan yang diberikan oleh Ibn Rusyd terhadap filsafat tampaknya kalah pamor dibanding serangan al-Ghazâlî yang juga mendapat dukungan ulama fikih, kaum teolog dan penguasa sekaligus³⁸

Di dunia Islam, filsafat –yang dalam operasionalnya sangat menyandarkan pada kekuatan akal– seakan-akan menemui ajalnya. Sementara tasawuf –yang mendasarkan pada kekuatan rasa (*dzauq*)– menemukan lahan yang subur, khususnya di dunia Islam Sunni. Pemikiran filosofis mengalami stagnasi dan telah mengakibatkan kemunduran di dunia Islam pada umumnya, walaupun kesalahan langsung lebih

³⁷Buku *Tahâfut al-Falâsifah* karangan al-Ghazâlî yang mengingatkan ketidakkonsistenan para filosof sebenarnya lebih ditujukan kepada Ibn Sînâ, disamping juga para filosof lain, seperti al-Kindi dan al-Farâbî.

³⁸Tiga Penguasa Islam Sunni (yang sekaligus menjadi pembela ajaran al-Ghazâlî) adalah: Ibn Tumart di Andalusia, Shalâh al-Dîn al-Ayyûbî di Siria dan Mesir, dan Mahmûd Ghaznâwî di India).

disebabkan oleh kesalahpahaman para pengikutnya terhadap filsafat. Sudah barang tentu hal ini tidak dikehendaki oleh al-Ghazâlî sendiri. Namun bagaimanapun, sikap al-Ghazâlî dalam mengeritik para filosof tetap mempunyai andil, walaupun pembelaan-pembelaan terhadap al-Ghazâlî telah diberikan oleh para cendekiawan Islam belakangan ini. Dengan pembelaan-pembelaan itu al-Ghazâlî barangkali benar adanya, akan tetapi bukti sejarah tidak dapat dibantah bahwa umat Islam pada kenyataannya mengalami stagnasi dan kevakuman dalam pemikiran.³⁹

Lain halnya di kawasan dunia Islam Syiah; tradisi filsafat telah berurat berakar dan telah membudaya. Aliran Syiah yang asli sebenarnya merupakan gerakan Islam intelektual yang progresif dan juga merupakan kekuatan sosial yang militan, sebuah sekte revolusioner Islam yang paling giat. Hal ini boleh jadi karena mereka sebagai golongan minoritas sehingga kecenderungan mereka terhadap perkembangan filsafat dan ilmu pengetahuan lebih besar daripada masalah-masalah politik. Oleh sebab itu, tidak mengherankan kalau banyak filosof dan ilmuwan yang muncul dari kalangan Islam Syiah, semisal Jâbir ibn Hayyân, Ibn Sînâ, Nashîr al-Dîn al-Thûsî, al-Farâbî, Suhrawardî, dan banyak lagi lainnya tumbuh dari lingkungan Syiah.⁴⁰

Akibat serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat, ajaran tasawuf tumbuh subur baik di dunia Islam Sunni maupun Syi'i. Ditambah lagi bahwa serangan al-Ghazâlî terhadap Ibn Sînâ lebih ditekankan pada masalah falsafat. Sedangkan terhadap masalah 'Filsafat Timur' Ibn Sînâ, sikap al-Ghazâlî tidak demikian halnya. Bahkan al-Ghazâlî menyandarkan pembahasan tentang 'cahaya' pada teori mistis yang diletakkan oleh Ibn Sînâ. Dari teori cahaya Ibn Sînâ ini, al-Ghazâlî mengembangkan uraian linguistik yang signifikan mengenai term 'cahaya' yang layak diterapkan bagi Tuhan sebagai sumber cahaya, dan bagi eksistensi alam semesta sebagai cahaya emanatif yang terpancar dari Cahaya Segala Cahaya.⁴¹ Pembahasan mendetail tentang cahaya ini tertuang dalam

³⁹Nurcholis Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1995), cetakan ketiga, hal. 275-280.

⁴⁰Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Sains dan Peradaban...*), terjemahan dari *Science and Civilization in Islam*, (Cambridge: Harvard University Press, 1968), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), hal. 271-272.

⁴¹Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*, (selanjutnya disebut *The Principles of Epistemology...*), (New York: State of University of New York, 1992), hal. 30.

kaya al-Ghazâlî *Misykât al-Anwâr*. Melalui buku ini, ajaran-ajaran mistik al-Ghazâlî tentang cahaya, pada gilirannya memengaruhi pemikiran cahaya Suhrawardî.

Telah disebutkan di atas bahwa baik di dunia Islam Sunni maupun Syi'i, tasawuf menjadi subur akibat serangan al-Ghazâlî terhadap filsafat. Namun secara simultan sebenarnya terdapat perbedaan yang sangat signifikan, sementara di dunia Islam Sunni tasawuf tambah subur bersamaan dengan redupnya filsafat, di dunia Islam Syi'i tidak terjadi hal yang demikian. Kehidupan tasawuf dan filsafat di dunia Islam Syi'i berjalan bersama-sama, dan dengan adanya pengaruh al-Ghazâlî tasawuf semakin subur tanpa diiringi dengan melemahnya filsafat.

Dalam situasi yang kondusif seperti itulah pemikiran *isyârâqî* atau iluminasionisme yang dipelopori Suhrawardî mendapatkan momentum yang sangat tepat. Filsafat Iluminasi (*Isyârâqî*) Suhrawardî dibangun di atas dasar pengalaman-pengalaman mistik tasawuf dan selanjutnya dijelaskan dengan argumen-argumen filosofis rasional yang meyakinkan. Situasi ini benar-benar baru dan orisinal yang dilahirkan dari olah kerja yang luar biasa. Oleh karena itu, Syams al-Dîn al-Syahrâzûrî (w.1281 M), penulis biografi dan komentator Suhrawardî yang terkemuka, memberi penghargaan yang luar biasa dan cenderung berlebihan atas terobosan pemikiran Suhrawardî ini. Al-Syahrâzûrî menyatakan bahwa tidak akan ada lagi tokoh filsafat dan sekaligus sufi sesempurna Suhrawardî.

Lebih jauh al-Syahrâzûrî menyebut Suhrawardî sebagai pengarang yang mampu menggabungkan dua kebijakan yaitu: yang eksperiensial (*al-dzauqiyyah*) dan yang diskursif (*al-bahtsiyyah*). Bahkan ia memujinya, bahwa mungkin saja, beberapa sufi seperti al-Bisthâmî dan al-Hallâj telah mencapai kedudukan yang sama dalam mistisisme praktis, tetapi tidak ada seorang pun yang dapat menggabungkan yang teoretis dan yang praktis dengan keahlian yang demikian sempurna.⁴²

Satu sisi pujian al-Syahrâzûrî terhadap Suhrawardî dinilai wajar karena filsafat Suhrawardî merupakan paduan antara kutub epistemologi Plato dan Aristoteles, namun pada sisi lain pujian itu berlebihan sebab bagaimanapun kemampuan seorang manusia itu terbatas dan pengetahuannya amat sedikit jika dibanding dengan pengetahuan Tuhan

⁴²Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam, Op.Cit.*, hal. 404.

dan juga Tuhan mengingatkan bahwa ada tiap orang yang berilmu pasti ada yang lebih berilmu.

D. Gagasan-Gagasan Kesatuan Mistik

Sebagai sistem keagamaan yang lengkap dan utuh, Islam memberikan tempat bagi bentuk penghayatan eksoterik dan sekaligus esoterik, dengan prinsip keseimbangan antara keduanya. Akan tetapi, dalam realitas sejarah, hubungan harmonis tersebut tidak selalu dapat terwujud. Pada kasus-kasus tertentu sufisme merupakan bentuk penghayatan keagamaan yang lebih menekankan aspek esoterik, sekalipun tidak sampai membuang aspek eksoterik (*syari'ah*), dengan rasa (*dzauq*) sebagai instrumennya. Hal inilah yang akhirnya memicu polemik yang berkepanjangan antara para sufi dan para *fuqahâ'* (ahli fikih) di satu pihak, dan antara para sufi dan para *mutakallimîn* (teolog) di pihak lain. Bahkan polemik ini semakin tajam ketika muncul paham *ittihâd* oleh al-Bisthâmî dan paham *hulûl* oleh al-Hallâj. Ulama fikih dan kaum teolog pada umumnya menjustifikasi kedua paham tersebut sebagai paham sesat dan bahkan keluar dari akidah Islam. Bagi ulama fikih, kesesatan kedua paham tersebut karena para pendukungnya – terutama al-Bisthâmî dan al-Hallâj – cenderung lebih mementingkan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam, bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya. Sedangkan kaum teolog Islam memandang keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan kesatuan mistik yakni 'penyatuan' hamba dengan Tuhan, yang oleh al-Bisthâmî dan al-Hallâj – dan juga para sufi pada umumnya – biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan ganjilnya atau *syathahât*.⁴³

Jadi, dalam lintasan perkembangan peradaban Islam term-term yang dianggap asing oleh orang kebanyakan semisal *ittihâd* dan *hulûl* tersebut memang eksis dan diakui keberadaannya dalam sejarah, meskipun tetap kontroversial sampai saat ini. Baik *ittihâd* maupun *hulûl* semuanya mengindikasikan adanya “kesatuan” dan atau “penyatuan” antara

⁴³Abd al-Qâdir Maḥmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (selanjutnya disebut *Al-Falsafah al-Shûfiyyah...*), (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 311. Lihat Muniron “Pandangan al-Ghazali tentang Ittihâd dan Hulûl” dalam *Paramadina* Vol. I, No. 2, (Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999) hal. 145-146.

Tuhan dan hamba atau sebaliknya, atau dalam term ke-Indonesiaan “*manunggaling kawula gusti*”. Namun, sebenarnya ada satu istilah lagi yang juga mempunyai konotasi “kesatuan” dan atau “penyatuan” yakni “*tawhîd*”.⁴⁴

Suhrawardî sendiri sering menyebut kesatuan mistik menggunakan term “*tawhîd*”, “*al-syuhûd*”, “*al-ittishâl al-syuhûdî*”, “*al-ittihâd*” dan “*al-wushûl*” sebagai suatu puncak dari upaya spiritual dan pengalaman mistik yang dapat dicapai seorang pejalan rohani (*al-sâlik*).⁴⁵ Abû Yazîd al-Bisthâmî, yang sering dinisbatkan kepada dirinya sebagai pencetus paham *ittihâd* sebenarnya tidak pernah menggunakan term tersebut. Justru term yang digunakannya adalah “*tawhîd*” yakni *tahrîd fanâ’ fi al-tawhîd* yang diartikan sebagai “penyatuan dengan Tuhan tanpa di antarai sesuatu pun.”⁴⁶ Adapun memposisikan al-Bisthâmî sebagai pencetus *ittihâd* boleh jadi didasarkan pada interpretasi subjektif terhadap ungkapan-ungkapan mistiknya.

Berbeda dari al-Bisthâmî, al-Hallâj sering diposisikan sebagai pencetus *hulûl*. Hal ini bukan saja didasarkan pada interpretasi subjektif tentang ungkapan-ungkapan mistiknya saja, melainkan juga pada bukti

⁴⁴Istilah “*tawhîd*” di sini tidak perlu dikacaukan dengan “*tawhîd*” dalam istilah ilmu kalam atau teologi Islam yang berarti “mengesakan Tuhan baik dalam dzat-Nya maupun sifat-Nya”. Dalam pembahasan ini yang dimaksud adalah istilah “*tawhîd*” dalam konteks tasawuf (sufisme; mistik Islam) atau tasawuf falsafi. Suhrawardî mengartikan kesatuan mistik (*tawhîd*) sebagai melepaskan diri (jiwa; kedirian makhluk) dari ikatan-ikatan kebendaan atau fisik sesuai dengan kadar posibilitasnya sehingga ia dapat menyaksikan hakikat prinsip-prinsip (segala sesuatu) dan jenjang hierarki dalam aura keagungan dzat Tuhan. “*Tawhîd*” merupakan tingkatan (*maqâm*) yang agung dan terdapat beberapa tangga penjenjangan. Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Al-Talwihât al-Lughawiyah wa al-Arsyiyah*, dalam *Majmû’at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *al-Talwihât*), (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H.), Jilid I, hal. 115. Dan karena dalam konteks sufisme atau tasawuf “*tawhîd*” pada umumnya dikonotasikan dengan “penyatuan” dan atau “kesatuan”, maka berarti ia merupakan sinonim dengan term-term “*ittihâd*”, “*hulûl*”, “*wahdat al-wujûd*” dan “*wahdat al-syuhûd*”, yang sudah tidak asing dalam dunia tasawuf.

⁴⁵Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Al-Talwihât*, *Op.Cit.*, hal. 74; 121. Lihat Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq* dalam *Majmû’at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (selanjutnya disebut *Hikmat al-Isyrâq*), Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H.) dalam pembahasan mengenai *ahwâl al-Sâlikîn*.

⁴⁶Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1984), hal. 136.

empiris bahwa al-Hallâj sendiri memang menggunakan istilah *hulûl* untuk menyebut puncak kesatuan pengalaman mistiknya.⁴⁷

Sebelum membahas tentang kesatuan mistik (*tawhîd*) tersebut dirasa amat perlu untuk menjelaskan hal-hal yang berkaitan dengannya dan semua hal yang mengindikasikan adanya kesatuan dan penyatuan antara hamba dan Tuhan. Hal ini tak lain adalah untuk meletakkan masalah ini secara proporsional.

Harun Nasution mengartikan keadaan “bersatu dengan Tuhan” untuk ketiga konsep “*ittihâd*”, “*hulûl*”, dan “*tawhîd*”. Membahas ketiganya berarti kita berada dalam lapangan yang kurang terang dan jelas dari ilmu tasawuf. Baik *ittihâd*, *hulûl*, maupun *tawhîd* dipandang oleh ulama syari’at dalam Islam sebagai hal-hal yang bertentangan dengan Islam. Al-Hallâj dibunuh karena tuduhan mempunyai paham *hulûl*. Para sufi yang mempunyai paham-paham tersebut karena takut akan mengalami nasib sebagaimana al-Hallâj terpaksa menjauhi pembicaraan tentang *ittihâd*, *hulûl*, atau *tawhîd*. Oleh karena itu, pengarang-pengarang klasik tentang tasawuf semisal al-Kalâbâdzî dan al-Qusyairî tidak membahas mengenai soal-soal di atas. Sedangkan uraian tentang hal-hal tersebut banyak dijumpai dalam karangan-karangan modern dan dalam tulisan-tulisan kaum orientalis.⁴⁸

Selain Harun Nasution, banyak penulis yang juga menggunakan term *ittihâd*, *hulûl*, dan *tawhîd*, semisal Hossein Ziai, Mehdi Ha’iri Yazdi, ‘Abd al-Rahmân Badawî, ‘Alî Abû Rayyân, dan lain sebagainya untuk menunjukkan adanya kesatuan mistik. Al-Hallâj sendiri di samping terkenal dengan konsep *hulûl*-nya, dia menggunakan istilah “*tawhîd*”, dalam tulisan-tulisannya untuk menunjukkan keadaan kesatuan dan penyatuan dengan Tuhan tersebut.⁴⁹

Ittihâd dan Hulûl

Berkenaan dengan *ittihâd*, Harun Nasution menjelaskannya sebagai satu tingkatan dalam tasawuf di mana seorang sufi telah merasa dirinya

⁴⁷Ibrâhîm Basyûnî, *Nasy’at al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.), hal. 183. Contoh dari ungkapan tentang mistiko-spiritualnya adalah: *Watahillu al-dhamîr jawf fu’âdî, ka hulûl al-arwâh fî al-abdân*.

⁴⁸Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Falsafat dan Mistisisme...*), (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), cetakan ke-5, hal. 32.

⁴⁹‘Abd al-Rahmân Badawî, *Syakhshiyât Qaliqah fî al-Islâm*, (selanjutnya disebut *Syakhshiyât Qaliqah...*), (Kuwait: Wakâlah al-Mathbû’ât, 1978), hal. 122-123.

bersatu dengan Tuhan; suatu tingkatan di mana yang mencintai dan yang dicintai telah menjadi satu, sehingga salah satu dari mereka dapat memanggil yang lain dengan sebutan “Hai Aku”.⁵⁰

Ada dua elemen penting yang terdapat dalam konsep *ittihād*, pertama, bahwa hancurnya perasaan atau kesadaran tentang adanya diri sendiri atau tubuh kasar manusia merupakan prakondisi bagi *ittihād*; kedua, bahwa tampaknya paham ini tidak lepas dari kerangka umum epistemologi tasawuf yakni yang mengalami *ittihād* dengan Tuhan adalah ruh sufi, bukan jasmaninya. Namun, perlu diketahui bahwa ada satu aspek yang penting dalam proses *ittihād* yakni bahwa ruh sufilah yang menaik (*mi'rāj*), dan bukan Tuhan yang ber-*tanazzul* (turun) sebagaimana dalam proses *hulūl*.⁵¹ Ketika terjadi *ittihād*, diri sang sufi memang lenyap (*fanâ*), namun bukan berarti bahwa diri sufi itu menjadi tiada; dirinya masih tetap ada, tetapi dia hanya menyadari satu wujud yaitu Tuhan. Dengan demikian, sebenarnya *ittihād* hanya dipahami sebagai kesadaran ruhani semata dan bukan bersifat hakiki, masing-masing tetap pada esensinya.⁵²

Dalam *ittihād*, ketika sufi lenyap (*fanâ*) dari diri dan sifat-sifat pribadinya lantaran kesadarannya terfokus pada sifat-sifat Tuhan, maka ia tetap eksis (*baqâ*) dalam penghayatan metafisiknya, *kasyf al-hijâb*, lalu ketika sufi *fanâ* dari penghayatan sifat-sifat Tuhan, maka dia *baqâ* dalam penyaksian Tuhan (*ma'rifat Allâh*); dan ketika pada puncak *ma'rifat* itu sufi mengalami *fanâ al-fanâ*, maka kesadarannya terserap dan luruh ke dalam kesadaran serba Tuhan atau *ittihād*.⁵³

Kondisi *ittihād* pernah dialami al-Bisthâmî, di mana sufi dapat memanggil Tuhan dengan 'yâ anâ" (Hai Aku), sebagaimana terefleksikan dalam statemen berikut: “Konversasi pun terputus, kata menjadi satu,

⁵⁰Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, Loc.Cit.

⁵¹Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, (selanjutnya disebut *Falsafat al-Akhlâq...*), (Kairo: Muassasat al-Khanajî, 1963), hal. 253. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, Op.Cit., hal. 82-83.

⁵²Sarah bint 'Abd al-Muhsin, *Nazhariyyât al-Ittishâl 'inda al-Shûfiyyah fî Dhaw' al-Islâm*, (selanjutnya disebut *Nazhariyyât al-Ittishâl...*), (Jeddah: Dar al-Manârah, 1991), hal. 34; Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1983), cetakan ke-4, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (selanjutnya disebut *Sufi dari Zaman ke Zaman*), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), cetakan ke-5, hal. 118-119.

⁵³Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq...*, Loc.Cit.

bahkan seluruhnya menjadi satu. Ia pun berkata: “Hai engkau”, Aku dengan perantaraan-Nya menjawab: “Hai Aku”. Ia berkata : “Engkau adalah Engkau”, Aku menjawab: “Aku adalah Aku”.⁵⁴

Adapun *hulûl* pada umumnya didefinisikan sebagai paham yang menyatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh tersebut dilenyapkan.⁵⁵

Sebagaimana *ittihâd*, paham *hulûl* juga sangat berkaitan dengan hancurnya atau leburnya perasaan atau kesadaran terhadap adanya diri sendiri atau tubuh kasar manusia (*al-fanâ' an al-nafs*). Jika pada al-Bisthâmî kondisi ini menjadi prakondisi tercapainya kesatuan, penyatuan, dan persatuan ruh sufi dengan ruh Tuhan dengan mengambil bentuk *ittihâd*, maka menurut al-Hallâj persatuan itu mengambil bentuk *hulûl*. Paham *hulûl* memiliki landasan filosofis tertentu. Dalam pandangan al-Hallâj Tuhan adalah yang Maha Cinta dan Maha Kasih, dan cinta kasih terhadap diri-Nya sendiri menjadi sebab (*'illah*) wujudnya semua makhluk, termasuk Adam (manusia) sebagai ciptaan-Nya yang paling sempurna karena pada diri-Nyalah Tuhan muncul dengan gambar (*shûrah*)-Nya. Atas dasar keyakinan inilah al-Hallâj menyatakan bahwa dalam diri Tuhan terdapat natur kemanusiaan yang disebut *nâsût*, dan pada diri manusia terdapat natur ketuhanan yang disebut *lâhût*.⁵⁶ Hal ini berarti al-Hallâj mengakui dualisme eksistensi, selain memiliki natur *lâhût*, Tuhan sekaligus memiliki natur *nâsût*. Demikian pula manusia (Adam), selain mempunyai natur *nâsût*, sekaligus juga *lâhût*. Atas dasar pemikiran inilah “persatuan” atau “penyatuan” antara ruh sufi dan Tuhan dapat terjadi yakni dalam bentuk *hulûl*: *nâsût* Tuhan turun (*tanazzul*) kemudian masuk ke dalam diri sufi dan menyatu dengan *lâhût*-nya setelah *nâsût* sufi itu mengalami peluruhan (*fanâ'*).

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa kemungkinan kesatuan dan persatuan hamba dan Tuhan itu ada, meskipun tidak dapat dilakukan oleh setiap orang. Yang dapat ke sana adalah diri yang telah menjadi suci dan telah mampu mencapai kondisi spiritual tertentu. Tentang natur

⁵⁴Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, Op.Cit., hal. 85.

⁵⁵*Ibid.*, hal. 88.

⁵⁶Abd al-Qâdir Maḥmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah...*, Op.Cit., hal. 361. Lihat R.A. Nicholson, *Fi al-Tashawwuf al-Islâmî wa Târikhîh*, (selanjutnya disebut *Fi al-Tashawwuf al-Islâmî...*), diterjemahkan oleh Abû al-'Ala 'Affî, (Kairo: Dâr al-Fikr, 1969), hal. 39.

lâhût-nâsût Tuhan dan natur *nâsût-lâhût* sufi (manusia), Dzat-Nya dapat dianalogikan dengan dasar laut terdalam yang senantiasa damai dan tenang, tidak ada seorang pun yang mampu menjamahnya, sedangkan sifat-sifat Tuhan bagaikan gerakan gelombang dan ombak laut tersebut. Hal ini mengisyaratkan bahwa sufi hanya mampu sampai pada sifat-sifat Tuhan, bukan pada Dzat-Nya.

Di samping istilah *lâhût* dan *nâsût*, al-Hallâj juga menggunakan istilah 'ruh' dalam konsep *hulûl*-nya. Ali Mahdi membagi ruh manusia menjadi dua macam: ruh yang memiliki kecenderungan ilahi (*hai'ah rûhiyyah*) dan ruh yang berkecenderungan materi (*hai'ah mâddiyyah*). Dan karena Tuhan itu immateri dan Maha Suci, maka ruh manusia yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh suci yang terbebas dari kecenderungan materi, di mana karakter semacam ini hanya inheren dalam ruh yang berkecenderungan ilahi (*hai'ah rûhiyyah*).

Sejalan dengan pandangan Harun Nasution tentang kesamaran pembahasan *hulûl* di atas, Sarah bint 'Abd al-Muhsin menegaskan bahwa di kalangan para ahli masih terjadi kekaburan dan *overlapping* dalam mendefinisikan konsep tersebut. Oleh sebab itu, akan lebih baik merujuk pada pendefinisian *hulûl* kepada penjelasan al-Hallâj sendiri,⁵⁷ sebagaimana dikatakannya sendiri: "Siapa yang membiasakan dirinya dalam ketaatan, sabar atas berbagai kenikmatan dan keinginan, maka ia telah naik ke tingkat *muqarrabîn*. Dan ia senantiasa suci dan meningkat terus hingga terbebas dari sifat-sifat kemanusiaannya. Apabila sifat-sifat kemanusiaan dalam dirinya telah lenyap, maka ruh Tuhan mengambil tempat dalam tubuhnya, sebagaimana Dia mengambil tempat pada diri Isa ibn Maryam. Dan ketika itu, sufi tidak mempunyai kehendak kecuali apa yang dikehendaki ruh Tuhan, sehingga seluruh aktivitasnya merupakan aktivitas Tuhan".⁵⁸

Dari statemen di atas setidaknya terdapat tiga hal penting berkaitan dengan konsep *hulûl*. *Pertama*, sebagaimana pada *ittihâd*, *al-fanâ* 'an *al-nafs* juga merupakan prakondisi atau pintu gerbang *hulûl*. *Kedua*, menyangkut hakikat makna *hulûl*. Ketika *al-fanâ* 'an *al-nafs* mencapai puncaknya dengan ditandai luruhnya *nâsût* sufi secara total sehingga

⁵⁷Sarah bint 'Abd al-Muhsin, *Nazhariyyât al-Ittishâl...*, *Op.Cit.*, hal. 35-39.

⁵⁸Al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firaq*, (Beirut: Dâr al-Ma'ârif, t.th.), hal. 82. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, *Op.Cit.*, hal. 89-90.

dirinya dikuasai oleh “*lâhûtnya*”, maka di saat itulah *nâsût* Tuhan turun kemudian mengambil tempat pada diri sufi untuk bersatu dengan *lâhût*-nya. Inilah makna substantif *hulûl*, sehingga tepat kalau Abû Nashr al-Thûsî mendefinisikan *hulûl* dengan arti bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah *nâsût* dalam tubuh-tubuh itu *fanâ* dan lenyap.⁵⁹ Namun, sebagaimana pemahaman al-Taftâzânî, *hulûl* itu pada hakikatnya merupakan kesadaran psikologis; oleh karena itu, “persatuan” dalam paham ini hanyalah bersifat figuratif, bukan merupakan sesuatu yang riil.⁶⁰ Ketiga, berkaitan dengan dampak psikologis yang mengiringi *hulûl*, yakni ketika tercapai puncak *hulûl*, seluruh kehendak sufi terserap dan diliputi oleh kehendak Tuhan sehingga seluruh aktivitas yang muncul darinya bukan lagi aktivitas sufi melainkan aktivitas Tuhan, hanya saja melalui organ tubuh sufi.⁶¹

Dengan pengertian *hulûl* di atas, maka pernyataan “*Anâ al-Haqq*” (Aku Yang Maha Mutlak, Tuhan) tidak dapat dipandang sebagai ucapan al-Hallâj untuk mengekspresikan dirinya sebagai *al-Haqq* (Tuhan), melainkan merupakan perkataan Tuhan untuk mengekspresikan Diri-Nya sebagai Tuhan, hanya saja melalui lisan al-Hallâj. Dengan kata lain, ungkapan tersebut sama sekali tidak berkonotasi pada pengakuan diri al-Hallâj sebagai Tuhan. Bahkan al-Hallâj sendiri secara tegas menolak anggapan bahwa dirinya identik dengan Tuhan, sebagaimana dalam ungkapannya, 'Aku adalah rahasia Yang Maha Benar, dan bukanlah Yang Mahabener itu aku. Aku hanya satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami’.⁶²

Dari pembahasan sebelumnya dapat ditegaskan bahwa “persatuan” atau “kesatuan” dalam *hulûl*, diri al-Hallâj tampaknya tak hilang, sebagaimana halnya dengan diri Abû Yazîd al-Bisthâmî dalam *ittihâd*. Dalam *ittihâd* diri Abû Yazîd hancur dan yang ada hanya diri Tuhan, sedangkan dalam *hulûl* dirinya tak hancur, sebagaimana terungkapkan pada syair di atas.

⁵⁹Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah...*, *Op.Cit.*, hal. 336.

⁶⁰Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, *Op. Cit.*, hal. 118-119.

⁶¹Sarah bint ‘Abd al-Muhsin, *Nazhariyyât al-Ittishâl...*, *Op.Cit.*, hal. 26.

⁶²Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, *Op.Cit.*, hal. 90-91.



BAB 3

FILSAFAT ILLUMINASI (*ISYRâQî*) SUHRAWARDÎ

A. Sumber Ajaran Suhrawardi

Herakleitos¹ menegaskan bahwa “pertentangan adalah bapak segala sesuatu”. Di dunia empiris tidak ada sesuatu pun yang tetap. Tidak ada sesuatu pun yang dapat dianggap definitif atau sempurna. Segala sesuatu yang ada senantiasa “sedang menjadi”, “*panta rhei*” semuanya mengalir. Bagai aliran sungai tidak ada sesuatu yang tetap, semuanya berubah terus-menerus. Begitulah hukum sejarah. Pandangan itu pula yang dikagumi Hegel² sehingga ia mendasarkan visi filsafatnya dengan dinamika historis. Menurutnya sejarah tak lain merupakan ajang pergolakan ide-ide dan pemikiran manusia. Di sini berlaku siklus dialektis yang tiada henti. Fakta sejarah membuktikan hal ini. Dialektika sejarah yang dimaksud adalah bahwa segala sesuatu akan mengalami tiga fase: tesis, antitesis, dan sintesis.³

Proses adanya dialektik tesis, anti tesis, dan sintesis berlaku juga dalam bidang pemikiran, filsafat, mistisisme, sains, ataupun hasil olah intelek manusia sepanjang sejarahnya. Dalam praktiknya proses itu dapat

¹Herakleitos, seorang filosof Yunani hidup antara tahun 544-484 SM.

²Friedrich Hegel, *Seorang Filosof Zaman* (1720-1831 M).

³K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*. (selanjutnya disebut *Ringkasan Sejarah Filsafat*), (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998), cetakan ke-15, hal. 68.

berarti pengulangan, perubahan, ataupun pengurangan. Pengulangan dapat berupa deskripsi-deskripsi dari sebuah khazanah yang hampir punah dan tidak dikenali. Penambahan dapat terjadi karena adanya sintesis-sintesis baru yang belum dikenal sebelumnya. Pengurangan dapat terjadi akibat adanya sanggahan-sanggahan terhadap tesis yang lama. Dengan dialektika historis semacam ini proses perkembangan peradaban dapat terjamin sehingga kedinamisan peradaban manusia tidak mengalami stagnasi.

Demikian juga tokoh Suhrawardî ia tidak lepas dari produk sejarah dan berlaku pada dirinya proses dialektika historis. Pemerhati yang teliti akan sampai pada kesimpulan bahwa karya-karya Suhrawardî itu unik dan bahkan ekstrim: unik karena cara Suhrawardî untuk memperoleh kebenaran, ia berusaha melacak sampai pada sumbernya yang awal dan yang sebenarnya; dan ekstrim karena secara ideologis dan politis ia berani tampil menantang arus, berbeda dari apa yang menjadi keyakinan umat umumnya.

Dalam *Hikmat al-Isyrâq* Suhrawardî mengatakan bahwa ia membangun filsafatnya dengan bahan-bahan yang ia kumpulkan dari berbagai sumber. Bahan-bahan yang berserakan itu ia rajut menjadi satu bentangan intisari, pemikiran yang utuh. Latar belakang pemikiran ini menunjukkan bahwa Suhrawardi banyak menimba ilmu dari berbagai sumber dan dengan demikian ia banyak dipengaruhi olehnya. Suhrawardî adalah seorang tokoh sufi filosof atau filosof mistikus yang memahami benar filsafat Platonisme, Peripatetisme, Neo-Platonisme, hikmah Persia, aliran-aliran agama Sabeian dan filsafat Hermetisisme.⁴

Dalam karya-karyanya Suhrawardî sering menyebut Hermes dan memandangnya sebagai tokoh Illuminasionisme dan Bapak dari para filosof (*Wâlid al-Hukamâ*). Selain itu ia juga menyebut nama Agathadaimon, Asclepius, Pythagoras (yang disebut sebagai tokoh ilmu tersembunyi), Plato, dan Aristoteles; juga Jamasf, Farsyawasytar dan Buzurjumih, para tokoh Persia. Bahasa para filosof terdahulu adalah metaforis dan simbolis, sehingga apa yang dinyatakan mereka tampaknya bertentangan dengan apa yang dimaksudkan. Tujuannya

⁴Abû al-Wafâ al-Ghanimî al-Taftâzânî, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1983), cetakan ke-4, diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (selanjutnya disebut *Sufi dari Zaman ke Zaman*), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1985), cetakan ke-5, hal. 195.

satu, ungkapan-ungkapanyalah yang berbeda-beda.⁵ Suhrawardî sendiri menganggap dirinya sebagai penerus tradisi Persia dan Mesir kuno, dan mengaku bahwa dirinya memperoleh ilmu dari Hermes dan menganggap dirinya sebagai wakil sejati dari Hermes.⁶

Menurut Henry Corbin, Hermes adalah salah seorang dari tiga tokoh yang memengaruhi perjalanan Illuminasionisme Suhrawardî. Dua tokoh lainnya adalah Plato dan Zarasustra.⁷

1. Pengaruh Pemikiran Hermes

Hermes⁸ adalah figur yang dalam wacana sumber-sumber keislaman disamakan dengan Nabi Idris As. atau Nabi Nuh As. sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur'an,⁹ sedangkan dalam mitologi Yunani, Hermes diyakini sebagai seorang dewa yang bertugas sebagai mediator antara Sang Maha Dewa atau Tuhan yang di langit dengan manusia yang ada di bumi. Namun, secara teologis peran Hermes tak ubahnya sebagai peran para utusan Tuhan yang bertugas sebagai juru penerang atau penghubung antara Tuhan dan manusia. Hermes memberikan interpretasi kontekstual untuk memahami makna-makna sosial dari

⁵Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq* dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (selanjutnya disebut *Hikmat al-Isyrâq*), Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H), Jilid II, hal. 10. Lihat juga Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Ibid*.

⁶Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, diterjemahkan oleh Sapardi Djoko Darmono, dkk, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Dimensi Mistik dalam Islam*), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hal. 269.

⁷Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Sufi dari Zaman ke Zaman, Loc.Cit*.

⁸Dalam tradisi Islam, sosok Hermes disamakan dengan Nabi Idris as. Ia disebut sebagai *Abû al-Hukamâ' wa al-Athibbâ'* (Bapak Para Filosof dan Para Dokter). Ia memiliki khadam sekaligus muridnya bernama Asclepius yang juga sering disebut-sebut oleh Suhrawardî. Tokoh lain adalah Agathadaimon yang dalam tradisi Islam disamakan dengan Nabi Syis as. Ketiga tokoh tersebut dikenal sebagai master dan leluhurnya para nabi karena mereka menggabungkan kebijakan profetis dengan hikmah filosofis. Dengan demikian mereka dikenal sebagai penyusun hikmah dan filsafat. Jika silsilah guru dan murid ditelusuri ke belakang akan tampak bahwa Aristoteles berguru kepada Plato, Plato berguru kepada Socrates, Socrates berguru kepada Phytagoras, dan Phytagoras berguru kepada Empedocles, dan akhirnya sampai kepada dua imam yang paling utama, yakni Agathadaimon dan Hermes. Lihat appendiks *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Jilid II, hal. 304.

⁹Majid Fakhry, diterjemahkan oleh R. Mulyadhi Kartanegara, *Sejarah Filsafat Islam*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), hal. 408.

pesan-pesan atau berita tekstual.¹⁰ Sebagai utusan Tuhan, Hermes selalu berusaha meredaksikan pesan-pesan tersebut dengan bahasa yang mudah dipahami sehingga pesan-pesan langit dapat dipahami oleh manusia dengan bahasa bumi. Ia bertindak sebagai interpretator dan penjelas pesan-pesan Tuhan agar dapat dipahami oleh manusia.¹¹

Dalam pandangan tradisi intelektual Islam, sumber-sumber kebenaran yang unik yang menempatkan agama yang benar (*al-dîn al-haqq*) dan agama yang lurus (*al-dîn al-hanîf*) sudah terdapat dalam ajaran-ajaran para nabi terdahulu. Sejak Nabi Adam As. dan dilanjutkan oleh Nabi Idris as. yang dalam tradisi Yunani diidentikkan dengan Hermes, Bapak Para Filosof (*Abû al-Hukamâ*). Dia dianggap sebagai perintis dan peletak cikal bakal filsafat perenial setelah menerima wahyu dari Tuhan.

Filsafat Hermetis atau Hermetisisme (diatributkan pada Hermes, atau Nabi Idris as., atau Akhnû) merupakan filsafat kuno yang memainkan peran penting dalam pemikiran Hellenis akhir di Iskandariyah, dan tulisan-tulisan dari filsafat ini timbul sekitar abad kedua Masehi. Penulisnya adalah para pendeta Mesir yang menguasai bahasa Yunani atau orang-orang Yunani yang masih menjadi warga Negara Mesir. Hermetisisme dipandang sebagai paduan antara Platonisme, kebijakan Mesir, dan sebagian mitologi Yunani. Kecenderungan umumnya kembali pada masa lampau. Para pengikutnya begitu mengagungkan Plato dan Pythagoras; mereka lebih mendahulukan wahyu dan ilham ketimbang menyelidiki intelektual rasional dalam pengetahuan, dan dalam menopang pendapat-pendapat mereka, mereka mengaitkan filsafat dengan dunia Timur dan para nabinya. Ummat Islam mengenal filsafat Hermetis setelah penaklukan Mesir dan Siria dan mereka menelaah sebagian karya dari filsafat itu.¹²

¹⁰M.M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), hal. 276. Lihat Majid Fakhry, *Loc., Cit.* Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, (selanjutnya disebut *Memahami Bahasa Agama*), (Jakarta: Paramadina, 1996), cetakan ke-1, hal. 13.

¹¹Peran memberikan interpretasi dan memahamkan pesan-pesan yang masih samar sebagaimana dilakukan oleh Hermes, menimbulkan suatu cabang ilmu baru dalam filsafat yaitu Hermeneutika. Inti hermeneutika adalah kajian filosofis untuk mengetahui maksud hakiki dari pesan-pesan Ilahi.

¹²Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzânî, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, *Op.Cit.*, hal. 265. Lihat Najîb Baladî, *Tamhîd li Târîkh Madrasah al-Iskandariyyah*, (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1962), hal. 89. Lihat martin B. Dickson, *Intellectual Studies on Islam*, (Utah: University of Utah Press Salt Lake City, 1990), hal. 188.

Hikmah terbagi menjadi dua cabang: salah satunya di Persia dan satunya lagi Mesir. Dari Mesir melebur ke Yunani dan akhirnya masuk kembali melalui dua sumber, khususnya Persia dan Yunani ke dalam pembentukan peradaban Islam. Suhrawardî menganggap bahwa para pendahulunya yang sebenarnya di dunia Islam bukanlah mereka yang dikenal dengan sebutan para filosof melainkan mereka para perintis mistik.¹³ Dalam perjalanan sejarah filsafat, tradisi intelektual yang diperankan oleh Hermes ini tetap terpelihara dan dikembangkan secara berkesinambungan oleh filosof-filosof, para bijaksawan di Yunani, Persia kuno, dan akhirnya di dunia Islam. Dan Suhrawardî adalah tokoh yang menyerap ajaran Hermetisme yang merupakan peleburan dari ajaran Mesir kuno, Kaldea dan Sabean (*al-Shâbi'ah*).¹⁴

2. Pengaruh Ajaran Persia Kuno

Sumber lain dari ajaran Suhrawardî adalah hikmah atau pemikiran Persia kuno. Ia mencoba menghidupkan kembali keyakinan-keyakinannya, dan menganggap bahwa para bijaksawan (*hukamâ'*) Iran Kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang diturunkan (sebelum terjadinya Banjir Besar) kepada Idris atau Akhin (dalam bahasa Ibrani Inukh) yang oleh para pengarang Muslim diidentikkan dengan Hermes. Ia juga bersandar pada ajaran Zoroaster dalam mempergunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya tentang ilmu kemalaikatan di mana banyak istilah yang dipergunakannya tatkala mengungkapkan pemikirannya. Akan tetapi dengan tegas Suhrawardî mengatakan bahwa dirinya sama sekali bukanlah penganut dualisme, dan ia juga tidak bermaksud untuk tidak mengikuti ajaran-ajaran eksoteris Zoroaster. Selain itu, ia memandang dirinya sebagai kelompok dari bijaksawan Persia yang memiliki ajaran-ajaran esoteris (kebatinan) yang bersandar pada prinsip kesatuan ketuhanan, dan yang telah membentuk suatu

¹³*Ibid.*, hal. 10-11. Lihat al-Suhrawardî, *Al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, *Op. Cit.*, hal. 503.

¹⁴Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Risâlah fî I'tiqâd al-Hukamâ'* dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (selanjutnya disebut *Risâlah fî I'tiqâd al-Hukamâ'*), Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1397 H), Jilid II, hal. 264-265. Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages*, (selanjutnya disebut *Three Muslim Sages*), (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hal. 61. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, *Op. Cit.*, hal. 16.

tradisi tersembunyi di lubuk masyarakat Zoroaster. Atau seperti yang dinyatakannya sendiri:

Adalah di antara bangsa-bangsa Persia Kuno, suatu umat yang mendapat petunjuk kepada kebenaran, dan mendapat petunjuk kepada jalan yang lurus, mereka adalah para bijaksanawan kuno (*hukamâ'*) yang tidak sama dengan mereka yang disebut Magi (Majusi). Itulah kebijaksanaan yang tinggi dan tercerahkan (illuminasi) yang telah dibuktikan oleh pengalaman spiritual Plato dan para pendahulunya, dan kebijaksanaan itu pulalah yang kami hidupkan kembali dalam buku kami yang disebut *Hikmat al-Isyrâq*.¹⁵

Zoroasterisme adalah suatu ajaran yang berpangkal pada Zoroaster (628-551 SM). Ia satu kurun dengan Solon dan Thales. Ajarannya ini merupakan sempalan dari bangsa Aria, Iran, yang mewarisi dua prinsip fundamental, yaitu: "ada hukum di dalam alam dan ada konflik di dalam alam". Penataan fondasi dan konflik di dalam alam membentuk fondasi filosofisnya. Dari landasan filosofis tersebut muncul masalah baru yakni bagaimana mempersatukan kejahatan dan kebaikan abadi Tuhan.

Proses penyatuan kebaikan dan kejahatan abadi tidak dianggap sebagai dua aktivitas yang berdiri sendiri, melainkan dua bagian atau aspek-aspek dari Tuhan itu sendiri. Oleh sebab itu, konflik tersebut tidak lain adalah perjuangan Tuhan melawan diri-Nya sendiri. Dari konsep penyatuan itu, Houg menyimpulkan bahwa secara teologis ajaran Zoroaster itu bersifat monistis, sedang secara filosofis bersifat dualistis.¹⁶

Dalam konsep monistik Zoroaster hanya terdapat satu Tuhan sejati yang disebut Ahura Mazda yang menganjurkan kebenaran dan kejujuran. Tetapi pengikut Zoroaster percaya adanya roh jahat yang disebut Ahriman yang mencerminkan kejahatan dan kepalsuan. Menurut keyakinan Zoroaster, alam ini merupakan arena pergulatan antara yang baik dan yang jahat atau yang terang dan yang gelap. Dalam pertarungan itu yang baik akan keluar sebagai pemenang. Oleh karena itu, manusia juga termasuk yang tengah bergulat dengan kedua kekuatan itu dalam

¹⁵Seyyed Hossein Nasr, *ibid.*, hal. 60-61.

¹⁶Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to The History of Muslim Philosophy*, (Lahore: Bazm-i Iqbal, 1964), diterjemahkan oleh Ayyoeb, *Metafisika Persia*, (selanjutnya disebut *Metafisika Persia*), (Bandung: Mizan, 1998), hal. 40.

dirinya, manusia diberi kebebasan memilih ke sisi mana pun, ke sisi yang gelap atau ke sisi yang terang. Namun demikian, adalah tugas manusia untuk berjuang menguasai dan mengalahkan pihak yang jahat.¹⁷

Doktrin Zoroaster ini memengaruhi agama Manichaenisme yang pendirinya adalah Mani (216-276 SM). Ajaran baru ini merupakan modifikasi yang cukup menarik dari bermacam-macam agama. Mani mengakui Zoroaster, Buddha, dan Isa As. sebagai nabi sejati, tetapi ia mengklaim bahwa wahyu yang diterimanya lebih akhir dan lebih sempurna dari mereka.¹⁸ Agama Mani selanjutnya melahirkan ajaran tentang Mithra. Para penganut Mithra menyembah matahari yang mereka pandang sebagai pemerintahan besar Cahaya. Mereka menganggap jiwa manusia sebagai bagian dari Tuhan dan hanya dengan melaksanakan pemujaan misterius jiwa dapat mencapai persatuan dengan Tuhan, yaitu dengan cara menyiksa tubuh, selanjutnya melalui lingkungan aether dan akhirnya menjadi Api Sejati.¹⁹

Sebagai doktrin gnostik asli bangsa Persia, ajaran Mithra mengalami pasang surut sepanjang sejarahnya. Pada tahun 228 dinasti Sassanid menguasai Persia, lalu menjadikan Zoroastrianisme sebagai agama resmi negara dan ajaran Mani terancam. Pendeta fanatik Zoroaster menunjukkan sikap arogan dan akhirnya menghancurkan tempat-tempat ibadah mereka. Saat itu kemerdekaan dan toleransi beragama dihapus. Akan tetapi, ajaran-ajaran spiritual Mithra banyak dipelajari secara diam-diam oleh para pendeta tertentu, sehingga ajaran Mithra yang sekarang merupakan urat nadi keyakinan bangsa Persia tetap terpelihara sampai datangnya kekuasaan Islam.

Di bawah pemerintahan Islam toleransi beragama dibuka lebar, dan keberadaan Mithra dipertahankan. Meskipun sudah memeluk Islam banyak orang-orang Persia yang kehidupan spiritual Mithraisme-nya masih melekat dan ikut mewarnai kehidupan spiritual Islam. Fakta historis menunjukkan bahwa banyak pemikir besar dalam dunia Islam

¹⁷Al-Suhrawardī, *Risālah fī I'tiqād al-Hukamā'*, *Op. Cit.*, hal. 302. Lihat Michael H. Heart, *The 100, A Ranking of the Most Influential Persons in History*, diterjemahkan oleh Mahbub Djunaidi, *Seratus Tokoh Paling Berpengaruh dalam Sejarah* (selanjutnya disebut *Seratus Tokoh*), (Jakarta: Pustaka Jaya, 1995), cetakan ke-17, hal. 448.

¹⁸Michael H. Heart, *Op. Cit.*, hal. 416.

¹⁹Al-Suhrawardī, *Risālah fī I'tiqād al-Hukamā'*, *Loc. Cit.* Lihat Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*, *Op.Cit.*, hal. 41.

adalah orang-orang Persia seperti: Ibn Sînâ, al-Fârâbî, al-Thûsî, al-Thabarî, Zakariyâ al-Râzî, dan al-Ghazâlî.²⁰

Doktrin suci Mithraisme tetap tersembunyi sampai pertengahan abad ke-12 masehi dan baru ketika Suhrawardî memunculkan doktrin iluminasionis, doktrin Mithraisme seakan hidup kembali.

Ajaran-ajaran yang dihidupkan kembali Suhrawardî sama dengan tujuan ajaran Mithra yaitu menguasai jiwa yang lemah melalui kepercayaan terhadap Mithra yang dianggap sebagai Tuhan Cahaya dan Matahari.

Dalam pendakian spiritual ajaran Mithra juga menggunakan lambang-lambang binatang yang harus ditaklukkan oleh orang yang ingin mencapai persatuan dengan Tuhan. Misalnya lambang kerbau menggambarkan *nafs ammârah* yang harus ditaklukkan oleh para pengikut Mithra. Pengaruh Persia kuno terlihat jelas pada karya Suhrawardî *Risâlah fî al-Isyq*, *Hayâkil al-Nûr*, *Hikmat al-Isyrâq*, dan *al-Wâridât wa al-Taqdîsât*.²¹

Doktrin Persia kuno, yang lain yang berpengaruh pada Suhrawardî adalah ajaran Sabean (*al-Shâbi'ah*). Karya-karya Suhrawardî banyak dipengaruhi juga oleh agama Sabean melalui ajaran Ismailiah. Sebagai misal, Suhrawardî menggunakan istilah *haikal* (yang oleh orang Persia kuno dianggap sebagai tempat memuja api) untuk menyebut tubuh manusia sebagaimana disebutkan dalam *Hikmat al-Isyrâq* halaman 165, 177, 192, 227, 261, 273, dalam *I'tiqâd al-Hukamâ'* halaman 83, 96, 208, dalam *al-Muqâwamât* halaman 108, dan dalam *Hayâkil al-Nûr*, halaman 83.

Pengaruh lain juga tampak pada pembagian *Hayâkil al-Nûr* ke dalam tujuh haikal. Hal ini serupa dengan jumlah planet-planet yang dipuja penganut Sabean. Dalam *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî mengatakan bahwa Allah telah menjadikan di dalam *basîthah* tujuh jalan atau *masâlik*, di mana jalan ketujuh merupakan tujuan setiap pejalan (*sâlik*). Yang dimaksud dengan *basîthah* adalah tubuh manusia sedangkan tujuh *masâlik* adalah panca indra ditambah dengan daya imajinasi dan daya berfikir (*al-mutakhayyilât wa al-quwwah al-nâthiqah*).

²⁰Massoud Homayouni, *Memoir's of Sufi Master in Islam*, (London: Maulana Center, 1991), hal. 269-270.

²¹*Ibid.*, hal. 289.

Dari tujuh jalan yang telah ada Suhrawardî menambahkan jalan kedelapan yang disebut *al-Iqlîm al-Tsâmin* yaitu '*Âlam al-Mitsâl* yang tergantung sebagai tingkatan ruhaniah yang lebih tinggi untuk mencapai '*Âlam al-Anwâr*.²²

Di dalam *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî dengan tegas meyakini adanya pengaruh dari ajaran Sabean pada dirinya. Maka dari itu ia memanjatkan do'a dan shalawat kepada bintang-bintang dan planet-planet seperti halnya penganut Sabean sebagaimana tertuang dalam *Hikmat al-Isyrâq* dan *al-Wâridât wa al-Taqdîsât*.²³

Suhrawardî juga menggunakan angka tujuh yang menunjukkan adanya pengaruh ajaran Ismailiyah yakni sebagai pengakuan adanya tujuh imam yang menjadi keyakinan mereka. Suhrawardî menyimbolkan adanya tujuh planet dengan tujuh sosok orang yang suci yang dianggapnya sebagai penguasa-penguasa alam ruhani (alam gaib) dan bagi kaum Ismailiyah mereka itu adalah imam-imam mereka.²⁴

3. Pengaruh Filsafat Yunani

Suhrawardî meyakini ajaran-ajaran tokoh-tokoh filsafat Yunani yang berpengaruh pada dirinya antara lain: Empedocles, Pythagoras, Plato, dan Aristoteles. Namun yang memengaruhinya secara langsung adalah ajaran Plato dan Aristoteles. Plato disebut Suhrawardî sebagai *Imâm al-Hikmah* (pemimpin para bijaksanawan). Ia lahir di Athena 427 SM dan menjadi murid setia Socrates. Hampir semua karya Plato diabadikan dalam bentuk dialog. Inti ajaran Plato adalah konsep tentang ide.²⁵ Ide digambarkan sebagai sesuatu yang abadi, tidak berpemulaan dan tidak berakhir. Aristoteles, yang dianggap sebagai guru pertama, lahir dari Stageira tahun 384 SM. Ia merupakan murid Plato di Akademi selama 20 tahun dan guru dari Iskandar Dzû al-Qarnain.²⁶

²²Syihâb al-Dîn Yahya al-Suhrawardî, *Hayâkil al-Nûr*, (selanjutnya disebut *Hayâkil al-Nûr*), cetakan ke-1, Tahqiq wa ta'liq Muḥammad 'Alî Abû Rayyân, (Mesir: al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1956), hal. 18-19.

²³*Ibid.*, hal. 20. Lihat Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op.Cit.*, hal. 150 dan 242.

²⁴Al-Suhrawardî, *Hayâkil al-Nûr*, *Op.Cit.*, hal. 21-22.

²⁵Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (selanjutnya disebut *Alam Pikiran Yunani*), (Jakarta: Tintamas, 1986), cetakan ke-3, hal. 57.

²⁶K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, (selanjutnya disebut *Sejarah Filsafat Yunani*), (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987), cetakan ke-5, hal. 125. Lihat Mohammad Hatta, *ibid.*, hal. 115.

Kedua filosof Yunani tersebut mempunyai pandangan epistemologi yang berbeda dan bahkan berseberangan. Kalau Plato menyatakan bahwa pengetahuan yang benar-benar hakiki ada dalam Ide sebagai realitas sejati serta bahwa pengetahuan intelektual yang sebenarnya adalah persepsi akal terhadap objek-objek yang terpisah, maka dalam pandangan Aristoteles adalah bahwa sumber pengetahuan yang sebenarnya ialah yang empiris dan bahwa objek-objek sejati pikiran ada dalam bentuk-bentuk yang terindra dan terintelektualisasi melalui abstraksi.²⁷

Bagi Plato ide-ide adalah realitas hakiki dari wujud jagat raya ini. Ide-ide hakiki memungkinkan manusia dapat memperoleh pengetahuan tentang sesuatu yang mereka alami yang ada di dunia ini. Ide-ide dalam filsafat Plato adalah bentuk immateri segala sesuatu. Ide-ide adalah dasar segala pengetahuan ilmiah. Ide-ide merupakan entitas-entitas individual yang eksistensinya berada di 'alam langit' dan karena itu jauh terpisah dari jangkauan pikiran manusia. Sementara Aristoteles beserta pendukungnya mempertahankan bahwa ide-ide mestilah menyatu dengan objek-objek terindra, nyata dan empiris. Pada dasarnya kedua pandangan itu sama benarnya, tetapi karena beda sudut pandang akhirnya menghasilkan kesimpulan yang berbeda pula. Bagaimanapun kedua paradigma tersebut hingga kini masih tetap berlaku dan menjadi model pengetahuan.²⁸

Ajaran Plato ini selanjutnya diperdalam oleh Plotinos (204-270 SM), dan dari usahanya muncul aliran baru, Neo-Platonisme. K. Bertens menyebutnya sebagai puncak terakhir dalam sejarah filsafat Yunani. Sebagaimana namanya sudah mengindikasikan, aliran Neo-Platonisme bermaksud menghidupkan kembali filsafat Plato. Meskipun demikian, tidak berarti bahwa pengikut-pengikutnya tidak dipengaruhi oleh filosof-filosof lain seperti Aristoteles dan aliran Stoa.²⁹ Sebenarnya

²⁷Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, (selanjutnya disebut *The Principles of Epistemology...*), (New York: State of University of New York, 1992), hal. 8.

²⁸*Ibid.*, hal. 9.

²⁹Stoisme didirikan di Athena oleh Zeno dari Kition (340-264 SM). Stoa menunjuk kepada serambi bertiang, tempat Zeno memberikan pelajaran. Menurut Stoisme, jagat raya dari dalam sama sekali ditentukan oleh suatu kekuasaan yang disebut "Logos" (Rasio). Oleh karenanya, semua kejadian dalam alam berlangsung menurut ketentuan yang tidak terelakkan. Lihat K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*

ajaran Platonis merupakan semacam sintesis dari semua aliran filsafat sampai saat itu, hanya saja Plato diberi tempat istimewa.

Antara Plato dan Plotinos terdapat perbedaan pijakan pemikiran. Bagi Plato 'Yang Baik' adalah pangkal segala-galanya, sedang bagi Plotinos dasar pemikirannya adalah 'Yang Satu'. Filosofi Plotinos adalah bahwa Yang Asal adalah Satu dengan tidak ada pertentangan di dalamnya, Yang Satu itu adalah semuanya, tetapi tidak mengandung di dalamnya satu pun dari barang-barang yang banyak itu. Di dalam Yang Satu itu yang banyak itu belum ada, tetapi yang banyak itu akan ada, sebab di dalamnya yang banyak itu tidak ada, yang banyak itu datang dari Dia. Karena Yang Satu itu sempurna, tidak memerlukan apa-apa, maka keluarlah sesuatu dari Dia dan mengalir menjadi barang-barang yang ada. Dari sini, dikatakan *emanasi* berasal dari Dia atau datang dari Dia.³⁰

Tentang emanasi alam dari Yang Asal, janganlah dipahami sebagai suatu kejadian yang berlaku dalam ruang waktu, sebab ruang dan waktu terletak pada tingkat paling bawah dari emanasi tersebut. Ruang dan waktu adalah pengertian dalam dunia empiris. Jiwa manusia juga berasal dan keluar dari Yang Satu dan akan kembali kepada Yang Satu melalui proses yang disebut 'remanasi'. Langkah-langkah 'remanasi' tersebut adalah pertama dengan jalan penyucian di mana manusia melepaskan diri dari pengaruh materi dengan hidup esketik (*zuhd*). Kedua dengan pencerahan atau gnosis dan *ma'rifah* di mana seseorang diterangi dengan pengetahuan tentang ide-ide akal budi. Ketiga dengan penyatuan dengan Tuhan yang melebihi segala pengetahuan. Plotinos menyebut tingkatan ini dengan ekstasi (*ecstasy, tawhîd* atau *jadzâb*).³¹

Pada akhirnya konsep emanasi memengaruhi corak filsafat Islam, dan meskipun bukan hanya Plato dan Aristoteles saja yang memengaruhinya, namun karena besarnya pengaruh kedua filosof tersebut dibanding yang lain maka dalam wacana keislaman kedua tokoh tersebut yang ditunjukkan, dan pada akhirnya Suhrawardî mengadopsi konsep ide-ide Plato ini ke dalam ajaran *isyraqî* (Illuminasionisme)-nya.

(selanjutnya disebut *Ringkasan Sejarah Filsafat*), (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998), cetakan ke-15, hal. 10.

³⁰Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani, Op.Cit.*, hal. 166-167.

³¹K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat, Op.Cit.*, hal. 18-19. Lihat Hatta, *Ibid.*, hal. 168.

4. Pemikiran Filsafat Islam

Gerakan intelektualisme Islam dimulai pada masa dinasti Abbasiyah (Al-Manshûr, Hârûn al-Rasyîd, dan Al-Ma'mûn) dengan cara menerjemahkan warisan klasik karya-karya ilmiah dan filsafat ke dalam bahasa Arab.

Hasilnya adalah munculnya pionir-pionir Islam dalam berbagai disiplin ilmu, khususnya filsafat, seperti: al-Kindî, al-Fârâbî, Ibn Sînâ, al-Ghazâlî, Ibn Rusyd. Al-Kindî digelari sebagai filosof Arab; al-Fârâbî sebagai 'Guru Kedua' karena filsafatnya sangat erat dengan Aristoteles; Ibn Sînâ sebagai '*Syaykh al-Ra'îs*' dan '*Pangeran Dokter-dokter*' karena kejeniusannya dalam kedokteran; al-Ghazâlî sebagai '*Hujjat al-Islâm*' karena kedalamannya dalam teologi, filsafat dan tasawuf; dan Ibn Rusyd sebagai 'Komentator Aristoteles' yang paling fanatik. Mereka adalah para pengagum filsafat Yunani terutama Plato, Aristoteles dan Neo-Platonisme.

Teori emanasi dan keabadian jiwa sebagaimana dianut oleh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ merupakan teori yang berasal dari tokoh Neo-Platonisme, Plotinos, yang pada akhirnya dianut oleh Suhrawardî untuk membenarkan unsur-unsur tertentu dari ajaran Zoroaster'.³²

Logika Aristoteles dikaji oleh al-Ghazâlî untuk memperkuat bangunan argumen teologisnya, demikian juga Suhrawardî. Jadi hampir pada semua bidang pemikiran Islam telah dipengaruhi oleh filsafat Yunani yang disebut Peripatetik.

Meskipun demikian bukan berarti para filosof Islam hanya sebagai pengekor tanpa menghasilkan pemikiran mereka yang orisinal. Para filosof Islam bukan hanya sebagai transmitor dan interpretator filsafat Yunani melainkan juga sebagai aktor yang turut bermain di dalamnya. Puncak pemikiran filsafat Islam terkumpul pada diri Ibn Sînâ dan oleh karena itu ia digelari '*Syaykh al-Ra'îs*'.

Pengaruh al-Fârâbî dan Ibn Sînâ terhadap Suhrawardî sangat besar. Carra de Vaux menganggap bahwa tasawuf pada hakikatnya merupakan bagian dari Madzhab al-Fârâbî, dan para filosof Islam setelahnya sangat dipengaruhi oleh teori tasawufnya. Konsep al-Fârâbî tentang tasawuf sangat berbeda dari pemahaman para tokoh sufi. Tasawuf al-Fârâbî bertumpu pada akal dan bukan tasawuf ruhani yang

³²Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia*, Op.Cit., hal. 15.

menerangi badan dan menjauhi kesenangan jasadi dalam menyucikan jiwa dan mencapai kesempurnaan; akan tetapi, tasawufnya bercorak 'nazhari' yang mendasarkan pada penalaran dan kontemplasi. Menurut al-Fârâbî, kesucian jiwa tidak akan mencapai tingkat kesempurnaan hanya dengan amalan-amalan jasmani, tetapi melalui jalan akal dan kegiatan berpikir. Akal bagi al-Fârâbî mempunyai aktivitas pendakian yang berangkat dari *al-'Aql bi al-Quwwah*, *al-'Aql bi al-Fi'l* hingga *al-'Aql al-Mustafâd*. 'Aql al-Mustafâd telah mampu menangkap cahaya-cahaya ilahi dari akal kesepuluh. Dengan cara ini al-Fârâbî memperkenalkan *tashawwuf' aqlî*, karena wujud yang sebenarnya yaitu Allah sendiri ialah Akal. Dan menurutnya, kebahagiaan tertinggi tercapai manakala sampai pada hubungan yang sempurna dengan 'Aql Fa'âl.³³

5. Mistisisme Islam

Dalam Islam, mistisisme disebut juga tasawuf. Harun Nasution menegaskan bahwa tujuan mistisisme, termasuk ke dalamnya tasawuf adalah memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan. Intisari dari mistisisme adalah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dengan Tuhan dengan cara mengasingkan diri dengan kontemplasi.³⁴

Terdapat berbagai teori yang mengatakan bahwa munculnya mistisisme dalam Islam dipengaruhi oleh ajaran-ajaran luar yang telah ada sebelum datangnya Islam. Ini sangat mungkin dan sejarah penyebaran Islam menguatkan pendapat di atas. Ajaran-ajaran, agama-agama, dan pemikiran-pemikiran filsafat yang muncul sebelum Islam merupakan bukti sejarah yang kuat. Misalnya kerahiban dalam ajaran Kristen, di mana para rahib mengasingkan diri dalam biara-biara dengan menempuh hidup asketis; filsafat mistik Pythagoras dengan ajaran bahwa ruh manusia kekal dan jasad manusia adalah penjara baginya, kesenangan hakikinya berada di alam samawi dan untuk sampai ke sana ruh harus dibersihkan dengan berkontemplasi; filsafat emanasi Plotinos yang mengajarkan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan, ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Untuk

³³Abd al-Qâdir Maḥmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (selanjutnya disebut *al-Falsafah al-Shûfiyyah...*), (Beirut: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1966), hal. 422.

³⁴Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II (selanjutnya disebut *Islam Ditinjau...* Jilid II), (Jakarta: UI-Press, 1985), hal. 71.

kembali kepada-Nya ruh harus dicuci dari pengaruh materi agar dapat sedekat mungkin dengan Tuhan dan memungkinkan bersatu dengan-Nya; Agama Buddha dengan ajaran Nirwana dan Hindu dengan ajaran Persatuan Atman dengan Brahman.³⁵

Terlepas dari pendapat di atas, mistisisme dalam Islam sudah ada dalam sumber Islam sendiri baik dalam Al-Qur'an ataupun Hadis dan telah terealisasi sejak masa awal. Banyak sufi bertebaran sejak masa Nabi sampai pada masa dua dinasti Islam berikutnya. Dalam pentas sejarah mistik Islam terdapat tokoh-tokoh besar yang mewakili zamannya, seperti Abû Yazîd al-Bisthâmî, al-Hallâj, al-Ghazâlî, Dzû al-Nûn al-Mishrî, dan Ibn al-'Arabî.

Dalam sejarah tasawuf Dzû al-Nûn al-Mishrî (w. 860 H) dipandang sebagai pencetus *ma'rifat* karena ia mengajarkan tentang ma'rifat Allah. Menurutny ada tiga tingkat pengetahuan tentang Allah: orang awam mengetahui Allah itu satu melalui ucapan syahadat, Ulama mengetahui Allah dengan logika akal, sedangkan sufi mengetahui Allah dengan hati sanubari. Pengetahuan orang awam dan ulama bukanlah pengetahuan hakiki tentang Allah. Mereka masih pada tingkat Ilmu, bukan Ma'rifat. Ma'rifat hanya dicapai oleh sufi yang sanggup melihat Tuhan dengan hati sanubari. Ketika Dzû al-Nûn ditanya bagaimana ia mencapai ma'rifat Tuhan, ia menjawab: 'Aku mengetahui Tuhan dengan Tuhan, dan sekiranya tidak karena Tuhan, aku tidak akan tahu Tuhan'.³⁶ Pernyataan Dzû al-Nûn tersebut menggambarkan bahwa ma'rifat merupakan anugerah Tuhan kepada sufi yang mampu, bukan merupakan hasil aktivitas pemikiran. Ma'rifat berarti melihat Tuhan dan ini mengisyaratkan kedekatan sufi dengan Tuhan.

Dalam perkembangan selanjutnya, dari kedekatan itu para sufi melangkah menuju usaha persatuan dengan Tuhan, yang dalam terminologi tasawuf dikenal dengan *ittihâd*. Konsep *ittihâd* dikembangkan oleh Abû Yazîd al-Bisthâmî (w. 874 H) dan dalam sejarah tasawuf ia dikenal sebagai tokoh *ittihâd*. Menurutny, seorang sufi yang akan bersatu dengan Tuhan harus melalui tahap *fanâ' al-nafs* (yang berarti hilang, hancur, atau musnahnya diri) dan *baqâ'* (yang berarti tetap - hidup

³⁵Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Falsafat dan Mistisisme...*), (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), cetakan ke-5, hal. 58-59.

³⁶*Ibid.*, hal. 76.

terus); yang dimaksud adalah hilangnya kesadaran diri sebagai wujud jasmani namun tetap disadarinya wujud ruhaninya. Tatkala tingkat *ittihâd* dapat tercapai, yang mencintai dan yang dicintai bersatu dan memungkinkan salah satu dari mereka memanggil yang lainnya dengan kata-kata “Hai Aku”. Gambaran bersatunya Abû Yazîd al-Bisthâmî dengan Tuhan banyak dijumpai dalam *syathahât*-nya. *Syathahât* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihâd*.

Paham *ittihâd* ini kemudian mengambil bentuk *hulûl*. Konsep ini dikembangkan oleh Hûsain Ibn Manshûr al-Hallâj (w. 922 H). Menurut Abû Nasr al-Thûsî dalam *al-Luma'*, *hulûl* ialah bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya setelah sifat-sifat kemanusiaan (*nâsût*) yang ada di dalam tubuh dilenyapkan.³⁷

Menurut al-Hallâj, Tuhan dan manusia keduanya memiliki dua sifat dasar: *nâsût* dan *lâhût*. Setelah seorang sufi melalui proses *fanâ'* dan *baqâ'*, dan ketika dalam kesadaran seorang sufi hanya sifat *lâhût* yang ada, pada saat itulah Tuhan mengambil tempat di dalam diri sufi. Pada saat itu ruh Tuhan dan ruh manusia bersatu dalam tubuh manusia. Teori ini memungkinkan bersatunya Tuhan dengan manusia.³⁸

Al-Ghazâlî, yang teorinya tidak se-ekstrem teori al-Bisthâmî dan al-Hallâj, tidak melangkah lebih jauh lagi, dan berhenti pada tingkat *ma'rifah*. Menurutnyanya *ma'rifah* adalah mengetahui rahasia Allah tentang segala yang ada. Orang yang mengetahui Tuhan disebut '*ârif*. Ia tidak menyebut Ya Allah atau Ya Rabb karena kedekatan antara sufi dengan Tuhan. Dan bagi al-Ghazâlî, *ma'rifat* juga berarti memandang kepada wajah Allah.³⁹

Ajaran-ajaran para sufi di atas diserap dengan baik oleh Suhrawardî dan banyak memengaruhi pemikiran mistiknya. Adapun mengenai konsep kesatuan mistik (*tawhîd*),⁴⁰ yakni persatuan hamba dengan Tuhan, tampaknya ajaran al-Bisthâmî dan al-Hallâj-lah yang langsung

³⁷*Ibid.* hal. 88.

³⁸*Ibid.*

³⁹*Ibid.*, hal. 78.

⁴⁰Harun Nasution menyebut terminologi persatuan hamba dengan Tuhan: *Ittihâd*, *hulûl*, dan *tawhîd*. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, *Op.Cit.*, hal. 82.

berpengaruh pada Suhrawardî. Sedangkan tentang hierarki cahaya maka al-Ghazâlî-lah yang memengaruhinya, khususnya melalui karyanya *Misykât al-Anwâr*, dan selanjutnya Suhrawardî menulis karyanya *Hayâkîl al-Nûr* (Kuil Cahaya).

B. Karakteristik Filsafat Suhrawardî

Mengenai karakteristik filsafat Suhrawardî dapat diketahui dari klasifikasi karya-karyanya: pertama yang berisi sistem teori filsafat dan kedua yang berisi sistem lambang, yang termasuk ke dalam sistem teori filsafat adalah karya-karya yang membentuk Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Sedangkan yang termasuk ke dalam sistem lambang atau simbol adalah karya-karya mistis dan *visionary* yang berisi hikayat-hikayat yang merupakan ungkapan dari pengalaman mistik illuminatifnya.

Suhrawardî membagi karya-karyanya yang membentuk Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) ke dalam dua aliran: diskursif dan intuitif. Yang termasuk ke dalam Filsafat Illuminasi adalah *al-Talwîhât*, *al-Muqâwamat* dan *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*. Sedangkan yang bercorak filsafat intuitif adalah *Hikmat al-Isyrâq*. Term-term yang sering digunakan untuk menyebut filsafat diskursif adalah *Bahts*, *al-Hikmah al-Bahtsiyyah*, *Tharîq al-Masyâyâ'in* atau *Madzhab al-Masysyâ'in*. Adapun yang sering digunakan untuk menyebut filsafat intuitif adalah *Dzawq*, *al-Hikmah al-Dzauqiyyah*, *al-'Ilm al-Hudhûrî* atau *al-'Ilm al-Syuhûdî*.

Namun apa yang signifikan bagi Suhrawardî bukanlah penolakan *bahts*, tetapi penggabungan *bahts*, yang direformulasi dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) yang direkonstruksi. Bagi Suhrawardî, filsafat intuitif adalah metode dan *starting point* bagi rekonstruksi filsafat termasuk sasaran *Hikmat al-Isyrâq* dimasukkan sebagai suatu sistem yang sempurna.⁴¹

Apa sesungguhnya Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) itu? Untuk memperoleh jawaban yang memuaskan seorang peneliti tidak dapat membatasi diri hanya dengan mempelajari satu dari keempat karya-karya utamanya. Seorang peneliti mau tak mau harus mengkaji semua karya utama tersebut menjadi satu kesatuan yang koheren. Karya-karya

⁴¹Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, (selanjutnya disebut *Knowledge and Illumination*), (Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1990), hal. 13-14.

tersebut ibarat tangga pendakian yang terus berkesinambungan guna mencapai pemahaman yang berpuncak pada *Hikmat al-Isyrâq*. Karya-karya tersebut harus dibaca bersama dan dalam urutan tertentu, dan hanya dengan begitu mereka membentuk Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).

Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) menekankan unsur-unsur intuitif tertentu yang melampaui pemikiran diskursif tetapi ia bukanlah suatu sistem yang sepenuhnya bertolak belakang, atau berbeda sepenuhnya dengan filsafat Peripatetik. Sebenarnya filsafat Peripatetik, sebagaimana dikaji dan dipahami Suhrawardî adalah titik tolak dan unsur yang tak terpisahkan dari metodologi iluminasi (*isyrâqî*).⁴²

Dalam Mukaddimah *Hikmat al-Isyrâq*, secara jelas Suhrawardî menegaskan bahwa filsafat diskursif (*hikmah bahtsiyyah*) adalah unsur penting filsafat intuitif (*hikmah dzauqiyyah*), dan bahwa hanya sebuah kombinasi yang sempurna dari dua metodologi itu yang akan membimbing ke arah kebijaksanaan yang sejati, yakni tujuan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).⁴³

Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) menggunakan suatu bahasa khas, seperangkat istilah teknis tertentu, dan menekankan penggunaan suatu bentuk simbolis ekspresi yang didasarkan pada, lebih luas dan dalam prinsip, citra cahaya dan kegelapan. Symbolisme cahaya digunakan untuk wujud-wujud tertentu dan batasan-batasan wujud bentuk dan materi. Singkatnya, penggunaan simbol-simbol adalah sifat-sifat integral bangunan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*).

Mukaddimah *Hikmat al-Isyrâq* merupakan pendukung teori umum Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*), terutama posisi intuisi dan pengalaman sebagai dasar epistemologi. Hanya Mukaddimah *al-Masyârî wa al-Muthârahât* dan *Hikmat al-Isyrâq* yang memuat pernyataan khusus tentang metodologi Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*). Dalam Mukaddimah *al-Masyârî wa al-Muthârahât*, Suhrawardî mengemukakan eksposisi hasil-hasil pengalaman dan intuisinya sendiri serta menegaskan pandangannya tentang bagaimana pengetahuan diperoleh. Ada tiga prinsip dalam proses ini: pertama, ditandai dengan aktivitas sebagai filosof: ia harus memisahkan diri dari dunia; kedua, ditandai dengan pengalaman-pengalaman tertentu, filosof mencapai pancaran-pancaran cahaya Tuhan

⁴²*Ibid.*, hal. 10-11.

⁴³Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op.Cit.*, hal. 10.

(*al-Nûr al-Ilâhî*); dan ketiga, ditandai dengan perolehan pengetahuan yang tak terbatas dan tak terikat, yakni pengetahuan iluminasi (*al-'ilm al-isyrâqî*).⁴⁴

Sementara itu dalam Mukaddimah *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî menguraikan persoalan metodologi lebih jelas dan rinci, meskipun secara esensial sama dengan catatan yang diberikan dalam *al-Masyârî' wa al-Muthârahât*. Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*) terdiri atas tiga tingkat yang berkaitan dengan persoalan pengetahuan: tahap pertama diawali dengan aktivitas-aktivitas seperti mengasingkan diri selama empat puluh hari, berhenti makan daging dan mempersiapkan diri untuk menerima inspirasi dan ilham. Aktivitas-aktivitas semacam itu masuk dalam kategori praktik-praktik asketik dan mistik, meskipun tidak sama persis dengan pernyataan-pernyataan dan penghentian-penghentian jalan sufi yang ditetapkan, atau tarekat sufi, sebagaimana dikenal dalam karya-karya mistik yang ditemui Suhrawardî. Melalui aktivitas-aktivitas semacam itu, filosof dengan kekuatan intuitifnya, dalam dirinya terdapat suatu bagian 'Cahaya Tuhan' (*al-Barîq al-Ilâhî*), dapat menerima realitas keberadaannya dan meyakini kebenaran intuisinya sendiri melalui ilham dan pengungkapan diri (*musyâhadah wa mukâsyafah*).

Tahap pertama menghantarkan kepada tahap kedua, dan cahaya Tuhan memasuki wujud manusia. Cahaya ini mengambil bentuk serangkaian "cahaya pengungkap" (*al-anwâr al-syanîhah*) dan melalui cahaya-cahaya pengungkap pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan yang sebenarnya (*al-'ulûm al-haqîqiyyah*) dapat diperoleh.⁴⁵

Tahap ketiga adalah tahap pembentukan suatu ilmu yang benar (*al-'ilm al-shahîh*). Dalam tahap ini filosof menggunakan analisis diskursif. Pengalaman ditempatkan pada pengujian, dan sistem pembuktian yang digunakan adalah pembuktian aksiomatis (*burhân; posterior analytics*) Aristoteles. Kepastian yang sama yang diperoleh oleh gerakan dari data indrawi (observasi dan formasi konsep) ke pembuktian yang didasarkan pada akal, yang juga menjadi dasar pengetahuan ilmiah diskursif, yang dikatakan dapat diperoleh jika data visioner yang mendasari Filsafat Iluminasi (*Isyrâqî*) juga dibuktikan. Ini dilakukan lewat suatu

⁴⁴*Ibid.*, hal. 10-11. Lihat Al-Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, *Op.Cit.*, hal. 194-195.

⁴⁵Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 12.

analisis diskursif yang ditujukan untuk membuktikan pengalaman dan membangun suatu sistem yang tempat pengalaman itu sendiri dapat didudukkan dan validitasnya siap dideduksi, bahkan meskipun pengalaman itu sendiri sudah berakhir.

Tahap terakhir adalah menurunkan Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) dalam bentuk tulisan. Tahap ini, dan tahap ketiga yang telah disebutkan sebelumnya, hanya merupakan unsur-unsur Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) yang harus kita akses. Para praktisi, murid jalan illuminasi, harus berperantara kepada kedua tahap pertama melalui pengalaman. Para murid yang mengikuti sikap Suhrawardî akan mengalami 'kehadiran' pengalaman mereka sendiri, apakah secara individual atau sebagai bagian dari suatu kelompok.

Suhrawardî mungkin telah mendiskusikan visinya dengan murid-muridnya; jalan personal 'kehadiran'-nya akan berperan sebagai saksi bagi visi-visi semacam itu, dan manifestasi fisik, fenomena yang diselidiki, diasosiasikan dengan pengalaman visioner, yang digambarkan dalam *Hikmat al-Isyrâq*, yang telah disaksikan oleh orang-orang yang hadir. Apa yang harus kita akses adalah teks-teks yang dikatakan sebagai penggambaran simbolis tentang fenomena pengalaman visioner, dan kita harus menentukan apa yang mereka simbolkan.⁴⁶

Suhrawardî lebih lanjut menasehatkan, dalam membaca *Hikmat al-Isyrâq* khususnya, seorang murid hendaknya dibimbing oleh guru yang mumpuni dan memahami betul maksud-maksud yang terkandung dalam *Hikmat al-Isyrâq*, sehingga murid dapat menjalankan amalan-amalan rohaniah dengan sempurna. Ia juga menganjurkan agar seorang pencari ilmu yang mempelajari Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*)-nya menelaah risalah-risalah lain yang menggunakan simbol-simbol mistik. Penelaahan karya-karya tersebut sangat penting karena didalamnya dimuat petunjuk-petunjuk praktis bagi si murid yang amat berguna sebagai pendorong semangat agar ia mampu melipatgandakan kesungguhannya sehingga dapat mencapai tingkat *musyâhadah*.⁴⁷

⁴⁶Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination....*, *Op.Cit.*, hal. 36. Lihat al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 12-13.

⁴⁷Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Loc. Cit.*

C. Emanasi (*Al-Faydh*) dan Illuminasi (*Al-Isyrâq*)

Secara prinsipil dalam Islam diakui bahwa Tuhan bersifat Maha Satu, tidak berubah-ubah, jauh dari materi, jauh dari arti banyak, Maha Sempurna dan tidak berhajat pada apa pun. Kalau demikian hakikat sifat Tuhan, bagaimana terjadinya alam materi yang banyak ini dari yang Maha Satu? Al-Fârâbî menegaskan bahwa alam terjadi dengan cara emanasi (pancaran; *al-faydh*).⁴⁸

Dalam rangka mengesakan Tuhan, jalan yang ditempuh teolog, filosof, dan sufi berbeda-beda; namun, mereka tetap mempunyai tujuan yang sama: teolog dengan peniadaan sifat, sufi dengan kesatuan wujud, dan filosof dengan emanasi. Sebagai seorang filosof Islam, al-Fârâbî memelopori paham emanasi (*al-faydh*). Ia berusaha meniadakan bukan hanya adanya yang serupa dengan Tuhan, tetapi juga adanya arti banyak dalam diri Tuhan. Kalau Tuhan berhubungan langsung dengan alam yang tersusun dari banyak unsur ini, dalam pemikiran Tuhan terdapat hal yang banyak. Hal ini akan membuat ketidakmurnian keesaan Tuhan. Oleh karena itu, Tuhan tidak bisa secara langsung menciptakan alam yang tak terhingga jumlah unturnya ini. Jadi bagaimana Tuhan menciptakan alam? Dalam menjawab pertanyaan ini kelihatannya al-Fârâbî diilhami filsafat (konsep) emanasi Plotinos. Tuhan menciptakan alam melalui emanasi, dalam arti wujud Tuhan melimpahkan wujud alam semesta. Emanasi itu terjadi melalui berpikir (*tafakkur*) Tuhan tentang Dzat-Nya, yang adalah prinsip dari peraturan dan kebaikan dalam alam. Dengan kata lain, tafakkur Tuhan tentang Dzat-Nya adalah sebab dari adanya alam ini, dalam arti bahwa Dia-lah yang memberi wujud kekal bagi setiap yang ada. Berpikir Tuhan tentang Dzat-Nya adalah ilmu Tuhan tentang Diri-Nya, dan ilmu itu adalah daya (*al-qudrah*) yang menciptakan segalanya. Agar sesuatu itu tercipta, cukup sesuatu itu diketahui Tuhan. Berpikir yang Maha Esa tentang Dzat-Nya Yang Esa menciptakan yang berbilang satu, yaitu Akal Pertama. Dengan demikian, Tuhan yang dalam Diri-Nya tak terdapat arti banyak, secara langsung hanya menciptakan yang satu. Dalam Dzat Tuhan, kata al-Fârâbî, tidak terdapat arti banyak; arti banyak terdapat sesudah Dzat-Nya. Inilah, bagi al-Fârâbî, pengesaan yang paling murni.

⁴⁸Abd al-Qâdir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah*, *Op. Cit.*, hal. 424. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, *Op.Cit.*, hal. 27.

Arti banyak, baru mulai pada Akal Pertama. Kalau Tuhan merupakan wujud pertama, Akal Pertama adalah wujud kedua. Sebagai wujud kedua, ia mempunyai tidak lagi hanya satu objek berpikir. Di samping Tuhan, dirinya sendiri juga menjadi objek berpikir baginya. Dalam berpikirnya terdapat dua objek dan ini sudah mengandung arti banyak. Berpikir Akal Pertama yang juga merupakan *qudrah*, tentang Tuhan mewujudkan Akal Kedua. Akal Kedua juga berpikir tentang Tuhan dan mewujudkan Akal Ketiga dan berpikir tentang dirinya mewujudkan Alam Bintang (*al-Kawâkib al-Tsâbitah*). Akal Ketiga berpikir tentang Tuhan dan mewujudkan Akal Keempat atau wujud kelima, dan berpikir tentang dirinya akan mewujudkan Saturnus. Begitulah seterusnya hingga sampai pada Akal Kesepuluh, tetapi berpikir (*tafakkur*) Akal Kesepuluh tidak lagi menghasilkan akal, yang diwujudkannya hanyalah bumi. Dalam konsep emanasi tersebut, wujud Tuhan melimpahkan wujud alam semesta, dan bukan wujud alam semesta melimpah dari wujud Tuhan. Yang aktif, dengan demikian, adalah Tuhan dan bukan akal-akal yang dipancarkan Tuhan. Kedudukan Akal Kesepuluh dapat disamakan dengan Jibril yang merupakan penghubung alam bumi dan alam samawi.⁴⁹

Konsep emanasi (*al-faydh*) tersebut diambil al-Fârâbî dari Plotinos lalu disesuaikan dengan ajaran Islam. Dipandang dari sudut filsafat Yunani sendiri, konsep emanasi merupakan gagasan yang baru yang belum dikenal dalam alam pikiran Yunani. Konsep emanasi berpijak pada pokok ajaran Plotinos tentang Yang Satu. Yang Satu adalah pangkal segala-galanya. Yang Satu adalah Yang Asal dan tidak ada pertentangan di dalamnya. Yang Satu itu bukan kualitas dan bukan pula yang terutama dari segala keadaan dan perkembangan dalam dunia --segalanya datang dari suatu Yang Asal--. Yang Asal itu adalah sebab kuantitas, bukan akal bukan jiwa, bukan dalam bergerak bukan pula dalam tenang terhenti, bukan dalam ruang dan bukan dalam waktu.

Yang Satu itu tidak dapat dikenal sebab tidak ada ukuran untuk membandingkannya. Orang hanya dapat mengatakan apa yang tidak sama dan serupa dengan Dia, tetapi tidak dapat dikatakan apa Dia. Pada dasarnya Yang Satu itu tidak dapat disebut, karena nama-nama yang lain, tidak berhubungan dengan Yang Asal. Yang Satu itu menunjukkan

⁴⁹Muhammad 'Alî Abû Rayyân, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Iskandariah: al-Dar al-Qaumiah), 1967, hal. 830-831.

sesuatu yang negatif, yaitu tidak ada padanya yang banyak. Yang Baik menunjukkan apa artinya baik itu untuk makhluk yang lain, bukan apa itu baginya sendiri. Hanya satu saat yang positif yang tidak boleh tidak ada padanya, yaitu “Yang Asal itu adalah permulaan dan sebab Yang Pertama dari segala yang ada”.

Memang Plotinos merasakan sesuatu kesulitan sebagai konsekuensi logis dari pandangannya itu. Konsepsi tersebut menimbulkan suatu pertanyaan: mestikah Yang Satu itu yang memberikan kemungkinan adanya yang banyak dalam dunia ini, mengandung di dalamnya yang banyak, meskipun hanya pada potensinya saja? Untuk menghindari kesulitan tersebut, Plotinos mengemukakan teorinya yakni “dasar kausalitas Tuhan”.

Ia menyatakan bahwa Yang Satu itu adalah semuanya, tetapi tidak mengandung di dalamnya satu pun dari barang yang banyak itu. Dasar dari yang banyak tidak bisa yang banyak itu sendiri. Sebaliknya, Yang Satu itu adalah semuanya yang berarti bahwa yang banyak itu terdapat padanya. Di dalam Yang Satu itu yang banyak itu belum ada, tetapi yang banyak itu akan ada. Karena di dalamnya yang banyak itu tidak ada, yang banyak itu datang dari Dia. Oleh karena Yang Satu itu sempurna, tidak mencari apa-apa, tidak memiliki apa-apa, dan tidak memerlukan apa-apa, maka keluarlah sesuatu dari Dia dan mengalir menjadi benda-benda yang ada. Hal ini dikatakan emanasi dari Dia, datang dari Dia, memancar dari Dia.

Konsep emanasi ini merupakan suatu pandangan baru yang dikemukakan oleh Plotinos dalam filsafat, dan sejauh itu belum ada pemikiran seperti itu dalam alam pikiran Yunani. Dalam pandangan filsafat klasik, Yang Asal itu dipahami sebagai yang bekerja, atau penggerak pertama. Pengertian ini selalu dihadapkan pada dua hal yang bertentangan seperti yang bekerja dan yang dikerjakan, spirit dan benda, pencipta dan yang diciptakan. Penggerak pertama itu berada di luar alam lahir, sifatnya transendental. Plotinos memiliki pandangan yang berbeda --yang berasal dari filosofi Timur-- bahwa baginya tidak ada yang bertentangan sebagaimana penggerak pertama yang transendental dan yang digerakkan. Alam ini terjadi dari yang melimpah atau mengalir dari Yang Asal, dan yang mengalir itu tetap bagian dari padanya atau asalnya tadi. Bukan Tuhan berada dalam alam, melainkan alam berada dalam Tuhan. Jalannya sebab dan akibat serupa dengan air yang mengalir dalam mata air, seperti panas

dalam api. Hubungan pembangun dengan yang dibangun sama dengan yang sebenarnya dengan bayangannya. Makin jauh yang mengalir itu dari asalnya, makin tidak sempurna rupanya, bayangannya. Alam ini merupakan gambaran yang tidak cukup dan tidak lengkap dari Yang Asal. Sebagaimana cahaya, makin jauh cahaya itu dari sumbernya, makin berkurang terangnya dan akhirnya ia lenyap ke dalam yang gelap.⁵⁰

Dalam pandangan filsafat Islam, gagasan emanasi tersebut selain dikembangkan oleh al-Fârâbî, juga diikuti oleh Ibn Sînâ dan para filosof pada umumnya. Konsep tersebut tampaknya sudah lengkap dan para filosof Islam hanya tinggal memfilter doktrin-doktrin tersebut sesuai dengan ajaran Islam. Kalau menurut al-Fârâbî proses emanasi hanya sampai pada Akal Kesepuluh maka tidaklah demikian menurut pandangan Suhrawardî. Pada akhirnya konsep emanasi tersebut mengalami penyempurnaan dan penyesuaian dengan ajaran Islam sejalan dengan perkembangan pemikiran para filosof itu sendiri.

Sebenarnya secara umum teori illuminasi (*al-isyrâq*) sebagaimana dikembangkan oleh Suhrawardî tersebut adalah bentuk khas teori emanasi (*al-faydh*) sebagaimana dikembangkan oleh kaum Neo-Platonis. Sifat-sifat dasar teori emanasi yang seluruhnya digabungkan oleh Suhrawardî dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) -nya adalah : (1). Gerak menurun yang mesti dari yang lebih tinggi ke yang lebih rendah, yaitu emanasi Nous yang mesti dari teori Plotinos, atau emanasi-diri Cahaya Segala Cahaya; (2). Pengeluaran penciptaan: dunia tidak diciptakan atau dijadikan dari tiada apakah dalam masa atautkah tidak sekaligus, tidak ada pembuat, tidak ada *demiurgus* yang memberi tatanan bagi kekacauan primordial atau memberi bentuk-bentuk bagi persoalan eksternal, dan tidak ada kehendak Tuhan; (3). Keabadian dunia;⁵¹ (4). Hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah.

⁵⁰Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (selanjutnya disebut *Alam Pikiran Yunani*), (Jakarta: Tintamas, 1980), hal. 166-168.

⁵¹Meskipun Suhrawardî tidak pernah mengatakan secara eksplisit dunia abadi, namun menjadi akibat yang mesti dari pandangannya bahwa emanasi adalah abadi (*al-faydh abâdî*) (Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq, Op.Cit.*, hal. 181). Keabadian sendiri merupakan konsep yang secara esensial menjadi bagian dari emanasi Sumber Cahaya, karena tindakan emanasi ini bukan suatu perubahan (*taghyîr*), juga tidak mengandung ketiadaan (*'adam*). Dunia terus menjadi (sebagaimana ia telah menjadi), dengan kontinuitas Sumber Cahaya (*Ibid.*, hal. 177-183).

Terdapat sifat kelima teori umum emanasi yang tidak dimasukkan dalam teori emanasi Suhrawardî: kaidah makna istilah-istilah. Kaidah ini –yang diperkenalkan kaum Neo-Platonis kemudian– menuntut bahwa sesuatu yang sebagian dapat dinamai dan sebagian tidak dapat dinamai (sebagian terbatas dan lainnya tidak terbatas) berperan sebagai penghubung antara yang terbatas dengan yang tidak terbatas.

Jika ditelusuri ke belakang, akan diketahui bahwa bentuk dasar ajaran emanasi Plotinos dapat ditemukan dalam uraian Plato mengenai Eros (dorongan terhadap yang lebih baik, seperti diungkapkan dalam pengetahuan filsafat yang dimulai dari dunia indra ke dunia Idea). Platolah yang membuat kaidah moral menjadi baik berarti melakukan yang baik dalam hukum emanasi kosmik. Adapun teori dan ajaran Suhrawardî tentang Cahaya Segala Cahaya terdapat suatu kesamaan dengan teori emanasi dan kosmologi Plotinos seperti dikemukakan dalam *Enneads*. Namun, model Suhrawardî bagi proses emanasi mirip dalam *Timaeus* Plato. Dalam *Enneads* dikemukakan metafora panas dan api karena apilah yang sebenarnya.

Cahaya Segala Cahaya mengeluarkan “cahaya” karena kedudukannya, dan sinar yang tersebar sampai ke seluruh kosmos; melalui sinar-sinar inilah kosmos dipelihara kesatuannya, gerak dan perubahannya diatur. Keberadaan (kesadaran diri) Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*) tidak terpisahkan dari aktivitasnya (illuminasi) dan keduanya teremanasi dan akhirnya mencapai alam dasar (*elemental realm*). Tidak seperti teori Plotinos, tentang Yang Satu yang darinya Nous muncul, dari Cahaya Segala Cahaya muncul cahaya lain yang diperoleh yang secara esensial tidak berbeda darinya. Sebagaimana dalam model Plotinos, sumber tidak dikenai emanasi. Akibatnya, Cahaya Segala Cahaya sebagaimana adanya dan berperan sesuai dengan keharusan yang dilakukan adalah satu dan sama. Oleh karena itu, Cahaya Segala Cahaya yang ada menjadi aksioma pertama yang darinya seluruh realitas dapat dideduksi.⁵²

⁵²Sumber Cahaya adalah emanasi diri (*fayyâdh bi al-dzât*) dan pengenal yang aktif (*al-darrâk al-fa’âl*), karena tindakan mengetahui (*idrâk*) adalah manifestasi diri, mengetahui diri dan kesadaran diri, Sumber Cahaya adalah kesadaran diri murni dan tidak mengalami perubahan, emanasi abadi. Mengenai sifat Cahaya Pertama, ia dibatasi, dan karenanya terbatas, namun ia mempunyai suatu ketidakterbatasan kualitas yang diterima olehnya dan dipancarkan darinya. Kenyataan bahwa Cahaya Pertama mentransmisikan esensi Sumber Cahaya harus berarti bahwa ia tak terbatas, tetapi tak terbatas yang dibatasi (*Al-Suhrawardî, Hikmat al-Isyrâq, Op. Cit., hal. 110-113*).

Dalam beberapa teori emanasi, hubungan antara yang tak terbatas dengan yang terbatas harus dijelaskan. Terdapat ketidakterbatasan yang tidak terbatas dalam beberapa hal, jika bukan dalam hal-hal yang tak terbatas *a lesser infinite* --tatanan ketidakterbatasan yang tidak terbatas. Di sisi lain terdapat ketidakterbatasan yang terbatas--dalam istilah Rist, ketidakterbatasan yang kurang-- tatanan ketidakterbatasan yang terbatas. Nous-Plotinos dan Cahaya Pertama (*al-Nûr al-Awwal*) Suhrawardî adalah ketidakterbatasan semacam itu. Ketidakterbatasan adalah konsep yang diperkenalkan ke dalam filsafat Yunani oleh Plotinos; ini diterima sebagai “wujud” yang sempurna yang bagi orang-orang Yunani berarti “batasan dan keterbatasan”.

Adalah al-Fârâbî yang dipandang sebagai pencetus teori emanasi (*al-faydh*) dikalangan para filosof Islam. Ia dapat dianggap mewakili pandangan kaum Neo-Platonisme dan kaum Peripatetik, dan yang banyak dikritik oleh Suhrawardî sendiri.

Dalam pandangan teori emanasi al-Fârâbî dikatakan bahwa Tuhan sebagai akal berpikir tentang diri-Nya, dan dari pemikiran ini timbul suatu wujud lain. Tuhan merupakan Wujud Pertama (*al-Wujûd al-Awwal*) dan dengan pemikiran itu timbul Wujud Kedua (*al-Wujûd al-Tsâni*) yang juga mempunyai substansi. Wujud Kedua ini disebut sebagai Akal Pertama (*al-'Aql al-Awwal; First Intelligence*) dan bersifat immaterial. Wujud Kedua ini berpikir tentang Wujud Pertama (Tuhan) dan dari pemikiran ini timbullah Wujud Ketiga (*al-Wujûd al-Tsâlits*). Wujud ini disebut Akal Kedua (*al-'Aql al-Tsâni; Second Intelligence*).

Wujud II atau Akal Pertama itu juga berpikir tentang dirinya dan dari situ timbullah Langit Pertama (*al-Samâ' al-Ûlâ; First Heaven*).

Wujud III atau Akal Kedua berpikir tentang Tuhan dan menimbulkan Wujud Keempat atau Akal Ketiga. Wujud III juga berpikir tentang dirinya dan menimbulkan Bintang-bintang Tetap (*al-Kawâkib al-Tsâbitah*).

Wujud IV atau Akal Ketiga berpikir tentang Tuhan dan menimbulkan Wujud Kelima atau Akal Keempat. Selain itu Wujud Keempat berpikir tentang dirinya dan menimbulkan Saturnus (*Kurrat al-Zuhal*).

Wujud V atau Akal Keempat berpikir tentang Tuhan maka timbullah Wujud Keenam atau Akal Kelima dan Wujud Kelima berpikir tentang dirinya maka timbullah Jupiter (*Kurrat al-Musytarî*).

Wujud VI atau Akal Kelima berpikir tentang Tuhan menghasilkan Wujud Ketujuh atau Akal Keenam. Wujud VI juga berpikir tentang dirinya dan melahirkan Mars (*Kurrat al-Mirrikh*).

Wujud VII atau Akal Keenam berpikir tentang Tuhan menimbulkan Wujud Kedelapan atau Akal Ketujuh. Selanjutnya ia berpikir tentang dirinya maka muncullah Matahari (*Kurrat al-Syams*).

Wujud VIII atau Akal Ketujuh berpikir tentang Tuhan melahirkan Wujud Kesembilan atau Akal Kedelapan, dan selanjutnya Wujud VIII berpikir tentang dirinya menimbulkan Venus (*Kurrat al-Zahrah*).

Wujud IX atau Akal Kedelapan berpikir tentang Tuhan menimbulkan Wujud Kesepuluh atau Akal Kesembilan, dan Wujud IX ini berpikir tentang dirinya menimbulkan Mercury (*Kurrat al-Autarid*).

Wujud X atau Akal Kesembilan berpikir tentang Tuhan menghasilkan Wujud Kesebelas atau Akal Kesepuluh, dan Wujud X berpikir tentang dirinya melahirkan Bulan (*Kurrat al-Qamar*).

Tatkala sampai pada pemikiran Wujud XI atau Akal Kesepuluh, berhentilah terjadinya atau timbulnya akal-akal. Akan tetapi, dari Akal Kesepuluh muncullah bumi serta roh-roh dan materi pertama yang menjadi dasar dari keempat unsur: api, udara, air, dan tanah. Dengan demikian terdapat sepuluh akal dan sembilan langit, sesuai dengan teori Yunani tentang adanya sembilan langit (*sphere*) yang kekal berputar sekitar bumi. Akal Kesepuluh mengatur dunia yang menjadi hunian-hunian manusia.⁵³

Begitulah mata rantai emanasi, pancaran (*al-faydh*) berlangsung hingga lengkap sepuluh Akal (Inteligensi), sembilan lingkungan samawi dan jiwa masing-masing. Akal-akal dan jiwa-jiwa itu merupakan susunan hierarkis. Akal Pertama dalam hierarki adalah yang paling tinggi, kemudian jiwa-jiwa lingkungan dan lingkungan itu sendiri. Urutan yang terakhir adalah bumi dan dunia materi yang berada pada urutan keempat. Dalam pandangan orang Yunani kuno bahwa segala yang bercorak samawi adalah suci, dan segala yang bercorak bumi tidak suci. Dalam ajaran Islam diterangkan bahwa langit merupakan kiblat shalat, sumber wahyu, dan tujuan akhir mi'raj. Karena itu, segala yang

⁵³Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Risâlah fî I'tiqâd al-Hukamâ'*, *Op. Cit.*, hal. 264-265. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, *Op.Cit.*, hal. 27-28.

di langit adalah suci dan tersucikan. Di sinilah al-Fârâbî menyesuaikan doktrin agama dengan filsafat meskipun terdapat kesulitan yakni penekanan ketidaksucian bumi timbul dari langit yang suci.

Mengapa jumlah akal hanya sepuluh yakni yang terdiri atas Akal Pertama dan sembilan Akal Planet dan lingkungan. Hal ini karena al-Fârâbî menggunakan teori-teori yang digunakan oleh ahli-ahli astronomi Yunani, terutama Ptolomeus yang berpendapat bahwa kosmos terdiri atas sembilan lingkungan (*sphere*) yang kesemuanya bergerak mengelilingi bumi secara tetap. Setiap lingkungan memiliki inteligensi (akal) dan jiwa. Akal dan jiwa merupakan asal gerak. Inteligensi kesepuluh mengatur hal-hal yang berkaitan dengan bumi. Jiwa adalah penggerak lingkungan, tapi ia memperoleh kekuatan dari inteligensi. Ia bergerak sesuai dengan kehendak inteligensi dan menuju kesempurnaan dengan menggerakkan lingkungannya. Oleh karena itu, hasratnya merupakan sumber geraknya, sedangkan inteligensi atau akal dalam perputarannya merupakan hasrat abadi. Yang rendah menghasratkan yang tertinggi, dan segalanya menghasratkan Yang Satu, yaitu Penggerak Pertama (*Prime Mover*), meskipun Ia tak tergerakkan.⁵⁴

Munculnya gerak lingkungan disebabkan oleh semacam tarikan spiritual: lingkungan yang lemah selalu ditarik oleh lingkungan yang lebih kuat. Proses ini merupakan proses dinamis spiritual. Dari Akal Kesepuluh lahirlah materi-materi utama atau *hyle*, yang merupakan asal dari empat unsur, dan dari Akal Kesepuluh pula lahirlah bentuk-bentuk berlainan yang menyatu dengan *hyle* untuk membentuk wadah. Lingkungan bumi merupakan serangkaian aneka bentuk berlainan yang menyatu dengan materi atau terpisah darinya. Pertumbuhan merupakan hasil persatuan bentuk dan materi. Sedangkan kerusakan merupakan hasil pemisahan mereka. Gerak matahari menghasilkan panas dan dingin yang perlu bagi perubahan. Semua inteligensi menghasilkan gerak yang bermanfaat bagi dunia bumi. Di sini fisika berbaur dengan kosmologi dan dunia bumi diatur oleh dunia langit.⁵⁵

Melalui teori emanasi (*al-faydh*) dengan ajaran sepuluh akal ini al-Fârâbî memecahkan masalah 'gerak' dan 'perubahan'. Dengan

⁵⁴Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 155. Lihat Ibrâhîm Madkour, "Al-Fârâbî", dalam M.M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz: 1963), Vol. I, hal. 455-460.

⁵⁵Ibrâhîm Madkour, *Op. Cit.*, hal. 461.

teori ini pula ia memecahkan masalah 'Yang Esa' dan 'yang banyak' juga dalam memadukan teori fisika Aristoteles dengan ajaran Islam tentang "penciptaan". Materi itu sangat kuno sekali atau azali seazali sepuluh inteligensi atau akal, tetapi ia tercipta karena ia memancar dari inteligensi agen (*al-'Aql al-Fa'âl*); dan untuk mengukuhkan keesaan Tuhan, al-Fârâbî memilih menengahi sepuluh akal ini antara Tuhan dengan dunia bumi.

Dari uraian terdahulu dapat ditegaskan bahwa beberapa unsur teori sepuluh akal dapat dilacak pada sumber asal mereka yang berbeda-beda. Aspek astronominya identik dengan penafsiran Aristoteles tentang gerak lingkupngan. Teori emanasi, pancaran atau limpahan (*al-faydh*) diperoleh dari Plotinos dan aliran Alexandria. Meskipun demikian, secara keseluruhan, emanasi (*al-faydh*) merupakan suatu teori al-Fârâbî yang ditulis dan diformulasikan untuk menunjukkan kesatuan kebenaran dan metodenya tentang klasifikasi dan sintesis. Ia memadukan Plato, Aristoteles, agama, dan filsafat.

Dalam teori tentang akal ia mengklasifikasikannya menjadi akal praktis dan teoretis. Akal praktis berfungsi menyimpulkan apa yang mesti dikerjakan, sedangkan akal teoretis membantu penyempurnaan jiwa. Akal teoretis sendiri dibagi menjadi: yang fisik (*material*), yang terbiasa (*habitual*) dan yang diperoleh (*acquired*). Akal fisik sebagaimana yang sering disebut al-Fârâbî sebagai akal potensial (*al-'aql al-hayûlânî*) adalah jiwa atau bagian jiwa atau unsur yang mempunyai kekuatan yang mengabstraksi dan menyerap esensi kemaujudan. Ia dapat digambarkan sebagaimana lilin yang di atasnya dapat diukir tulisan. Ukiran ini tiada lain hanyalah persepsi atau pemahaman. Maka pemahaman memanifestasi dalam bentuk daya dalam hal-hal yang dapat dirasa, dan bila pemahaman itu dibawa ke dalam bentuk, maka akal ditransformasikan dari akal dalam bentuk daya ke akal dalam bentuk aksi.

Akal dalam bentuk aksi, disebut juga sebagai akal terbiasa (*al-'aql bi al-fi'l*), adalah salah satu tingkat dari tingkat-tingkat pemikiran dalam upaya memperoleh sejumlah pemahaman. Karena pemikiran tak mampu menangkap semua pengertian, maka akal dalam bentuk aksilah yang membuat ia dapat menyerap, sedang akal dalam bentuk daya adalah mengenai apa yang belum ia serap. Pemahaman itu sendiri berbentuk daya dalam yang dapat dirasa manakala manusia memperoleh

tingkat akal dalam bentuk aksi ini, maka ia dapat memahami dirinya. Penyerapan semacam ini tidak mempunyai kaitan dengan dunia luar. Sebab hal ini merupakan penyerapan mental dan abstrak.⁵⁶

Setelah akal mampu menyerap abstraksi, maka ia naik lagi ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat akal yang diperoleh (*acquired intellect; al-'aql al-mustafâd*), yaitu suatu tingkat di mana akal manusia mengabstraksi bentuk-bentuk yang tidak mempunyai hubungan dengan materi. Adapun perbedaan antara konsep rasional ini dan persepsi indrawi adalah bahwa yang pertama merupakan semacam intuisi dan inspirasi, atau dengan kata lain ia adalah semacam penyerapan langsung. Ini adalah tingkat penyerapan tertinggi manusia, dan hanya dapat dicapai oleh beberapa orang tertentu saja, yaitu mereka yang telah mencapai tingkat akal yang diperoleh, yang di dalamnya “yang tersembunyi”, yang gaib menjadi tersingkap dan langsung berhubungan dengan dunia akal yang terpisah.

Dari uraian tersebut di atas dapat ditegaskan bahwa akal mampu meningkat secara bertahap dari akal dalam bentuk daya ke akal dalam bentuk aksi dan akhirnya ke akal yang diperoleh. Tingkatan-tingkatan tersebut berbeda satu sama lain meskipun tingkat yang lebih rendah selalu bertindak sebagai pendahulu bagi tingkat yang lebih tinggi. Akal dalam bentuk daya hanyalah menerima bentuk-bentuk yang dapat dirasa, sedangkan akal dalam bentuk aksi mempertahankan pengertian-pengertian dan serapan-serapan, dan akal yang diperoleh (*al-'aql al-mustafâd*) naik ke tingkat ekstasi dan inspirasi. Konsepsi-konsepsi memiliki tingkatan yang berbeda-beda; mula-mula konsepsi itu merupakan pemahaman dalam bentuk daya yang terdapat dalam materi; begitu terabstraksi dari materi maka konsepsi itu menjadi pemahaman dalam bentuk aksi; dan yang lebih tinggi lagi adalah bentuk-bentuk abstrak yang tidak pernah ada dalam materi.

Peningkatan bertahap tersebut tidak terjadi secara spontan, sebab tahap pertamanya adalah yang dapat dimengerti akal dalam bentuk daya atau potensi dan peralihannya dari daya menjadi aktual tidak dapat terjadi kecuali dipengaruhi oleh aktualisasi pendahulu yang tindakannya sesuai dengannya. Aktualisasi ini adalah inteligensi agen yang terakhir dari sepuluh inteligensi, yang disebut juga Akal Aktif (*al-*

⁵⁶*Ibid.*, hal. 462-465.

'*Aql al-Fa'âl*). Pengetahuan manusia bergantung pada radiasi akal-akal yang terpisah, dan inteligensi agen mempunyai hubungan dengan akal manusia sebagaimana hubungan matahari dengan mata kita, untuk dapat melihat. Mata kita bergantung pada sinar matahari, begitu pula akal kita, akal kita dapat menyerap hanya bila ia tersibakkan oleh inteligensi agen yang menerangi jalannya. Oleh karena itu, mistisisme melebur dengan filsafat, dan pengetahuan rasional terjadi bersamaan dengan ekstasi dan inspirasi.⁵⁷

Meskipun teori al-Fârâbî tentang akal secara jelas didasarkan pada teori Aristoteles, namun ia sendiri mempunyai andil. Al-Fârâbî berbeda dari Aristoteles dalam konsepsinya tentang akal yang diperoleh (*acquired intellect*). Teorinya itu hampir tercirikan dengan inteligensi-inteligensi yang terpisah dan bertindak sebagai penghubung antara pengetahuan manusia dan wahyu. Dengan demikian, ia berbeda dari teori Aleksander Aphrodisias dan al-Kindî. Dan, hal ini disebabkan oleh kecenderungan mistis al-Fârâbî dan penyandarannya pada sistem Plotinos. Fakta ini akan lebih jelas lagi jika kita perhatikan pengaruh inteligensi agen dalam meraih pengetahuan, yakni berdasarkan pada visi dan inspirasi, serta memberikan akal bentuk-bentuk abstrak dan mencerahkan jalan untuk itu. Bagaimanapun teori ini membantu meleburkan psikologi maupun kosmologis. Namun, mengecilkan aktifitas akal manusia menjadi mampu menyerap hanya bila ia dicerahkan oleh langit.⁵⁸

Pada abad-abad pertengahan teori ini dapat diterima secara umum bukan hanya di kalangan sarjana Islam, melainkan juga di kalangan pemikir Yahudi dan Nasrani. Ibn Sînâ tidak hanya menerima teori ini, melainkan juga ia menguatkan dan memperjelasnya. Ibn Rusyd meskipun berpegang teguh pada ajaran-ajaran Aristoteles, tetapi ia juga berada di bawah pengaruh teori itu. Maimonides, seorang tokoh Yahudi, mengambil teori ini hampir secara harfiah. Sementara di dunia Kristen, teori ini berada pada puncak masalah-masalah filsafat, karena ia menyangkut teori epistemologi, dan berkaitan dengan ajaran kekekalan jiwa. Al-Ahwânî menegaskan bahwa teori al-Fârâbî tentang akal merupakan sesuatu yang paling berarti di antara semua teori yang

⁵⁷*Ibid.* Lihat 'Abd al-Qâdir Maḥmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah*, *Op. Cit.*, hal. 427-428.

⁵⁸Ibrâhîm Madkour, *Op. Cit.*, hal. 468.

dikembangkan oleh pemikir-pemikir Islam, dan telah memberikan pengaruh yang besar pada filsafat Kristen.⁵⁹

Dalam pandangan teori emanasi (*al-faydh*) semua manusia mempunyai kesempatan serta kemampuan yang sama untuk mengembangkan dirinya sesuai dengan fase-fase peningkatan potensi akalanya. Hanya saja al-Fârâbî membedakan antara kemampuan intelektual seorang filosof dalam hal berhubungan dengan Akal Kesepuluh. Sebagaimana diakuinya bahwa dasar setiap agama samawi adalah wahyu dan inspirasi. Seorang nabi adalah seorang yang diberi kesempatan untuk dapat langsung berhubungan dengan Tuhan dan diberi kemampuan untuk menyatakan kehendak-Nya. Karena itu, al-Fârâbî memiliki teori tentang “kenabian” (*nubuwwah*). Teori ini dapat dipandang sebagai usaha yang paling berarti dalam merujuk agama dengan filsafat. Untuk dapat berhubungan dengan dunia samawi, dalam hal ini inteligensi agen atau Akal Kesepuluh dapat dimungkinkan melalui dua cara kontemplasi dan inspirasi. Cara yang pertama adalah manakala melalui studi dan pencarian jiwa meningkat ke tingkat akal yang diperoleh (*acquired intellect*), di mana ia dapat menerima cahaya ketuhanan. Tingkatan ini hanya dapat dicapai dengan semangat suci para filosof dan bijaksanawan, yaitu mereka yang dapat melihat kegiatan dan menangkap “cahaya dunia” jiwa yang suci tak memperhatikan apa yang ada di bawah, dan indra dalamnya. Pengaruhnya melampaui wujud sendiri dengan memengaruhi wujud-wujud lain dan segala yang terdapat di dunia ini. Ia menerima pengetahuan langsung dari Roh Tinggi dan para malaikat tanpa perintah manusia pun. Maka melalui studi-studi spekulatif yang berkesinambungan itulah bijaksanawan dapat berhubungan dengan inteligensi agen.

Cara yang kedua adalah melalui imajinasi. Ini sebagaimana terjadi pada para nabi, karena seluruh inspirasi atau wahyu yang mereka terima berasal dari imajinasi. Para nabi tidak perlu mempelajari tahapan-tahapan studi spekulatif untuk dapat berhubungan dengan Akal Kesepuluh, melainkan dengan karunia Tuhan berupa kemampuan imajinasi yang kuat. Oleh karena itu, dalam filsafat psikologi al-Fârâbî, imajinasi menempati kedudukan yang penting. Imajinasi berhubungan erat dengan kecenderungan-kecenderungan dan perasaan-perasaan,

⁵⁹*Ibid.*

dan terkait dengan tindakan-tindakan rasional dan gerakan-gerakan yang berdasarkan kemauan. Imajinasi menciptakan gambaran-gambaran mental yang bukan merupakan tiruan dari hal-hal yang dapat dirasa dan yang merupakan sumber mimpi dan visi. Seandainya kita dapat menafsirkan mimpi secara ilmiah, niscaya ia membantu kita memberikan penafsiran tentang wahyu dan inspirasi. Karena inspirasi kenabian berbentuk impian yang benar (*al-ru'yâ al-shâdiqah*) dikala tidur atau wahyu dikala jaga. Keduanya berbeda secara nisbi, perbedaan itu terletak pada tingkatannya. Sesungguhnya, mimpi yang benar tak lain hanyalah satu aspek dari kenabian.⁶⁰

Begitulah konsep emanasi yang telah dikemukakan al-Fârâbî dan mengenai daya imajinasi yang dimiliki oleh para nabi, Ibn Sînâ, yang juga mengikuti al-Fârâbî menyebutnya jiwa yang suci (*nafs qudsiyyah*), suatu term yang mengandung sanjungan dan penghargaan kepada para nabi dan manusia suci.

Di atas telah disebutkan bahwa illumuniasi (*al-isyrâq*) itu merupakan bentuk khusus dari emanasi (*al-faydh*). Dan pandangan Suhrawardi sekaligus merupakan kritik terhadap pandangan kaum Peripatetik tersebut bahwa pengetahuan diperoleh sebagai hasil dari kesatuan dengan Intelek Aktif (*al-'Aql al-Fa'âl*).

Dalam prinsip emanasi terdapat dua pola hubungan yakni hubungan “menurun” antara Prinsip Pertama dengan tindak emanatifnya di satu pihak, dan hubungan “menaik” antara emanasi itu sendiri dengan Prinsip Tertingginya di lain pihak. Di sini tampak jelas perbedaan pandang emanasi versi kaum Peripatetik dengan Suhrawardî dalam *al-Talwihât*. Kalau Ibn Sînâ mengembangkan sistem 'urutan menurun' eksistensi dalam doktrin emanasi, Suhrawardî, yang pada prinsipnya setuju dengannya, mencoba mengambil inisiatif dalam menegakkan sistem 'derajat-derajat menaik' cahaya dalam filsafat mistik pencerahannya. Ibn Sînâ menyebut urutan menurun emanasi sebagai prinsip 'kemungkinan yang lebih mulia', sedangkan derajat-derajat menaik cahaya disebut oleh Suhrawardî sebagai prinsip 'kemungkinan posterior'.⁶¹

⁶⁰*Ibid.*, hal. 47. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme...*, *Op.Cit.*, hal. 29-30.

⁶¹Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Kitâb al-Talwihât*, dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, (selanjutnya disebut *al-Talwihât...*), Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran,

Sebagaimana Al-Fârâbî yang menganut paham emanasi, Ibn Sînâ menegaskan bahwa dalam sistem emanasi tersebut dari Tuhan memancar Akal Pertama dan dari Akal Pertama memancar Akal Kedua dan Langit Pertama; demikian seterusnya sehingga mencapai Akal Kesepuluh dan bumi. Dari Akal Kesepuluh memancar segala apa yang terdapat di bumi yang berada di bawah bulan. Akal Pertama adalah malaikat tertinggi dan Akal Kesepuluh adalah Jibril.

Berbeda dari Al-Fârâbî, Ibn Sînâ berpendapat bahwa Akal Pertama memiliki dua sifat: sifat wajib wujudnya, sebagai pancaran dari Tuhan, dan sifat mungkin wujudnya jika ditinjau dari hakikat dirinya (*wâjib al-wujûd li ghayrihi* dan *mumkin al-wujûd li dzâtihi*). Dengan demikian, Akal Pertama mempunyai tiga objek pemikiran: Tuhan, dirinya sebagai wajib wujudnya dan dirinya sebagai mungkin wujudnya. Dari pemikiran tentang Tuhan timbul akal-akal, dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa, dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai mungkin wujudnya timbul langit-langit. Begitulah seterusnya hingga ke Akal Kesepuluh; dan jiwa manusia, sebagaimana jiwa-jiwa lain dan segala apa yang terdapat di bawah bulan, memancar dari Akal Kesepuluh tersebut.⁶²

Pertanyaan yang muncul adalah apakah emanasi menurut Ibn Sînâ terjadi “tanpa sengaja”, dalam arti tidak berdasarkan pada suatu kehendak dan kesadaran? Jika demikian berarti prinsip emanasi tidak lagi konsisten dengan emanasi itu sendiri yang diniatkan dan dikehendaki oleh suatu pelaku yang sadar akan tindakannya. Dengan kata lain emanasi berbeda dari tindakan intensional hanya dalam hal bahwa tindak emanasi adalah operasi yang wajib dan non-rasional dari si pelaku, yang bukan berasal dari kehendak dan pengetahuannya. Aksi intensional adalah tindakan yang bukan merupakan operasi yang wajib dan lahir dari kehendak dan pikiran si pelaku. Inilah salah satu kritik Thomas Aquinas terhadap emanasi Ibn Sînâ tersebut. Namun, persepsi demikian dapat dipertanyakan bahwa jika si pelaku aksi-aksi yang bebas dan sengaja itu adalah Wujud yang Wajib dalam esensinya, bagaimana mungkin pelaku yang sama bertindak sebagai wujud

1394 H), Jilid I, hal. 50-54. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principle of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 115-116.

⁶²Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principle of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 118. Lihat Harun Nasution, *Falsafat dan Mitisisme dalam Islam*, *Op.Cit.*, hal. 34-35.

kontingen atau wujud mungkin atau yang terjadi secara kebetulan menurut pengetahuan dan kehendaknya?

Tampak ketidakserasian logis antara doktrin bahwa Tuhan adalah Wujud yang Wajib dalam esensi dengan doktrin bahwa tindakan Tuhan bersifat sengaja menurut kehendak dan pengetahuan-Nya. Atau dengan kata lain bahwa wujud yang wajib dan mutlak menyiratkan emanasi yang wajib, dan kehendak serta pengetahuan Tuhan menyiratkan kontingensi atau sesuatu yang mungkin atau terjadi secara kebetulan, baik dalam emanasi maupun sifat-sifat Tuhan. Hal ini memang merupakan persoalan serius yang disadari Ibn Sînâ dan banyak filosof lain ketika membicarakan masalah 'Wujud yang Wajib' atau Wujud Niscaya.

Lebih lanjut dapat dipertanyakan, dapatkah Tuhan menjadi Wujud yang Wajib dalam esensi-Nya, tetapi menjadi wujud yang kontingen dan mungkin dalam kehendak dan pengetahuan-Nya tentang alam semesta dan dalam penciptaan-Nya dan, karena itu, dalam semua sifat-Nya? Jawaban atas pertanyaan tersebut yang dimajukan Ibn Sînâ dan para pengikutnya adalah bahwa sebagai wujud yang mutlak tunggal dan sederhana, wujud yang wajib dalam esensinya adalah wujud yang wajib dalam setiap aspek dan sifat wujudnya. Oleh karena itu, emanasi Tuhan mestilah dengan sendirinya lahir dari Tuhan dan dengan sendirinya diketahui dan dikehendaki oleh Tuhan. Ini karena Tuhan sebagai pelaku emanasi adalah Wujud yang Wajib dalam esensi-Nya dan dengan demikian Dia adalah Wujud yang Wajib dalam pengetahuan, kehendak, dan perbuatan-Nya. Dengan demikian, karena Tuhan adalah Wujud yang Wajib, maka Dia memiliki pengetahuan yang pasti tentang Diri-Nya dan tentang alam semesta, dan Dia juga memiliki kehendak yang pasti, emanasi yang pasti, dan sebagainya. Tuhan mengetahui emanasi-Nya seperti kita mengetahui pengindraan, imajinasi, fantasi, dan jasad kita. Tuhan mengatur dan mendominasi seluruh alam semesta seperti kita dalam kaitannya dengan tubuh pribadi dan kemampuan kesadaran pribadi kita. Sebaliknya, seperti halnya kita sendiri tidak mempunyai pengetahuan representasional fenomenal tentang tubuh dan kemampuan kesadaran kita sendiri selain dengan cara introspeksi, maka Tuhan juga tidak memiliki pengetahuan yang sengaja --dalam pengertian representasional tentang emanasi-Nya yang adalah eksistensi alam semesta. Konsekuensinya, pengetahuan Tuhan tentang alam semesta pastilah melalui kehadiran.

Penafsir Ibn Sînâ yang paling terkenal, Nâshir al-Dîn al-Thûsî, menjelaskan bagaimana segala sesuatu dengan perbedaan yang jelas dan urutan tertentu lahir dari-Nya, sebagai prinsip emanasi sederhana Yang Tunggal dan mutlak dengan akal. Secara garis besar ia menegaskan bahwa Sebab Pertama atau Prinsip Pertama mengetahui diri-Nya sendiri tanpa diferensiasi melalui perantara representasi atau penggambaran antara realitas-Nya (*dzâtihi*) dan kesadaran akan realitas-Nya dalam eksistensi. Pengetahuan Tuhan tentang diri-Nya adalah kuasa efisien bagi pengetahuan-Nya tentang efek pertama, dan kedua efek itu, yakni realitas efek pertama dan bentuk pengetahuan-Nya mengenai realitas tersebut, adalah satu dan sama dan sesungguhnya tak pernah bisa berbeda. Karena itu, eksistensi efek pertama tak lain hanyalah tindak mengetahuinya Prinsip Pertama atau Sebab Pertama itu, tanpa keharusan bagi-Nya untuk mendekatinya dengan meletakkan representasi dalam Diri-Nya.

Substansi-substansi terpahami (terserap) yang terpisah tersebut termasuk efek pertama, dan menyadari segala sesuatu yang bukan efek mereka sendiri melalui representasi dalam diri sendiri, dan di lain pihak mereka semua juga menyadari Prinsip Pertama, dan karena itu adalah pasti bahwa setiap eksistensi di dunia tak lain hanyalah efek dari diri-Nya semata, maka dengan sendirinya semua bentuk eksistensi, baik yang partikular maupun yang universal, direpresentasikan dalam substansi-substansi ini.

Prinsip Pertama atau Sebab Pertama mengetahui substansi-substansi yang bisa terserap ini sebagaimana adanya, artinya, dengan representasi-representasi apa pun yang telah mereka simpan dalam diri mereka. Tetapi, Dia mengetahuinya tidak melalui representasi dalam Diri-Nya melainkan dengan kehadiran realitas substansi-substansi itu sendiri dan realitas bentuk-bentuk. Dengan cara ini, Dia mengetahui dunia eksistensi sebagai adanya, bukan sebagaimana yang tampak kepada Diri-Nya.⁶³

Dari uraian di atas dapat dipahami bahwa dalam filsafat emanasi Ibn Sînâ, hubungan Tuhan dengan emanasi-Nya (yakni eksistensi alam semesta) tidaklah, dan tak bisa dengan pengetahuan yang disengaja melainkan hanya melalui pengetahuan dengan “kehadiran”. Ada

⁶³Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ibid.*, hal. 119-122.

dua jenis pengetahuan melalui kehadiran yang dinisbatkan kepada Tuhan: pertama, kehadiran dengan indentitas yang dicontohkan dalam pengetahuan Tuhan tentang realitas-Nya sendiri, dan kedua, kehadiran dengan emanasi, semisal pengetahuan tentang Tuhan dalam hubungan dengan emanasi-Nya. Keduanya adalah pengetahuan dengan kehadiran, sebab dalam kedua unsur tersebut tidak ada representasi ataupun citra mental yang menempatkan diri-Nya di antara realitas hal yang diketahui dan rasa mengetahui.

Dari sudut pandang Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*), diperlukan sebuah jawaban ringkas terhadap persoalan bagaimana segala sesuatu lahir dari Tuhan: pertama, penjernihan ambiguitas dalam istilah “pengetahuan” yang hanya mungkin berarti pengetahuan dengan representasi. Kata “pengetahuan” harus diganti dengan “kesadaran” agar dapat diterapkan pada “Ilmu Hudhuri”, jika teori pengetahuan dengan kehadiran hendak dipertahankan; kedua, kita harus sepakat dengan pemikiran bahwa Prinsip Pertama atau Sebab Pertama harus sadar akan semua kejamakan ini, di samping efek pertama yang telah terlebih dahulu disediakan-Nya. Meskipun demikian, kenyataannya adalah bahwa karena seluruh jajaran kejamakan dari sudut pandang “kontinuitas” dan “ketergantungan” adalah emanasi tunggal yang diperluas dari Prinsip Pertama, segalanya diketahui oleh Tuhan dalam pengetahuan-kehadiran-Nya. Dengan demikian maka pengetahuan Tuhan tidaklah melalui representasi ataupun kontemplasi, yang merupakan pengetahuan dengan korespondensinya dan tak punya arti apa-apa sebagai pengetahuan dengan kehadiran.⁶⁴ Jadi pengetahuan Tuhan terjadi secara spontan dan tidak dalam waktu.

Lebih lanjut hubungan antara emanasi dan pelaku emanasi, dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, telah dijelajahi secara filosofis oleh Shadr al-Dîn al-Syîrâzî (w. 1050 H) ketika ia memaparkan bagaimana emanasi pada umumnya harus dipahami. Al-Syîrâzî menegaskan bahwa 'semua eksistensi yang memiliki 'kemungkinan' sebagai modalitas logis mereka, dan semua realitas yang terkait dan dimiliki oleh Yang Lain, mesti dipandang sebagai nilai-nilai yang berbeda (*i'tibârât*) dan sifat-sifat yang berbeda dari eksistensi Wujud Wajib. Mereka adalah sinar-

⁶⁴Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op.Cit.*, hal 154-158. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principle of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 122. Lihat juga Al-Suhrawardî, *Al-Talwihât*, *Op.Cit.*, hal. 115.

sinar dan bayangan-bayangan dari Cahaya Swa-Substantif. Bayangan-bayangan ini, ditinjau dari sudut pandang individuasinya (*huwiyyah*), sama sekali tidak independen. Bahkan mustahil untuk membayangkan mereka sebagai entitas-entitas independen dan tak tergantung. Hal ini karena “subordinasi” dan keadaan “dimiliki oleh” Yang Lain, maupun kebutuhan dan ketergantungan pada Yang Lain, adalah seluruh bentuk realitas mereka. Akan tetapi, tidaklah benar untuk menganggap bahwa ada sesuatu dalam esensi mereka yang bertanggung jawab atas keadaan terkait dengan dan dimiliki oleh Yang Lain, dan dengan demikian bergantung pada Yang Lain; sama sekali tidak. Jadi, satu-satunya kebenaran yang bisa dibayangkan tentang realitas mereka adalah dengan menggambarkan mereka sebagai “ketergantungan” murni terhadap Yang Lain. Mereka tak memiliki realitas dalam diri mereka sendiri yang bisa dibayangkan oleh kemampuan intelektual kita selain semata-mata sebagai penundukan dan subordinasi dari satu Realitas. Dari sini, jelas bahwa tidak ada sesuatu pun di dunia realitas selain Realitas Tunggal. Tidak ada sesuatu selain ini kecuali sebagai manifestasi, pameran, perspektif, cara spesifik, berkas sinar, bayangan kecemerlangan, dan penampakan dari kehebatan yang tak terbatas dari Realitas Tunggal ini.⁶⁵

Dapat dikatakan bahwa realitas emanasi atau iluminasi analog dengan arti kata-kata sambung dan preposisi-preposisi karena ia tidak mempunyai arti yang jelas yang bisa didefinisikan dalam dirinya sendiri terpisah dari prinsip substantifnya. Jadi, emanasi tidak bisa didefinisikan sebagai kata kerja ataupun kata benda, ia hanya bisa dipahami dari sudut pemahaman Prinsip (Pertama) ini, sebagaimana halnya sebuah preposisi hanya bisa dipahami dengan tepat dan bermakna jika kita bisa mengaitkannya dengan kata benda dan kata kerja yang tepat. Akan tetapi, kebenaran esensial emanasi sepenuhnya terletak pada kebenaran sumber substantifnya, dan seluruh realitas tak lebih dari suatu ekspresi berpreposisi seperti “oleh orang lain”. Karena itu, satu-satunya realitas mandiri yang benar-benar ada dalam dirinya sendiri dan bisa berfungsi sebagai kata benda substantif yang kepadanya semua entitas preposisional dikaitkan, adalah satu realitas di seluruh alam eksistensi. Ini adalah Yang Tunggal yang dirinya sendiri bukan merupakan tindakan dari prinsip lain, dan karenanya sama sekali tidak bergantung pada apa

⁶⁵Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ibid.*, hal. 124.

pun. Ini adalah Prinsip wujud emanatif yang unik, dan juga merupakan Sebab Pertama dan Sebab dari segala sebab sebagaimana dikatakan oleh Aristoteles.

Dalam teori emanasi tidak ada kemungkinan kehampaan eksistensial, yakni interupsi ketiadaan antara Sebab Pertama dan hal-hal ultima yang beremanasi dari Yang Pertama. Karena merupakan manifestasi dan iluminasi, suatu emanasi, baik yang ada pada peringkat efek pertama ataupun yang terakhir, seluruhnya bergantung pada prinsip terdekatnya. Prinsip terdekat ini, jika bukan Yang Pertama, pada gilirannya niscaya akan bergantung, bersama semua eksistensi padanya, pada prinsip terdekatnya sendiri, dan seterusnya, sampai mereka semua tereduksi pada dan lebur dalam Prinsip Pertama eksistensi. Tak peduli sejauhmana kemajemukan sebab dan akibat terjadi menurut komposisi dan tertib alam semesta, dapat dipastikan bahwa seluruh kemajemukan itu dirancang sebagai manifestasi tunggal dari Wujud Swa-Substantif. Dan sebagai bayangan wajah-Nya, ia senantiasa bergantung sepenuhnya pada Cahaya Segala Cahaya. Hal ini menunjukkan bahwa ada suatu garis vertikal yang tak terputus yang menghubungkan seluruh kumpulan besar emanasi dengan Prinsip Pertamanya dalam kesatuan eksistensial yang ketat. Ada pula rantai penghubung horizontal yang padanya segala sesuatu dipandang berbeda satu sama lain dan dicirikan oleh kemajemukan dalam peringkat, esensi, spesies dan individuasi. Mehdi Ha'iri Yazdi menyebut garis vertikal tersebut sebagai "tatanan batin" eksistensi, dan garis-garis horizontal tersebut sebagai "tatanan lahir" eksistensi. Tatanan batin berkenaan dengan pengalaman mistik dan tatanan lahir berkenaan dengan filsafat dan ilmu pengetahuan.

Dalam masalah mistisisme, yang dapat dilakukan filsafat hanyalah menjelaskan penafsiran dan konseptualisasi pengalaman-pengalaman mistik. Karena bersifat representasional, penafsiran-penafsiran dan konseptualisasi-konseptualisasi ini masuk ke dalam tatanan penghubung horizontal, sementara pengalaman-pengalaman mistik faktual selamanya tetap berada dalam dimensi vertikal emanasi dan termasuk dalam tatanan batin dunia realitas.⁶⁶

Dari sudut pandang sistem kosmologi Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) ini, isu yang muncul adalah bahwa hubungan Prinsip Pertama dengan

⁶⁶Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ibid.*, hal. 125-126.

dunia, sebagai emanasi-Nya, sangat analog dengan hubungan emanatif diri dengan keadaan-keadaan pribadinya. Sepanjang menyangkut ilmu *hudhûri*,⁶⁷ pengetahuan Tuhan tentang alam semesta sebagai tindak emanatif-Nya termasuk dalam jenis pengetahuan yang sama dengan pengetahuan diri mengenai penginderaan dan imajinasinya. Oleh karena itu, pengetahuan Tuhan tentang Diri-Nya tak mungkin berbeda dari kehadiran realitas tentang Diri-Nya kepada Diri-Nya, dan tidak mungkin melalui representasi Diri-Nya kepada Diri-Nya sendiri. Dan pengetahuan Tuhan tentang alam semesta sebagai emanasi-Nya adalah juga dengan kehadiran eksistensi-Nya di alam semesta, namun dimanifestasikan dalam pengertian pencerahan dan supremasi atas eksistensi emanatif alam semesta.

Karena Tuhan sendiri adalah sebab bagi alam semesta, dan pengetahuan Tuhan tentang Diri-Nya, yang juga merupakan sebab dari pengetahuan-Nya tentang alam semesta, adalah mutlak satu dan sama, maka eksistensi alam semesta sebagai efek Tuhan dan pengetahuan Tuhan akan eksistensi tersebut sebagai efek pengetahuan-Nya tentang diri-Nya, juga mutlak satu dan sama. Ini berarti bahwa pengetahuan Tuhan tentang alam semesta hanya bisa melalui kehadiran dalam pengertian pencerahan dan emanasi. Jadi, dapat disimpulkan bahwa pengetahuan Yang Tunggal tentang tindak wujud pencerahan-Nya adalah melalui kehadiran-Nya dalam wujud tersebut dalam pengertian kehadiran melalui emanasi. Kehadiran melalui emanasi pada gilirannya merupakan keefektifan dan supremasi satu wujud atas wujud yang lain, dengan cara yang persis sama seperti pada supremasi imanen diri atas imajinasi dan keadaan-keadaan pribadinya.⁶⁸

Masih berkaitan dengan filsafat emanasi atau iluminasi, muncullah sebuah pertanyaan metafisika: mengapa wujud tertentu, katakanlah alam semesta, bersifat mungkin dan wujud yang lain, katakanlah Tuhan bersifat wajib? Jawabannya adalah bahwa tabiat wujud yang pertama itu sendiri adalah bergantung pada dan ditopang oleh yang lain, sedangkan tabiat wujud yang kedua adalah mutlak tanpa dasar dan mandiri. Oleh karena itu, perluasan analogis hubungan rancangan dengan

⁶⁷Sebagaimana tersebut pada pembahasan sebelumnya, Ilmu *Hudhûri* dapat terjadi dalam dua cara: kehadiran dengan keidentikan dan kehadiran dengan emanasi.

⁶⁸Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principle of Epistemology...*, Op.Cit., hal. 129-130.

perancang, atau bangunan dengan pembangunnya, kepada hubungan emanatif antara pencipta dan yang diciptakan secara logis adalah salah dan secara paedagogis memperdaya.⁶⁹ Hal ini karena, pertama, tindak emanasi tidak syak lagi adalah tindakan imanen dan tidak akan pernah bersifat transitif sedangkan membangun dan merancang tak pelak lagi adalah tindakan yang bersifat transitif. Kedua, sebagaimana diuraikan sebelumnya, bahwa tatkala membicarakan tentang emanasi, berarti tidaklah berurusan dengan suatu wujud yang dibentuk oleh hubungan esensi-eksistensi, melainkan dengan entitas sederhana dan tak terbagi-bagi itu sendiri, yang keseluruhan hakikatnya dikenal sebagai manifestasi sumber wujud.⁷⁰

Setelah uraian mengenai bagaimana memahami arti emanasi, yakni sebagai kebenaran preposisional, “oleh yang lain”, sampailah pembahasan ini pada posisi untuk memahami bagaimana menggunakan kata “penyerapan” dan “peleburan” yang begitu sering digunakan secara absah dalam bahasa mistik.

Kalau sudah diketahui bahwa seluruh realitas dan nilai kebenaran emanasi tak lain adalah keadaan ditopang “oleh yang lain”, maka keadaan penyerapan atau peleburan dalam yang lain tidak tampak aneh. Penyerapan atau peleburan ke dalam sumber wujud dalam pengertian ketergantungan pada dan ditopang oleh yang lain dengan sendirinya bukan merupakan pemenuhan aksidental yang mesti dicapai oleh seorang mistikus melalui pengalaman-pengalaman mistiknya. Akan tetapi, merupakan suatu sifat eksistensial dan nilai kebenaran diri sebagai eksistensi emanatif murni yang mesti diserapkan ke dalam yang lain. Eksistensinya sendirilah yang bahkan tak mungkin dipikirkan, kecuali dari sudut pandang pemikiran tentang sumbernya, yang merupakan landasan substantif bagi wujud.

Lebih lanjut Mehdi Ha’iri Yazdi menjelaskan bahwa suatu keberatan dapat muncul menyangkut alur penalaran ini karena adanya kenyataan bahwa kita selalu bisa berpikir tentang kedirian kita tanpa bergantung pada pemikiran tentang sumber apa pun, mengingkari kesahihan analisis tentang kedirian sebagai eksistensi emanatif murni yang terserap di dalam yang lain. Seandainya diri, karena ketergantungan totalnya pada

⁶⁹Al-Suhrawardi, *Al-Talwihât*, *Op.Cit.*, hal. 42-43.

⁷⁰Mehdi Ha’iri Yazdi, *The Principle of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal 138-139.

yang lain, bahkan tidak bisa dipahami dan dipikirkan secara mandiri, maka akan mustahil bagi kita untuk memiliki kesan mengenai kedirian kita sendiri. Namun kenyataan bahwa kita betul-betul memiliki gagasan tentang kedirian kita secara sendiri menjadi alasan yang cukup untuk mempercayai bahwa diri tidak sepenuhnya tergantung pada yang lain dalam pengertian ekstrim penyerapan ini. Karena itu diri bukanlah eksistensi emanatif.

Keberatan tersebut telah dijawab oleh Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) bahwa apa yang disebut kesan tentang kedirian ini adalah diri instrospektif yang muncul dalam pikiran melalui konseptualisasi dan introspeksi kebenaran performatif faktual diri. Diri emanatif adalah diri performatif yang berbicara, merasa, berpikir, berkeinginan, menilai, membuat keputusan, dan memiliki pengindraan, imajinasi serta intelexi. Di samping itu, diri mengenal semua tindak dan kekuatan sadarnya. Diri performatif adalah diri yang selalu bertindak dan mempersepsi dan tak pernah ditindaki atau dipersepsi, baik oleh dirinya sendiri ataupun oleh yang lain, kecuali melalui konseptualisasi. Setiap orang bisa, melalui instrospeksi, mengkonseptualisasi realitas faktual kediriannya sendiri maupun kedirian orang lain. Meskipun dengan adanya pemahaman ini, kita tak boleh mengatakan bahwa kesan kita tentang diri adalah realitas diri itu sendiri atau bahkan presentasi yang nyata dan setia tentang diri tersebut.

Suatu instrospeksi diri adalah representasi yang bersifat ilusi dari realitas eksistensialnya, dan tak dapat dipandang sebagai representasi yang sejati. Dalam terminologi Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*), kata “bersifat ilusi” seringkali digunakan dengan maksud demikian, yaitu mengkonseptualisasi dan menafsirkan keberadaan uniter dari realitas yang tidak akan pernah bisa dipresentasikan secara benar dan persis.⁷¹

Suhrawardî mengingkari kemungkinan bahwa diri bisa mengetahui dirinya sendiri, apalagi oleh yang lain, melalui representasi. Dengan demikian, kesan independen yang mungkin kita peroleh dari kedirian diri kita sendiri tidak akan pernah mencirikan nilai kebenaran diri selagi ia eksis di dalam yang lain. Dan realitas ini hanya bisa disadari melalui pengetahuan dengan kehadiran, ilmu *hudhûrî* (*knowledge by presence*).

⁷¹Al-Suhrawardî, *Al-Talwihât*, *Op.Cit.*, hal. 115-116. Lihat. Mehdi Ha'iri Yazdi, *Op. Cit.*, hal. 140-141.

Dari uraian mengenai “penyerapan” dan “peleburan” sebagaimana dalam term-term mistik yang merupakan bentuk turunan (derivatif) emanasi dapat disimpulkan bahwa suatu entitas emanatif semisal diri, yang kebenaran tentang realitasnya dapat dikatakan analog dengan nilai kebenaran suatu kata sambung atau preposisi, tidak bisa secara akurat dibayangkan sebagai berbeda dari sumbernya. Sebagaimana arti sejatinya, nilai eksistensial ketergantungan murni pada yang lain memunculkan gagasan tentang sejenis penyerapan eksistensial. Ini berarti bahwa kebenaran suatu entitas emanatif harus diketahui sebagai sesuatu yang terserap dalam kebenaran substantif entitas yang lain, yaitu sumbernya. Konsekuensinya, pengertian mistik dari penyerapan ini secara langsung berasal dari makna eksistensial kebenaran preposisional emanasi, yaitu “bergantung pada...”, “lahir dari...”, “ditopang oleh...” dan sebagainya.

Sebagaimana diketahui bahwa dalam konsep emanasi terdapat dua pola hubungan: hubungan menurun dan hubungan menaik. Dalam terminologi mistik, hubungan menaik adalah proses penyerapan dan peleburan. Masalah yang muncul adalah apakah kedua konsep itu secara ontologis berbeda satu sama lain, atau memang keduanya identik?

Mengenai hal ini, Mehdi Ha’iri Yazdi memberikan uraian yang tegas dan jelas. Dikatakannya bahwa di satu pihak konsep emanasi dan penyerapan dipandang berbeda satu sama lain meskipun diakui bahwa emanasi adalah konsep primordial yang darinya gagasan penyerapan diturunkan. Ini menunjukkan bahwa pada sisi lain kedua term itu identik; tetapi, apakah keduanya memang benar-benar identik? Memang “emanasi” dan “penyerapan” itu secara linguistik tak simetris, karena yang pertama berarti cahaya eksistensi yang berasal dari Sumber Pertama dan yang kedua berarti cahaya yang naik kepada Sumber tersebut, namun dalam realitasnya keduanya adalah satu dan sama. Artinya, tidak ada kemungkinan membedakan antara keduanya sebagai entitas yang berbeda, yang satu beremanasi dari Sumber, dan yang lain terserap dalam kebenaran Sumber tersebut. Dapat dianalogikan bahwa adalah benar bahwa bintang sore dan bintang pagi adalah satu dan sama, yang berarti bahwa mereka secara numerik satu, dan perbedaan tersebut hanyalah dalam cara menggambarkan benda yang sama; begitu pula adalah benar bahwa wujud emanatif dan wujud yang terserap adalah satu dan sama, yang berarti bahwa keduanya sesungguhnya identik dan keduanya

hanya berbeda manakala digambarkan dari sudut yang berbeda. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan jika “diri”, sebagai suatu emanasi dalam segenap kesederhanaannya bisa dipandang dari dua perspektif yang berbeda: yang satu sebagai cahaya yang menurun dari sumber, dan yang lain sebagai cahaya yang naik menuju ke sumbernya. Keidentikan ini sesungguhnya bersama perbedaan dan ketidaksimetrisan dalam konsepsi, merupakan alasan yang cukup untuk mengandaikan bahwa masing-masing konsep ini secara logis menyiratkan yang lain dengan cara tertentu sehingga ada dua implikasi yang menghubungkan yang satu dengan yang lain. Jika implikasi tersebut benar pada salah satu sisi maka ia harus dipandang sebagai ekuivalensi material. Artinya, apa pun yang benar tentang emanasi, adalah benar bagi penyerapan. Sebaliknya, apa pun yang benar pada penyerapan juga berlaku bagi emanasi. Salah satu dari hal ini yang merupakan ciri dari suatu emanasi yang diketahui Tuhan adalah pengetahuan dengan kehadiran. Tuhan mengetahui emanasi-Nya melalui ilmu *hudhûrî*. Dengan demikian, jelaslah bahwa karena suatu wujud emanatif adalah hadir di dalam Tuhan, maka suatu wujud terserap yang adalah sama dengan wujud emanatif, mestilah juga hadir di dalam Tuhan.

Dari paradigma ini kita dapat dengan sah mengajukan analisis tentang mistisisme dengan menisbatkan kepada manusia dalam hubungannya dengan Tuhan apa-apa yang harus kita nisbatkan kepada Tuhan dalam hubungannya dengan manusia. Dengan kata lain, jika Tuhan mengetahui manusia sebagai emanasi-Nya dengan kehadiran, maka manusia sebagai wujud terserap juga mengetahui Tuhan dengan kehadiran pula. Sekalipun demikian, ada dua pengertian yang berbeda tentang “kehadiran”, sebagaimana ada dua penggambaran yang berbeda bagi satu realitas emanasi. Meskipun hanya ada satu kehadiran emanasi, namun kehadiran yang sama secara konseptual berbeda sesuai dengan dua penggambaran yang berbeda tersebut: yang emanatif dan yang terserap. Kehadiran adalah emanatif karena ia memancar dari Tuhan dan kehadiran yang sama adalah penyerapan karena ia secara mutlak bergantung pada Tuhan.⁷²

⁷²Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ibid.*, hal. 142-143.

DUMMY



BAB 4

KESATUAN MISTIK DAN PENGALAMAN UNITER

A. Landasan Ontologis Kesatuan Mistik: Ilmu *Hudhûri*

Pada pembahasan terdahulu telah dipaparkan pandangan para sufi mengenai pengalaman mistik dan bentuk kesatuan sebagai tingkat tertinggi dalam pengalaman mistik. Dalam dunia tasawuf pengalaman dan kesatuan mistik merupakan dua hal yang identik sebagai prolog dan epilog. Kesatuan antara hamba dengan Tuhan yang merupakan puncak dari prinsip mengesakan Tuhan (*tawhîd*) meskipun sampai kini masih merupakan kontroversi di dunia Islam antara dua polar kaum esoterik (sufi) dan kaum eksoterik (fukaha). Masing-masing pihak mempertahankan argumennya sebagai yang benar dan yang lain salah. Di sini Suhrawardî mencoba membangun landasan ontologis mengenai kemungkinan pengalaman kesatuan mistik yang dapat dijelaskan dan dipertahankan secara logis dan rasional. Hal ini dimaksudkan untuk membangun sebuah paradigma filosofis yang kokoh yang dapat dipertanggungjawabkan secara filosofis dan agamis, karena prinsip dan doktrin kesatuan dan atau pengalaman mistik menyangkut masalah yang sangat fundamental dalam Islam, masalah yang menyangkut keabsahan keimanan seseorang atau absurditas ideologi keagamaannya.

Syihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardî, pendiri mazhab Pencerahan/Illuminasi (*Isyrâqî*) tersebut mendasarkan ontologinya pada perbedaan

antara pengetahuan melalui konsep atau konseptualisasi (*al-'ilm al-hushûlî*) dan pengetahuan melalui kehadiran (*al-'ilm al-hudhûrî*), agar filsafatnya yang memuncak pada pengalaman dan kesatuan mistik memperoleh fondasi yang kokoh dan dapat dipertanggungjawabkan. Suhrawardî membedakan dengan cermat antara pengetahuan yang didasarkan pada konsep di dalam pikiran mengenai sesuatu yang sebenarnya tak hadir dalam pikiran, dengan pengetahuan yang didasarkan pada sesuatu yang hadir dengan sendirinya dalam pikiran dan yang eksistensinya tak terpisahkan dari pengetahuan tentangnya.

Di antara sesuatu yang senantiasa menarik perhatian dalam kajian filosofis adalah “alasan mengapa dan bagaimana subjek yang mengetahui, dengan atau tanpa mengetahui dirinya sendiri, menjadi satu atau terkait dengan objek eksternal ketika objek tersebut diketahui”, demikian kata Mehdi Ha'iri Yazdi.¹ Dalam keadaan ontologis kesadaran manusia ini, dualisme hubungan subjek-objek terkalahkan dan tenggelam dalam suatu kesatuan sederhana dari realitas diri yang tak lain adalah pengetahuan swa-objektif. Dari kesatuan sederhana ini, sifat kesadaran swa-objektif, pada gilirannya bisa diderivasikan. Dalam bahasa filsafat *Isyraqî*, kesadaran ini disebut sebagai “pengetahuan dengan kehadiran” (ilmu *hudhûrî*). Sebagai contoh yang paling baik dari ilmu *hudhûrî* adalah pengetahuan yang nyata bagi objek yang mengetahui secara performatif dan langsung tanpa perantara representasi mental atau simbolisme kebahasaan apa pun. Pengetahuan ini menyatakan dirinya melalui semua ungkapan manusia pada umumnya dan melalui penilaian diri sendiri khususnya. Jadi, pernyataan seperti “aku berpikir” atau “aku berkata”, secara khusus menjadi sarana pernyataan pengetahuan ini. Subjek aktif dari penilaian-penilaian ini adalah “aku” performatif yang dibedakan dari “aku” metafisika, atau Diri, yang selama ini merupakan isu mendasar dalam setiap penyelidikan filosofis. Dari sini kita bisa menegaskan bahwa fondasi-fondasi intelektual mistisisme terletak pada analisis sistematis mengenai ilmu *hudhûrî*, dan “aku” performatif inilah yang memudahkan pengalaman mistis, mempercepat proses pencapaian titik puncak kesadaran kesatuan diri. Hasilnya adalah tahap akhir ilmu *hudhûrî* yaitu tahap kesatuan eksistensial mutlak dengan Yang Esa.²

¹Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*, (New York: State University of New York Press., 1992), hal. 2.

²*Ibid.*, hal. 2-3.

Pengetahuan dengan kehadiran (*al-'ilm al-hudhûrî; knowledge by presence*) sebagai landasan ontologi bagi pengalaman kesatuan mistik dapat didefinisikan sebagai: “kesadaran manusiawi non-fenomenal yang identik dengan wujud fitrah manusia sendiri”. Perluasan dari definisi ini akan mengantarkan pada pemahaman bahwa “kesatuan mistik” dapat dipandang sebagai bentuk lain dari ilmu *hudhûrî* yang diungkapkan melalui gagasan peniadaan (*fanâ*), dan peniadaan “peniadaan” (*fanâ' al-fanâ*), yang menghasilkan kesatuan dengan kebenaran mutlak Wujud. Dan bahwa peniadaan dan penyatuan mistis sebagai bentuk-bentuk ilmu *hudhûrî* dilukiskan sebagai dua gagasan yang berbeda, yang saling terkait dalam sebuah kesatuan yang sederhana, di mana Tuhan dan diri disatukan secara eksistensial. Sementara kesatuan kesadaran ini berarti kesatuan absolut dalam kebenaran, dan refleksi intelektual terhadapnya menghasilkan sebuah ekuivalensi material antara Tuhan dan diri. Jadi persamaan formal mistisismenya adalah:

Tuhan - dalam - diri = diri - dalam - Tuhan

Jika persamaan tersebut di atas disusun dengan cermat maka akan dapat memberi justifikasi dalam memandang pernyataan-pernyataan mistis sebagai memiliki makna dan bersifat swa-objektif dalam penyelidikan filosofis, dan bukan bersifat halusinasi, emosional, atau tran-subjektif.³

Suhrawardî menjelaskan hal ini:

فواجب الوجود ذاته مجردة عن المادّة، وهو الوجود البحت والأشياء
حاضرة له على إضافة مبدئية تسلطية لأنّ الكل لازم ذاته.⁴

Jelaslah bahwa konsep kesatuan mistik memiliki landasan ontologis yang kokoh yakni pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*) sebagaimana ditegaskan oleh Suhrawardî sendiri. Dan secara teknis konsep tersebut sesuai dengan terminologi berikut: 1. Ilmu *hudhûrî* atau pengetahuan dengan kehadiran; 2. Kesadaran swa-objektif; 3.

³*Ibid.*

⁴Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Kitâb al-Talwihât*, dalam dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *Al-Talwihât...*), (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H), jilid I, hal. 72.

Teori swa-objektivitas; 4. Teori pengetahuan kehadiran; 5. Pengetahuan swa-objektif; 6. Pengetahuan non-intensional; 7. Pengetahuan non-fenomenal; 8. Pengetahuan non-representasional; 9. Keidentikan menjadi dan mengetahui.⁵

Selain itu, ilmu *hudhûrî* memiliki landasan dan akar-akar historisnya sendiri, bahkan ia tidak hanya memiliki warisan historis, melainkan ia sendiri juga merupakan pelaku sejarah yang mengakibatkan perpisahan filsafat Islam dan filsafat Barat yang keduanya telah muncul dari haribaan tradisi filsafat Hellenistik. Hal ini disebabkan oleh perbedaan cara pandang tradisi filsafat Islam dan filsafat Barat terhadap pemahaman pemikiran Yunani. Semenjak zaman Plato dan Aristoteles arus utama tradisi epistemologi telah bersilang arah dalam masalah yang paling mendasar tentang pengetahuan akal manusia, dan melahirkan dua jalur yang berbeda secara diametris:

Pertama, pandangan Platonisme yang menyatakan bahwa pengetahuan intelektual merupakan refleksi akal pikiran manusia mengenai objek-objek yang unik, sederhana, universal, tak berubah, dan tanpa substansi. Dalam pandangan ini, pengetahuan intelektual tak lain hanyalah penampakan akal terhadap objek-objek transenden tersebut. Kedua, sebagai antitesis dari pandangan pertama sebagaimana dinyatakan Aristoteles bahwa tidak ada keidentikan antara “melihat” dan “mengetahui” karena mengetahui tidak pernah berarti melihat jika tidak ada benda terindra yang bisa dilihat. Dengan kata lain bahwa pengetahuan intelektual sebenarnya adalah persepsi akal terhadap objek-objek yang terpisah. Karena itu, ketika tidak ada rujukan objektif yang bisa ditemukan bagi penampakan akal, penampakan itu terbukti sebagai hasil rekaan imajinasi. Dengan demikian, objek-objek sejati pikiran ada dalam bentuk-bentuk yang terindra dan diintelektualisasi melalui “abstraksi”.

Sejak awal sejarahnya filsafat Islam telah meletakkan fondasinya pada fusi pendekatan Plato dan Aristoteles, dan pada akhirnya meluas melampaui batas-batas kedua madzhab tersebut dan menegaskan bahwa baik pandangan Plato maupun Aristoteles dapat ditegakkan kembali di

⁵Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Kitâb Al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *Al-Masyâri' wa al-Muthârahât...*), (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H), jilid I, hal. 474 – 489.

atas pengertian primordial pengetahuan, yang maknanya akan menjadi begitu fundamental dan radikal hingga semua bentuk dan tingkatan pengetahuan manusia bisa direduksikan kepadanya.

Adalah kaum Neo-Platonis yang dimulai dengan Plotinos dan berakhir pada Proclus di Barat yang mula-mula menggunakan gagasan “emanasi”, “pemahaman dengan kehadiran”, dan “pencerahan”, yang semuanya berfungsi sebagai langkah-langkah menuju pandangan filsafat Islam mengenai landasan ontologis tertinggi dari semua pengetahuan. Kaum Neo-Platonis tak syak lagi telah memberikan kontribusi besar bagi penyelesaian masalah-masalah penting dalam filsafat, dan secara khusus menyodorkan kajian-kajian baru ke dalam masalah pengetahuan mistik dan pemahaman mengenai Yang Esa dan Kesatuan.⁶

Dapat dikemukakan di sini prinsip-prinsip ajaran para filosof yang mengindikasikan adanya dasar-dasar ontologis ilmu *hudhûrî*: 1. Abû Nashr al-Fârâbî (879-950 M) menegaskan adanya 'bentuk-bentuk Ilahiah dan pengetahuan Tuhan', yaitu bahwa eksistensi, esensi, hidup, atau mengetahui bisa diterapkan kepada Tuhan, serta kepada selain Tuhan dengan pengertian yang sama, meskipun mereka bernilai benar pada Tuhan dalam derajat yang tertinggi dan terluhur dari pengertian yang sama, dan pada yang selain Tuhan dalam derajat yang lebih rendah; 2. Ibn Sînâ (w. 1037 M), dalam analisisnya mengenai 'emanasi', ia menyatakan bahwa sementara Akal Aktif tetap berada dalam tatanan wujud yang terpisah –transenden, tak berubah, dan mutlak tak terusakkan– ia memunculkan dalam pikiran manusia semua bentuk pengetahuan dari potensialitas total menjadi aktualitas gradual; 3. Al-Ghazâlî (1058-1111 M) mengembangkan suatu uraian linguistik yang signifikan mengenai ungkapan 'cahaya' yang layak diterapkan kepada Tuhan sebagai sumber cahaya, dan kepada eksistensi alam semesta sebagai cahaya emanatif yang terpancar dari Cahaya di Atas Cahaya; 4. Ibn Rusyd (1126-1198 M) mengajukan konsep “sumber kebahagiaan tertinggi manusia”. Ia menegaskan bahwa Akal Aktif yang independen menjadi satu dengan akal material manusia dan membentuk kesatuan eksistensial antara bentuk dan materi; 5. Ibn al-'Arabî (1165-1240 M) mengemukakan semantik kesadaran mistik yang disebut *'irfân*. *'Irfân* dipahami sebagai kesadaran mistik dan ungkapan pengalaman-pengalaman mistik baik

⁶Mehdi Ha'iri Yazdi, *Op. Cit.*, hal. 7.

dalam perjalanan *mi'râj* yang introvertif maupun proses penurunan yang ekstrovertif. *'Irfân* secara harfiah berarti “kesadaran” atau pengetahuan. *'Irfân* tidak bisa dipakai secara teknis dalam pengertian pengetahuan filosofis tentang Tuhan, melainkan digunakan dalam pengertian semacam kesadaran yang dicapai hanya melalui pengalaman mistik. Para sufi menyebut kesadaran ini *syuhûd* atau *musyâhadah*; 6. Shadr al-Dîn al-Syirâzî (Mullâ Shadrâ), ia lah yang mengembangkan dan menyempurnakan pemikiran Suhrawardî sebelumnya. Mullâ Shadrâ dikenal sebagai pendiri filsafat 'eksistensial' Islam, yang secara resmi disebut *ashâlat al-wujûd*, dan metodologi pemikirannya “metafilsafat” (*al-hikmah al-muta'âliyah*). Berdasarkan filsafatnya ia menegaskan bahwa eksistensi bersifat univok, segera, dan primordial; dengan demikian, konsep eksistensi bisa menyerap dan mengakomodasi dalam dirinya semua bentuk dan derajat realitas pada umumnya, dan khususnya mengatasi distingsi Platonik antara “mengada” dan “menjadi”. Karena itu, istilah eksistensi ekuivalen dengan istilah “realitas”, dan diterapkan kepada eksistensi Tuhan dengan makna univok yang sama seperti ketika diterapkan pada eksistensi objek fenomenal mana pun. Maka tidak ada alasan yang kuat untuk memisahkan tatanan wujud dari tatanan akal, atau dari jenis “mengetahui” yang mana pun. Ringkasnya, apa pun yang muncul dari ketiadaan mutlak ke dalam suatu derajat realisasi --tak soal betapa lemahnya ia, atau yang ada dari keabadian di dalam realitas-- benar-benar dipertimbangkan sebagai suatu eksistensi. Karenanya, eksistensi adalah mutlak bersifat segera dan merupakan konsep yang paling bisa diterapkan.⁷

Sekarang saatnya bagaimana Suhrawardî mendefinisikan pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*), sejauh mana jangkauannya, dan bagaimana hal itu bisa aplikatif untuk menjelaskan pengalaman dan kesatuan mistik. Suatu kenyataan bahwa Syihâb al-Dîn Yahyâ Suhrawardîlah orang yang pertama kali memberikan penjelasan filosofis mengenai ilmu *hudhûrî* dalam sejarah tradisi Islam dalam filsafat Illuminasi/Pencerahan, dan dialah yang merupakan eksponen utamanya. Penting juga untuk disebut dalam hal ini adalah Nashîr al-Dîn Thûsî (w. 1274 M) yang prestasi besarnya mengenai ilmu *hudhûrî*

⁷Mehdi Ha'iri Yazdi, *Op. Cit.*, hal. 15. Lihat Shadr al-Dîn al-Syirâzî, “*Al-Tasykîk fî al-Wujûd*”, Kitab *Al-Asfâr*, Perjalanan I, bagian 1, bab 1.

berpusat pada masalah pengetahuan Tuhan mengenai Diri-Nya sendiri dan pengetahuan-Nya mengenai alam semesta.

Dalam menjawab pertanyaan: bagaimana Tuhan, sebagai Wujud yang Wajib, yang juga bersifat wajib dalam tindakan dan pengetahuan-Nya, mengetahui emanasi-Nya?, Suhrawardī meyakinkan bahwa orang tidak bisa melakukan penyelidikan ke dalam pengetahuan orang lain yang berada di luar realitas dirinya sendiri sebelum masuk secara mendalam ke dalam pengetahuan tentang kediriannya sendiri yang tak lain adalah ilmu *ḥudhūrī*. Dalam visi mimpinya tentang Aristoteles, pernyataan pembukaan Suhrawardī adalah keluhannya mengenai kesulitan besar yang telah membingungkan dirinya untuk waktu yang lama menyangkut masalah pengetahuan manusia. Satu-satunya solusi yang diajarkan Aristoteles kepadanya dalam *trance* mistiknya adalah: “Berpikirlah tentang dirimu sendiri sebelum berpikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan, engkau akan menemukan bahwa kedirian dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu”.

Suhrawardī menceritakan dalam *al-Talwihāt*:

حكاية ومنام وكنت زمانا شديد الاشتغال كثير الفكر والرياضة وكان
يصعب على مسألة العلم وما ذكر في الكتب لم يتنقح لي فوقت ليلة من
الليالي خلسه في شبه نوم لي فإذا أنا بلذة غاشية وبرقة لامعة ونور شعشعاني
مع تمثّل شبح إنساني فرأيته فإذا هو غياث النفوس وامام الحكمة المعلم
الأول على هيئة أعجبتني وابهة أدهشتني فتلقاني بالترحيب والتسليم
حتى زالت دهشتي وتبدلت بالأنس وحشتي فشكوت إليه من صعوبة
هذه المسئلة فقال لي ارجع الى نفسك فتحنّل لك، فقلت وكيف فقال
إنك مدرك لنفسك فإدراكك لذاتك بذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة
أخرى أو ذات تدرك ذاتك والكلام عايد فظاهر استحالتة وإذا أدركت
ذاتك بذاتك أباعتبار أثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى، قال فإن لم

يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما أدركتها. فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفس مطلقة أو متخصصة بصفات أخرى، فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس هي كلية وإن تركبت أيضا من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها وإن فرض منعها تلك فلما منع آخر وأنت مدرك ذاتك وهي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الإدراك بالصورة. فقلت أدرك مفهوم أنا، فقال مفهوم أنا من حيث مفهوم أنا لا يمنع وقوع الشركة فيه وقد علمت أن الجزئي من حيث أنه جزئي لا غير كلي وهذا وأنا ونحن وهولها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية. فقلت فكيف إذن قال فلما لم يكن علمك يذاتك بقوة غير ذاتك فإنك تعلم أنك أنت المدرك لذاتك لا غير ولا بأثر مطابق ولا⁸ بأثر غير مطابق فذاتك هي العقل والعامل والمعقول.

Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî didasarkan sepenuhnya pada dimensi pengetahuan manusia yang identik dengan status ontologis wujud manusia itu sendiri. Suhrawardî melengkapi landasan kesadaran intelektual kita maupun pengalaman keindraan kita dengan analisis filosofis yang mendalam mengenai ilmu *hudhûrî*. Istilah 'kehadiran' atau 'kesadaran-dengan-kehadiran' sangat sering muncul dalam karya-karya Plotinos dan juga paparan-paparan filosofis Neo-Platonis lainnya. Pertanyaan utama yang dengannya Suhrawardî memulai penyelidikannya adalah: apakah acuan objektif 'aku' ketika digunakan dalam pernyataan yang lazim seperti 'aku kira begini atau begitu' atau 'aku melakukan ini atau itu'? Doktrin Suhrawardî mengenai ilmu *hudhûrî* ditandai oleh ciri intrinsik "swa-objektif", baik

⁸Syihâb al-Dîn Yahyâ al-Suhrawardî, *Kitâb Al-Talwihât*, dalam *Majmû'at Mushannafât Syaykh Isyrâq*, Tashih dan Mukaddimah oleh H. Corbin, (selanjutnya disebut *Al-Talwihât...*, (Teheran: Anjuman Syahansyahay Falsafat Iran, 1394 H), jilid I, hal. 70-71.

dalam mistisisme maupun dalam manifestasi lain dari pengetahuan ini. Hal ini karena sifat esensial pengetahuan adalah bahwa realitas kesadaran dan realitas yang disadari oleh diri secara eksistensial adalah sama. Dengan mengambil hipotesis “kesadaran-diri” sebagai contoh, Suhrawardî mengemukakan bahwa diri haruslah secara mutlak sadar akan dirinya tanpa perantara representasi.⁹ Suatu representasi diri yang bagaimanapun, empiris ataupun transenden, pasti menjadikan hipotesis kesadaran-diri mengandung kontradiksi. Sebaliknya, dengan kehadiran realitas diri itu sendirilah diri sadar akan dirinya secara mutlak. Konsekuensinya, diri dan kesadaran-diri secara individual dan numerik merupakan satu entitas tunggal yang sederhana. Rangkaian pemikiran ini mencapai (sasaran) secara langsung, dan tak terhindarkan, pada gagasan mengenai swa-objektivitas ilmu *hudhûrî*. Swa-objektivitas merupakan ciri dasar pengetahuan dengan kehadiran. Shadr al-Dîn al-Syîrâzî menyatakan bahwa dalam jenis pengetahuan (swa-objektif) ini apa yang sesungguhnya diketahui oleh subjek yang mengetahui dan apa yang sesungguhnya eksis dalam sendirinya adalah satu dan sama.¹⁰

Ilmu *hudhûrî* yang secara harfiah berarti pengetahuan dengan kehadiran, dipahami sebagai pengetahuan yang ditandai oleh keadaan *noetic* dan memiliki objek imanen yang menjadikannya pengetahuan swa-objektif (*self-object-knowledge*), yang memadai untuk definisi pengetahuan seperti itu tanpa membutuhkan objek transitif yang berkoresponden, selain objek yang imanen. Sebagai lawan dari ilmu *hudhûrî* (*al-‘ilm al-hudhûrî*) adalah pengetahuan dengan korespondensi (*al-‘ilm al-hushûlî al-irtisâmî*) yang berarti pengetahuan yang bersifat representasional dan perolehan.

Suhrawardi menegaskan:

ولو كان لنا على غير بدننا سلطنة كما على بدننا لأدركناه كإدراك البدن
على ما سبق من غير حاجة الى صورة، فتبين من هذا انه بكل شيء محيط
وإراك أعداد الوجود وذلك هو نفس الحضور له والتسلط من غير صورة
ومثال.¹¹

⁹Mehdi Ha’iri Yazdi, *Op. Cit.*, hal. 24.

¹⁰*Ibid.*, hal. 25.

¹¹Al-Suhrawardî, *Al-Talwîhât*, *Op. Cit.*, hal. 73.

Lebih lanjut pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*) dapat didefinisikan sebagai jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri, sehingga seluruh anatomi gagasan tersebut bisa dipandang benar tanpa implikasi apa pun terhadap acuan objektif eksternal yang membutuhkan hubungan eksterior. Artinya, hubungan mengetahui dalam bentuk pengetahuan tersebut dalam hubungan swa-objek tanpa campur tangan koneksi dengan objek eksternal. Akan tetapi, dalam penyuguhan gagasan ini apa yang terpaksa kita sebut objektif sama sekali tidak berbeda status eksistensialnya dari objek subjektif. Jenis objek yang telah kita sebut sebagai objek esensial bagi gagasan pengetahuan seperti itu, dan bersifat immanen dalam pikiran subjek yang mengetahui, dalam pengetahuan dengan kehadiran, mutlak bersatu dengan objek objektif. Dengan demikian, objek objektif tidak lagi absen dan aksidental bagi nilai kebenaran pengetahuan dengan kehadiran. Dengan perkataan lain, dalam pengetahuan dengan kehadiran objek objektif dan objek subjektif adalah satu. Karenanya, pengetahuan dengan kehadiran terdiri atas pengertian sederhana tentang objektivitas yang langsung hadir dalam pikiran subjek yang mengetahui dan dengan demikian secara logis tersirat dalam definisi konsepsi pengetahuan itu sendiri.¹²

Di lain pihak, pengetahuan dengan korespondensi adalah jenis pengetahuan yang melibatkan objek subjektif maupun objek objektif yang terpisah, dan yang mencakup hubungan korespondensi antara salah satu objek ini dengan yang lain. Sementara struktur orisinal pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*) adalah sederhana dan tak dapat dibagi-bagi, analisis konseptual membelahnya menjadi tiga bagian yang saling berhubungan: esensial, hadir, dan bersifat mental. Ciri-ciri pengetahuan dengan kehadiran adalah: pertama, terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan; kedua, terbebas dari pembedaan antara pengetahuan dengan “konsepsi” dan pengetahuan dengan “kepercayaan”;¹³ ketiga, pengetahuan dengan kehadiran disebut juga pengetahuan non-fenomenal.¹⁴

¹²*Ibid.*, hal. 43-44.

¹³Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ibid.*, hal. 45 – 47.

¹⁴Istilah “non-fenomenal” yang dimaksud adalah bahwa ia tidak mempunyai konotasi konektif dalam pengertian bahwa ia “menunjukkan” dirinya kepada kita. Alih-alih, versi kebenaran ini, seperti halnya makna segala sesuatu dalam dirinya sendiri, memiliki realitas objektifnya yang murni dalam kehadiran, meskipun ia mungkin tidak memperlihatkan dirinya kepada kita.

Selanjutnya dapat dijelaskan bahwa pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*) mempunyai prioritas kreatif atas pengetahuan dengan korespondensi. Hubungan pengetahuan dengan kehadiran dan pengetahuan dengan korespondensi harus dipandang sebagai hubungan sebab akibat dalam pengertian pencerahan dan emanasi. Hubungan jenis ini tak lebih daripada hubungan sebab akibat efisien yang khas, tapi untuk membedakan kausasi intelektual ini dari kausasi fisik, filsafat Illuminasi menyebutnya dalam terminologinya sendiri sebagai relasi iluminasi (*idhâfah isyrâqiyyah*).¹⁵ Untuk memberi ilustrasi mengenai relasi iluminasi, kiranya apa yang dialami Descartes mengenai prinsip *cogito*-nya sangat berguna. Ia mengatakan: “Saya benar-benar ragu; segala sesuatu boleh diragukan, tetapi kenyataan bahwa saya ragu tidak bisa diragukan”.¹⁶ Kepastian eksistensi keraguannya membawa kepada kepastian mengenai eksistensi dirinya. Di sini tampak jelas Descartes berhasil menegakkan pengetahuan mengenai kediriannya melalui kepastian dirinya berkenaan dengan keadaan ragu. Dengan kata lain, ia menyuguhkan satu tindakan fenomenal pikirannya sebagai bukti untuk menjelaskan kebenaran eksistensi identitas personalnya.¹⁷

Berdasarkan perspektif Suhrawardî mengenai ilmu *hudhûrî* sebagai pijakan ontologis kesatuan mistik, sebagaimana dipaparkan di atas, dapat ditegaskan bahwa kita memang mempunyai semacam kesadaran atau pengetahuan yang tidak diperoleh melalui representasi atau data-indrawi apa pun. Pengetahuan ini hanya terwujud melalui unifikasi eksistensial yang dalam sistem para filosof di atas disebut sebagai “kehadiran”. Pengetahuan dengan kehadiran karenanya mesti dipahami per definisi sebagai pengetahuan di mana realitas objek yang diketahui hadir dalam pikiran subjek yang mengetahui tanpa representasi atau data-indrawi atas subjek tersebut. Inilah arti pengetahuan swa-objektif. Bahasa jenis pengetahuan ini juga tak lebih dan tak kurang merupakan bahasa “wujud” itu sendiri.¹⁸

¹⁵Al-Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, *Op. Cit.*, hal. 478 – 479.

¹⁶B. Russell, *An Online of Philosophy*, bab 16, (London, 1976), hal. 170.

¹⁷Mehdi Ha'iri Yazdi, *Op. Cit.*, hal. 54.

¹⁸*Ibid.*, hal. 68.

B. Tingkatan-Tingkatan Kesatuan Mistik (*Tawhîd*)

Klasifikasi adanya tingkatan-tingkatan dalam pandangan kesatuann mistik (*tawhîd*) Suhrawardî tak lain dimaksudkan untuk mengarahkan kajian-kajian filosofis dan eksistensial kepada tingkatan terbukanya hakikat (*al-kasyf*) serta menetapkan esensi keesaan ilahiah. Suhrawardî tidak saja memaparkan pembahasan fenomenal, melainkan ia ingin menetapkan adanya kesatuan, persatuan hamba dan Tuhan secara hakiki dan faktual dengan sedetail-detailnya. Selain itu juga terdapat sebuah risalah lain yang secara khusus ditulis Suhrawardî untuk mempertegas posisi kaum sufi, yang di dalamnya diuraikan batasan-batasan dan rambu-rambu yang harus ditempuh seorang sufi dalam perjalanannya menuju persatuan dan kesatuan dengan Tuhan. Risalah pendek itu ia beri nama: "*Safîr Sîmurgh'* (dalam bahasa Persia), yang di dalamnya Suhrawardî menerangkan bahwa wajib bagi seorang sufi sejati untuk melupakan esensinya sendiri, bahkan untuk melupakan kelupaannya itu sendiri. Oleh karena itu, demikian ia menegaskan bahwa selama manusia mencukupkan dirinya hanya sampai stasion *ma'rifah*, maka mereka akan tetap jauh dari tujuan, dan kedudukan serta kondisi (*hâl*) ini dianggap termasuk syirik yang nyata. Sekali-kali, seorang manusia tidak akan mencapai kesempurnaan kecuali pada saat *ma'rifah*-nya lebur ke dalam Dzat Yang Maha Arif, karena seorang yang ridho dengan *ma'rifah*-nya yang pada hakikatnya adalah keridhoan Dzat Yang Arif yang mengetahui kadar *ma'rifah*-nya, akan senantiasa berada dalam *hâl* orang yang mengarahkan tujuannya terhadap *ma'rifah* itu sendiri.¹⁹

Dalam Mukaddimah buku *Hikmat al-Isyrâq*, Suhrawardî mengemukakan beberapa peringkat filosof, dan meraka terbagi ke dalam beberapa tingkat, sebagai berikut:

1. Filosof ketuhanan (teosof; *hakîm ilâhî*) yang ahli dalam teosofi (*ta'alluh*), tetapi tidak memiliki filsafat diskursif (*bahts*). Yang termasuk golongan ini adalah para nabi pada umumnya, para wali, dan para sufi besar semisal Abû Yazîd al-Bisthâmî, Sahl al-Tustarî, dan Hussain ibn Mansyur al-Hallâj, dan semisalnya dari para filosof eksperiensial

¹⁹*Ibid.*, hal., 120.

2. Filosof diskursif yang tidak memiliki teosofi. Ini kebalikan dari kelompok pertama tadi: yang termasuk golongan ini adalah mayoritas filosof Peripatetik pengikut Aristoteles, sedangkan dari filosof yang datang kemudian adalah Al-Fârâbî, Ibn Sînâ dan para pengikutnya.
3. Filosof ketuhanan yang ahli dalam teosofi dan sekaligus filsafat diskursif. Tingkatan ini lebih mulia dari batu mirah delima, dan tidak diketahui seorang pun dari bijaksanawan kuno yang memperoleh predikat ini; karena mereka, meskipun ahli dalam teosofi namun tidak ahli dalam filsafat diskursif, dalam arti kajian-kajian mereka masih bersifat sangat global dan baru merupakan prinsip-prinsip dan teori-teori secara umum, belum sampai pada detail masalah sehingga merupakan pengetahuan khusus yang aplikatif, dan kajian diskursif semacam ini baru dilakukan oleh Aristoteles. Adapun pada masa kini maka tak seorang pun yang menyandang predikat teosof yang juga filosof diskursif kecuali Suhrawardî, penulis *Hikmat al-Isyrâq* ini.
4. Filosof ketuhanan yang ahli dalam teosofi tetapi mempunyai kemampuan menengah atau lemah dalam filsafat diskursif.
5. Filosof yang ahli dalam filsafat diskursif tetapi mempunyai kemampuan menengah atau lemah dalam teosofi.
6. Murid (secara literal pencari) teosofi dan filsafat diskursif.
7. Murid teosofi saja; dan
8. Murid filsafat diskursif saja.²⁰

Meskipun demikian, dalam beberapa periode, selalu terdapat seorang filosof yang ahli baik dalam teosofi maupun filsafat diskursif yang mempunyai kepemimpinan (*ri'âsah*), dan filosof semacam itu adalah khalifah Tuhan. Walaupun demikian, hal ini bukan satu-satunya kasus, sehingga seorang filosof yang ahli dalam teosofi tetapi memiliki kemampuan menengah dalam filsafat diskursif, juga akan mempunyai kepemimpinan. Begitu juga seorang filosof yang ahli dalam teosofi tetapi

²⁰Suhrawardî menyebutkan sebanyak delapan peringkat, sedangkan Syahrazûrî, komentatornya, menafsirkan menjadi sepuluh peringkat. Lihat *ibid*, hal. 11-12. Lihat Syams al-Dîn Muhammad Syahrazûrî, *Syarh Hikmat al-Isyrâq*, Tashih wa tahqiq wa muqaddimah Hossein Ziai Turbati, (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1993), hal. 28-29.

tidak mempunyai filsafat diskursif, dapat menjadi khalifah Tuhan. Bumi ini tidak pernah sepi dari filosof yang ahli dalam teosofi. Kepemimpinan tidak pernah diberikan kepada ahli dalam filsafat diskursif yang tidak ahli dalam teosofi. Oleh karena itu, dunia tidak pernah hampa dari teosof ahli, yang lebih pantas ketimbang filosof diskursif semata; karena tak terelakkan, kekhalifahan harus dipegang oleh seseorang. Kepemimpinan ini juga tidak berarti hanya kontrol sesaat. Sebaliknya, pemimpin teosof bisa jadi secara terbuka dalam komando, ataupun dalam kegaiban, yang disebut sebagai “kutub”, “poros” (*quthb*), dan filosof semacam ini akan mempunyai kepemimpinan bahkan jika pun ia sepenuhnya dalam persembunyian (okultasi). Manakala penguasaan bumi (*al-siyâsah*) berada di tangan filosof semacam itu, maka dunia akan menjadi bercahaya; tetapi jika masa tidak mempunyai manajemen ilahi (*tadbîr ilâhî*), maka kegelapanlah yang akan menang. Murid yang sangat baik adalah pencari teosofi dan filsafat diskursif; peringkat berikutnya adalah pencari teosofi kemudian pencari filsafat diskursif.²¹

Dari beberapa peringkat filosof tersebut, Seyyed Hossein Nasr mengklasifikasikannya menjadi empat peringkat, sebagai berikut:

Pertama, filosof ketuhanan (*hakîm ilâhî*) yang menguasai dan ahli dalam teosofi (*ta'alluh*) atau gnosis atau filsafat eksperiensial dan sekaligus filsafat diskursif. Yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah Pythagoras, Plato, dan Suhrawardî sendiri.

Kedua, filosof ketuhanan yang menguasai dan ahli dalam teosofi tetapi tidak berkecimpung di dalam filsafat diskursif (*bahts*). Al-Bisthâmî, al-Hallâj, dan al-Tustarî adalah yang termasuk ke dalam kelompok ini.

Ketiga, filosof yang berkecimpung dan menguasai filsafat diskursif tetapi asing dengan pengetahuan teosofi atau gnosis. Yang termasuk ke dalam kelompok ini adalah al-Fârâbî dan Ibn Sînâ.

Keempat, mereka yang masih berstatus pencari pengetahuan filosofis (*thâlib*) dan belum sampai kepada peringkat filosof diskursif ataupun teosof.

Di atas peringkat-peringkat tersebut terdapat filosof ketuhanan atau teosof yang sekaligus adalah filosof diskursif yang disebut sebagai

²¹Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 12.

Poros (*Quthb*) atau Sang Imam, Pemimpin sejati.²² Dialah pemimpin spiritual tertinggi dan dialah yang berhak menyandang gelar *khalifah* Allah. Bumi tidak pernah sepi dari kepemimpinan tokoh seperti ini, meskipun terkadang keberadaannya tersembunyi (dalam okultasi).

Dari klasifikasi kedudukan filosof oleh Suhrawardî dapat disimpulkan bahwa baginya kedudukan yang paling tinggi adalah filosof ketuhanan (*hakîm ilâhî*) yang memiliki sekaligus filsafat teosofis (*ta'alluh; gnosis*) dan filsafat diskursif, dan itulah filosof iluminasionis semisal diri Suhrawardî sendiri. Peringkat berikutnya adalah filosof yang memiliki pengetahuan teosofis, lalu filosof diskursif, dan mereka yang masih dalam tahap pencarian baik pengetahuan teosofis maupun pengetahuan diskursif.

Lebih lanjut untuk mencapai tingkat filosof iluminasionis, sebagai tingkat tertinggi seorang pencari (*thâlib*) dan seorang pejalan (*sâlik*) yang disimbolkan dengan tingkat kesempurnaan dalam kemanunggalan, kesatuan, persatuan, (*tawhîd*) dengan Tuhan, Suhrawardî dalam *Safîr Sîmurgh* menjelaskan adanya lima tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*) tersebut.

Sebelum sampai pada pembahasan yang terfokus mengenai tingkatan-tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*), selayaknya diposisikan terlebih dahulu secara proporsional jenis karya-karya Suhrawardî yang ketiga, sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya, yakni berupa kisah-kisah dalam bentuk allegoris, simbolis, mistis, dan filosofis. W.M. Thackston telah dengan baik memetakan karya-karya Suhrawardî jenis ini dalam sebuah karya yang signifikan berjudul '*The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardî*'. Buku tersebut mencakup 9 (sembilan) karya Suhrawardî:

1. *Risalât al-Thayr*
2. *Hafîfu Janâhi Jibrîl*
3. *'Aqli-i Surkh*
4. *Yauman ma'a Jamâ'at al-Shûfiyyîn*
5. *Fî Hâlat al-Thufûliyyah*

²²Seyyed Hossein Nasr, "Syihâb al-Dîn Suhrawardî Maqtûl", dalam M.M Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), Vol. I, hal. 380.

6. *Fî al-'Isyq*
7. *Lughat al-Naml, Lughat-i Mûran*
8. *Safîr-i Simurgh*
9. *Qishshat al-Ghurbah al-Gharbiyyah*

Dari kisah simbolis, filosofis tersebut dapat disarikan bahwa secara umum pesan yang hendak disampaikan adalah sama pada semua hikayat, yaitu: “yang harus dicapai oleh setiap *murîd* (*aspirant*) adalah terbebasnya jiwa dari dunia material indra”, “lubang tak berdasar” dari dunia temporal ini, yang jiwa manusia telah tercampakan ke dalamnya dan diri (*nature*) spiritual-atemporalnya terbelenggu di dalamnya, begitu terperangkap di dalam ketercelaan materi kasar, yaitu bahan yang membentuk dunia ini, sehingga jiwa menjadi seperti burung meraknya raja yang ditempatkan di bawah sebuah keranjang: ia lupa sama sekali dengan rumahnya yang asli dan mengira bahwa dunia inilah yang selama ini dikenalnya. Dalam keadaan lupa seperti itu, jiwa tidak dapat melepaskan dirinya karena ia telah melekat pada benda yang ditawarkan dunia, entah bersifat material seperti harta dan kekayaan atau yang bersifat immaterial seperti pangkat dan kedudukan (hikayat dalam *Lughat al-Naml, Lughat-i Mûran, dan Qishshat al-Ghurbah al-Gharbiyyah*) (hikayat 7 dan 9).²³

Adapun proses melepaskan diri dari yang bersifat material, Suhrawardî menggambarkannya bagaikan 'burung yang mencabuti bulu-bulunya' (hikayat dalam *Safîr-i Simurgh*) (hikayat 8).²⁴

Dalam perjalanan pengalaman mistik ini, proses pelepasan jiwa dari hal yang bersifat material, diungkapkan sebagai suatu pengembaraan atau perjalanan ziarah pencarian yang dapat berbentuk perjalanan eksternal dari dunia material, ataupun perjalanan internal ke dalam diri dan keluar dari dunia ini. *Pertama*, perjalanan eksternal melewati makrokosmos; perjalanan ini akan membawa sang pengelana melewati langit yang meliputi keseluruhan ciptaan ruang dan waktu. Segala sesuatu yang dapat diindra manusia berada dalam langit. Yang ada di luarnya, dalam pengertian materi ciptaan, adalah ketiadaan. “ketiadaan”

²³W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, (London: The Octagon Press, 1982), hal. 4-5.

²⁴*Ibid.*, hal. 6. Lihat 'Abd al-Rahman Badawî, *Syakhshiyât Qaliqah fî al-Islâm*, *Op. Cit.*, hal. 120.

ini, yang berada di luar ruang dan waktu ciptaan, adalah dunia spiritual, rumah yang sejati bagi jiwa. Dari sana, yaitu dunia kekekalan yang atemporal, datanglah bagian/unsur ilahiah dari jiwa manusia, dan ke sanalah sang *murîd* berusaha kembali. Untuk dapat kembali sang pengelana secara kiasan berjalan keluar dari wilayah sublunar, yaitu bumi, dan melewati langit makrokosmos (hikayat dalam *Lughat al-Naml*, *Lughat-i Mûran*) (hikayat 7).²⁵

Dalam hikayat yang secara kosmologis yang paling rinci di antara hikayat-hikayat lainnya (hikayat 2) Suhrawardî mengetengahkan jumlah allegoris 'para orang tua itu' atau Akal-akal sfera-sfera itu, yaitu sepuluh: sembilan sfera atas plus satu untuk wilayah sublunar. Sfera besar yang digambarkan Suhrawardî sebagai manusia tua pertama dalam kisah allegoris tersebut merupakan sfera perantara atau batas antara yang wujud dan tidak wujud, dan dengan demikian hanya samar-samar tetap pada materialitas, sehingga cahaya dapat melaluinya tanpa tertangkap. Sifat ganda sfera ini juga terungkap dalam pengertian perlambang Suhrawardî Sayap-sayap Jibril: Sayap kanan yang merupakan abstraksi dari hubungan antara Akal Umum (Jibril) dengan Wujud Tuhan, adalah "Cahaya" Murni, yaitu tanpa noda "kegelapan" atau materialitas sama sekali, dan bersifat ilahiah serta mewakili wujud yang mutlak.

10 sayap kiri sebaliknya, merupakan perwujudan esensial dari non wujud yang berada di dalam jiwa. Dengan demikian Sfera Besar (atau Sayap kanan), dalam kaitannya dengan bentuk, dekat dengan "ketiadaan" sedekat segala sesuatu itu dapat menjadi dan tetap merupakan "sesuatu", sementara, dalam pengertian atribut atau predikasi Tuhan, ia merupakan "sesuatu" yang sangat nyata mewujudkan. Dalam pengertian ontologis, Sfera Besar merupakan perantara antara eksistensi material, temporal serta spasial, dan eksistensi immaterial. Secara simbolis ia digambarkan sebagai Gunung *Qâf*, wilayah gunung yang bersifat fantasi, yang mengelilingi bumi (hikayat 5, 6, dan 8). (*Fî Hâlat al-Thufûliyyah; Fî al-'Isyq; Safîr-i Simurgh*).²⁶

Bidang ruang dan waktu yang secara kosmologis digambarkan sebagai sfera-sfera langit itu sudah pasti luasnya. Di luar Sfera Besar tidak ada wujud apa pun, dan bidang immaterial, atemporal, dan non-

²⁵*Ibid.*, hal. 6.

²⁶*Ibid.*, hal. 8.

spasial inilah yang harus diusahakan oleh jiwa untuk mencapainya agar dapat memperoleh kembali tanah air aslinya. Dengan demikian, jiwa burung dari hikayat 1 (*Risâlat al-Thayr*) melampaui 8 gunung untuk sampai ke istana Raja yang Agung; demikian juga burung elang dari hikayat 3 (*'Aqli-i Surkh*) harus menjelajahi sebelas gunung *Qâf* untuk dapat melepaskan diri dari belenggunya.

Dalam pandangan Suhrawardî, adalah materi yang terdiri atas empat unsur (api, air, tanah, dan udara), dan apa yang sama dengannya, yang telah membelenggu jiwa dan mencegahnya untuk melepaskan dirinya dari keterpenjaraan semmentaranya. Sesuatu yang menyatu dengan yang bersifat material, suatu “benda yang terbagi” (*dzât-i munqasim*) yang jelas temporal, tidak dapat dengan sendirinya menerima yang kekal dan immaterial.

Mengenai simbolisasi “timur” (*masyriq*) atau “tempat terbit matahari” (*isyârâq*) sebagai tempat atau tujuan kembalinya jiwa, Thackston²⁷ menggambarannya dengan jelas. Jika kita berpikir dalam pengertian Ibn Sînâ mengenai orientasi 'vertikal', yaitu suatu orientasi, misalnya, bahwa 'di sini' (di dunia wadag; material ini) adalah 'bagian barat' dari dunia ini dan “di sana” (wilayah spiritual di luar indra) adalah “bagian timur” (*masyriq*, secara harfiah adalah titik tempat terbitnya cahaya fajar matahari) dari “dunia lain”, yaitu dunia gaib tempat terbitnya cahaya matahari spiritual, maka usaha jiwa untuk mendapatkan kembali “bagian timur” yang asli itu akan terungkap dalam perjalanan eksternal yang “vertikal” melewati lingkaran-lingkaran itu dan pada akhirnya “keluar” dari alam raya ciptaan. Dengan cara ini, burung-burung dalam hikayat 1 (*Risâlat al-Thayr*) menjelajahi gunung-gunung, yang masing-masing mewakili satu sfera langit, sampai akhirnya tiba di kota yang berada di puncak gunung terakhir di mana “raja yang rupawan” itu tinggal. Sebagai perlambang dari Akal Utama, sang raja mengatakan pada burung-burung itu bahwa sisa-sisa dari belenggu yang menggantungi kaki-kaki mereka sejak mereka dimasukkan oleh indra-indra ke dalam kealfaan dunia material hanya dapat dilepaskan oleh mereka yang memasangnya. Dan perjalanan jiwa individual itu mau akan berakhir: meskipun jiwa dapat mencari cita-citanya untuk menemukan “sang raja”, ia harus kembali ke tempat dari mana ia

²⁷W.M. Thackston, *Op. Cit.*, hal. 9-10.

datang dan menaklukkan materialitas yang telah membelenggunya sejak semula.

Dari uraian tersebut di atas dapat dipahami bahwa perjalanan jiwa menuju tempat aslinya di “timur”, sebagai tempat pencerahan di mana dari situlah munculnya fajar spiritual harus diupayakan sedemikian rupa dan setelah memperoleh apa yang dicita-citakannya ia harus kembali ke tempat ia berangkat untuk senantiasa berjuang menaklukkan materialitas yang membelenggunya.

Yang *kedua* adalah perjalanan internal melewati mikrokosmos. Jenis pencarian internal ke dalam diri digambarkan oleh Suhrawardî dengan allegorisasi 'Cinta' dalam hikayat 6 (*Fî al-'Isyq*). Dalam kisah simbolis ini agar sang pencari dapat mencapai Akal Utama, yang dinamakan *Jawed Khirad* (kearifan abadi, “orang tua yang muda” yang menjaga Kota Jiwa), harus dilakukan perjalanan melalui berbagai fakultas manusia. Sang pencari beranjak dari fakultas-fakultas (*daya-daya*) tertinggi dari persepsi indrawi, yang ada di dunia hewan, kembali ke fakultas-fakultas paling rendah dari daya tumbuh-tumbuhan yang dimiliki oleh semua organisme. Sang pencari secara progresif dapat mengendalikan fakultas-fakultas itu dengan, boleh dikatakan, mundur kembali ke fungsi-fungsi kehidupan yang paling mendasar. Dalam proses itu dia mematahkan serangan amnesia *vis-a-vis* asal usulnya yang pernah memperangkapnya, dan dengan demikian dia menyucikan kulit badaniah yang berisi jiwa ilahi sehingga kerinduan nostalgis terhadap tempat aslinya, yang mewujudkan sebagai kudanya, dapat membawanya menyeberangi penghalang-penghalang samawinya menuju Kota Jiwa, di mana dia dimandikan dengan air kehidupan yang memberikan kehidupan abadi kearifan ilahi.

Fakultas vegetal, yang dimiliki oleh semua bentuk kehidupan, diperlukan bagi pertahanan dan pertumbuhan individu dan reproduksi spesies. Terdapat tiga fakultas utama dari kelompok vegetal dan empat fakultas yang lebih kecil atau lebih rendah: nutritif, augmentif, generatif, atraktif, retentif, digestif, dan ekspulsif. Selanjutnya adalah fakultas motorik dan indrawi (*sensory faculty*) yang membedakan jiwa binatang dari jiwa vegetal (tumbuh-tumbuhan); bagian kedua dari jiwa binatang tersebut adalah paduan fakultas-fakultas yang merupakan persepsi indra. Tampaknya Suhrawardî mengikuti pembagian atau pola Ibn

Sînâ terhadap kategorisasi indra menjadi pancaindra eksternal dan pancaindra internal.²⁸

Pancaindra eksternal adalah yang telah kita kenal, yaitu alat untuk melihat, mendengar, mencium, merasa, dan meraba. Kelimanya memberikan informasi awal pada indra internal pertama, yakni *sensus communis* (penerima pertama dan penyatu persepsi-persepsi indrawi dari indra-indra eksternal). Indra internal lainnya adalah imajinasi-retentif, kompositif-imajinatif, estimatif, dan ingatan (*memory*). Pada hewan, daya estimatifnya sangat kuat, dan secara umum dinamakan insting; tetapi pada manusia, ia selalu bertentangan dengan fakultas rasional. Fakultas estimatif cenderung untuk menarik manusia ke arah sesuatu yang bersifat material, sementara fakultas rasional berusaha menjauhkannya dari sesuatu yang bersifat material ke arah sesuatu yang bersifat spiritual. Namun dengan latihan kezuhudan (hidup asketik) dan mengendalikan rasa, fakultasi estimatif dapat ditempatkan di bawah fakultas rasional.²⁹

Karena fakultas vegetal tidak dapat dipunahkan, kecuali kalau organisme hancur, maka dua fungsi motor dari jiwa hewani inilah yang cenderung menjadi pusat perhatian kaum sufi,³⁰ karena fungsi-fungsi ini menerima bisikan kalbu untuk bergerak dari fakultas estimatif, fakultas yang dapat dikuasai melalui disiplin kezuhudan oleh fakultas rasional, dan hanya manusia sajalah yang memiliki fakultas rasional.

Karena pencari dalam perlambang Cinta (*Fî al-'Isyq*) bergerak melewati jiwa, dari yang paling tinggi, indra-indra internal, kembali melewati fakultas-fakultas rendah hewani dan jiwa vegetal, untuk tampil sebagai pemenang setiap kali berhadapan, maka Suhrawardî mempostulatkan suh penguasa, 'ruh hewani' (*rûh-i hayawânî*), untuk berbagai fakultas. Ruh ini, suatu jasad halus yang tercipta dari paduan halus *humour* (suasana hati) (organ-organ fisik juga tercipta dari paduan kasar *humour*), menyebar ke seluruh tubuh dari sisi kiri hati. Bagian itu

²⁸*Ibid.*, hal. 11. Lihat Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 220-226.

²⁹W.M. Thackston, *Op. Cit.*, hal. 11-12.

³⁰Fakultas motor berfungsi untuk membangkitkan hasrat, merangsang gerakan menuju benda-benda yang dianggap perlu dan atau menguntungkan, yaitu pencarian akan kesenangan; dan yang membuat marah, yang merangsang gerakan menjauh dari apa yang dianggap membahayakan atau merusak, yaitu pencarian akan kekuasaan. Lihat Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op. Cit.*, hal. 215 dan 225.

yang menuju ke hati (*liver*), suatu bagian yang disebut “ruh natural” (*rûh-i thabî-i*), menguasai *locus* (tempat) aktivitas perut, sistem digestif dan fungsi-fungsi vegetal. Bagian lain, yang naik melewati urat nadi ke otak, disebut “ruh psikis” (*rûh-i nafsani*) dan menguasai *locus* aktivitas fungsi-fungsi hewani.³¹

Tentang pengetahuan rasional dan pengetahuan intuitif Suhrawardî membandingkannya dalam hikayat simbolis *Hafîfu Janâhi Jibrîl*. Langkah pertama *murîd* untuk keluar dari kungkungan material menuju ke wilayah jiwa adalah “menutup pintu yang menuju kota” dan “membuka pintu yang menuju ke belantara”. Inilah yang dilakukan anak muda (dalam hikayat tersebut) sebelum menjumpai sepuluh orang tua kosmos; sang jiwa elang lari ke belantara untuk menjumpai Akal Merah; sedangkan si anak pergi ke belantara untuk mencari gurunya dalam pengetahuan Ilahi. Dalam tradisi puisi Persia kuno, “kota” melambangkan wilayah rasionalitas, sementara “belantara” merupakan tempat tinggal, atau mereka yang telah melampaui batas-batas rasionalitas dan memasuki wilayah transrasionalisme, atau pengetahuan intuitif, pengetahuan “melalui hati”, bukannya bukannya melalui akal. Karena alasan inilah sang *murîd* harus meninggalkan “kota” rasional menuju ke “belantara” *metanoetic*, supaya dapat menjumpai rajanya “dunia lain”.

Selanjutnya Suhrawardî menegaskan simbolisasi bagaimana keluar dari kungkungan waktu-ruang-materi yang dituangkan dalam hikayat 3 (*Aqli-i Surkh*). “Orang tua yang muda”, yaitu sang Akal Merah mengatakan pada jiwa burung bahwa adalah mustahil untuk menyeberangi dua lingkaran sublunar yang berupa api dan es karena, lepas dari seberapa jauh seseorang itu berjalan dalam pencariannya, mau tak mau dia akan terdampar kembali ke tempat di mana dia memulai, bagaikan kompas yang berputar yang tidak dapat mengeluarkan jarumnya dari keliling lingkaran yang dilukiskannya. Meskipun demikian, orang yang mempunyai “kekuatan atau kemampuan” dapat dengan segera melewati gunung-gunung itu, sebagaimana minyak balsem secara ajaib menyebar ke seluruh telapak tangan jika dihadapkan pada sinar matahari yang hangat. Di sini matahari dan sinarnya setara dengan karunia Pencerahan, yaitu tercurahnya sumber cahaya dan penerangan atau “bagian timur”, yang kearahnya orientasi vertikal

³¹W.M. Thackston, *Op. Cit.*, hal. 13.

penarik jiwa yang sadar. Ketika “dihangatkan” oleh pencerahan, suatu daya terima intuitif dan eksperiensial terhadap tarikan gravitasional ke arah asal usulnya, jiwa dapat dengan mudah melewati halangan-halangan materi, waktu, dan ruang.³²

Yang pasti mengiringi berlalunya diri spiritual dari belenggu temporernya adalah hilangnya identitas-ego, yang pada hikayat 8 (*Safir-i Simurgh*) digambarkan dalam pengertian lima perbedaan kesatuan mistik (*tawhîd*), dan dalam hikayat 6 (*Fî al-'Isyq*) dalam pengertian pembunuhan terhadap si sapi kuning. Kedua citra yang hidup ini menyangkut cengkeraman jiwa jasmaniah atas seorang individu selama dia berada dalam keadaan terbius *vis-a-vis* asal usulnya yang sejati. Diri jasmaniah dilukiskan oleh Suhrawardî sebagai seekor sapi kuning yang aneh, seperti gambaran dalam Al-Qur'an (surah 2: 68,69,71): 'Sapi itu berwarna kuning tua, dan sedap dipandang mata. Sapi betina itu tidak tua dan tidak pula terlalu muda, tetapi pertengahan. Sapi betina itu adalah sapi yang belum pernah dipekerjakan untuk membajak tanah dan mengairi tanaman, mulus tidak ada cacatnya dan tidak ada belangnya”.

Dari uraian di atas mengenai karya-karya Suhrawardî yang berupa kisah-kisah dalam bentuk allegoris, simbolis, mistis, dan filosofis dapat ditegaskan bahwa untuk memperoleh pencerahan jiwa dari sumber aslinya di “timur”, jiwa harus melepaskan dahulu dari keterbelengguannya oleh materi. Semua potensi manusia yang berupa fakultas-fakultas dari yang terendah sampai yang tertinggi yakni indra-indra internal harus dibuka dan siap menerima pencerahan tersebut. Masih diperlukan perjalanan yang cukup panjang dan melewati rintangan-rintangan yang berat, namun bagi yang memiliki kemampuan dan kekuatan maka ia akan dapat dengan mudah mencapai tujuan. Selain itu masih diperlukan satu pengorbanan yang disimbolisasikan dengan menyembelih “sapi kuning”, dengan tali kekang yang putus, lambang nafsu-nafsu jasmaniah, keserakahan, dan sifat-sifat rendah. Begitu “sapi kuning” ini dikorbankan untuk “Cinta” maka seseorang dapat menjadi seperti kaca Bulan yang telah digosok mengkilat yang mencerminkan kemegahan Matahari sehingga ia dapat mengatakan “demikian dekatnya aku sehingga aku membayangkan dirimu adalah aku”, sebagai jiwa yang siap menerima pengetahuan langsung akan Tuhan.

³²*Ibid.*, hal. 13-14.

Adapun tingkatan-tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*) yang merupakan cita diri yang telah lepas dari belenggu materialnya dan leburnya identitas-ego ke dalam yang Mutlak, Suhrawardî menggambarkan dalam hikayat *Safîr-i Simurgh* dalam pengertian lima perbedaan tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*).

Pertama, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ ilâha illâ Allâh*” (tidak ada tuhan kecuali Allah); ini adalah *tawhîd*-nya orang awam atau manusia kebanyakan. Formulasi di mana ketuhanan didalilkan hanya untuk Allah saja, dengan mengabaikan semua tuhan lainnya, dianggap Suhrawardî sebagai yang terlalu nyata dan sederhana sehingga tidak perlu didiskusikan lebih lanjut.

Kedua, kesatuan mistik dalam tingkatan '*Lâ huwa illâ Huwa*' (tidak ada dia kecuali Dia). Golongan ini lebih mulia dari yang pertama, dan kedudukan mereka lebih tinggi, karena golongan pertama hanya meniadakan ketuhanan yang bukan Allah. Kelompok ini tidak membatasi diri dalam penyangkalan Kebenaran dari yang bukan Kebenaran. Sebaliknya, menghadapi eksistensi Allah Yang Maha Kuasa, mereka meniadakan semua eksistensi lain. Mereka berkata: “Ke-Dia-an hanyalah bagi Dia, tiada lain yang dapat disebut ‘Dia’ karena semua ‘Ke-Dia-an’ memancar dari Dia”. Jadi, “Ke-Dia-an” hanyalah teruntuk dan bagi-Nya saja.³³ Secara gramatikal ungkapan ini merupakan penyangkalan identitas orang ketiga, “ke-dia-an” pada apa saja kecuali Tuhan, satu-satunya Dia yang eksisten.

Ketiga, kesatuan mistik dalam tingkatan '*Lâ anta illâ Anta*' (tidak ada engkau kecuali Engkau). Ini merupakan rumusan ulang yang menyatakan bahwa identitas orang ketiga secara hakiki tidak nyata, dan ungkapan kredonya adalah “tidak ada engkau kecuali Engkau”. Hal ini lebih baik dibanding uraian yang pertama di atas, yang menolak identitas orang ketiga yang asing dan mereduksi semua eksistensi hubungan antara si pembicara, atau “aku”, dan “Engkau”-nya Tuhan. Tetapi, di sini identitas-ego si pembicara tetap tampak, sebab, dengan menerima identitas orang kedua, si pembicara telah “melainkan” dirinya dari Tuhan dan menempatkan eksistensi dirinya sendiri.

³³Seyyed Hossein Nasr, *Sains dan Peradaban di dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Sains dan Peradaban...*), (Bandung: Penerbit Pustaka, 1986), hal. 311.

Meskipun semua *dia*, baik untuk laki-laki, perempuan, maupun untuk benda di dunia ini telah dikesampingkan dari kategori ini dan si pembicara telah beralih dari objektivitas orang ketiga dalam hubungannya dengan Tuhan ke relativitas orang kedua, “aku”nya masih tetap ditegaskan.³⁴ Jika seseorang memanggil yang lain “engkau”, berarti ia membedakannya dengan dirinya, dan ia menegaskan dualitas; dan dualitas sangat berbeda dari dunia keesaan. Jadi, dalam tingkatan ini masih terdapat ego ke“akuan”nya yang tampak karena itu belum merupakan tingkatan yang tertinggi. Masih terdapat tingkat yang lebih tinggi lagi.

Keempat, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ anâ illâ Anâ*” (tidak ada aku kecuali Aku). Formulasi tertinggi dalam uraian gramatikal itu adalah kalimat di mana eksistensi identitas si pembicara orang pertama itu sendiri disangkal: “tidak ada aku kecuali Aku”. Di sini, hilangnya identitas-ego mengandung arti bahwa cengkeraman diri jasmaniah itu telah terlepas, ia tidak lagi mendominasi kesadaran individu itu akan identitas dirinya, dan sang sufi telah didisindividualisasikan ke dalam kesadaran akan ketuhanan.³⁵

Hal ini karena barangsiapa yang memanggil kepada yang lain “engkau” sementara masih ada jarak yang memisahkan dengan dirinya maka ia telah jatuh ke dalam politeisme (*syirk*) karena ia berarti telah menetapkan adanya dualisme eksistensi. Oleh sebab itu, statemen yang menunjukkan kesempurnaan kesatuan mistik (*tawhîd*) adalah “tidak ada aku kecuali Aku”. Namun demikian statemen ini akan dianggap *kufir* kecuali bila dipahami dalam konteks mistik yang benar, yakni bahwa kata “Aku” (*Anâ*) bagi seorang sufi adalah menunjuk pada selain dirinya, yaitu Tuhan, dan bukan “aku” sebagaimana yang dimaksud orang awam; sedangkan ungkapan itu yang seolah-olah ditujukan kepada diri manusia adalah karena ungkapan allegoris atau kiasan belaka.³⁶ Dengan demikian tidak ada “ke-aku-an” kecuali “ke-Aku-an” Tuhan. Jadi hanya Aku Tuhanlah yang layak menyebut dirinya “Aku”.

Kelima, kesatuan mistik dalam tingkatan; “*Wa kull syay' hâlik illâ wajhahu*” (dan segala sesuatu akan musnah kecuali Wajah-Nya). Ini

³⁴W.M. Thackston, *Op. Cit.*, hal. 15.

³⁵*Ibid.*

³⁶Abd al-Rahmân Badawî, *Syakhshiyât Qaliqah...*, *Op.Cit.*, hal. 121.

merupakan tingkatan tertinggi di antara semuanya, dan merupakan tingkat kebisuan yang tak terlukiskan, di mana semua hubungan dengan kemanusiaan telah diputuskan dan semua ciri eksistensi temporal di dalam jiwa telah dilenyapkan. Jika telah mencapai tingkat ini, kata-kata sudah tidak bermakna lagi dan penjelasan pun tidak berguna lagi.

Sebagai tingkatan kesatuan mistik yang paling tinggi maka ungkapan “ke-dia-an”, “ke-engkau-an”, dan “ke-aku-an”, semuanya merupakan istilah yang terlalu berlebihan bagi Esensi (Dzat) yang Menghidupi Diri-Nya itu. Karena itu kelompok ini telah menenggelamkan ketiga cara pembicaraan itu ke dalam samudera penghapusan atau peleburan (*thamas*). Mereka telah menghancurkan ungkapan-ungkapan dan mencabut semua acuan.³⁷ “*Dan segalanya akan musnah kecuali Wajah (Esensi)-Nya*” (Qs. 28: 88). Para sufi pada *maqâm* ini senantiasa tenggelam dalam samudera *fanâ*.

Suhrawardî lebih jauh menegaskan bahwa selama manusia tetap mempertahankan hubungan dengan lingkup kemanusiaannya, maka ia tidak akan dapat mencapai lingkup Ilahiah, yang tidak ada lagi tingkatan setelah lingkup Ilahiah ini, sebab lingkup ini tidak ada akhirnya. Seorang sufi besar ditanya, “apakah tasawuf itu?”, Dia menjawab: “Awal mulayanya adalah Tuhan, dan akhirnya adalah tak terbatas”.³⁸

Formulasi sufisme itu pada hakikatnya merefleksikan *frame work* dari klasifikasi pengetahuan dengan tujuan mencoba meletakkan warisan dan gnosis universal dan filsafat kuno yang diterima oleh Islam. Suhrawardî juga menyatakan bahwa ungkapan 'tidak ada aku melainkan Aku' dapat dipandang telah membawa kepada kekufuran, kecuali bagi mereka yang secara eksperiensial menyelami (*tadzawwaqû*) makna ungkapan-ungkapan tersebut serta dengan pengetahuan ma'rifat atau gnosinya memahami bahwa sesungguhnya “*anâ*' (aku) bagi seorang sufi bukanlah “aku” dalam “keakuan” insani, melainkan “Aku” yang berbeda dari “keakuan” insani tersebut dan dimaksudkan secara figuratif sebagai “Aku” Ilahiah. Akan tetapi, fenomena yang dianggap dapat menyeret kepada kekufuran dan kehinaan justru secara ambivalen mendorong seorang mukmin serta mengangkat ke derajat yang lebih tinggi karena dapat merasakan kelembutan Ilahi dan

³⁷W.M. Thackston, *Op. Cit.*, hal. 95.

³⁸*Ibid.*

penghayatan hakiki. Oleh karena itu, Suhrawardî menegaskan bahwa ungkapan-ungkapan sufistik tersebut tidak lain adalah simbol-simbol yang harus dipahami secara mistik dan allegoris. Para pendahulu dalam jalan kesatuan mistik (*tawhîd*), yakni para filosof iluminasionis, menggunakan tiga istilah “*huwa*”, “*anta*”, “*anâ*” (“Dia”, “Engkau”, “Aku”) dalam menyelami kedalaman samudera *fanâ*. Di balik sisi *fanâ* adalah *baqâ* atau *fanâ al-fanâ*, dan pada kondisi itu sampailah seorang sufi pada tingkat kesatuan, persatuan, penyatuan atau kemanunggalan dengan Tuhan (*tawhîd*), di mana pada saat yang bersamaan jatuhlah perintah-perintah dan larangan-larangan (*al-awâmîr wa al-nawâhî*) bagi seorang sufi; itulah makna hakiki dari firman Allah “*Wa kull syay’ hâlik illâ wajhahu*”³⁹ (segala sesuatu akan binasa kecuali Wajah, yakni Esensi-Nya).⁴⁰

Itulah tingkatan-tingkatan kesatuan mistik dalam pengalaman mistik bagi semua pejalan (*sâlik*) dalam rangka mendekati diri kepada Tuhan yang berakhir pada sampainya (*wushûl*) sang pejalan (*sâlik*) pada lingkun Ilahi di mana identitas-egonya telah melebur, terhapus, atau hancur (*thamas; obliteration*) ke dalam Diri Swa-Wujud.

C. Tercapainya Kesatuan Mistik dan Realitas Pengalaman Uniter

Bila pembahasan sebelumnya mengenai tingkatan-tingkatan kesatuan mistik lebih dipandang sebagai konsep-konsep atau teori-teori, maka pembahasan berikut akan menguraikan bagaimana Suhrawardî menerapkan pengalaman kesatuan mistik sebagai sesuatu yang praktis dan dapat diaplikasikan, diupayakan dengan menempuh jalan-jalan yang telah digariskannya. Pada bagian akhir *Hikmat al-Isyrâq* Suhrawardî menguraikan bagaimana kondisi psikologis dan spiritual para pejalan mistik dan bagaimana mencapai kesatuan sempurna dengan sumber emanasi, Wujud yang Wajib. Ia menyebut subbahasan tersebut dengan *Fî Ahwâl al-Sâlikîn* (ihwal para penempuh jalan mistik). Sementara itu dalam *al-Masyâri’ wa al-Muthârahât*, Suhrawardî menegaskan bagaimana ihwal perilaku kaum teosof (*Sulûk al-Hukamâ’ al-Muta’allihîn*) dan

³⁹QS al-Qashash: 88.

⁴⁰Abd al-Rahmân Badawî, *Syakhshiyyât Qalîqah...*, Op.Cit., hal. 121-122.

selanjutnya Suhrawardî menutup kedua karyanya yang agung dengan *Washiyyat al-Mushannif* (wasiat spiritual pengarang).⁴¹

Dari uraian tersebut di atas dapat diinventarisir mana yang termasuk ke dalam teori atau konsep kesatuan mistik dan mana yang tergolong sebagai tangga-tangga praktis pendakian kesatuan mistik. Mengenai ihwal para penempuh jalan mistik (*al-sâlikîn*) Suhrawardî mengatakan:

فاعلم أنّ النفوس إذا دامت عليها الإشراقات العلوية، يطيعها مادة العالم، ويسمع دعائها في العالم الأعلى، ويكون في القضاء السابق مقدراً أنّ دعاء شخص يكون سبباً لإجابة في شيء كذا. والنور السائح من العالم الأعلى هو أكسير القدرة والعلم، فيطيعه العالم. والنفوس المجردة يتقرّر فيها مثال من نور الله، ويتمكّن فيها نور خلاق. والعين السوء هو لنورية قاهرة تؤثر في الأشياء، فتفسدها.

*“Ketahuilah bahwa semakin lama jiwa-jiwa menerima illuminasi tertinggi semakin tunduklah materi semesta kepadanya. Materi semesta akan mendengar doanya di alam tertinggi, dan tertulis suatu pernyataan pada ketentuan terdahulu bahwa doa seseorang menjadi sebab terkabulnya suatu hal tertentu. Cahaya Melintas dari alam tertinggi adalah lempengan emas kekuasaan dan pengetahuan; dan karenanya, ia dipatuhi oleh semesta. Dan terdapat suatu representasi dari cahaya Allah yang menetap pada jiwa-jiwa immaterial, berikut Cahaya Pencipta. Tetapi, ada esensi jahat yang muncul karena kebercahayaan Cahaya Pemaksa yang memengaruhi segala sesuatu lalu merusaknya”.*⁴²

Kita tahu bahwa alam semesta ikut mendengar doa dari jiwa-jiwa yang memperoleh pencerahan, dan ikut memohonkan kepada Pemilik Keagungan agar jiwa-jiwa suci itu diberi rahmat dan kasih sayang, kebesaran, dan diperkenankan berada dekat dengan-Nya. Demikian pula para Malaikat mendoakan agar Allah mengabulkan doa orang-orang yang mengerjakan amal-amal yang utama, bersabar dalam ibadah, dan tidak menyekutukan-Nya. Suhrawardî menyatakan mengenai cahaya-cahaya

⁴¹Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, Op. Cit., hal. 252. dan *al-Masyâri' wa al-Muthârahât*, Op. Cit., hal. 500.

⁴²Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, Loc. Cit.

spiritual yang singgah dalam pengalaman ekstase para penempuh jalan mistik:

واخوان التجريد يشرق عليهم أنوار ولها أصناف: نور بارق يردّ على أهل البدايا يلمع وينطوى كلمعة بارق لزيد، - ويردّ على غيرهم ايضا نور بارق اعظم منه واشبه منه بالبرق الآ انه برق هايل، وربما يسمع معه صوة كصوت رعد أو دويّ في الدماغ، - نور وارض لديد يشبه وروده ورود ماء حارّ على الرأس، - نور ثابت زمانا طويلا شديد القهر يصحبه خدر في الدماغ، - نور لزيد جدا لا يشبه البرق، بل يصحبه بهجة لطيفة حلوة يتحرّك بقوة المحبّة، - نور محرق يتحرّك من تحرك القوّة العزّية، وقد يحصل من سماع طبول وأبواق أمور هايلة للمبتدى، أو لتفكر وتخيل يورث عزا، - نور لامع في خطفة عظيمة يظهر مشاهدة وابصارا اظهر من الشمس في لذة مغرقة، - نور براق لزيد جدا يتخيّل كأنه معلق بشعر الرأس زمانا طويلا، - نور سائح مع قبضة مثاليّة تترأى كأنها قبضت شعر رأسه وتجّره شديدا وتؤلّمه ألما لذيذا، - نور مع قبضة تترأى كأنها متمكّنة ف الدماغ، - نور يشرق من النفس على جميع الروح النفساني، فيضهر كأنه تدرع بالبدن شيئا، ويكاد يقبل روح جميع البدن صورة نورية وهو لزيد جدا، - نور مبدءه في صولة، وعند مبدء الانسان كأنها شيئا ينهدم، - نور سائح يسلب النفس وتتيين معلقة محضنة منها تشاهد تجرّدها عن الجها، وان لم يكن لصاحبها علم قبل ذلك، - نور يتخيّل معه ثقل لا يكاد يطاق، - نور معه قوّة تحرك البدن حتى يكاد يقطع مفاصله.

“Para pelaku ekstase mendapat illuminasi cahaya-cahaya; dan ini terbagi menjadi beberapa jenis: cahaya bersinar yang mendatangi para pemula, menyinari, dan menghembuskan sejenis cahaya terang yang indah; cahaya yang mendatangi selain mereka, berupa cahaya yang lebih besar dan menyerupainya, namun inilah cahaya yang mengguncang. Kadang ada suara yang terdengar seperti suara petir atau denyut pada otak. Berikutnya adalah cahaya indah yang kedatangannya

menyerupai siraman air panas dari atas kepala; cahaya permanen yang menetap selama waktu yang lama dan mendominasi, yang diikuti oleh rasa kejang pada otak; cahaya yang sangat indah dan tidak menyerupai kilat, namun disertai oleh tiupan halus yang bergerak dengan kekuatan cinta; cahaya pembakar yang bergerak dari gerakan kekuatan mahaagung, dan terjadi dengan terdengarnya tabuh-tabuhan genderang dan bunyi-bunyi keras yang tampak meneror seorang pemula, yang barangkali disebabkan oleh pikiran atau khayalan yang mewariskan sikap angkuh; cahaya yang bersinar dari satu lintasan mengejutkan yang tampak dalam penyaksian dan penglihatan visioner lebih menonjol dari matahari, terutama dalam keindahannya yang menenggelamkan; cahaya bersinar yang sangat mempesona, yang terimajinasikan seolah-olah bergelantung di atas rambut kepala kita dalam waktu yang lama; cahaya melintas dengan segenggam ide yang terlihat seakan-akan menjepit rambut kepala, menjambaknya, dan membuat rasa sakit yang nikmat; cahaya dengan segenggam bayangan yang terlihat seolah-olah menetap dalam otak; cahaya yang bersinar dari jiwa dan memenuhi seluruh jiwa spiritual, yang bermanifestasi seolah menutupi seluruh tubuh dan nyaris saja menyerap suatu bentuk kebercahayaan ke jiwa seluruh tubuh --cahaya ini begitu indah-- cahaya yang bermula dari sejenis saringan, yang di permukaannya seorang manusia mengimajinasikan seolah-olah terdapat sesuatu yang akan runtuh; cahaya melintas yang mencabut nyawa dan terlihat memiliki sifat terkait yang abstrak, yang darinya dapat disaksikan kemurniannya dari segala modalitas, sekalipun pemiliknya tidak mengetahui hal tersebut; cahaya yang terimajinasikan seolah membawa suatu muatan yang nyaris tak mampu dipikul; dan cahaya yang memiliki kekuatan menggerakkan badan hingga nyaris memutus sendi-sendinya”.⁴³

Akan muncul keajaiban-keajaiban dari para penempuh jalan mistik (*al-sâlikîn*) bahkan sebagian dari mereka ada yang dapat berjalan di atas air dan mengangkat diri ke udara. Suhrawardî menegaskan:

وهذه كلها اشراقات على النور المدبّر، فتنعكس الى الهيكل والى الروح النفسانى. وهذه غايات المتوسطين، وقد يحملهم هذه الانوار، فيمشون على الماء والهواء. وقد يصعدون الى السماء مع أبدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه أحكام الأقليم الثامن الذى فيه جابلق وجابرص وهورقليا ذات العجايب.

⁴³Ibid., hal. 252-254.

“Semua hal ini adalah illuminasi atas Cahaya Pengatur dan berbalik arah (memantul) menuju haikal dan jiwa spiritual. Inilah puncak yang diraih orang-orang golongan menengah; dan cahaya-cahaya ini mengangkut mereka sehingga mereka bisa berjalan di atas air dan udara. Mereka menaiki tangga langit beserta tubuh-tubuh mereka dan menjumpai sebagian pemuncak-pemuncak tertinggi. Inilah doktrin tentang ‘iklim kedelapan’⁴⁴ yang terdiri dari kota-kota Jabalqa, Jabarsha, dan Hurqalya⁴⁵ yang memiliki sejumlah keajaiban”.⁴⁶

Terdapat satu *maqam* spiritual yang agung, di mana disaksikan hijab-hijab kebercahayaan dari malaikat yang memiliki kedudukan tertinggi, yang seluruhnya ternisbatkan pada keagungan Cahaya Absolut Mandiri, Cahaya segala Cahaya, dan terlihat seolah kesemuanya begitu transparan dan menjadi subjek bagi Cahaya Absolut ini. *Maqam* spiritual inilah yang pernah dialami oleh Plato, Hermes, dan sejumlah teosof besar. Dan fenomena ini pulalah yang telah diceritakan oleh Nabi

⁴⁴Inilah iklim kedelapan dari alam idealistik, demikian kata Syhrazûrî, mengingat alam kriterium terbagi menjadi delapan hal: tujuh di antaranya merupakan tujuh iklim yang mengandung kriteria-kriteria indrawi, dan yang kedelapan adalah sejumlah kriteria idealistik, yaitu alam ide-ide terkait yang turun menjumpai tubuh-tubuh yang menaiki langit --karena merupakan kemustahilan naiknya tubuh elementer ke langit--. Ini menurut sebagian teosof. Penampakan sejumlah besar keajaiban dan keganjilan disaksikan para nabi dan kekasih Allah yang telah sampai di alam ini, beserta ma'rifat atas fenomena dan spesifikasinya.

⁴⁵Sejarawan Al-Thabârî telah mengadakan penyelidikan serius terhadap informasi tentang adanya dua kota misterius yang disebut-sebut sebagai bumi dari kota-kota Zamrud (*Earth of the Emerald Cities*). Dua kota ini -- Jabalqa dan Jabarsha--seringkali disandingkan bersama satu kota lainnya bernama Hurqalya. Menurut Al-Thabârî, Jabalqa dan Jabarsha merupakan dua kota zamrud yang terletak melintang di atas gunung Qâf. Kedua kota ini memiliki dimensi-dimensi segi empat yang melambangkan kesempurnaan dan kemenyeluruhan. Permukaannya masing-masing berbentuk persegi, dan sisi-sisinya berukuran dua puluh ribu sudut. Sedangkan Hurqalya merupakan Bumi mistik yang merepresentasikan fenomena Bumi dalam level absolut yang dapat dirasakan oleh getaran-getaran intuisi dan berpulang menuju Imajinasi transendental. Kondisi pengetahuan dari realitas-realitas arketip ini adalah *a priori*, dan karenanya dapat ditembus sebelum melangsungkan meditasi (*pre-meditant*). Kesadaran meditatif terhadap Hurqalya menyentak kita untuk mengakui adanya hubungan antara esensi yang korporeal dan spasial, antara tubuh dan ruh, atau antara kulit dan isi. Dalam bahasa Corbin, “jalan penglihatan Bumi dan jalan penglihatan jiwa adalah satu hal yang serupa, yaitu visi di mana jiwa menerima keberadaan dirinya sendiri; dan pengenalan ini bisa menjadi Surga atau Neraka baginya” (Henry Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth: From Mazdean Iran to Shi'ite Iran*, (London: I.B. Tauris Publishers, 1990), hal. 73-74, dan 82).

⁴⁶Al-Suhrawardî, *ibid*.

Saw.⁴⁷ dan sejumlah orang yang melepaskan diri dari belenggu dimensi kemanusiawian (*nâsût*).

Suhrawardî menegaskan:

وأعظم الملكات ملكة موت ينسلخ النور المدبر عن الظلمات
انسلاخا، وان لم يخل عن بقية علاقة مع المدن، الآاته يبرز الى عالم
النور ويصير معلقا بالانوار القاهرة. ويرى الحجب النورية كلها بالنسبة
الى جلال النور المحيط القيوم نور الانوار كأنها شقافة، ويصير كأنه
موضوع في النور المحيط. هذا المقام عزيز جدا، حكاه أفلاطون عن
نفسه وهرمس وكبار الحكماء عن انفسهم. وهو ما حكاه صاحب هذه
الشریعة وجماعة من المنسلخين عن النواسيت. ولا يخلو الأدوار عن
هذه الامور، وكلّ شئ عنده بمقدار وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا
هو. ومن لم يشاهد من نفسه هذه المقامات، فلا يعترض على أساطين
الحكمة، فإنّ ذلك نقص وجهل وقصور. ومن عبد الله على الاخلاص،
ومات عن الظلمات، ورفض مشاعرهما، شاهد ما لا يشاهد غيره.

“Seorang malaikat teragung adalah malaikat maut yang mencabut Cahaya Pengatur dari kegelapan dengan paksa, sekalipun ia tetap tidak terlucuti dari sebagian keterkaitannya dengan tubuh. Hanya saja, malaikat ini menampakan diri di alam cahaya dan tergantung kepada Cahaya-cahaya Pemaksa. Ia menyaksikan hijab-hijab kebercahayaan yang seluruhnya ternisbatkan pada keagungan Cahaya Absolut Mandiri, Cahaya Mahacahaya, dan terlihat seolah kesemuanya begitu transparan dan menjadi subjek bagi Cahaya Absolut ini. Maqam spiritual ini sangatlah agung, Plato, Hermes, dan sejumlah filosof besar lainnya⁴⁸ mengakui hal tersebut pada diri mereka. Inilah fenomena yang diceritakan Sang Pemimpin Syari’at agama (Nabi Saw.) ini dan sejumlah orang

⁴⁷Nabi Muhammad Saw. memberi isyarat dengan sabdanya: “Aku memiliki satu waktu bersama Allah, yang tidak seorang pun malaikat muqarrabin atau nabi yang diutus mampu menuntaskannya”. Isyarat tentang hal ini juga diperkuat keterangan salah satu ayat Kitab Ilahi tentang maqamnya: “Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi; maka, jadilah dia mendekati (Muhammad sejarah) dua ujung busur panah atau lebih dekat lagi” (Qs. 53: 8-9) (Al-Syahrazûrî dalam *Syarh Hikmat al-Isyrâq*).

⁴⁸Mereka adalah Empedocles, Phytagoras, dan sebagainya.

yang melucuti diri dari belunggu nâsût.⁴⁹ Tak ada satu periode pun yang luput dari maqam ini, dan “Setiap sesuatu berlangsung di sisi-Nya dalam keterukuran” (Qs. 13: 8); “Di sisi-Nyalah terdapat kunci-kunci kegaiban yang tidak diketahui selain oleh-Nya” (Qs. 4: 59). Seseorang yang tidak menyaksikan maqam-maqam ini dalam dirinya tidak akan dapat melakukan konfrontasi terhadap para pemuka teosofi, sebab hal ini merupakan kekurangan, kebodohan, dan keterbatasan. Dan seseorang yang menyembah Allah secara tulus, mati dalam keadaan jauh dari kegelapan, dan menolak syiar-syiar kegelapan, maka ia akan menyaksikan apa yang tidak pernah disaksikan oleh selain dirinya”.⁵⁰

Bagi orang-orang yang telah memperoleh cahaya-cahaya Ilahi, akan memperoleh keajaiban-keajaiban. Suhrawardî menegaskan bahwa:

وهذه الانوار ما يشوبه العزّ، ينفع في الأمور المتعلقة به وما يشوبه المحبّة،
 ينفع في الأمور المتعلقة بها وفي الانوار عجائب ومن قدر على تحريك قوّتي
 عزّه ومحبّته، تحكّمت نفسه على الأشياء بحسب كلّ قوّة فيما يناسبها
 لا غير. والصاعد الفكور الصابر نايل. ومن الهمم المقامات والمحاذير
 والمهاويل والتحاير كلّها معينة لأصحاب الفكرة الصحيحة في الأراء
 الالهية والشيطانية. وثبات الهمّة بالمدركات الممدّة لكلّ قوّة بحسبها:
 تمدّ العزّ على القهر والمحبّة على الجذب.

“Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang tercampuri oleh keagungan, dan karenanya memberi manfaat positif atas hal-hal yang dikerjakan berkaitan dengannya; demikian pula, cahaya yang tercampuri oleh cinta akan memberi manfaat positif bagi hal-hal yang berelasi dengannya. Terdapat sejumlah keajaiban dalam cahaya-cahaya. Dan seseorang yang mampu menggerakkan dua kekuatan, yakni dominasi (keagungan) dan cintanya, niscaya akan bertindak memutuskan segala sesuatu berdasarkan pertimbangan kekuatan yang relevan dengan kondisinya, dan bukan yang lain. Seseorang yang menaiki tangga keagungan, yang berpikir dan mau bersabar akan memperoleh impiannya (wa al-shâ'id al-fakûr al-shâbir nâ'il). Di antara impian-impian tersebut adalah maqam-maqam, sejumlah hal yang perlu diwaspadai, kecemasan-kecemasan, ambivalensi, dan ambiguitas, yang seluruhnya membantu orang-orang yang

⁴⁹Dalam pandangan Suhrawardî, mereka itu adalah semisal Abû Yazîd al-Bisthâmî, Sahl ibn Abdillâh al-Tustarî, Abû al-Hasan al-Kharqânî, Husein ibn Manshûr al-Hallâj, Dzû al-Nûn al-Mishrî, dan lainnya dari para mistikus besar.

⁵⁰Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, Op. Cit., hal. 255.

berpikir benar untuk membedakan dengan tegas antara aspirasi Ilahi dan aspirasi setan. Konsistensi impian ini tergantung pada objek-objek pengenalan yang diberi anugerah dengan setiap kekuatan yang ada: keagungan menganugerahkan dominasi dan cinta memberikan daya tarik yang luar biasa (al-jadzb).⁵¹

Lebih lanjut Suhrawardî menyatakan beberapa prasyarat yang harus dipenuhi agar seorang pejalan mistik (sâlik) dapat memperoleh refleksi cahaya Ilahi yang lebih sempurna:

والمستبصر له العبرة التامة فيكثر القليل، والصبر من عزم الأمور،
والسر فيه مفض إلى الشخص القايم بالكتاب. والقربة الى الله عز وجل
وتقليل الطعام، والسهر، والتضرع الى الله عز وجل في تسهيل السبيل
اليه. وتلطيف السر بالأفكار اللطيفة. وهم الاشارات من الكينات الى
قدس الله عز وجل، ودوام الذكر لجلال الله يفضي الى هذه الامور.
والاخلاص في التوجه الى نور الانوار أصل في الباب. وتطريب النفس
بذكر الله صاحب الجبروت نافع على أن الحزن للحال الثاني أفضل.
وقراءة الصحف المنزلة. وسرعة الرجوع الى من له الخلق والأمر، كل
هذه شرايط.

“Seseorang yang dapat melihat dengan jernih akan memperoleh refleksi yang sempurna, dan ia memperbanyak faedah yang mulanya sedikit. Kesabaran adalah ketetapan sejumlah hal (‘azm al-umûr), dan rahasia pada ketetapan tersebut hanya diketahui oleh Sang Penerima Wahyu. Kedekatan pada Allah ‘Azza Wa Jalla’, mengurangi makanan, terjaga di malam hari, bersikap pasrah kepada Allah untuk mempermudah jalan menuju Dzat-Nya, memperhalus rahasia batin dengan pikiran-pikiran yang halus, memahami isyarat benda-benda eksistensial dalam kekudusan-Nya, terus berdzikir karena keagungan-Nya yang melimpah untuk segala hal, ikhlas dalam menghadap Cahaya Mahacahaya yang menjadi asal muasal bagi pintu rahmat, membiasakan jiwa untuk mengingat-Nya Dia Sang Pemilik Jabarut amatlah berguna untuk membuktikan betapa kesedihan kita pada terminal kedua ini lebih utama, melantunkan bacaan atas mushaf-mushaf yang diwahyukan, dan segera kembali pada Dzat yang memegang segala urusan --kesemuanya adalah prasyarat yang harus dipenuhi seseorang--.⁵²

⁵¹Ibid., hal. 255-256.

⁵²Ibid., hal. 256.

Suhrawardî menegaskan pula bahwa:

وإذا كثرت الانوار الالهية على انسان كسته لباس العزّ والهيبة، وتنقاد له النفوس. وعند الله لطلاب ماء الحياة مورد عظيم. فهل من مستجير بنور ذى الملك والملكوت فهل من مشتاق يقرع باب الجبروت فهل من خاشع لذكر الله فهل من ذاهب الى ربه ليهديه ما ضاع من قصد نحو جنباه، ولا خاب من وقف ببابه.

*“Jika cahaya-cahaya ke-Tuhanan ini terpancar melimpah untuk seseorang, ia akan mengenakan jubah keagungan dan kharisma, dan tunduklah segala jiwa terhadapnya. Di sisi-Nya terdapat suatu muara agung bagi para pencari air kehidupan. Kini, masih adakah orang-orang yang mau berlindung dengan Cahaya Sang Pemilik Kekuasaan dan Malakût? Masih adakah orang yang merindu dengan mengetuk pintu Jabarût? Masih adakah orang yang khushyu karena mengingat Allah? Masih adakah orang yang bepergian menuju Tuhannya agar Dia memberinya petunjuk? Tak akan sia-sia seseorang yang bermaksud menuju kehadiran-Nya, dan tak akan merugi seseorang yang berdiam diri di depan pintu-Nya”.*⁵³

Suhrawardî akhirnya memberi wasiat spiritual bagaimana mempelajari doktrin-doktrinnya sehingga memperoleh kedekatan dan kesatuan dengan-Nya. Ia menegaskan:

أوصيكم اخواني بحفظ أوامر الله، وترك مناهيه، والتوجه الى الله مولانا نور الانوار بالكلية، وترك ما لا يعينكم من قول وفعل، وقطع كل خاطر شيطاني

وأوصيكم بحفظ هذا الكتاب والاحتياط فيه، وصونه عن غير أهله، والله خليفتي عليكم. فرغت من تأليفه في آخر جمادى الآخرة من شهر سنة اثنين وثمانين وخمس مائة في اليوم الذي اجتمعت الكواكب السبعة في برج الميزان في آخر النهار. فلا تمنحوه إلا أهله ممن استحکم طريقة المشائين، وهو محب لنور الله، وقبل الشروع يرتاض أربعين يوماً تاركاً للحوم الحيوانات مقللاً للطعام منقطعاً الى التأمل لنور الله عز وجل وعلى ما يأمره قيم الكتاب.

⁵³Ibid., hal. 257.

“Saya telah mewasiatkan sejumlah hal untuk kalian, saudara-saudaraku, agar menjaga perintah-perintah Allah, meninggalkan larangan-larangan-Nya, menghadap kepada Allah Tuhan kita --Sang Cahaya segala Cahaya-- secara universal menjauhi tindakan atau ucapan yang tak berguna, dan memutus setiap kekhawatiran yang ditiupkan setan”. “Saya juga berpesan untuk menjaga baik-baik dan berhati-hati dengan karya ini, serta memeliharanya dari jangkauan orang-orang yang bukan ahlinya. Demi Allah, kalian adalah khalifah sepeninggalku. Saya berhasil menyelesaikan karangan ini di akhir Jumâdî al-Tsânî 582 Hijriah, pada hari di mana bintang-bintang yang tujuh berkumpul di galaksi Libra di penghujung siang. Jangan menguji karya ini kecuali oleh ahlinya, yaitu orang yang berminat meneladani metode kaum Peripatetik dan ia adalah seorang yang mencintai Cahaya Allah. Sebelum memulainya, hendaknya ia berkhawatir selama empat puluh hari, dengan meninggalkan makanan yang berdaging binatang, mempersedikit makanan dan memutuskan diri untuk berpikir tentang Cahaya Allah dan apa yang diperintahkan oleh pemegang amanat wahyu (Nabi Saw.)”.⁵⁴

Suhrawardî juga mengingatkan agar tidak mengkaji *Hikmat al-Isyrâq* kecuali dengan bimbingan seseorang yang memiliki otoritas dan berhak menyelami rahasia-rahasianya. Suhrawardî menyatakan:

فاذا بلغ الكتاب أجله. فله الخوض فيه. وسيعلم الباحث فيه أنه قد فات المتقدمين والمتأخرين ما يتر الله على لسانى منه. وقد القاه الناقد القدسى فى روعى فى يوم عجيب دفعة. وان كانت كتابته ما اتفقت الآ فى أشهر لموانع الاسفار. وله خطب عظيم. ومن جحد الحق، فسيدنتم الله منه «والله عزيز ذو انتقام» ولا يطمعن أحد أن يطلع على أسرار هذا الكتاب دون المراجعة الى الشخص الذى يكون خليفة عنده علم الكتاب.

“Jika ketentuan ini sudah sampai pada waktunya, ia diperbolehkan mendiskusikan karya ini lebih jauh lagi. Seorang pengkaji nantinya akan mengetahui bahwa ada banyak hal yang telah dipermudah Allah untuk saya bicarakan, namun diabaikan oleh banyak filosof terdahulu maupun belakangan. Tetapi roh suci telah meniupkan hal tersebut secara tiba-tiba dan seksama ke dalam lubuk hatiku pada suatu hari yang sangat mengesankan. Penulisan karya ini dikerjakan selama berbulan-bulan, mengingat ada sejumlah hal yang menghambat pengerjaannya.

⁵⁴Ibid., hal. 257-258.

Namun ia memiliki gema yang agung, dan seseorang yang mengingkari kebenaran akan dikutuk oleh Allah, sebab “Allah Maha Perkasa lagi mempunyai balasan siksa” (Qs. 3: 4). Seseorang tidak semestinya menghendaki untuk mempelajari rahasia-rahasia karya ini tanpa merujuk pada orang-orang yang memiliki otoritas dan berhak mengetahui seluruh isinya”.⁵⁵

Para pejalan mistik yang telah mencapai tingkat ekstase memiliki satu kedudukan spiritual (*maqâm*) khusus sehingga mereka sanggup mewujudkan ide-ide otonom menurut bentuk yang mereka kehendaki. Kedudukan tersebut adalah “*maqâm kun*” (mewujudlah!). Suhrawardi menyatakan:

ولأخوان التجريد مقام خاص فيه يقدرون على إيجاد مثل قائمة على أي صورة أرادوا، وذلك هو ما يسمى مقام «كن» ومن رأى ذلك المقام يتقن وجود عالم آخر غير عالم البرازخ فيه المثل المعلقة والملائكة المدبرة يتخذ لها طلسمات ومثل قائمة تنطق بها وتظهر بها. وقد جرت منها بطشات صعبة وقبضة قاهرة بالمثل وأصوات عجيبية لا يقدر الخيال على محاكاتها. ثم العجب أن الإنسان عند تجرد ما يسمع ذلك الصوت، وهو يصغى إليه ويجد خياله أيضا حينئذ مستمعا إليه، فذلك صوة من المثل المعلق. وكل من احتنك في السببات الإلهية إذا صعد، لم يرجع حتى يصعد من طبقة إلى طبقة من الصور المليحة. فكلما كان صعوده أتم، كانت مشاهدته لصور أصفى وألذ، فيبرز بعد ذلك إلى عالم النور، ثم يبرز إلى نور الأنوار.⁵⁶

Terdapat beberapa tahap yang dilampai sang pejalan (*sâlik*) yang memperkaya pengalaman mistiknya dalam menuju kepada Swa-Wujud tersebut, sebagaimana ditegaskan Suhrawardî sendiri. Untuk dapat mempelajari *Hikmat al-Isyrâq* dan memahami makna-maknanya selaras dengan prinsip dua kebijaksanaan diskursif-eksperiensial, seorang pejalan (*sâlik*) harus terlebih dahulu berpuasa

⁵⁵*Ibid.*, hal. 258-259.

⁵⁶*Ibid.*, hal. 242-243.

selama 40 (empat puluh) hari, dengan meninggalkan memakan daging hewan dan mengurangi makan serta memfokuskan pikirannya menuju cahaya Allah yang penuh keagungan dan kebesaran.

Sebelum berpuasa ia harus sudah mempersiapkan diri dengan cara memutuskan hubungan-hubungan dengan dunia luar yang akan dapat mengganggu konsentrasinya saat berkhawat tersebut. Ia lalu duduk di ruangan kecil yang gelap dan sepi dari suara-suara manusia. Ia berbekal makanan yang cukup meski tidak banyak dari jenis roti, biji-bijian, sayur, dan minyak nabati. Selanjutnya ia berpuasa sampai terbenam matahari, lalu berbuka sesudah shalat Maghrib. Setiap malam tidak makan kecuali sesuap (sepotong roti) dan minum sekadarnya. Rambut dan badannya tidak lepas dari wewangian selama dalam berkhawat. Sepanjang malam dan siang hanya disibukkan dengan mengingat Allah (*dzikr Allâh*) dan mengagungkan nama-Nya, Dzat Yang Maha Kuasa lagi Maha Perkasa, serta mengingat para malaikat-Nya yang suci dan mengenang guru-gurunya baik dengan lisan maupun dalam hati, serta berpaling dari kesenangan-kesenangan temporer badani, dan akhirnya meleburkan dirinya sepertinya ia telah berpisah dan meninggalkan bumi tempat berpijak, lepas dari ikatan arah, dan terbebas dari waktu, sehingga ia benar-benar sendiri dengan egonya yang sama sekali terbebas dari belunggu spasial-temporal. Bilamana hal ini telah tercapai dan berlangsung terus-menerus, maka akan segera datang *barq*, *kharq*, dan sampailah pada kondisi *thamas*.

Barq (bentuk pluralnya *bawâriq*) adalah cahaya yang memancar dari akal menuju jiwa ia berkelebat bagaikan kilat menyambar yang dirasakan sangat nyaman pada diri sang sufi. Adapun *kharq* adalah cahaya-cahaya yang datang mengisi jiwa secara terus-menerus sehingga dapat membuat badan sang sufi bergetar. Sedangkan *thamas* adalah lenyapnya perasaan jiwa sang sufi kecuali hanya terhadap “kekasihnya yang sejati” (yakni Tuhan). Saat itulah ia telah sampai pada hadirat Ilahi, dan di sini pulalah akhir perjalanan sang sufi.⁵⁷

Mengenai hakikat kesatuan mistik (*tawhîd*) dalam perspektif Suhrawardî ini, Mehdi Ha'iri Yazdi menjelaskannya dari aspek realitas ontologisnya dengan pandangan modern. Pada uraian sebelumnya

⁵⁷*Ibid.*, hal. 259. Lihat Syams al-Dîn Muḥammad Syahrazûrî, *Syarḥ Hikmat al-Isyrâq*, Op. Cit., hal. 600-601.

telah dipaparkan mengenai 'pengetahuan dengan kehadiran' (ilmu *hudhûrî*) tatkala membicarakan emanasi dan illuminasi dan landasan ontologis mengenai kemungkinan kesatuan (pengalaman) mistik. Kehadiran memiliki makna ganda. Karenanya suatu emanasi hadir dalam supremasi eksistensial sumbernya sendiri; demikian juga ekuivalensi antara emanasi dan penyerapan, yang terserap hadir dalam yang menyerap, yaitu Tuhan. Dengan demikian sebenarnya hanya ada satu entitas, namun digambarkan dalam dua cara: emanasi dan penyerapan. Hal ini juga berlaku pada pengertian kehadiran. Hanya ada satu disposisi kehadiran, tetapi bisa digambarkan pertama-tama sebagai kehadiran dengan "illuminasi", "pencerahan" atau "emanasi", jika dilihat dari segi sumber tersebut melalui supremasinya atas wujud emanatifnya. Kedua, kehadiran dengan "penyerapan", bila dilihat dari kebalikan arah kehadiran pertama, yakni dari segi entitas emanatif. Kehadiran dengan pencerahan adalah yang sama dengan kehadiran yang diungkapkan sebagai kehadiran dengan penyerapan dan peleburan (*fanâ'*; atau *thamas* dalam terminologi Suhrawardî) dalam bahasa mistik.⁵⁸

Dengan mengukuhkan kedua pengertian kehadiran ini, kita memiliki landasan yang kuat dan sah untuk mengatakan bahwa "diri", sebagai contoh emanasi, memiliki pengetahuan tentang Tuhan melalui kehadiran dengan penyerapan, dan dengan alasan yang sama dapat dikatakan bahwa "diri" diketahui oleh Tuhan melalui ilmu *hudhûrî* dalam pengertian pencerahan. Karena keidentikan kedua pengertian kehadiran itu maka derajat kehadiran Tuhan melalui pencerahan dalam realitas diri sama dengan derajat kehadiran diri dalam Tuhan dengan pengertian penyerapan. Dengan demikian, pada tahap wujud partikular tersebut, Tuhan dan diri adalah identik.⁵⁹ Pertanyaan yang muncul kemudian adalah bagaimana menjelaskan hakikat hubungan emanasi dengan prinsip ultimanya tersebut? Dalam Filsafat Illuminasi

⁵⁸Term-term "pencerahan", "illuminasi", "emanasi", "supremasi", "penyerapan", dan "peleburan", semuanya berfungsi menunjukkan hubungan uniter kausa efisien dengan efek-efek imanennya.

⁵⁹Perlu ditegaskan bahwa kesadaran uniter ini menunjukkan adanya kesatuan, penyatuan atau persatuan hamba dengan Tuhan, dan merupakan pembenaran logis bagi semua pernyataan mistik yang pada lahirnya tampak paradoks (*syathahât*) di mana kita terkadang mendengar ucapan semisal "Hiasilah daku dalam kesatuan-Mu dan pakaikanlah aku pada kedirian-Mu, serta naikanlah aku ke ke-Esaan-Mu..." dari Abû Yazîd al-Bisthâmî. Lihat A.J. Arberry, *Sufism*, (London: 1961), hal. 54-55.

(*Isyrâqî*), hubungan ini disebut sebagai “tangga menaik” eksistensi (*al-silsilah al-shu'ûdiyyah*), di mana seorang mistikus naik ke kesadaran uniter dan bersatu dengan Tuhan dalam pengertian terserap. Dan hal ini merupakan masalah besar yang kita hadapi ketika berhadapan dengan teori mistisisme. Lalu apa yang sebenarnya dimaksud dengan kata “kesatuan” atau “persatuan” dengan Tuhan, atau dengan diri Universal yang secara sepakat digunakan oleh otoritas-otoritas mistisisme?

Mehdi Ha'iri Yazdi menegaskan bahwa berdasarkan berbagai metode penafsiran yang diberikan kepada kata “kesatuan” (*tawhîd*), terdapat beberapa jawaban bagi pertanyaan ini. Jawaban tersebut bersifat linguistik, filosofis, religius, psikologis, dan sebagainya. Namun dirasa tak satu pun di antara jawaban-jawaban tersebut yang memadai secara sistematis. Hal ini antara lain disebabkan karena bentuk kesadaran uniter ini, yang menuntut kesatuan dalam keragaman dan keragaman dalam kesatuan, masih tetap paradoks secara mutlak. Tak satu pun penafsiran-penafsiran tersebut sejauh ini telah memberikan solusi yang memuaskan karena tak memungkinkan kita menyelesaikan masalah jenis kesatuan khusus kemudian menjawab persoalan-persoalan paradoks utama yang terlibat di dalamnya.

Karena tak satupun dari berbagai upaya interpretasi ini yang didasarkan secara sistematis pada landasan otentik mistisisme, maka tak ada landasan autentik lain kecuali “pengetahuan dengan kehadiran” (*al-'ilm al-hudhûrî*; ilmu *hudhûrî*) sebagaimana dicituskan oleh Suhrawardî, yang prinsipnya telah disketsakan sebelumnya. Perlu dinyatakan kembali bahwa inti masalah atau masalah utama kesadaran kesatuan mistik adalah 'bagaimana dua realitas yang berbeda --realitas diri individual sebagai wujud emanatif dan realitas Sumbernya-- menjadi satu dan sama dalam proses pengalaman mistik”.⁶⁰ Tentu saja, merupakan kontradiksi yang nyata, bahwa dua wujud yang berbeda, dengan dua status eksistensi yang berbeda, dapat dengan tiba-tiba berubah menjadi “satu kesatuan eksistensial tunggal dan benar-benar menjadi satu dan sama tanpa mengalami penciptaan dan pengrusakan yang sebenarnya”. Bagaimana kesatuan ini mungkin kalau bukan hanya emosional atau halusinatif semata?

⁶⁰Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy*, (selanjutnya disebut *The Principles of Epistemology...*), (New York: State of University of New York, 1992), hal. 146-147.

Tak ada yang dapat kita lakukan dalam menghadapi masalah besar ini kecuali mengembangkan, berdasarkan teori ilmu *hudhûrî*, suatu perluasan teori yang didasarkan pada penafsiran pencerahan tentang hipotesis “kesatuan mistik”. Mengacu kepada konsep “kesatuan mistik” (*tawhîd*) Suhrawardî, ada dua kemungkinan interpretasi yang dapat dimajukan agar pemahaman konsep “kesatuan”, “penyatuan”, atau “persatuan” (*tawhîd*) dapat dijelaskan secara ontologis dengan benar, yakni sebagai berikut:

Pertama, kesatuan dalam arti keidentikan diri atau swa-identitas. Berdasarkan konsep ini maka kesatuan mistik (*tawhîd*) dipahami sebagai kesatuan sempurna dengan Tuhan dalam sifat-Nya, di mana seorang mistikus sejati mengetahui keseluruhan realitas Tuhan melalui ilmu *hudhûrî*, persis seperti dia mengetahui realitas dirinya sendiri dengan pengetahuan kehadiran berdasarkan kriteria “swa-identitas”. Dalam kondisi ini, sebagaimana ditafsirkan oleh Nicholson, “sang sufi” (mistikus) bangkit menuju kontemplasi tentang sifat-sifat Tuhan dan akhirnya ketika kesadarannya sama sekali melebur, substansinya berubah menjadi pancaran esensi ilahi”.⁶¹

Dari sudut pandang Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, ilmu *hudhûrî* Tuhan tentang Diri-Nya berkat swa-identitas memiliki arti bahwa realitas Tuhan mutlak hadir kepada dan identik dengan Diri-Nya. Di lain pihak, pengetahuan kehadiran Tuhan melalui pencerahan (illuminasi) dan supremasi berarti bahwa Dia hadir dalam tindak emanasi imanen-Nya. Dengan demikian, tidak mungkin ada interupsi atau keterputusan dalam pencerahan dan supremasi-Nya atas emanasi sedemikian sehingga menyebabkan pemisahan antara Diri-Nya dan tindak emanasi-Nya.

Ha’iri Yazdi menegaskan bahwa tak satu pun dari kedua ekuivalensi itu benar. Artinya, Tuhan tidak bisa mengetahui dengan persis suatu diri individual sebagaimana Dia mengetahui Diri-Nya sendiri melalui swa-identitas, tidak pula suatu diri individu mengetahui-Nya dengan cara ini. Hal ini karena hubungan swa-identitas adalah ekuivalensi yang paling terbatas yang dikaitkan masing-masing individu kepada dirinya sendiri dan bukan kepada sesuatu yang lain. Dalam kesatuan “swa-identitas” tidak ada suatu gagasan yang pasti tentang Tuhan, yang berbeda dari

⁶¹R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London, 1914), hal. 149-159.

diri. Karenanya tidak ada alasan mengapa diri harus menjadi Tuhan dan Tuhan menjadi diri. Dari sudut pandang Tuhan, perubahan esensial ini adalah mustahil karena tidak ada potensialitas apa pun dalam Tuhan yang memungkinkan Dia berubah dari satu hakikat ke hakikat lain.⁶²

Munculnya berbagai jenis penafsiran yang tak sah mengenai keidentikan mistik dapat juga disebabkan oleh tidak memadainya pengenalan terhadap arti term-term teknis *fanâ' al-fanâ'*. Secara etimologis *fanâ'* berarti “lenyap”, tetapi secara teknis berarti tahapan akhir perjalanan menaik dalam pengalaman mistik. Semua otoritas mistisisme, sejak Plotinos hingga Eckhart dan al-Ghazâlî maupun otoritas-otoritas mistisisme Timur, bersepakat mengenai kenyataan bahwa seorang mistikus (sufi) memiliki kemampuan untuk bersatu dengan Yang Tunggal, atau Diri Universal, dalam keadaan *trance*, dan selanjutnya kembali ke dunia majemuk ini. Seandainya transendensi sesaatnya merupakan proses transformasi asli, niscaya terdapat absurditas lebih lanjut karena baik Tuhan maupun sang mistikus atau sufi akan memiliki semacam “watak transien” sehingga sifat esensial masing-masing terkadang dapat menerobos ke dalam yang lain. Ini menjadikan gagasan tentang Tuhan maupun diri menjadi teori-teori yang berkontradiksi.⁶³

Berdasarkan sistem ilmu *hudhûrî* sebagaimana telah dipaparkan, Ha'iri Yazdi menyimpulkan bahwa doktrin pengetahuan mistik melalui kehadiran dengan swa-identitas, atau perubahan substansi, harus dikesampingkan karena tak bisa dibayangkan. Dan doktrin seperti ini menyiratkan banyak absurditas, karenanya harus disingkirkan dan dinilai tidak saja cacat dalam logika serta tidak memadai, tetapi juga tidak bermakna.⁶⁴

⁶²Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 148-149. Dalam “*Al-Isyârât wa al-Tanbîhât*”, bagian 3, hal. 272, Ibn Sînâ menegaskan kemustahilan keidentikan subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui, yakni klaim bahwa sesuatu menjadi yang lain tanpa mengalami hukum transmudasi adalah absurditas yang nyata. Sementara Plato membedakan antara “mengada” dan “menjadi” dan berlaku bagi semua entitas.

⁶³*Ibid.* Lihat Al-Suhrawardî, *Hikmat al-Isyrâq*, *Op.Cit.*, hal. 11.

⁶⁴Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Op. Cit.*, hal. 150. Perlu ditegaskan bahwa jenis transsubstansiasi yang dimaksud di sini benar-benar berbeda dari transsubstansiasi Ibn Rusyd dalam doktrinnya mengenai kebahagiaan tertinggi manusia. Menurut Ibn Rusyd, kebahagiaan tertinggi adalah melalui kontemplasi dan kesatuan intelektual dengan sifat-sifat ilahi, dan jauh dari keidentikan

Kalau kesatuan mistik dalam pengertian keidentikan diri atau swa-identitas secara tegas ditolak, maka dalam batas-batas teori ilmu *hudhûrî*, satu-satunya alternatif yang tersisa untuk dipertimbangkan adalah kesatuan melalui kehadiran dalam pengertian iluminasi (pencerahan) dan penyerapan, serta dapat dianalogikan dengan fungsi preposisional dari penghubung dan preposisi linguistik kita.

Kedua, kesatuan dalam arti pencerahan dan penyerapan. Dalam pembahasan terdahulu telah ditegaskan bahwa “diri sebagai emanasi Tuhan adalah kesatuan kehadiran Tuhan di dalam manusia dan kehadiran manusia di dalam Tuhan”. Dan sifat kesatuan kehadiran ini bukan kejadian fenomenal yang dapat terjadi pada alur psikologis meditasi atau melalui suatu metode kontemplasi yang disengaja. Kesatuan ini bersifat murni eksistensial, muncul dari Sumber Pertama wujud, yang dengannya Dia membawa dunia kemungkinan ke dalam keadaan aktual realitas atas dasar keniscayaan-Nya: keniscayaan wujud, pengetahuan, kehendak, dan perbuatan-Nya.

Dalam *al-Talwihât* Suhrawardî menyatakan kesesuaian teori emanasi atau iluminasi dengan doktrin ilmu *hudhûrî*. Baginya, sistem emanatif eksistensi diri merupakan suatu tahap wujud uniter sederhana di mana keniscayaan dan kemungkinan bertemu. Emanasi merupakan keniscayaan karena ia adalah tindakan wajib Tuhan, yang melimpah dari eksistensi-Nya dan pengetahuan-Nya yang pasti.⁶⁵ Emanasi juga merupakan kemungkinan eksistensial, sebab suatu penyerapan tidak lain adalah ketergantungan total, murni kepada Tuhan. Kehadiran Tuhan dalam diri merupakan keadaan eksistensial dan kesatuan individual yang sama sebagaimana halnya kehadiran diri dalam Tuhan. Dan perbedaan perspektiflah yang mengharuskan satu sisi kesatuan simpleks ini mesti disebut kehadiran dengan pencerahan dan supremasi, sedang sisi lainnya disebut penyerapan dan ketergantungan murni. Namun demikian, tidak berarti bahwa dengan perbedaan perspektif ini kesatuan dan kesederhanaan eksistensial dari tahap wujud ini terbagi menjadi dua bentuk eksistensi individual, karena tidak ada kemungkinan kehampaan eksistensi dan kekacauan atau perpisahan antara emanasi dan sumber emanasi. Dengan demikian, hanya ada satu kesatuan eksistensi yang

eksistensial melalui pengalaman mistik. Lihat Ibrâhîm Madkûr, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah Manhaj wa Tahqîq*, (Mesir: Dar al-Ma’arif, 1976), Juz. I, hal. 56.

⁶⁵Al-Suhrawardî, *Al-Talwihât*, *Op.Cit.*, hal. 41.

diperluas, namun harus digambarkan sebagai sumber emanasi dan emanasi dari sumber tersebut.⁶⁶

Dari uraian di atas, berdasarkan model kesatuan mistik dalam arti pencerahan (illuminasi) dan penyerapan, maka Tuhan tidak bisa mengalami perubahan substansi dari ketuhanan-Nya yang tidak terdiferensiasi menjadi bentuk kedirian individual yang spasiotemporal, dan diri juga tidak bisa bertransendensi ke kecemerlangan esensi Ilahi. Sekalipun demikian, pada tahap pencerahan dan penyerapan ini, Tuhan dan diri adalah identik secara eksistensial karena keduanya hadir dalam mode eksistensi ini. Diri hadir dalam skala penuh realitasnya, dan Tuhan hadir dengan pencerahan dan supremasi-Nya, tetapi tidak hadir dalam skala penuh realitas-Nya.⁶⁷

Dari analisis filosofis tersebut dapat ditegaskan bahwa secara ontologis, pengertian kesatuan mistik yang sejalan dengan konsep kesatuan mistik (*tawhîd*) Suhrawardî adalah kesatuan mistik dalam arti 'pencerahan' (illuminasi) dan 'penyerapan' dan bukan dalam arti keidentikan diri atau swa-identitas. Suhrawardî menyatakan hal ini dalam *al-Masyârî wa al-Muthârahât* sebagai berikut:

وظنَّ بعض الناس أن هذه الأنوار إنما عذينا بها اتصال النفس واتحادها بالمبدع، وقد برهن أن الاتحاد محال إلا أن يعنى بالاتحاد حالة روحانية تليق بالمفارقات لا يفهم منها اتصال جرمي وامتزاج، ولا بطلانا إحدى الهويتين، فحينئذ لا مشاحة. وتوهم الحلول نقص، بلى لا مانع عن امر قوله: وهو أن النفس وإن لم تكن «في» البدن ولكن لما كان بينها وبين البدن علاقة شديدة أشارت إلى البدن بـ «أنا» حتى أكثر النفوس نسبت أنفسها وظنت أن هوياتها هي البدن. فكذلك لا مانع عن أن يحصل للنفس مع المبادئ علاقة شوقية نورية لاهوتية يحكم عليها شعاع قيومي طامس

⁶⁶Mengenai hubungan timbal balik antara emanasi dan sumbernya serta sumber emanasi dan emanasinya diungkapkan Suhrawardî dengan hubungan supremasi (*idhâfah qayyûmiyyah*) dan (*idhâfah mabda'iyyah tasalluthiyyah*) bagi jenis yang kedua. *Ibid.*, hal. 72.

⁶⁷Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 151.

يمحو عنها الالتفات الى شيء بحيث تشير الى مبدئها ب «أنا» اشارة روحانية، فستغرق الأنبيات في النور الاقهر الغير المتناهي.⁶⁸

Uraian berikut akan menganalisis lebih lanjut mengenai hakikat kesadaran kesatuan mistik, konsep *fanâ' al-fanâ' (baqâ')* karena berkaitan erat dengan makna ontologis dari kesatuan mistik (*tawhîd*) dalam perspektif Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî.

Sebelum sampai kepada pembahasan *fanâ', fanâ' al-fanâ' (baqâ')*, perlu terlebih dahulu ditegaskan ekuivalensi kesadaran kesatuan mistik antara relasi melalui emanasi dan melalui penyerapan. Hubungan emanasi, pada hakikatnya, bukanlah jenis hubungan “yang satu dengan yang lain” melainkan pencerahan sumber itu sendiri yang bersifat monadik dan ditandai sebagai hubungan “yang satu dengan dirinya sendiri”. Karena itu “keakuan”,⁶⁹ sebagaimana dinyatakan Suhrawardî, mewakili realitas diri, mutlak tak berubah-ubah, serta sederhana secara eksistensial. 'Keakuan' tak berubah-ubah karena ia akan sama sekali hilang jika pada akhirnya bisa berubah ke keadaan yang secara normal diungkapkan dengan “kesediaan”. Sederhana, karena dalam “keakuan” tidak ada jejak yang lain, ia adalah ketidakhadiran apa pun kecuali “keakuan”. Karenanya, “keakuan” selalu hadir kepada dirinya. Keseluruhan realitas “keakuan” tak lain adalah suatu hubungan uniter “keolehan”. Oleh sebab itu, “keakuan” dan “keolehan” benar-benar identik dalam bentuk monadik dari sebuah hubungan dengan sumbernya.

Berdasarkan paradigma tersebut dapat disimpulkan bahwa suatu entitas emanatif tidak terpisah dari atau pun mutlak identik dengan esensi sumbernya. Sebagai contoh dapat kita ambil entitas mental, misalnya gagasan atau persepsi indra. Tidak pernah dikatakan bahwa gagasan atau persepsi indra menjelaskan adanya suatu entitas mental tertentu yang berbeda dari pikiran. Gagasan-gagasan kita tidak bisa dianggap memiliki realitas yang tak bergantung pada diri kita. Sebuah gagasan tanpa pikiran akan berarti suatu entitas mental tanpa mentalitas sama sekali. Selain itu, juga keliru untuk menganggap bahwa gagasan-gagasan kita bersatu dengan pikiran kita pada esensinya, atau dengan seluruh realitas faktual pikiran kita. Dengan demikian, maka hubungan

⁶⁸Al-Suhrawardî, *Al-Masyârî' wa al-Muthârahât*, Op. Cit., hal. 501-502.

⁶⁹Abd al-Rahmân Badawî, *Syakhshiyât Qaliqah...*, Op. Cit., hal. 121.

gagasan dengan subjek penggagasnya, hanya sekadar pancaran dan perluasan, atau dalam bahasa illuminasionisme, manifestasi dan penampakan dari pikiran itu sendiri.

Hubungan sebuah gagasan dengan pikiran pada hakikatnya adalah simpleks uniter, karena ia bukan sesuatu dalam dirinya sendiri yang kebetulan eksis dalam pikiran subjek yang berpikir. Masalahnya bukanlah sekadar bahwa pikiran dan gagasannya sesungguhnya identik; tetapi juga bahwa sebagai suatu entitas mental, sebuah gagasan bahkan tidak dapat dipahami tanpa pemahaman implisit tentang pikiran, sebab sebuah gagasan tak lain adalah fenomena pikiran, dan gagasan itu merupakan manifestasi dari pikiran itu sendiri, karena itu keduanya tidak mungkin berbeda.

Di lain pihak bahwa realitas diri tidak bisa eksis ataupun dipikirkan tanpa penyerapannya dalam dasar substantif wujudnya. Oleh sebab itu, penyerapan bukanlah hubungan uniter murni dengan atau oleh yang lain, dengan menghilangkan “kesesuatuan”. Inilah yang disebut dengan hubungan “yang satu dengan dirinya sendiri”.

Dari segi analogis linguistik dapat dijelaskan bahwa realitas “keakuan” berfungsi sebagai sebuah hubungan semata, namun bukan sesuatu yang dihubungkan. Ini berbeda dari hubungan biner, yakni yang menghubungkan satu realitas dengan yang lain. Jenis hubungan ini tidak memungkinkan adanya pra-anggapan dualisme realitas. Satu-satunya hal yang mesti dipraanggapkan adalah Yang Tunggal di mana realitas diri terserap dan tak bisa diketahui kecuali dengan mengetahui Yang Tunggal.

Selain hubungan “keakuan”, dapat juga dijelaskan melalui hubungan “negasi”. Secara analogi linguistik dipahami bahwa manifestasi atau emanasi sesuatu tidak menyiratkan pengertian hubungan dualistik dua tempat. Yang tersirat hanyalah hubungan satu sisi, yang bahkan tidak dapat dibayangkan kecuali dari sudut pandang konsepsi sumbernya. Untuk menjelaskan masalah ini kita bisa merujuk kepada ungkapan Plotinos mengenai kesatuan kehadiran:

Jadi, Yang Maha Tinggi, karena tak mengandung yang lain, selalu hadir bersama kita, dan kita hadir bersama-Nya jika kita menyingkirkan yang lain. Bukan Yang Maha Tinggi yang menggapai kita demi mencari persatuan dengan kita, tapi kitalah yang menggapai Yang Maha Tinggi, kitalah yang menjadi hadir. Kita selalu berada di hadapan-Nya, tetapi

kita tidak selalu memandang-Nya... Kita selalu ada di hadapan Yang Maha Tinggi, terdampar dalam keterputusan: kita tak lagi ada...⁷⁰

Dari wacana yang sangat penting ini dapat diketahui tiga hal yang prinsipil yang telah dibahas sebelumnya. *Pertama*, bahwa Tuhan selalu hadir di dalam diri, dengan pencerahan-Nya, jika tidak dengan seluruh realitas diri-Nya. *Kedua*, bahwa kita, sebagai diri, juga selalu hadir di hadapan Tuhan, dan kita bisa menyadari hal ini jika kita menyingkirkan setiap yang lain yang ilusif (hal ini jelas berarti bahwa kemurnian “keakuan” yang menyingkirkan yang lain selamanya hadir di hadapan-Nya). *Ketiga*, bahwa dalam hubungan kesatuan wujud emanatif dengan prinsipnya, tidak ada kemungkinan adanya kehampaan dan keterputusan eksistensial, sebab kehampaan semacam itu merupakan keterlepasan penuh, bukan hanya sekadar disosiasi atau interupsi antara dua entitas. Dengan demikian, dari dua pengertian kehadiran ini sebagaimana diakui Plotinos, dapat dengan mudah kita tegaskan teori tentang kesadaran kesatuan mistik tanpa masalah paradoks apa pun.

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa jika mesti ada kemungkinan logis hipotesis “kesadaran kesatuan mistik”, kemungkinan itu harus ditegaskan atas dasar prinsip ilmu *hudhûrî*. Kehadiran, dalam pengertian swa-identitas, jelas tidak berlaku pada hubungan kesatuan antara Tuhan dan diri; namun kehadiran dengan pengertian pencerahan (illuminasi) dan emanasilah yang berlaku. Dalam kehadiran dengan pencerahan (illuminasi) dan emanasi ini diri mengetahui Tuhan dengan kehadiran pada tahap yang sama, dan dengan derajat kehadiran yang sama, sebagaimana Tuhan mengetahui diri melalui kehadiran. Akan tetapi, kehadiran ini mengambil bentuk pencerahan sejauh menyangkut kehadiran Tuhan. Di samping itu, kehadiran yang sama disebut penyerapan (peleburan; *fanâ'*; *thamas*) jika yang dipertimbangkan adalah hubungan diri dengan Tuhan. Dengan demikian, dapat ditegaskan mengenai teori “kesadaran kesatuan mistik”, yaitu bahwa karena Tuhan dan diri mutlak bersatu dalam bentuk khusus pengetahuan ini, maka keduanya juga mutlak bersatu dalam bentuk wujud yang khas ini. Jadi, dapat ditarik satu ekuivalensi material terhadap hipotesis mengenai kesadaran kesatuan mistik, bahwa: “Tuhan-dalam-diri melalui emanasi = diri-dalam-Tuhan melalui

⁷⁰Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 152-155.

penyerapan”.⁷¹ Perlu ditegaskan bahwa hanya dalam pengertian inilah, yakni diri berada dalam Tuhan dan Tuhan berada dalam diri, pernyataan Abû Yazîd al-Bisthâmi mesti diinterpretasikan ketika dia mengucapkan, 'Maha suci aku, betapa agungnya diriku'. Demikian pula pernyataan al-Hallâj ketika mengatakan, 'Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh’.⁷² Dan pandangan inilah yang diterima Suhrawardî dalam konsepnya mengenai hakikat kesatuan, penyatuan, dan persatuan hamba dengan Tuhan, karena Suhrawardî memadukan dua mode persatuan atau kesatuan mistik tersebut.

Kini semuanya telah menjadi jelas, dan berdasarkan analisis atas “kesadaran kesatuan mistik” tersebut, kita dapat mengajukan pertanyaan sebagai berikut: jika benar bahwa diri, dengan realitas ontologisnya sendiri, selalu hadir di dalam Tuhan, dan Tuhan selalu hadir di dalam diri, maka apakah arti proses “peniadaan” mistik, atau dalam bahasa sufismenya, *fanâ*? Sebagaimana diyakini kaum mistikus, melalui jenis pengalaman inilah mereka bisa mencapai tahap kesadaran kesatuan mistik. Seandainya “kesadaran kesatuan mistik” adalah realitas diri itu sendiri, niscaya akan benarliah jika dikatakan bahwa bagi setiap manusia “ada” berarti “menjadi seorang mistikus”. Seandainya Tuhan selalu hadir di dalam diri manusia, dan manusia selalu hadir di dalam Tuhan, maka pengalaman mistik akan menjadi kemubadziran.

Jawaban atas pertanyaan tersebut di atas adalah bahwa berdasarkan ilmu *hudhûrî*, realitas “keakuan” terikat dengan “kediaan”, yakni keadaan berkonflik dengan objek-objek material, meskipun tidak edentik dengannya. “Keakuan” dicirikan oleh objek-objek yang diproyeksikannya. Ciri objektifikasi telah menyebabkan “keakuan” melangkah begitu jauh hingga mengobjektifkan dirinya sendiri dalam pengertian “yang lain” untuk menilai dan menyatakan tentang dirinya sendiri. Tatkala pengalaman mistik dapat menyingkirkan objektifikasi yang dangkal dan mendorong diri berkonsentrasi lebih lanjut pada dirinya sendiri, maka pada saat yang bersamaan diri dapat menemukan kembali realitas “keakuan” murninya, yang tak lain adalah kehadiran di dalam sumbernya.⁷³ Itulah makna peniadaan mistik (*fanâ*).

⁷¹*Ibid.*, hal. 156.

⁷²R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (Oxford, 1961), hal. 76. Lihat Harun Nasution, *Islam Ditinjau ... Jilid II*, *Op.Cit.*, hal. 90.

⁷³Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Op.Cit.*, hal. 157. Mengenai

Dalam kosmologi illuminasionisme terdapat dua dimensi piramida eksistensi yang tak dapat disalingtukarkan dan yang harus diperhitungkan dalam menganalisis mistisisme. Kedua dimensi tersebut adalah dimensi vertikal dan horizontal. Dimensi eksistensi vertikal mengidentifikasi semua mode dan derajat dunia realitas –melalui hukum kontinuitas– dengan realitas tertinggi Yang Tunggal. Hal ini karena dalam dimensi tersebut tidak ada kemungkinan adanya disosiasi hubungan dan kehampaan serta interupsi eksistensial oleh ketiadaan. Jadi, dimensi tersebut, secara keseluruhan, bersifat kontinu, dan tak terputus.

Berpijak pada prinsip ini, sepanjang garis-garis vertikal, setiap segmen realitas di dalam piramida eksistensi secara eksistensial dan individual disatukan dengan realitas tertinggi dari Yang Pertama. Realitas puncak tersebut, atas dasar yang sama, juga secara individual dihubungkan dan dengan demikian disatukan dengan realitas segala sesuatu yang mempunyai andil eksistensi dalam piramida tersebut. Akan tetapi, dalam dimensi horizontal, piramida tersebut, baik di puncak ataupun di dasarnya, tidak ada kontinuitas seperti itu. Dalam dimensi itu, segala sesuatu bisa dibandingkan dengan yang lain. Kekosongan eksistensial antara satu dengan yang lain, dan konsekuensinya, perbedaan segala sesuatu secara umum, bisa dipahami secara asli dan sangat nyata.

Berdasarkan kedua dimensi itu, dengan sangat logis dapat dijelaskan peniadaan mistik. Peniadaan mistik adalah pengunduran diri dari dimensi horizontal dan berpaling kepada dimensi vertikal. Dengan cara ini, peniadaan, yang dalam jalan sufi disebut *fanâ'*, semata-mata pengunduran dari satu sisi realitas dan konsentrasi pada sisi yang lain. Ini adalah penyucian diri untuk bisa sampai pada simpleks realisasi diri di mana tidak ada jejak yang lain dan di mana tak ada sesuatu pun selain identitas kontinuitas.⁷⁴ Dengan demikian, maka proses peniadaan memiliki berbagai derajat bagi seseorang yang melaluinya dalam mencapai titik puncak kesatuan mistik, sebagaimana ditegaskan

pengalaman mistik, Ibn Sînâ menyebutkan berbagai jenis tindakan, termasuk shalat, musik, menyanyi, dan sebagainya dalam *Maqâmât al-Ârifîn* (tahap-tahap mistikus). Lihat *Al-Isyârât*, bag. 4, hal. 78-85.

⁷⁴*Ibid.*, hal. 158.

oleh Suhrawardî sendiri.⁷⁵ Tak diragukan lagi, pada semua tingkatannya, peniadaan mistik adalah proses penyucian yang bersifat sengaja yang dilakukan oleh seorang mistikus, tetapi titik puncak proses ini adalah ilmu *hudhûrî* yang tak pernah bersifat representasional. Derajat tertinggi peniadaan adalah peniadaan “ganda” yang dalam bahasa sufisme disebut *fanâ' al-fanâ'*, yang berarti “tiadanya tiada”. Sejalan dengan penafian ganda logis, “peniadaan ganda” menyiratkan “keadaan positif penuh kesadaran uniter”, yang dalam terminologi sufisme disebut *baqâ'*, yang berarti “kesatuan kontinuitas” dengan Yang Tunggal. Seperti halnya negasi ganda secara logis justru menyiratkan penegasan, begitu juga peniadaan ganda secara eksistensial sampai pada kesatuan sempurna (*tawhîd*) dengan realitas sumber. Inilah diri dalam dirinya sendiri, yang adalah kehadiran senantiasa dirinya di dalam Tuhan, dan kehadiran senantiasa Tuhan di dalam diri.⁷⁶ Inilah arti kesadaran uniter, kesatuan sempurna (*tawhîd*) yang sebenarnya.

Itulah analisis filosofis mengenai keabsahan, kelogisan, dan kebenaran mengenai kesatuan mistik antara diri dengan Tuhan, antara hamba dengan Tuhan. Keabsahan pengalaman uniter tersebut telah diklaim oleh banyak mistikus, kaum sufi, termasuk Abû Yazîd al-Bisthâmî, al-Hallâj, dan Suhrawardî sendiri.

Setelah memperoleh landasan filosofis yang kokoh baik secara logis maupun terminologis, kesatuan mistik dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî menjadi lebih jelas. Sebagaimana diketahui Suhrawardî mengakui dan mengikuti baik konsep *ittihâd* al-Bisthâmî maupun konsep *hulûl* al-Hallâj. Suhrawardî memadukan keduanya karena ia berangkat dengan dua pendekatan, pendekatan seorang sufi, dan pendekatan seorang filosof, atau pendekatan eksperiensial dan pendekatan diskursif. Dengan analisis filosofis Mehdi Ha'iri Yazdi, juga Hossein Ziai dan Seyyed Hossein Nasr, kedudukan ajaran Suhrawardî tentang kesatuan mistik menjadi semakin kokoh dan memperoleh legitimasi yang absah.

Pertanyaan yang muncul berikutnya adalah di manakah posisi Suhrawardî dengan doktrin kesatuan mistik (*tawhîd*)-nya di tengah berbagai terminologi mistis-filosofis: *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd*

⁷⁵Abd al-Rahmân Badawî, *Syakshiyât Qaliqah...*, *Loc.Cit.*

⁷⁶Al-Suhrawardî, *Al-Talwihât*, *Op. Cit.*, hal. 114 dan *Hikmat al-Isyrâq*, *Op.Cit.*, hal. 259. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology...*, *Loc Cit.*

dan *wahdat al-syuhûd*, mengingat term-term tersebut sangat dikenal di kancah peradaban Islam, dan dua istilah terakhir muncul terutama setelah masa Suhrawardî.

Suhrawardî, sebagai seorang filosof iluminasionis dikenal sebagai pemrakarsa dalam soal simbol dalam memahami teks-teks keagamaan. Demikian pula pandangan Suhrawardî mengenai jumlah akal dalam sistem emanasi (illuminasi)-nya yang tak terbatas –dan merupakan kritik terhadap pandangan Peripatetisme (terutama al-Fârâbî dan Ibn Sînâ)– harus dipahami secara simbolis pula. Hal ini tak lain melambangkan ketidakterbatasan entitas emanasi, dan kontinuitas hubungan atau dimensi vertikal antara yang terbatas dan yang tak terbatas. Juga mengenai lambang cahaya yang digambarkan secara hierarkis hingga menuju ke titik tertinggi yakni *Nûr al-Anwâr* (Cahaya Segala Cahaya; Tuhan), semua melambangkan tingkatan atau tahapan seorang pejalan mistik (*sâlik*) dalam menuju persatuan dengan Tuhan.

Muhammad 'Alî Abû Rayyân melukiskan doktrin Suhrawardî bahwa hierarki eksistensi serba cahaya dalam filsafatnya tersebut menyiratkan bahwa alam seluruhnya terdiri atas cahaya yang memiliki natur dan intelek yang terintegrasi, yang bergerak dengan gerakan yang dahsyat secara eternal dan tiada akhir, maka tampaklah padanya suatu dunia cahaya yang maha besar yang menggambarkan suatu dinamika wujud yang kreatif.

Hanya saja hierarki cahaya Illuminasionisme Suhrawardî dan penjenjangannya menjadi beberapa tingkatan tersebut tidak lain ditetapkan sebagai tujuan mistik yang akan membuka jalan di hadapan mistikus agar selalu meningkat dari satu tingkatan ke tingkatan berikutnya secara konsisten, sehingga pada akhirnya ia sampai pada lingkungan eksistensi Ilahi (*al-Haqq*) atau Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*).

Berdasarkan analisis mengenai realitas kesatuan mistik (*tawhîd*) tersebut dapat disimpulkan bahwa aliran Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî, secara niscaya telah sampai kepada Kesatuan Wujud Cahaya (*Wâhidiyyah Wujûdiyyah Nûrâniyyah*), yang berpadu di dalamnya konsep *Wahdat al-Wujûd* dan *Wahdat al-Syuhûd*.⁷⁷

⁷⁷Al-Suhrawardî, *Hayâkil al-Nûr*, (selanjutnya disebut *Hayâkil al-Nûr*), Tahqiq Muhammad 'Alî Abû Rayyân, (Mesir: Al-Maktabah al-Tijariyah al-Kubra, 1956), cetakan ke-5, hal. 832.

Wahdat al-wujûd merupakan salah satu wacana filosofis dalam Islam yang menarik dan kontroversial. Term *wahdat al-wujûd* sering dikontraskan dengan *wahdat al-syuhûd*. Tetapi ada juga yang menganggap keduanya identik. Doktrin *wahdat al-wujûd* biasanya dikaitkan dengan Ibn al-'Arabî (1165-1240 M) dan ia dianggap sebagai pendiri serta pencetusnya. Anggapan ini telah berlangsung dalam waktu yang cukup lama dan tidak dipersoalkan dalam kajian-kajian ilmiah, baik oleh kaum orientalis maupun sarjana Islam sendiri. *Wahdat al-wujûd* dipahami sebagai suatu ajaran yang menyatakan bahwa hanya wujud Tuhanlah yang hakiki, alam adalah bayangan Tuhan, sebagai manifestasi dari wujud Tuhan, dan karenanya wujud alam tergantung semata-mata pada wujud Tuhan.

Penelitian historis yang dilakukan belakangan ini membatalkan anggapan klasik tersebut. Istilah "*wahdat al-wujûd*" tidak diciptakan oleh sufi terkenal dari Mursia ini. Bahkan ia sendiri tidak pernah menggunakan istilah itu karena tidak ditemukan dalam karya-karyanya. Meskipun demikian, ia tetap dipandang sebagai pendiri doktrin *wahdat al-wujûd* karena ajaran-ajarannya mengandung gagasan-gagasan *wahdat al-wujûd*. Di antara pernyataan-pernyataannya adalah: "Semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengannya"; "Entitas wujud adalah satu tetapi hukum-hukumnya beraneka"; "Dia (*al-Haqq*, Tuhan) adalah Esa dalam wujud karena semua yang mungkin yang dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi yang melihat".

Di samping itu, Ibn al-'Arabî tidak hanya menekankan keesaan wujud, tetapi menekankan juga keanekaan realitas. Ia mencetuskan konsep *tanzîh* (ketiada bandingan) dan *tasybîh* (keserupaan); konsep *al-bâthin* (yang tak tampak) dan *al-zhâhir* (yang tampak). *Al-Haqq* adalah satu, *al-munazzah* (yang tak dapat dibandingkan) dan *al-bâthin* (yang tak tampak) dari segi Dzat-Nya, tetapi banyak, *al-musyabbah* (yang serupa) dengan alam dan *al-zhâhir* (yang tampak) dari segi nama-nama-Nya dan penampakan-Nya. Dari hasil penelitiannya, W.C. Chittick menegaskan bahwa al-Qunawî-lah orang yang pertama kali menggunakan istilah *wahdat al-wujûd*. Hal ini berarti membatalkan anggapan Ibrâhîm Madkour dan Su'âd al-Hakîm yang mengatakan bahwa Ibn Taimiyah adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah tersebut.⁷⁸

⁷⁸Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Penerbit Paramadina, 1995), hal. 34-36.

Adapun *wahdat al-syuhûd* atau *tawhîd syuhûdî* adalah konsep filosofis yang sering dikaitkan dengan Syaikh Ahmad Sirhindî (1564-1624 M), dan merupakan sisi lain dari *wahdat al-wujûd*. Sirhindî lebih cenderung kepada hukum syariat daripada pengalaman ekstasis, ia menarik garis tegas antara Tuhan dan alam, serta mengeritik tajam kecenderungan kepada sifat-sifat bid'ah dalam tasawuf.⁷⁹ Setelah menganalisis secara mendalam doktrin *wahdat al-wujûd*, Sirhindî menegaskan bahwa doktrin ini tidak dimaksudkan untuk mencapai kondisi *fanâ'*, sedangkan *tawhîd syuhûdî* atau *wahdat al-syuhûd* (kesatuan visi) dapat dipandang untuk mencapai kondisi *fanâ'*, kemudian menyadari kepasrahan dan ketulusan yang sebenarnya (*ikhhlâsh*) sebagaimana yang menjadi tujuan dari 'perjalanan menaik' para sufi. Menurut Sirhindî, *fanâ'* (peniadaan mistik) itu hanya sampai pada persepsi mengenai satu wujud (*tawhîd syuhûdî*), karena itu kita dapat melupakan segala sesuatu selain Tuhan. Tentang *tawhîd wujûdî* (kesatuan eksistensial), Sirhindî menegaskan bahwa sangat mungkin seorang sufi atau mistikus dapat menempuh perjalanan mistiknya dari satu tingkatan ke tingkatan yang lain tanpa harus memperoleh gagasan-gagasan tentang kesatuan wujud, bahkan ia meragukan apakah memang ide-ide tersebut benar-benar terjadi atau tidak. Para pejalan mistik (*sâlik*) yang menempuh cara pertama, demikian dikatakan Sirhindî, biasanya dapat sampai pada tujuan, sedangkan para pejalan yang menempuh jalan kedua lebih sering tersesat; ibarat mereka cukup puas dengan beberapa tetes air lalu meninggalkan sungai, berlari mengejar persatuan dengan bayangan dan mengabaikan realitas di hadapannya.⁸⁰

Memahami penegasan Muhammad 'Alî Abû Rayyân bahwa konsep kesatuan mistik (*tawhîd*) dalam Filsafat Illuminasi (*Isyrâqî*) Suhrawardî terpadu di dalamnya konsep *wahdat al-wujûd* dan *wahdat al-syuhûd*, adalah bahwa secara ontologis, kesatuan mistik, yakni kesatuan, persatuan, atau penyatuan antara sufi dengan Tuhan itu sebatas hanya dipahami sebagai emanasi, iluminasi, atau pencerahan dan atau penyerapan, dan bukan dipahami sebagai keidentikan diri atau swa-identitas. Jadi, kesatuan mistik (*tawhîd*) tersebut adalah dalam arti kesatuan eksistensial

⁷⁹Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdat al-Wujûd*, (Jakarta: Penerbit Mizan, 1999), hal. 41-42. Lihat Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari'ah*, (Leicester: The Islamic Foundation, 1986), hal. 109-110.

⁸⁰Muhammad Abdul Haq Ansari, *Ibid.*, hal. 110.

dan bukan kesatuan esensial. Dengan demikian secara niscaya bahwa kesatuan mistik (*tawhîd*) dan kesatuan wujud (wujud Tuhan dan wujud selain Tuhan) atau dengan kata lain bahwa kesatuan dalam arti teoretis filosofis dan kesatuan dalam arti praktis mistis itu absah.

Lebih jauh Sirhindi sebagaimana Mullâ Shadrâ, menjelaskan makna *tawhîd wujûdî* dan *tawhîd syuhûdî*. Dalam *tawhîd syuhûdî* atau *wahdat al-syuhûd*, kita hanya “melihat” Satu Wujud, yakni, dalam persepsinya, seorang sufi atau mistikus tidak memiliki hubungan apa pun kecuali Satu Wujud, sedangkan dalam *tawhîd wujûdî* atau *wahdat al-wujûd* kita hanya “mempercayai” bahwa hanya ada Satu Wujud, karenanya sesuatu yang lain adalah non-eksistensi, dan berkaitan dengan kondisinya yang non-eksistensi, mereka adalah manifestasi dan penampakan dari Satu Wujud.⁸¹

⁸¹*Ibid.*, hal. 101-102. Lihat Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, (Albany: State University of New York Press, 1975), hal. 132.

DUMMY



BAB 5

PENUTUP

Sebagai penutup karya ini, dapat disampaikan beberapa kesimpulan:

Suhrawardî merupakan seorang pemikir jenius, berani, dan memiliki etos keilmuan tinggi. Ia juga memiliki pandangan dan sikap hidup terbuka dan pluralis. Filsafatnya merupakan akumulasi dari puncak-puncak kebenaran yang diperoleh manusia baik melalui wahyu kenabian maupun hasil nalar rasional, yang dikenal dengan filsafat “Timur”, atau *Hikmat al-Isyrâq* (Illuminasionisme). Istilah “timur” di sini tidaklah mengacu pada arah geografis tertentu, melainkan “timur” di sini adalah sebagai simbolisasi dari munculnya cahaya Ilahi, ilham, tersibaknya rahasia Ilahi. Timur adalah lambang benderang dan Barat adalah lambang kegelapan. Filsafat Suhrawardî merupakan perpaduan aspek rasional diskursif (*bahtsiyyah*) dengan aspek spiritual eksperiensial (*dzauqiyyah*); karena itu filsafatnya bersifat akomodatif dengan mengambil segala sumber dari filsafat kuno yang bermuara pada Hermes.

Suhrawardî telah membangun dasar-dasar ontologis yang kokoh mengenai kesatuan mistik dan pengalaman uniter dengan meletakkan prinsip-prinsip pengetahuan dengan kehadiran (ilmu *hudhûrî*) sehingga segala bentuk pengalaman mistik dapat memperoleh pijakannya yang kuat dan dapat dibenarkan secara logis serta dapat dipertanggungjawabkan. Ilmu *hudhûrî* dapat didefinisikan sebagai

“kesadaran manusiawi non-fenomenal yang identik dengan wujud fitrah manusia itu sendiri”, atau “pengetahuan yang tidak memerlukan konseptualisasi, representasi, atau abstraksi”.

Sebagaimana digambarkan dalam kisah-kisah pada karya-karya mistik Suhrawardî, terdapat beberapa tingkatan kesatuan mistik (*tawhîd*): *pertama*, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ ilâha illâ Allâh*” (tidak ada tuhan kecuali Allah). *Kedua*, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ huwa illâ Huwa*” (tidak ada dia kecuali Dia). Golongan ini lebih mulia dari yang pertama, dan kedudukan mereka lebih tinggi. *Ketiga*, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ anta illâ Anta*” (tidak ada engkau kecuali Engkau). Ini merupakan rumusan ulang yang menyatakan bahwa identitas orang ketiga secara hakiki tidak nyata, dan ungkapan kredonya adalah “tidak ada engkau kecuali Engkau”. *Keempat*, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Lâ anâ illâ Anâ*” (tidak ada aku kecuali Aku). Formulasi tertinggi dalam uraian gramatikal itu adalah kalimat di mana eksistensi identitas si pembicara orang pertama itu sendiri disangkal: “tidak ada aku kecuali Aku”. Di sini, hilanglah identitas-ego dan sang sufi telah didis-individualisasikan ke dalam kesadaran akan ketuhanan. *Kelima*, kesatuan mistik dalam tingkatan “*Wa kull syay' hâlik illâ wajhahu*” (dan segala sesuatu akan musnah kecuali Wajah-Nya). Ini merupakan tingkatan tertinggi di antara semuanya, dan merupakan tingkat kebisuan yang tak terlukiskan, di mana semua hubungan dengan kemanusiaan telah diputuskan dan semua ciri eksistensi temporal di dalam jiwa telah dilenyapkan.

Mengenai kesatuan mistik dan pengalaman uniter dalam perspektif Suhrawardî, secara ontologis ada dua kemungkinan interpretasi yang dapat dimajukan: *Pertama*, kesatuan mistik dalam arti keidentikan diri atau swa-identitas. Berdasarkan konsep ini maka kesatuan mistik (*tawhîd*) dipahami sebagai kesatuan sempurna dengan Tuhan dalam sifat-Nya, di mana seorang mistikus sejati mengetahui keseluruhan realitas Tuhan melalui ilmu *hudhûrî*, persis seperti dia mengetahui realitas dirinya sendiri dengan pengetahuan kehadiran berdasarkan kriteria “swa-identitas”. Dalam kondisi ini, sebagaimana ditafsirkan oleh Nicholson, “sang sufi” (mistikus) bangkit menuju kontemplasi tentang sifat-sifat Tuhan dan akhirnya ketika kesadarannya sama sekali melebur, substansinya berubah menjadi pancaran esensi ilahi”. *Kedua*, kesatuan mistik dalam arti pencerahan dan penyerapan. Dalam pembahasan

terdahulu telah ditegaskan bahwa “diri sebagai emanasi Tuhan adalah kesatuan kehadiran Tuhan di dalam manusia dan kehadiran manusia di dalam Tuhan”. Dan sifat kesatuan kehadiran ini bukan kejadian fenomenal yang dapat terjadi pada alur psikologis meditasi atau melalui suatu metode kontemplasi yang disengaja. Kesatuan ini bersifat murni eksistensial, muncul dari Sumber Pertama wujud, yang dengannya Dia membawa dunia kemungkinan ke dalam keadaan aktual realitas atas dasar keniscayaan-Nya: keniscayaan wujud, pengetahuan, kehendak, dan perbuatan-Nya.

Posisi Suhrawardî di antara konsep-konsep kesatuan mistik dalam bentuk: *ittihâd*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd*, dan *wahdat al-syuhûd*, adalah pada dasarnya ia menerima baik konsep *ittihâd* maupun *hulûl* sebagaimana ditegaskan oleh al-Bisthâmî dan al-Hallâj. Adapun hierarki cahaya Illuminasionisme Suhrawardî dan penjenjangannya menjadi beberapa tingkatan tersebut tidak lain ditetapkan sebagai tujuan mistik yang akan membuka jalan di hadapan mistikus agar selalu meningkat dari satu tingkatan ke tingkatan berikutnya secara konsisten, sehingga pada akhirnya ia sampai pada lingkungan eksistensi Ilahi. Jadi dapat disimpulkan bahwa Filsafat *Isyrâqî* Suhrawardî, secara niscaya telah sampai kepada Kesatuan Wujud Cahaya (*Wâhidiyyah Wujûdiyyah Nûrâniyyah*), yang berpadu di dalamnya konsep *wahdat al-wujûd* dan *wahdat al-syuhûd*.

Konsep pengenalan diri merupakan pesan yang paling penting dari doktrin Suhrawardî bagi dunia modern. Suhrawardî tidak hanya ingin menghidupkan kembali kebijaksanaan tradisional (agama), melainkan juga hendak menegaskan lebih jauh adanya universalitas pesan perenial yang terdapat pada jantung masing-masing tradisi tersebut, yang harus diterima dengan serius karena suatu kenyataan bahwa dunia kita ini sudah menjadi komunitas global di mana teknologi dapat menembus penyekat-penyekat geografis, sehingga seluruh anggota masyarakat dari berbagai tradisi (agama) yang berbeda tidak punya pilihan lain kecuali memasuki dialog dari peradaban universal. Penekanan Suhrawardî pada dunia dan kebijaksanaan kuno semata-mata karena ia hendak mendemonstrasikan bahwa sebenarnya banyak hal yang mesti diambil dari para bijaksawan masa lampau, karena mereka telah dikaruniai kemampuan untuk mengetahui kebenaran primordial. Kebenaran tersebut dapat dijadikan paradigma menuju kehidupan masyarakat

madani (*civil society*) yang dicita-citakan oleh seluruh umat manusia dari semua tradisi. Dan meskipun kurang mendapat sambutan yang layak di dunia Islam Sunni, pemikiran Suhrawardī diterima, dipelihara, dan dikembangkan sampai hari ini. Namun, arti penting Suhrawardī dan karya-karyanya tetap dapat dirasakan baik di dunia Islam maupun di Barat sendiri.



DAFTAR PUSTAKA

- 'Abd al-Râziq, Mushthafâ, *Tamhîd li Târîkh al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: Lajnah al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1959.
- Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadani, 1984.
- Abû Rayyân, Muḥammad 'Alî, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Iskandariah: al-Dâr al-Qawmiyyah, 1967.
- Al-Baghdâdî, *Al-Farq bayn al-Firaq*, Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Al-Fakhuri, Hanna dan Khalil al-Jurr, *Târîkh al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Beirut: 1958.
- Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, diterjemahkan oleh Sapardi Djoko Darmono, dkk, *Dimensi Mistik dalam Islam*, (selanjutnya disebut *Dimensi Mistik dalam Islam*), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Ansari, Muhammad Abd al-Haq, *Sufism and Syari'ah*, Leichester: The Islamic Foundation, 1986.
- Badawî, 'Abd al-Raḥmân, *Syakhshiyât Qaliqah fî al-Islâm*, Kuwait: Wakâlah al-Mathbû'ât, 1978.
- Basyûnî, Ibrâhîm, *Nasy'ah al-Tashawwuf al-Islâmî*, Mesir: Dâr al-Fikr, t.th.
- Bertens, K., *Ringkasan Sejarah Filsafat*, cetakan ke-15. (selanjutnya disebut *Ringkasan Sejarah Filsafat*), Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1998.

- Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago-London: The University of Chicago Press, 1988.
- Corbin, Henry, *Avicenna and the Visionary Recital*, English Translation by W.R. Trast, London: Routledge Kegan Paul, 1960.
- , *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, Translation by Ralph Manheim, Bollingen Series xcl, Princeton University Press, 1969.
- Dickson, Martin B., *Intellectual Studies on Islam*, Utah: University of Utah Press Salt Lake City, 1990.
- Edward, Paul (Ed.), *The Encyclopaedia of Philosophy*, vol. V, New York: Macmillan Publishing Co. Inc. & The Three Press, t.th.
- Eliade, Mircea (Ed.), *The Encyclopaedia of Religion*, vol. VI, New York: Macmillan Publishing Company, t.th.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought*, London: The Macmillan Press Ltd., 1982.
- Esposito, John L., *Islam and Development: Religion and Sociopolitical Change*, Syracuse New York: Syracuse University Press, 1980.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam*, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986, Cetakan ke-1. Diterjemahkan oleh R. Mulyadhi Kartanegara dari *A History of Islamic Philosophy*, Second Edition, London: Longman Group Limited, 1983.
- Fazlur Rahman, *The Philosophy of Mullâ Sadrâ*, Albany: State University of New York Press, 1975.
- Ghallaab, Muhammad, *Al-Tanassuk al-Islâmi*, Mesir: Penerbit Muhammad Taufiq Awidah, Lajnah al-Ta'rif bi al-Islam, 1968.
- Ha'iri Yazdi, Mehdi, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy*, New York: State University of New York Press, 1992.
- Hitti, Philip K., *History of the Arabs*, London Basingstroke: The Macmillan Press Ltd., 1974.
- Holt, P.H., *The Cambridge History of Islam*, vol. 1A, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- Hosein, Oemar A., *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hourani, Albert, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, Input Typesetting Ltd., 1991.

- Ibn Sina, Abu Ali Husain, *Al-Isyârât wa al-Tanbîhât*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1957.
- , *Itsbat al-Nubuwwât li Ibn Sînâ*, Beirut: Dar al-Nahar, 1968.
- , *Manthiq al-Masyriqiyyîn*, Iran: Mansyurat Maktabat Ayatullah al-Uzhma al-Mar'asyi al-Najafi, 1405 HQ.
- Nurcholish Madjid (Ed.), *Khazanah Intelektual Islam*, Cetakan ke-3, Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Ibrahim Madkour, 'Al-Fârâbî', dalam M.M. Sharif (Ed.), *A History of Muslim Philosophy*, Vol. I., Wiesbaden: Otto Harrassowitz: 1963.
- Iqbal, Muhammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, London, 1908.
- al-Iraqi, Muhammad Atif, *Tsaurah al-'Aql fi al-Falsafah al-'Arabiyyah*, Kairo: Dar al-Ma'arif, 1978.
- al-Kalabadzi, *A1-Ta'arruf li Madzhabi Ahl al-Tashawwuf*, Tahqiq M.A. al-Nawawi, Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariah, 1969.
- Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1989.
- Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama*, cetakan I, Jakarta: Paramadina, 1996.
- Laleh Bakhtiar, *Sufi Expressions of The Mystic Quest*, Singapore: C.S. Graphics Pte. Ltd., 1991.
- Leaman, Oliver, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Crambridge: University Press, 1984.
- Madkur, Ibrahim, *Fî al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Kairo: 1947.
- Mahmud, Abd. al-Qadir, *A1-Falsafah al-Shûfiyyah fi al-Islâm*, Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967.
- Marmura, Michael E., *The Encyclopaedia of Philosopohy*, New York: The Macmillan Coy & The Free Press, 1967.
- Massoud Homayouni, *Memoir's of Sufi Master in Islam*, London: Maulana Center, 1991.
- Mehdi Aminrazavi, *Suhrawardi's Theory of Knowledge*, Michigan: University Microfilms International, 1989.
- Michael H. Heart, *The 100, A Ranking of the Most Influential Persons in History*, diterjemahkan oleh Mahbub Djunaidi, *Seratus Tokoh Paling*

- Berpengaruh dalam Sejarah* (selanjutnya disebut *Seratus Tokoh*), cetakan ke-17, Jakarta: Pustaka Jaya, 1995.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*, New Haven & London: Yale University Press, 1985.
- Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to The History of Muslim Philosophy*, Lahore: Bazm-i Iqbal, 1964.
- Muniron, *Pandangan al-Ghazali Tentang Ittihâd dan Hulûl*, dalam "Paramadina", vol, I, No. 2., Jakarta: Yayasan Paramadina, 1999.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat, dan Gnosis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996. Terjemahan Suharsono dan Jamaluddin MZ dari *Theology, Philosophy, and Spirituality, Word Spirituality*, Grossroad Publishing Company, 1991.
- , "The Spread of The Illuminasionist Shcool of Suhrawardi", *Islamic Quarterly*, 1970.
- , *Living Sufism*, London-Boston-Sydney: Mandala Books Unwin Paperbacks, 1980.
- , *Science and Civilization in Islam*, Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- , *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi*, Massachusetts: Harvard University Press, 1964.
- , *Traditional Islam in the Modern World*, London & New York: Kegan Paul International, 1987.
- , "Suhrawardi: The Master of Illumination, Gnostic, and Martyr", Translated by W. Chittick, *Journal of Regional Cultural Institute*, V. 2., 1969.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- , *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I dan II, Jakarta: UI Press, 1986.
- Nicholson, Reynold A., *Fî al-Tashawwuf al-Islâmi wa Târîkhihi*, Diterjemahkan oleh Abu al-'Ala Afifi, Kairo: Dar al-Fikr, 1969.
- , *The Mystics of Islam*, London & Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- Oman Fathurahman, *Menyoal Wahdat al-Wujûd*, Jakarta: Penerbit Mizan, 1999.

- Sarah bint 'Abd al-Muhsin, *Nazhariyyât al-Ittishâl 'inda al-Shûfiyyah fi Dhaw' al-Islâm*, (selanjutnya disebut *Nazhariyyât al-Ittishâl*), Jeddah: Dar al-Manârah, 1991
- Abû al-Wafâ al-Ghanîmî al-Taftâzanî, *Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1983), diterjemahkan oleh Ahmad Rofi' Utsman, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, cetakan ke-4, (selanjutnya disebut *Sufi dari Zaman ke Zaman*), cetakan ke-5, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985.
- Sarah bint Abd al-Muhsin, *Nazhariyyât al-Ittishâl 'inda al-Shûfiyah fi Dhaw' al-Islâm*, Jeddah: Dar al-Manaroh, 1991.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Spies, Otto, *Three Treatises on Mysticism by Shihabuddin Suhrawardi Maqtl*, Stuttgart: Kohlhammer, 1935.
- Subhi, Ahmad Mahmud, *A1-Falsafah al-Akhlâqiyyah fi al-Fikr al-Islâmi*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.
- al-Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya, *A1-Masyâri' wa al-Muthârahât*, Tahqiq wa Nasyr oleh Henry Corbin, Teheran: 1976.
- , Shihab al-Din Yahya, *Al-Muqâwamât*, Tahqiq wa Nasyr oleh Henry Corbin, Teheran: 1976.
- , Shihab al-Din Yahya, *Al-Talwihât*, Tahqiq wa Nasyr oleh Henry Corbin, Teheran: 1976.
- , Shihab al-Din Yahya, *Hayâkil al-Nûr*, Tahqiq oleh Muhammad Ali Abu Rayyan, Kairo: 1960.
- , Shihab al-Din Yahya, *Hikmah al-Isyrâq*, Tab'u Teheran: 1316 H/1898 M.
- , Shihab al-Din Yahya, *Qishshah al-Ghurbah al-Gharbiyyah*, Teheran.
- , Shihab al-Din Yahya, *The Mystical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, Terjemahan dari Persia oleh W.M. Thackston, London: The Octagon Press, 1982.
- Syarif, M.M. (Ed.), *History of Muslim Philosophy*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963.
- , *Muslim Thought, It's Origin and Achievement*, Lahore: Sh. M. Ashraf, 1951.

- Taftazani al-, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Terjemah Ahmad Rafi'i Usmani, Bandung: Pustaka, 1985.
- Voll, John Obert, *Islam Continuity and Change in the Modern World*, Essex: Longman Group, 1982.
- W.M. Thackston, Jr., *The Mystical and Visionary Treatises of Shihabuddin Yahya Suhrawardi*, London: The Octagon Press, 1982.
- Watt, W. Montgomery, *Islamic Philosophy and Theology*, Edinburg: Edinburg University Press, 1963.
- , *Muslim Intellectual*, Edinburg: Edinburg University Press, 1963.
- , *The Majesty that was Islam*, Edinburg: Edinburg University Press.
- Yusuf Musa, Muhammad, *Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm*, Kairo: Muassasat al-Khanaji, 1963.
- Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, Oxford, 1961.
- Zaidan, Jurji, *Târîkh al-Tamaddun al-Islâmi*, jilid I, II, III, IV, Beirut: Dar al-Maktabah al-Hayat, 1967.



BIODATA PENULIS

Ahmad Asmuni, dilahirkan di Brebes Jawa Tengah pada 09 November 1958, dari pasangan ayah bernama H. Abdurachman dan ibu Hj. Sofiyah. Alamat rumah: Bumi Kepongpongan Indah II Blok F1 No. 5 Talun Cirebon. Beristrikan Hj. Duriyah, M.A., dan memiliki empat orang anak yaitu: 1. Adibah Sofia; 2. Asad Fakhri; 3. Akbar Syahansyah Armanda; 4. Azifa Malikat Umama.

Saat ini bekerja sebagai dosen tetap IAIN Syekh Nurjati Cirebon, dalam proses menuju UISSI Cirebon; mengampu mata kuliah Filsafat Islam dan Sejarah Agama-agama di S1 Prodi Akidah dan Filsafat Islam, dan Sejarah Pemikiran dan Peradaban Islam pada Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon. Di samping itu penulis mengajar Logika/Manthiq, Filsafat Ilmu, dan Ilmu Kalam pada Institut Agama Islam Cirebon (IAIC).

Pendidikan yang ditempuh penulis adalah: SDN Pakijangan Brebes (1972); KMI 6 Tahun Gontor Ponorogo (1977); Sarjana Muda Fak. Ushuluddin IPD Gontor, sekarang UNIDA Gontor Ponorogo (1981); Sarjana Lengkap (S1) Aqidah Filsafat IAIN, sekarang UIN WS Semarang (1985); PLPA (Program Latihan Penelitian Agama) Angkt. XII Depag RI Jakarta (1990); Magister (S2) Pemikiran Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1993); dan Doktor (S3) Pemikiran Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2008).

Riwayat Pekerjaan yang dilalui penulis adalah: pertama-tama sebagai Seksi Pengajaran Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon (1986-1987); Anggota Lembaga Bahasa, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon (1987-1990); Anggota Senat Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon (1994-1996); Sekretaris Jurusan Kependidikan Islam (KI), Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon (1995-1998); Sekretaris Jurusan Ushuluddin, STAIN Cirebon (1999-2002); Pembantu Ketua II Bidang Administrasi Umum dan Keuangan STAIN Cirebon (2002-2006); Pembantu Ketua IV Bidang Kerjasama dan Hubungan Luar Negeri STAIN Cirebon (2006-2010); PJS Wakil Rektor I Bidang Akademik IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2011); Asisten Direktur Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2011-2015); Koordinator Prodi S2 IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2017-2018); dan Wakil Direktur Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon (2018-2020).

Di samping sebagai dosen, penulis juga aktif dalam bidang tulis menulis, di antara hasil karya akademiknya adalah:

1. *Hubungan Filsafat dan Agama Menurut Ibn Rusyd dalam Buku Fashl al-Maqâl...*, Skripsi Sarjana Lengkap, 1995.
2. *Kehidupan Pengikut Tarekat Naqsyabandiyah-Kholidiyah di Alasdawa, Dukuhseti, Pati*, Laporan Penelitian Individual, Litbang Departemen Agama RI, Jakarta, 1990.
3. *Seyyed Hossein Nasr: Filsafat Perennialisme*, Majalah Ilmiah, *Al-Jami'ah*, IAIN SGD Bandung, 1994.
4. *Rasionalisme Kritis Immanuel Kant*, Majalah Ilmiah, *Al-Jami'ah*, IAIN SGD Bandung, 1995.
5. *Transformasi Pendidikan Agama Islam di Lingkungan Keraton Cirebon*, Penelitian Kelompok, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon, 1994.
6. *Kerukunan Hidup Beragama: Studi Kasus di Wilayah III Cirebon*, Penelitian Kelompok, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon, 1995.
7. *Pengantar Filsafat Islam*, Diktat Kuliah, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon, 1995.
8. *Kontribusi Ulama dan Pondok Pesantren dalam Pembangunan Masyarakat di Wilayah III Cirebon*, Penelitian Kelompok, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon, 1996.

9. *Sosialisasi Ajaran Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah: Studi Kasus di Wilayah III Cirebon*, Penelitian Kelompok, Fakultas Tarbiyah IAIN SGD Cirebon, 1997.
10. *Peranan Kesenian dalam Dakwah Islamiyah di Lingkungan Keraton Cirebon*, STAIN Sunan Gunung Djati Cirebon, 1998.
11. *Kontroversi antara al-Ghazali dan Ibn Rusyd (tentang Tiga Persoalan Metafisika) dan Implikasinya terhadap Pemikiran Ulama*, Penelitian Individual, STAIN Sunan Gunung Djati Cirebon, 2000.
12. *Kayf Na'rifu Allaah*, Jurnal Lektur, STAIN Cirebon, 2001.
13. *Pengajaran Falsafah dan Kalam dalam Perguruan Tinggi*, Jurnal Lektur, STAIN Cirebon, 2002.
14. *Peran Ulama dalam Pemberdayaan Masyarakat Marjinal*, Jurnal Empower, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2017.
15. *Dzikir dan Ketenangan Jiwa Manusia (Kajian tentang Sufistik Psikologik)*, Jurnal Prophetic, IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2018.
16. *Insan Kamil: Mengenal Figur Manusia Sempurna*, Jurnal OASIS, Program Pascasarjana IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2017.
17. Buku: “*Tasawuf Sunan Gunung Djati*”, cv ELSI PRO Cirebon, 2019.
18. *Tarekat Tijaniyah di Pesantren Buntet: Menelisik Genealogi dan Polarisasinya*, Penelitian Individual LP2M IAIN Syekh Nurjati Cirebon, 2020.
19. *An Analytical Study on the Development of the Concept of the Integration of Science and Islam in IAIN Syekh Nurjati Cirebon*, Jurnal HIKMATUNA, Pascasarjana IAIN Pekalongan, 2020.
20. *Moral Teachings and Spirituality in Manuscript Studies: A Critical Study of Social Values in the Digital Age*, JSSER Journal of Social Studies Education Research, V12 (4), 2021.
21. Beberapa makalah dalam bentuk entry atau antologi mengenai aktualisasi pemikiran Islam.

