

Corak Epistemologi Mistis Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam

Sahjad M Aksan¹

¹ IAIN Ternate, Indonesia, sahadpenelitian@gmail.com

DOI: doi.org/10.19109/intizar.v24i2.3101

Abstrak

Mistisisme adalah sebuah pergulatan batin mencari cahaya, petunjuk dan jalan bercengkrama dengan alam batin untuk menggapai pengetahuan melalui pencerahan. Tetapi, secara epistemik, mistisisme bersifat sangat personal, karenanya tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Di tangan Plotinus mistisisme seakan menjadi hidup dengan nuansa-nuansa filosofisnya, sehingga mudah dijelaskan dan diadaptasikan sebagai salah satu objek kajian filsafat. Hingga saat ini warisan filsafat Neoplatonisme masih eksis tidak hanya di wilayah akademi, tetapi juga merambah dan menjadi paham yang dimiliki oleh sebagian umat Islam yang berkecimpung pada dunia tasawuf baik falsafi maupun akhlaki. Hal ini mengindikasikan adanya kebebasan memiliki cakrawala berpikir umat yang dapat diadopsi dari manapun sekaligus mengindikasikan pula adanya warna-warni pemikiran keislaman. Pemahaman bercorak mistis dalam Islam seyogyanya memang tidak boleh diberangus dengan alasan apapun ataupun untuk dibenturkan dengan pemahaman keislaman yang bercorak fikih atau *fikih oriented*. Sebab, mendalami mistisisme Islam yang diakui banyak dipengaruhi oleh ajaran Neoplatonisme, membuktikan dan mengajarkan kepada umat bahwa ada relasi kuat antara konsepsi syariat dengan konsepsi tasawuf tentang ibadah sehingga keduanya tidak perlu dipertentangkan sebab sama-sama memiliki indikator yang menyempurnakan esensi tauhid dan ibadah.

Kata Kunci: Neoplatonisme, Mistis, Islam

Abstract

Mysticism is an inner struggle in search of light, clues and a way of chatting with the inner realm to reach knowledge through enlightenment. However, epistemically, mysticism is very personal, therefore it cannot be scientifically accountable. In the hands of Plotinus, mysticism seems to be living with its philosophical nuances, so that it is easily explained and adapted as one of the objects of philosophical study. Until now the legacy of the philosophy of Neoplatonism is still exists not only in the academy area, but also penetrated and became the understanding held by some Muslims who engaged in the world of Sufism both philosophical and moral. This indicates that there is freedom to have the people's horizons that can be adopted from anywhere while at the same time indicating the colors of Islamic thought. Understanding mysticism in Islam should indeed not be muzzled for any reason or to be confronted with Islamic understanding that is *fiqh* or *fiqh oriented*. Because, exploring Islamic mysticism which is recognized is influenced by the teachings of Neoplatonism, proves and teaches the people that there is a strong relationship between the conception of Shari'a and the conception of Sufism about worship so that they do not need to be contested because they have indicators that perfect the essence of tawhid and worship.

Keywords: Neoplatonism, Mysticism, Islam

Pendahuluan

Neoplatonisme adalah aliran filsafat yang didirikan oleh Plotinus pada abad ke-2 M, lima abad setelah Aristoteles (Hadiwijono, 2006, hal. 65). Sistem pemikiran Neoplatonisme, merupakan perpaduan filsafat Plotinus dengan trend-trend utama lain dari pemikiran kuno terutama Plato dan

Aristoteles. Sistem ini mencakup unsur-unsur religius dan mistik yang sebahagiannya diambil dari filsafat Timur (Bagus, 2002, hal. 701). Itulah sebabnya dalam hampir seluruh wilayah kekuasaan kebudayaan Helenis baik di Barat maupun di Timur, Neoplatonisme diterima sebagai filsafat baru dan menjadi sebuah aliran intelektual yang dominan,

bersaing dengan pandangan dunia yang berdasarkan Kristianitas awal, bahkan berdampak pada pembentukan konsep teologi Kristen kemudian dan berpengaruh terhadap filsafat serta mistisisme dalam Islam (Kresna, 2003, hal. 37).

Pada abad ke 6 M., ketika dunia Barat mengalami kefakuman filsafat, Islam telah menguasai seluruh kawasan Helenisme di Timur dan mengalami kontak dengan peradaban Yunani (Lapidus, 2003, hal. 59–61), gerakan penterjemahan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab dimulai sejak permulaan Daulah Umayyah pada tahun 661 M. kemudian dilakukan secara besar-besaran dan terlembaga, pada zaman Daulah Abasiyah yang berpusat di Baghdad, dan lebih khusus penterjemahan terhadap buku-buku filsafat mulai mendapat perhatian secara serius pada masa pemerintahan al-Ma'mun (813-833 M), putra Harun al-Rasyid (786-809 M), masa ini dikenal dengan masa penterjemahan (Hasyimsyah Nasution, 1999, hal. 11). Ia mendirikan Bait al-Hikmah (Akademi) yang berfungsi selain sebagai wadah penterjemahan, juga menjadi pusat pengembangan filsafat dan sains. Di antara buku filsafat yang diterjemahkan: karya Plato seperti; *Thaaititus*, *Cratylus*, *Parmenides*, *Tymaeus*, *Phaedo* dan *Politicus*. Karya Aristoteles, seperti *Categoriae*, *Rethorica*, *De Caelo*, *Ethica Nichomachaea*, dan lain-lain. Karya Neoplatonisme; *Enneads*, *Theologia*, *Isagoge*, *Elements of Theology*, dan lain-lain (Hasyimsyah Nasution, 1999, hal. 13). Di antara buku-buku tersebut, karya Neoplatonisme-lah yang sangat berpengaruh terhadap konsep teologi dan filsafat dalam Islam.

Meskipun Neoplatonisme berarti paham yang berupaya menghidupkan kembali ajaran-ajaran Plato, namun pemikiran Neoplatonisme bercorak sinkretisme antara pemikiran Plato dan Aristoteles (Amroeni, 2005, hal. 66). Plotinus hendak mendamaikan dualisme Platonis tentang dunia Ide dan dunia penampakan, dan dualisme Aristoteles tentang bentuk murni dan bentuk materi, yang menggerakkan dan yang digerakkan. Dengan konsep kesatuan atau yang satu, Plotinus berusaha membuat sintesis baru tentang realitas melalui tiga prinsip yakni;

The One (to Hen) → Emanates into Mind (Nous)
→ Emanates into Soul.

This is not a willed emanation; it is part of the nature of the One to emanate Mind and Soul. Lower emanations desire to return to higher ones, and eventually all seek reunion with the One (Armstrong, 1967, hal. 64).

Masing-masing prinsip tersebut dijelaskan melalui konsep hierarki dan emanasi. Hierarki karena the one menempati tingkat yang paling tinggi dan yang terakhir menempati posisi yang terendah. Emanasi karena dari *The One* terjadi proses pemancaran yang menghasilkan tingkatan berikutnya dan tidak melalui proses *creation ex-nihilo* (Tjahjadi & Petrus, 2004, hal. 114). Akal universal dengan demikian merupakan hasil dari pancaran yang satu, jiwa universal merupakan pancaran dari akal universal, dan proses ini merupakan fondasi metafisis dari alam semesta.

Konsep Neoplatonisme mengandung pengertian rantai kesatuan secara emanatif (menurun) dan remanatif (menaik). Dalam setiap entitas emanasi, selalu ada kecenderungan untuk menuju sumber sempurna (Hadiwijono, 2006, hal. 60). Dengan demikian Plotinus mengklaim bahwa dunia ciptaan yang terwujud adalah aspek esensial pikiran Ilahi yaitu *The One* (Tuhan) yang berpikir itu sendiri. Level-level ada dalam sistem Emanasi saling meresapi satu sama lain, jiwa manusia dalam hal ini telah mempunyai model aslinya (*arche type*) pada level yang lebih tinggi, oleh karena itu, tujuan akhir jiwa ialah persatuan mistik dengan *The One* (Tuhan), yang kemudian hadir sepenuhnya pada jiwa manusia, yang dalam arti tertentu jiwa itu adalah Ilahi dari asalnya (Solomon & Higgins, 2013, hal. 243).

Tujuan hidup manusia tersebut menurut Plotinus adalah untuk kembali kepada Tuhan, dan menurutnya untuk kembali kepada Tuhan manusia harus menempuh tiga jalan kembali atau remanasi yakni proses kembali menempuh prosedur yang sama dengan proses emanasi atau pengaliran keluar dari level terendah. Jalan kembali tersebut antara lain; melakukan kebajikan umum, berfilsafat dan mistik (Hadiwijono, 2006, hal. 69). Tujuan yang hendak dicapai dalam gerakan kembali tersebut adalah prinsip realitas (Tuhan), menurut Plotinus bahwa setiap manusia dapat mencapai Tuhan dengan kemampuan yang ada padanya, karena di dalam diri manusia ada sesuatu seperti Dia, di mana pun manusia berada, akan

Intizar, Vol. 24, No. 2, Desember 2018

berhadapan dengan ke-Ada-annya, Engkau merasakan Dia ada di dalam Engkau, dengan ini jiwa akan sampai pada prinsip realitas. Pada tingkat ini, tidak ada lagi keterpisahan, tidak ada lagi jarak, tidak ada lagi kesadaran tentang ruang dan waktu, tidak ada lagi kesadaran tentang kejamakan. Plotinus pernah mengalami hal ini beberapa kali, dan menggambarannya sebagai berikut:

Many time it has happened: lifted out of the body into my self; becoming external to all other things and self-encetred; beholding a marvelous beauty; then, more than ever, assured of community with the loftiest order; enacting the noblest life, acquiring identity with the divine; stationing within the intellectual is less than the supreme: yet, there comes the moment of descent from intellection to reasoning, and after that sojourn in the divine, I ask my self how it happens that I can now be descending, and how did the soul ever enter into my body, the soul which, even within the body, is the high thing it has shown itself to be (Plotinus & Mackenna, 1992).

Pengalaman mistik yang dialami Plotinus tersebut, memberikan gambaran bahwa Plotinus tidak sekadar seorang mistikus teoretis, melainkan juga seorang praktisi. Meskipun pengalaman spiritual bersifat subyektif, namun Plotinus berusaha menjelaskannya ke dalam konsep filsafat. Akan tetapi penjelasan itu dimungkinkan ketika ia tidak sedang bersentuhan dengan yang Ilahi, karena pada saat persentuhan, manusia seakan tidak memiliki kekuatan untuk membuat penegasan atas visi yang dialaminya, penalaran atas visi itu baru muncul kemudian, ketika manusia pun merasakan bahwa ia telah memiliki visi itu dari Tuhan (Russell, 2004). Pengalaman mistik seperti ini kemudian dikenal dengan istilah *ekstase* yang berarti gambaran tentang keadaan psikis yang ciri khasnya adalah penyerapan mental yang intens, rasa terpesona, hilangnya kontrol kehendak dan kemampuan untuk menanggapi persepsi indrawi (Bagus, 2002, hal. 191). Sering disamakan dengan pencerahan keagamaan, atau kesatuan jiwa dengan kenyataan yang lebih tinggi.

Konsep mistisisme Plotinus yang dituangkan ke dalam sistem emanasi merupakan pemikiran yang

sangat menarik pada masanya, karena sebelum Plotinus, mistisisme belum diuraikan dan dijelaskan secara mendalam. Itulah sebabnya pemikiran Plotinus sangat berpengaruh dan mengakar pada ilmuwan dan filosof sesudahnya, bahkan membantu beberapa fungsi filosofis, religius dan teologi, sekaligus menginspirasi lahirnya pemikiran sinkretisme antara agama dan filsafat, baik Kristen maupun Islam.

Tulisan ini selain berusaha menjelaskan keunikan pemikiran Plotinus dengan menilik lebih mendalam pada epistemologi mistiknya, juga melihat sejauh mana pengaruh filsafat mistis Plotinus terhadap pemikiran Patristik dan Skolastisisme serta pembentukan teologi Kristiani dan sejauh mana pengaruhnya terhadap perkembangan pemikiran filsafat dan mistisisme dalam Islam.

Unsur Perolehan Pengetahuan Plotinus dalam Mistisisme Islam

Satu hal yang tidak dapat dipungkiri bahwa ekspansi dan persentuhan Islam dengan Yunani berimplikasi positif pada transfer dan simbiosis pengetahuan maupun budaya pada seluruh level kehidupan. Begitupula dalam filsafat Islam yang secara nyata ikut dipengaruhi pula oleh aliran Pythagoras (580-500 SM), Platonisme dan Hermetisme. Beberapa cendekiawan Muslim yang diakui sebagai filosof dengan kecerdasan dan kreativitasnya melakukan elaborasi terhadap aneka pengetahuan tersebut untuk dikembangkan dalam perspektif Islam. Suhrawardi misalnya, menjadi pelaku dan tokoh penting yang ikut terlibat di dalam upaya kreatif tersebut. Suhrawardi bahkan mengklaim dirinya sebagai pemersatu antara apa yang disebut *hikmat laduniah* (genius) dan *hikmat al-atiqah* (antik). Menurutnya, hikmah yang total dan universal adalah hikmah (pemikiran) yang jelas tampak dalam berbagai ragam orang Hindu kuno, Persia kuno, Babilonia, Mesir, dan Yunani sampai masa Aristoteles (Nasr, 1986, hal. 75).

Lebih jauh, Suhrawardi bahkan mengklaim dirinya sebagai pusat pertemuan dua cabang hikmah dunia. Menurutnya, juga menurut kebanyakan penulis abad pertengahan, hikmah diturunkan Tuhan kepada manusia melalui nabi Idris (Hermes) sehingga ia dipandang sebagai pendiri filsafat dan ilmu-ilmu (*walid al-hukama*). Dari Hermes ini *hikmah* (filsafat)

kemudian terbagi menjadi dua cabang: di Persia dan di Mesir, di mana yang dari Mesir ini kemudian melebar ke Yunani. Selanjutnya, melalui dua cabang ini, khususnya Persia dan Yunani bertemu kembali membentuk peradaban Islam (Nasr, 1986, hal. 75).

Namun, berbeda dengan kebanyakan penulis, Suhrawardi tidak menganggap tokoh-tokoh filsafat paripatetik Islam seperti al-Farabi (870-950 M) dan Ibnu Sina serta para filosof lainnya sebagai seorang filosof melainkan hanya sebagai perintis sufisme. Ia justru menengok Abu Yazid Bustami (w. 877 M) dan Abu Muhammad Sahal ibn Abdillah Tustari (815-896 M), dan menilainya sebagai seorang filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya (Soleh, 2011).

Upaya menjembatani antara filsafat Yunani yang banyak dipengaruhi oleh Neoplatonisme dengan filsafat kemudian dijawab oleh Suhrawardi dengan membangun filsafat *isyraqi* dengan dua ajaran pokok yaitu: gradasi esensi dan kesadaran diri; yang pertama berkaitan dengan persoalan ontologis, yang kedua berkaitan dengan epistemologis. Dari dua ajaran ini lahir ajaran atau teori ketiga, *alam misal*, di mana struktur ontologis dari realitas spiritual atau “alam atas” dianggap mempunyai kemiripan atau mengambil bentuk-bentuk gambar konkrit dari alam materi atau “alam bawah”. Ajaran yang ketiga ini pada fase berikutnya dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai *macroanthropos* (*al-insan al-akbar*) atau *macro-personal* (*al-syakhs al-akbar*). Ide ini mengasumsikan atau mempolakan semesta sebagai manusia. Kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang sehingga seperti manusia semesta ini mempunyai persepsi inderawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual (Chittick, 2001).

Meski demikian, menurut Suhrawardi, masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan Cahaya Segala Cahaya (*Nur al-Anwar*) yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dengan *Nur al-Anwar* yang merupakan cahaya yang paling sempurna berarti semakin sempurna cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya. Begitu pula yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan

tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian realitas ini tersusun atas gradasi esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya, mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat (Al-Hulw, 1988).

Persoalannya, bagaimana realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakannya tersebut “keluar” dari “Cahaya Segala Cahaya” yang Esa dan kuat kebenderangannya? Menurut Suhrawardi, proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umumnya: (1) gerak menurun dari yang “lebih tinggi” kepada yang “lebih rendah”, yakni emanasi diri Cahaya Segala Cahaya; (2) peniadaan penciptaan, yakni bahwa semesta ini tidak diciptakan dari tiada, tidak ada “pembuat” dan tidak ada “kehendak” Tuhan; (3) keabadian semesta; (4) hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah (Ziai, 1998, hal. 148).

Akan tetapi, gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neoplatonis, tetapi mengkombinasikan dua proses sekaligus, dan inilah yang membuatnya menjadi khas pemikiran Suhrawardi. *Pertama*, adanya emanasi dari masing-masing cahaya yang berada di bawah *Nur al-Anwar*. Cahaya-cahaya ini benar-benar ada dan diperoleh (*yahsul*) tetapi tidak berbeda dengan *Nur al-Anwar* kecuali pada tingkat intensitasnya yang menjadi ukuran kesempurnaan. Cahaya-cahaya itu bercirikan: (1) ada sebagai cahaya abstrak; (2) mempunyai gerak ganda, yaitu ‘mencintai’ (*yuhibbuh*) serta “melihat” (*yusyhiduh*) yang di atasnya, dan mengendalikan (*yaqharu*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada di bawahnya; (3) mempunyai atau mengambil “sandaran” yang mana sandaran ini mengkonsekuensikan sesuatu, seperti “zat” yang disebut *barzah*, dan mempunyai “kondisi” (*hay’ah*); zat dan kondisi ini sama-sama berperan sebagai “wadah” bagi cahaya; (4) mempunyai sesuatu semisal “kualitas” atau sifat, yakni kaya (*ghani*) dalam hubungannya dengan cahaya di bawahnya dan miskin (*fakir*) dalam kaitannya dengan cahaya di atas. Ketika cahaya pertama melihat *Nur al-Anwar* dengan dilandasi cinta dan kesamaan, ia memperoleh cahaya abstrak yang lain. Sebaliknya, ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, ia memperoleh “zat” dan “kondisi”nya sendiri. Proses ini terus berlanjut,

sehingga menjadi bola dan dunia dasar (*elemental world*) (Ziai, 1998, hal. 149).

Kedua, proses iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama muncul, ia mempunyai visi langsung pada *Nur al-Anwar* tanpa durasi, dan pada momentum tersendiri *Nur al-Anwar* menyinarinya sehingga menyalakan cahaya kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya pertama. Cahaya kedua ini, pada proses berikutnya, menerima tiga cahaya sekaligus, yaitu dari *Nur al-Anwar* secara langsung, dari cahaya pertama dan dari *Nur al-Anwar* yang menembus melalui cahaya pertama. Proses ini terus berlanjut dengan jumlah cahaya meningkat sesuai dengan urutan $2n-1$ dari cahaya pertama (Ziai, 1998, hal. 150).

Begitupula ajaran Suhrawardi tentang kesadaran diri yang pada esensinya berkaitan dengan konsepnya tentang pengetahuan. Menurut para pemikir sebelumnya, khususnya kaum paripatetik, pengetahuan diperoleh melalui berbagai cara: (1) melalui definisi; (2) melalui perantara predikat, seperti X adalah Y; dan (3) melalui konsepsi-konsepsi (*tasawur*). Ini terjadi karena objek yang diketahui bersifat independen dan keberadaannya berada di luar eksistensi subjek. Di antara keduanya tidak ada kaitan logis, ontologism, atau bahkan epistemologis. Karena itu, pengetahuan ini menuntut konfirmasi (*tasdiq*) untuk menentukan kriteria salah dan benar. Dikatakan benar jika ada kesesuaian antara konsepsi dalam pikiran subjek dengan kondisi objektif eksternal objek; dianggap salah jika tidak ada kesesuaian di antara subjek dan objek (Ziai, 1998, hal. 131).

Proses mengetahui seperti itu dikritik oleh Suhrawardi. Menurutnya, proses tersebut mengandung beberapa kelemahan: (1) menunjuk pada sesuatu yang tidak hadir (*al-syai' al-gha'ib*); (2) objeknya menjadi terbatas karena tidak semua objek bisa dikonsepsikan atau didefinisikan; (3) validitasnya tidak terjamin karena apa yang ada dalam konsep mental ternyata tidak pernah identik dengan realitas objektif yang ada di luar pikiran; (4) terikat pada ruang dan waktu (Ziai, 1998, hal. 135).

Bagi Suhrawardi, agar dapat diketahui, sesuatu harus terlihat seperti apa adanya (*kama huwa*) sehingga pengetahuan yang diperoleh memungkinkannya untuk tidak butuh definisi (*istighna 'an al-ta'rif*). Misalnya, warna hitam yang

hanya bisa diketahui jika terlihat seperti apa adanya dan sama sekali tidak bisa didefinisikan oleh dan untuk orang yang tidak pernah melihat sebagaimana adanya (*la yumkin ta'rifuhu liman la yusyahiduh kama huwa*). Jelasnya, dalam hal ini, Suhrawardi menuntut bahwa subjek yang mengetahui harus berada dan memahami objek yang dilihat *secara langsung* tanpa penghalang apapun. Jenis “hubungan iluminasi” (*idafah isyraqiah*) inilah yang merupakan ciri utama pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan, dan konsep ini memberikan perubahan antara apa yang disebut sebagai pendekatan mental terhadap pengetahuan dan pendekatan visi langsung terhadap objek yang menegaskan bahwa kevalidan sebuah pengetahuan terjadi jika objeknya “dirasakan” (Ziai, 1998, hal. 130).

Konsep ini, dalam Henry Bergson, diistilahkan dengan “pengetahuan tentang” (*knowledge of*) yang dibedakan dengan “pengetahuan mengenai” (*knowledge about*). “Pengetahuan tentang” adalah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung sedang “pengetahuan mengenai” adalah pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui perantara, indera, maupun rasio (Kattsoff, 1996).

Proses-proses mengetahui secara langsung pada hal-hal yang sederhana tersebut, seperti warna, rasa, bau, suara dan lainnya, juga berlaku pada sesuatu yang lebih besar dan majemuk. Bedanya, sesuatu yang sederhana dan tunggal diketahui melalui esensinya, sedang hal-hal yang menjemuk diketahui melalui sifat-sifat esensinya. Yang pasti, substansi dapat diketahui melalui dirinya sendiri dengan cara berhubungan langsung secara illuminatif antara subjek dan objek sehingga esensi yang sesungguhnya dapat dilihat dan dipahami (Ziai, 1998, hal. 131).

Dengan demikian, dalam pandangan Suhrawardi, sebuah pengetahuan yang benar hanya bisa dicapai melalui hubungan langsung (*al-idafah al-isyraqiah*) tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Meski demikian, hubungan ini sendiri tidak bersifat pasif melainkan aktif, dimana subjek dan objek satu sama lain hadir, tampak pada esensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang (Yazdi, 1994).

Persoalannya, bagaimana subjek bisa menangkap esensi yang sebenarnya dari objek, dan

sebaliknya objek mampu menghadirkan esensinya pada subjek? Suhrawardi menjawab persoalan ini dengan sesuatu yang disebut sebagai “kesadaran diri”. Menurutnya, kesadaran diri (*idrak al-ana'iah*) adalah sama dengan pengetahuan langsung tentang dirinya sendiri (*idrak ma huwa huwa*), seperti kesadaran tentang rasa sakit adalah sama dengan pengetahuan tentang sakit yang dialami. Ini adalah kebenaran semua wujud yang menyadari esensi mereka sendiri, dan sesuatu yang tidak bisa dibantah. Seseorang tidak pernah tidak menyadari esensi dirinya. Akan tetapi, kesadaran diri ini tidak boleh dimunculkan oleh dan tidak sama dengan ide tentang kesadaran diri. Artinya, kesadaran diri tersebut tidak dilahirkan oleh ide tentang kesadaran melainkan oleh kesadaran itu sendiri. Ini penting, sebab jika kesadaran tersebut lahir dari ide tentang kesadaran, maka akan lahir dua hal yang berbeda, subjek yang menyadari dan objek yang disadari, sehingga tidak diketahui esensi diri sendiri (Ziai, 1998, hal. 141).

Berdasarkan atas prinsip-prinsip tersebut, maka kesadaran diri berarti sama dengan manifestasi wujud atau sesuatu yang tampak (*zahir*) yang diidentifikasi dengan “cahaya murni” (*nur mahd*). Oleh karena itu, kesadaran diri identik dengan “penampakan” (manifestasi) dan “cahaya seperti apa adanya” (*nafs al-zuhur wa al-nuriyah*). Dari sini kemudian disimpulkan bahwa setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari esensinya sendiri (Ziai, 1998).

Selanjutnya, cahaya murni tersebut adalah “bagian” dari cahaya abstrak, sedang cahaya-cahaya abstrak itu sendiri adalah bersifat sama dan merupakan satu kesatuan, hanya berbeda tingkat intensitas penampakannya. Karena itu, dalam konsep kesadaran diri dapat dikatakan bahwa setiap “aku” secara esensial adalah sama dengan “aku” yang lain, karena masing-masing adalah kesadaran diri. Yang mungkin membedakan di antara mereka adalah tingkat kesadaran masing-masing. Sedemikian, sehingga dengan adanya kesadaran diri ini yang dalam filsafat iluminasi disebut *isfahbad al-nasut*, manusia akan dapat mengenal dirinya dan bertemu dengan esensi semesta (Ziai, 1998).

Berdasarkan pemahaman tersebut, dimana pengetahuan tidak dihasilkan melalui hubungan

subjek-objek tetapi oleh kesadaran diri dan perasaan yang dialami secara langsung, maka ia menjadi bebas dari dualisme logis, benar dan salah. Selain itu, ia juga bebas dari pembedaan antara pengetahuan berdasarkan “konsepsi” dengan pengetahuan berdasarkan “kepercayaan”, atau antara “makna” dan “nilai kebenaran” dalam kajian logika modern (Yazdi, 1994). Pengetahuan yang didasarkan atas objek swaobjektivitas yang bersifat immanen ini kemudian dikenal dengan “ilmu huduri” (pengetahuan yang dihadirkan) karena objeknya justru hadir dalam kesadaran diri subjek yang mengetahui.

Pengetahuan *isyraqi*, karena objeknya bersifat immanen dan bersifat swaobjektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya harus melalui tahapan-tahapan tertentu. *Pertama*, tahap persiapan untuk menerima pengetahuan iluminatif. Tahap ini diawali dengan aktivitas-aktivitas spiritual seperti mengasingkan diri selama paling tidak 40 hari, berhenti makan daging, berkonsentrasi untuk menerima nur Ilahi dan seterusnya, yang hampir sama dengan laku asketik dan sufistik, kecuali bahwa di sini tidak ada konsep *ahwal* (keadaan-keadaan) dan *maqamat* (tingkatan-tingkatan) seperti dalam sufi. Melalui aktivitas-aktivitas seperti ini, dengan kekuatan intuitif dalam dirinya yang oleh Suhrawardi disebut sebagai bagian dari “cahaya Tuhan” (*al-bariq al-ilahi*), seseorang akan dapat menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya melalui ilham dan penyingkapan diri (*musyahadah wa mukasyafah*). Dengan demikian, dalam tahap ini terdiri atas tiga hal: (1) suatu aktivitas tertentu; (2) suatu kondisi tertentu di mana seseorang menyadari kemampuan intuisinya sendiri sampai mendapatkan kilatan cahaya ketuhanan; (3) ilham (Ziai, 1998).

Kedua, tahap penerimaan, dimana cahaya Tuhan memasuki diri manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian “cahaya penyingkap” (*al-anwar al-sanahah*), dimana melalui “cahaya-cahaya penyingkap” tersebut pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan yang sebenarnya (*al-'ulum al-Haqiqah*) dapat diperoleh. *Ketiga*, tahap pembangunan pengetahuan yang valid (*al-'ilm al-sahih*) dengan menggunakan analisis diskursif. Di sini pengalaman diuji dan dibuktikan dengan sistem berpikir yang digariskan dalam *posterior analytics* Aristoteles sehingga dari situ bisa dibentuk suatu

sistem di mana suatu pengalaman dapat didudukkan dan diuji validitasnya, meski pengalamannya itu sendiri sudah berakhir. Hal yang sama juga diterapkan pada data-data yang didapat dari penangkapan inderawi, jika berkaitan dengan pengetahuan iluminatif. *Keempat*, tahap pelukisan atau dokumentasi dalam bentuk tulisan atas pengetahuan atau struktur yang dibangun dari tahap-tahap sebelumnya, dan inilah yang bisa diakses oleh orang lain (Ziai, 1998).

Dengan demikian, perolehan pengetahuan dalam *isyraqi* tidak hanya mengandalkan kekuatan intuitif melainkan juga kekuatan rasio. Ia bahkan menggabungkan keduanya, metode intuitif dan diskursif. Metode intuitif digunakan untuk meraih segala sesuatu yang tidak tergapai oleh kekuatan rasio sehingga hasilnya merupakan pengetahuan yang tertinggi dan terpercaya, sedang kekuatan rasio digunakan untuk menjelaskan secara logis pengalaman-pengalaman spiritual yang dijalani dalam proses penerimaan limpahan pengetahuan dan kesadaran diri.

Selanjutnya, berdasarkan atas perbedaan metode untuk menghasilkan tingkat validitas keilmuan ini, Suhrawardi membagi para pencari ilmu dalam empat tingkatan: (1) para pencari ilmu yang mulai merasakan kehausan makrifat, yang pada putaran berikutnya memajukan diri untuk membahas filsafat; (2) para pencari yang telah memperoleh ilmu secara formal dan telah sempurna mempelajari filsafat pembuktian (*burhani*) tetapi masih asing dengan pengetahuan yang sesungguhnya, seperti al-Farabi dan Ibnu Sina; (3) para pencari yang belum merasa puas dengan bentuk-bentuk makrifat secara mutlak tetapi telah membersihkan diri sehingga mencapai derajat perkiraan akal dan iluminasi batin, seperti al-Hallaj, Yazid Bistami dan Tustari; (4) para pencari yang telah menamatkan filsafat pembuktian sebagaimana mereka mengetahui tahapan iluminasi atau pengetahuan. Pada tahap terakhir ini, pengetahuan dan kualitas individu meningkat pada posisi yang dinamakan sebagai kelompok “Ahli Hikmah Ketuhanan” seperti pada Pythagoras dan Plato (Nasr, 1986, hal. 80).

Mistisisme dan filsafat Islam pada akhirnya bisa dilihat sebagai gabungan antara pemikiran liberal dan agama. Ia bisa disebut sebagai liberal dalam hal

pengandalannya pada kebenaran-kebenaran primer dan metode demonstrasional untuk membangun argumentasi-argumentasinya. Pada saat yang sama, pengaruh keyakinan religius atau quasi religius amat dominan, baik dalam penerimaan kesepakatan mengenai apa yang dianggap sebagai kebenaran-kebenaran primer tersebut, maupun dalam pemilihan premis-premis lanjut dalam silogisme mereka.

Demikian pula halnya dengan epistemologi mistisisme dan filsafat Islam. Akal, bahkan dalam alirannya yang lebih peripatetik, tak pernah dipahami sebagai semata-mata rasio (*ratio* atau *reason*) yang bersifat *cerebral* (terkait dengan otak) belaka. Masih sebagai pengaruh Neoplatonisme, akal sejak awal sejarah filsafat Islam selalu terkait dengan *nous*, dan *nous* pasti bukan sekadar rasio. Bahkan Tuhan, dalam Neoplatonisme identik dengan *nous*.

Seperti dilakukan banyak orang, menerjemahkan ‘*aql* dengan intelek (*intellect*) mungkin jauh lebih tepat. Tercakup di dalam konsep intelek ini, bahkan lebih utama dari rasio, adalah apa yang disebut dengan intuisi atau “ilham” (pencerahan, iluminasi, atau *isyraq*), atau terkadang disebut sebagai “kesadaran poetik”. Sebagaimana *nous* bersifat imaterial atau ruhani, maka *nous* yang merupakan daya (*quwwah*) untuk mempersepsinya juga mencakup yang ruhaniah.

Sejak awal sejarah filsafat Islam ketika pengaruh Aristotelianisme masih amat kuat, apalagi dalam bentuk mistisisme, iluminisme, teosofi, dan hikmah, akal (*'aql*) selalu dipahami secara bertingkat-tingkat, dari akal material hingga apa yang disebut sebagai “akal suci” (*al-'aql al-qudsi*), bahkan akal kenabian. Akal dalam aktualisasi puncaknya ini dikaitkan dengan kemampuan untuk melakukan kontak (*ittisal*) dengan Akal Aktif (*al-'Aql al-Fa'al*), sejenis intelek yang oleh sementara pemikir Muslim, diidentikkan dengan Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu atau ilham.

Mistisisme Islam yang Bercorak Neoplatonis

a. Konsep Makrifah

Ma'rifat berarti pengetahuan atau pengalaman. Dalam istilah tasawuf kata ini diartikan sebagai pengenalan langsung kepada Tuhan yang melalui hati sanubari sebagai hikmah langsung dari ilmu hakikat. *Ma'rifat* lebih mengacu kepada tingkatan kondisi

mental, sedangkan hakikat mengarah kepada kualitas pengetahuan atau pengamalan. Kualitas pengetahuan itu sedemikian sempurna dan terang sehingga jiwanya merasa menyatu dengan yang diketahuinya. Untuk mencapainya haruslah dengan latihan keras dan sungguh-sungguh dalam tasawuf amali (Al-Kalabazi, 1969).

Dalam literatur tasawuf, *ma'rifah* dikenal dengan arti mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan. Karena itu kaum sufi mengatakan:

- (1) Jika mata yang terdapat dalam hati sanubari manusia terbuka, maka mata kepalanya akan tertutup, dan ketika itu dilihatnya hanya Allah.
- (2) *Ma'rifah*, adalah cermin, jika seorang '*arif*' melihat ke cermin itu, maka yang akan dilihatnya hanyalah Allah Swt.
- (3) Yang dilihat orang '*arif*' baik waktu tidur maupun waktu bangun hanya Allah Swt.
- (4) Sekiranya *ma'rifah* mengambil bentuk materi, maka semua orang yang melihat padanya akan mati karena tidak tahan melihat kecantikan serta keindahannya dan semua cahaya akan menjadi gelap di samping cahaya keindahan yang gilang-gemilang (Al-Kalabazi, 1969).

Sufi yang masyhur dalam sejarah tasawuf dengan capaian *ma'rifah*, yaitu Zun al-Nun al-Misri, ia sebagai pelopor dan peletak konsep *ma'rifah* dalam ajaran tasawufnya (Islam, 1994). Menurutnya, secara umum pengetahuan yang diperoleh manusia disebut '*ilm*', sementara pengetahuan di kalangan sufi dikenal dengan istilah *ma'rifah* atau '*irfan*'. Dalam terminology sufisme, *ma'rifah* disebut juga gnosis dari teosofi Helenistik, yaitu pengetahuan langsung tentang Tuhan berdasarkan wahyu atau petunjuk. *Ma'rifah* sesungguhnya bukanlah hasil dari proses mental, tetapi sepenuhnya amat tergantung pada kehendak dan karunia Tuhan (Nicolson, 1987).

Lebih jauh Zun al-Nun menyatakan bahwa *ma'rifah* pada hakikatnya adalah firman Tuhan berupa cahaya ruhani kepada *kalbu-kalbu* manusia yang terdalam (Al-Hujwiri, 1992). Untuk memperoleh *ma'rifah* oleh kaum sufi menyebutnya dengan istilah *sirr*. Menurutnya, ada tiga alat dalam tubuh manusia yang digunakan sufi dalam hubungan dengan Tuhan, yaitu *qalb* (قلب) untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* (روح) untuk mencintai Tuhan dan *sir* untuk

melihat Tuhan. *Sir* lebih halus dari *ruh* dan *ruh* lebih halus dari *qalb*. *Qalb* tidak sama dengan jantung atau *heart* (bahasa Inggris), karena *qalb* selain dari alat untuk merasa adalah juga alat untuk berpikir. Perbedaan *qalb* dengan akal (عقل), bahwa '*aql*' tidak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan, sedang *qalb* bisa mengetahui hakikat dari segala yang ada, dan jika dilimpahi cahaya Tuhan, bisa mengetahui rahasia-rahasia Tuhan. Tampaknya *sirr* bertempat di *ruh* dan *ruh* bertempat di *qalb*, dan *sirr* timbul dan dapat menerima iluminasi dari Allah jika *qalb* dan *ruh* telah sesuci-sucinya dan kosong sekosong-kosongnya, tidak berisi apapun. Di waktu itulah Tuhan menurunkan cahaya-Nya kepada sang sufi dan yang dilihat oleh sang sufi itupun hanyalah Allah. Pada tingkat ini seorang sufi telah sampai ke tingkat *ma'rifah* (Harun Nasution, 1983).

Itulah sebabnya ketika Zun al-Nun al-Misri ditanya: bagaimana ia memperoleh *ma'rifah* tentang Tuhan? Ia menjawab:

عرفت ربي بربي ولولا ربي لما عرفت ربي

Artinya: Aku mengetahui Tuhan dengan Tuhan dan sekiranya tidak karena Tuhan aku tak akan tahu Tuhan (Harun Nasution, 1983).

Ungkapan yang sangat dalam dan penuh makna-makna sufistik itu menggambarkan bahwa *ma'rifah* tidak diperoleh begitu saja, tetapi pemberian dari Tuhan (*a direct knowledge of God based on revelation*). *Ma'rifah* bukanlah hasil pemikiran manusia tetapi bergantung kepada kehendak dan rahmat Tuhan. *Ma'rifah* adalah pemberian Tuhan kepada sufi yang sanggup menerimanya.

Zun al-Nun al-Misri, dipandang sebagai bapak paham *ma'rifah* yang membagi *ma'rifah* kepada 3 (tiga) macam, yaitu: 1) *ma'rifah* orang awam 2) *ma'rifah* para *mutakallimin* dan filosof. 3) *ma'rifah* para *auliya'* dan *muqarrabin*. *Ma'rifah* yang pertama ialah mengenal ke-Esaan Tuhan dengan perantaraan ucapan *syahadat*, dan *taklid*. *Ma'rifah* yang kedua, ialah mengenal keesaan Tuhan dengan melalui logika dan penalaran, dan *ma'rifah* yang ketiga: ialah mengenal keesaan Tuhan dengan perantaraan hati sanubari atau *qalbu* (As, 2002). Maka *ma'rifah* yang sesungguhnya adalah *ma'rifah* dalam tingkat sufi, sedangkan *ma'rifah* pada tingkat awam dan ulama disebut ilmu (Islam, 1994; Harun Nasution, 1983).

Dari tingkatan *ma'rifah* tersebut, Zun al-Nun menggambarkan adanya tiga metode *ma'rifah*, *pertama*: metode transmisi, yakni metode kaum awam memahami tauhid, *kedua*, metode akal budi, yaitu metode pembuktian yang menjadi landasan bagi ilmuwan dan filosof, dan *ketiga*, metode ketersingskapan langsung yang menjadi metode bagi para wali dan sufi (Al-Ghanimi, 1985).

b. Konsep *al-Ittihad*

Sebagaimana deskripsi yang diungkapkan oleh Harun Nasution, mistisisme dalam Islam bertujuan untuk memperoleh hubungan langsung dengan Allah sehingga menimbulkan kesadaran akan adanya komunikasi atau dialog antara ruh manusia dan Tuhan, dengan jalan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran tersebut semakin dekat kepada Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan yang dalam istilah Arab disebut *ittihad* dan istilah Inggris *Mystical Union* (Harun Nasution, 1983).

Kedekatan diri kepada Tuhan secara langsung serta keberhasilan berhubungan dengan-Nya merupakan tujuan utama bagi setiap ibadah. Melalui berbagai keadaan (*hal*) dan tahapan (*maqamat*), para sufi melakukan berbagai macam amalan dan latihan, sehingga mereka mencapai makrifat, yang pada tingkatan ini mereka merasa dekat atau bersatu dengan Tuhan melalui hati (*qalbu*).

Tetapi sebelum seorang sufi bersatu dengan Tuhan, ia harus terlebih dahulu menghancurkan dirinya, jadi selama masih sadar akan dirinya, berarti ia belum dapat bersatu dengan Tuhan. Penghancuran diri ini dalam tasawuf disebut *fana'* yang senantiasa diiringi oleh *baqa'*. Pada tingkat *fana'* dan *baqa'*, seorang sufi merasa telah bersatu dengan Tuhan yang disebut *ittihad*, sebagai tingkat terakhir dari tahapan-tahapan yang dilaluinya.

Dalam sejarah perkembangan taswuf, Abu Yazid dipandang sebagai pembawa paham *al-Fana'*, *al-Baqa'* sekaligus pencetus paham *al-Ittihad*. A.J. Arberry menyebutnya sebagai *first of the intoxicated Sufis* (Arberry, 2008; As, 2002) (sufi yang mabuk kepayang pertama). *Fana'* dalam istilah tasawuf bagi seorang sufi adalah mengharapkan kematian datang. Maksudnya adalah mematikan diri dari pengaruh dunia, sehingga yang tersisa hidup di dalam dirinya hanyalah Tuhan semata (Glasse, 1996). Setelah mengalami ke-*fana'*-an, maka yang tinggal adalah diri Intizar, Vol. 24, No. 2, Desember 2018

seorang sufi kecuali sesuatu yang hakiki dan sesuatu yang abadi di balik segala sifat kemuliaan dan ketakwaan yang sering dianggap menyimpang oleh orang awam.

Dari pengertian ini terlihat bahwa yang lebur atau *fana'* itu adalah kemampuan dan kepekaan menangkap yang bersifat materi atau inderawi, sedangkan jasad manusianya tetap utuh dan sama sekali tidak hancur. Jadi yang hilang hanyalah kesadaran akan dirinya sebagai manusia.

Fana' itu ada dua jenis, yaitu *fana'* di dalam esensi sebagaimana lenyapnya es di dalam air. Dan *fana* di dalam sifat, sebagaimana lenyapnya besi di dalam api. Pada peristiwa pertama, maka abdi akan menjadi Dia (*hu-hu*); pada yang kedua, ia menjadi seperti Dia (*ka anna hu-hu*). *Fana'* yang dialami seseorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya terjadi karena hilangnya kesadaran seseorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya itu. Sebenarnya dirinya tetap ada, tetapi ia tidak sadar dengan dirinya sendiri dan dengan alam sekitarnya (Al-Qusyairi, 1966).

Sementara Ibnu 'Arabi, sebagaimana yang dikutip oleh Rivay Siregar mendefinisikan *fana'* kepada kedua pengertian, yakni: 1) *fana'* dalam pengertian mistis, yaitu hilangnya ketidaktahuan dan tinggallah pengetahuan sejati yang diperoleh melalui intuisi tentang kesatuan esensial keseluruhan itu. Sufi tidak menghilangkan dirinya, tetapi ia menyadari non eksistensi esensial itu sebagai suatu bentuk; 2) *fana'* dalam pengertian metafisika, yang berarti hilangnya bentuk-bentuk dunia fenomena dan berlangsungnya substansi universal yang satu. Menghilangnya sesuatu bentuk adalah *fana'*-nya bentuk itu pada saat Tuhan memanifestasikan (*tajlili*) dirinya dalam bentuk lain. Oleh karena itu kata Ibnu 'Arabi, *fana'* yang benar itu adalah hilangnya diri dalam keadaan pengetahuan intuitif dimana kesatuan esensial dari keseluruhan itu diungkapkan (Siregar, 2000).

Di dalam proses *al-fana'* ada empat situasi getaran psikis yang dialami seseorang yaitu:

1. *Al-Sakar*; adalah situasi kejiwaan yang terpusat penuh kepada satu titik sehingga ia melihat dengan perasaannya.
2. *Al-Syatahat*; bermakna gerakan, secara istilah tasawuf dipahami sebagai suatu ucapan yang

terlontar di luar kesadaran, kata-kata yang diucapkan dalam keadaan sakar.

3. *Zawal al-Hijab*, nampaknya diartikan dengan bebas dari dimensi, sehingga ia keluar dari alam materi dan telah ber-“ada” di alam Ilahiat sehingga getar jiwanya dapat menangkap gelombang cahaya dan suara Tuhan. Nampaknya pengertian ini sama dengan atau mirip dengan *al-mukasyafah*.
4. *Ghalab al-Syuhud*; sebagai tingkat kesempurnaan musyahadah, pada tingkat mana ia lupa pada dirinya dan alam sekitarnya, yang diingat dan dirasa hanya Allah seutuhnya.

Apabila dilihat dari sudut kajian psikologis, terlihat suatu karakteristik *fana'* mistik, yaitu hilangnya kesadaran dan perasaan, di mana seseorang sufi tidak merasakan lagi apa yang terjadi dalam organismenya dan tidak pula merasakan kekuannya serta alam sekitarnya. Dengan demikian terlihat, bahwa *fana* adalah kondisi intuitif, di mana seseorang untuk beberapa saat kehilangan kesadarannya terhadap egonya (Siregar, 2000).

Jika Abu Yazid mengatakan ada empat situasi gradual dalam proses *fana'*, maka dalam perspektif Ibnu 'Arabi, sebagaimana yang dikutip Rivay Siregar bahwa proses gradual itu ada tujuh tahapan: 1) *fana' an ma'asi*, meninggalkan dosa; 2) menjauhkan diri dari semua perbuatan apapun. Artinya, seorang sufi harus mampu menyadari bahwa hanya Tuhan satu-satunya agen dan mutlak di alam ini, manusia tidak berbuat apa-apa; 3) menjauhkan diri dari sifat-sifat dan kualitas-kualitas dari wujud-wujud kontingen (*mumkin al-wujud*), sufi harus menyadari bahwa segala macam bentuk-bentuk yang ada, sebenarnya adalah kepunyaan Tuhan. Penglihatan, pendengaran, dan perasaan itu milik Tuhan. Artinya Tuhan melihat diri-Nya sendiri melalui mata manusia (sufi). Sufi sejati adalah mereka yang dapat melihat Tuhan dari Tuhan di dalam Tuhan dan dari mata Tuhan sendiri; 4) menyingkir dari personalitas dirinya sendiri, menyadari non-eksistensi dan fenomenal diri sendiri serta ke-Tuhan-an dan substansi yang tidak bisa berubah; 5) meninggalkan seluruh alam, yakni mengabaikan dan menghentikan penglihatan terhadap aspek nyata (realita) yang merupakan hakikat dari fenomena; 6) menghilangkan segala hal selain Tuhan, menghilangkan kesadaran terhadap diri sendiri

sebagai seorang penonton atau pemirsa, tetapi adalah Tuhan itu sendiri yang melihat dan yang dilihat, Ia dilihat dan manifestasi-Nya; 7) melepaskan semua atribut-atribut atau sifat-sifat Tuhan serta hubungan-hubungan atribut itu. Artinya, memandang Tuhan sebagai esensi alam ketimbang terhadap sebab dari alam itu. Sufi tidak memandang alam ini sebagai suatu akibat dari suatu sebab tetapi sebagai suatu realita dalam penampakan. Tahapan ini adalah penyadaran penuh terhadap kesatuan esensial dari semua yang ada dan tahapan ini merupakan ikhtisar dari seluruh filsafat mistis (Siregar, 2000).

Dilihat dari sudut kajian psikologis, terlihat suatu karakteristik *fana'* mistis, yaitu hilangnya kesadaran dan perasaan, dimana seseorang (sufi) tidak merasakan lagi apa yang terjadi dalam organismenya dan tidak pula merasakan ke-aku-annya serta alam alam semestanya. Dengan demikian terlihat, bahwa *fana'* adalah kondisi intuitif, dimana seseorang untuk beberapa saat kehilangan kesadarannya terhadap egonya, yang dalam bahasa awam mungkin dapat dikatakan sebagai terkesima. Karena apabila diteliti apa yang dikatakan al-Qusyairi, *fana'* adalah terkesimanya seseorang dari segala rangsangan dan yang tinggal hanyalah satu kesadaran, yaitu hanya zat mutlak. Hanya satu daya yang mendominasi seluruh ekspresinya, yaitu daya hakikat Tuhan, itulah yang disebut *fana'* dari makhluk. Oleh karena sifatnya yang demikian, maka *fana'* itu sebenarnya adalah suatu keadaan insidental, artinya tidak berlangsung secara terus-menerus. Perlu dicatat, bahwa menurut penganut paham *fana'* adalah karunia Allah sehingga tak dapat diperoleh melalui latihan bagaimanapun (Siregar, 2000).

Setelah melalui tahap dan proses *fana'* dan *baqa'* tersebut, tahap berikutnya adalah *ittihad*, dalam arti bersatu dengan Tuhan, merasa hidup dan tenggelam dalam lautan ketuhanan, atau merasa seperti besi yang berada dalam lautan api, merasa penuh dengan sifat-sifat ketuhanan. Keadaan *ittihad* ini tergambar dalam ungkapan Abu Yazid al-Bistami berikut ini. “aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau; konversasipun terputus, kata menjadi satu, bahkan seluruhnya menjadi satu”. Ungkapan-ungkapan yang seperti inilah yang dianggap menyimpang oleh ulama yang bukan sufi.

Apabila seorang sufi telah berada dalam keadaan *fana'*, maka pada saat itu ia telah dapat menyatu dengan Tuhan, sehingga wujudiah-nya kekal atau *al-baqa'*. Di dalam perpaduan ia menemukan hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan, itulah yang dimaksud dengan "ittihad".

Mereka yang menolak paham yang dibawa oleh Abu Yazid ini berpandangan bahwa ayat atau hadis yang digunakan sering diselewengkan maksudnya. Tetapi di sisi lain dapat dipastikan bahwa terdapat ayat atau hadis yang bersifat *zanni* atau dapat mengandung lebih dari satu arti. Kaum sufi pun cenderung mengambil arti batin, arti yang tersirat; sebaliknya yang menolak ajaran tasawuf mengambil arti lahir, arti yang tersurat. Mereka yang menolak tasawuf akan menilai tasawuf dengan norma-norma atau nilai-nilai yang berlaku di kalangan mereka, sehingga berkesimpulan bahwa ajaran tasawuf tersebut bertentangan dengan ajaran Islam atau tidak bersumber dari ajaran Islam.

Alasan lain dari mereka yang menolak adanya paham *ittihad* adalah tidak mungkin terjadi persatuan antara dua substansi (zat), yaitu antara manusia dengan Tuhan. Dengan tegas Muhammad al-Saiq Arjun mengatakan:

...dengan demikian jelaslah bahwa paham *ittihad* itu adalah keliru, karena perkataan orang bahwa hamba dapat menjadi Tuhan adalah pendapat yang tidak bisa diterima, yang sebenarnya dia harus mensucikan Tuhan dari segala hal yang mustahil (Arjun, 1967).

Namun jika kembali kepada pengertian *ittihad* seperti yang terurai sebelumnya, bukanlah yang dimaksud dengan *ittihad* itu berpadunya dua substansi menjadi satu, tetapi merupakan suatu keadaan ruhani yang diperoleh melalui *fana' an al-nafs*, yakni hilangnya kesadaran seorang sufi akan wujud dirinya dan yang tinggal dalam kesadarannya hanya wujud Tuhan. Hal ini dalam ungkapan sufi tidak ubahnya seperti hilangnya maksiat dan sifat-sifat tercela. Dengan hancurnya atau hilangnya hal-hal ini, maka yang tinggal hanyalah takwa dan kelakuan baik.

c. Konsep *al-Hulul*

Kata *al-hulul* adalah bentuk masdar dari kata kerja *halla* yang berarti tinggal atau berdiam diri. Secara terminologis kata *al-hulul* diartikan dengan paham bahwa Tuhan dapat menitis ke dalam makhluk

atau benda (Al-Munawwir, 2002). Di samping itu, *al-hulul* berasal dari kata *halla* yang berarti menempati suatu tempat (*halla bi al-makani*). Jadi pengertian *hulul* secara garis besarnya adalah menempati suatu tempat (Manzur, 1993).

Paham *al-hulul* dalam tasawuf pertama kali dikemukakan oleh Husain ibn Mansur al-Hallaj pada abad ke-9 (ke-3 H). Paham *al-hulul* inilah yang diajarkan al-Hallaj sebagai bentuk tersendiri dalam persatuan Tuhan dengan hamba (*ittihad*). Nama al-Hallaj mencuat ke permukaan dan menjadi buah bibir para ulama dan sufi sezamannya serta menjadi tema diskusi masyarakat akademis hingga hari ini. Ketenaran nama al-Hallaj adalah karena paham *al-hulul* yang merupakan pengalaman batiniahnya diungkapkan kepada masyarakat umum. Pernyataan al-Hallaj tersebut tidak hanya mengejutkan masyarakat awam, bahkan mengejutkan para sufi sezamannya.

Teofani "ana al-Haq" yang merupakan pengalaman kesatuannya dengan Tuhan, mendapat tanggapan kontroversial. Ada yang memujinya dan menyatakan salut kepada al-Hallaj dan adapula yang mencaci makinya. Reaksi terhadap pernyataan tersebut tidak hanya menjadi bahan pembicaraan kontroversial, akan tetapi lebih dari itu, pernyataan tersebut selanjutnya mengantarkan al-Hallaj ke tiang gantungan yang mengakhiri hayatnya. Al-Hallaj bukan hanya tokoh sejarah, tapi juga sebuah legenda. Kisah-kisah tentang dirinya membuatnya masih terus dikenang hingga sekarang ini (Jamnia & Ali, 1997).

Menurut al-Hallaj, manusia dapat melakukan *ittihad*, bersatu dengan Tuhan, dan Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah dapat melenyapkan sifat-sifat kemanusiannya melalui *fana'*. Sebab menurut al-Hallaj, manusia mempunyai sifat dasar yang ganda, yaitu sifat ketuhanan dan sifat kemanusiaan (*nasut*), demikian pula Allah, juga mempunyai sifat dasar ketuhanan (*lahut*), inilah kedua sifat saling mengambil tempat. Apabila sifat-sifat kemanusiaan itu telah dapat dilenyapkan melalui *fana'* dan sifat-sifat ketuhanan dikembangkan, maka akan tercapailah persatuan atau *ittihad* (menyatu) dengan Tuhan dengan bentuk *hulul* (Harun Nasution, 1983).

Hulul merupakan salah satu bentuk kemanunggalan antara Allah Swt. dengan manusia.

Dalam bukunya yang berjudul *al-Tawazin*, al-Hallaj mengemukakan teori tentang kejadian manusia, bahwa tatkala Allah Swt. dalam kesendiriannya (*fi al-'ama*), ia melihat dirinya sendiri (*tajalli al-Haqq li nafsih*). Lalu terjadilah dialog antara Allah dan diri-Nya tanpa kata-kata atau huruf. Allah Swt. melihat ketinggian dan kemuliaan diri-Nya, cinta yang disifatkan tak ada bandingannya. Cinta ini merupakan energi yang menjadi sebab wujud selain wujud Allah Swt. sendiri. Karena cinta itu Allah Swt. mengeluarkan “gambaran” diri-Nya (*صورة من نفسه*) yang mempunyai segala sifat dan nama-Nya. Al-Hallaj berpendapat bahwa “gambaran” diri Allah Swt. itu adalah Adam, setelah Allah menciptakan Adam dengan cara seperti itu, maka Allah memuliakan dan mengagungkannya serta mencintainya, karena itu, pada diri Adam Allah Swt. muncul dalam bentuk-Nya (Mahmud, n.d.).

Sebagaimana al-Bistami, al-Hallaj juga merasakan hal yang sama, keduanya dinilai sebagai orang yang telah kalah dengan kondisi *fana'* dirinya sendiri. Sehingga al-Hallaj juga mengeluarkan ungkapan-ungkapan yang ganjil (Al-Taftanzani, 1997). Ungkapan al-Hallaj yang paling fenomenal adalah “ana al-Haq”. Ungkapan ini juga terekam dalam kitab karya al-Hallaj, *al-Tawasin*, yang mengisahkan percakapannya bersama Firaun dan setan. Firaun menyatakan dirinya, berdasarkan QS. al-Nazi'at/79: 24, *ana rabbukum al-'ala* (akulah Tuhanmu yang paling tinggi), dan setan berkata setan, QS. al-'Araf/7: 12, *ana khairun minhu* (saya lebih baik dari pada dia) (Abbas, 2002).

Pada spektrum yang sama, kontemplasi mistik merupakan proses individual, yang independen dari ibadah yang dipraktikkan oleh masyarakat. Ia dihidupi sebagai rahmat Tuhan, yang disemangati dengan cinta yang suci (Arkoun, 1996). Implementasi rasa cinta kepada zat yang Esa dan pemaknaan suatu kebenaran tentu saja berbeda antara kaum sufi dengan kaum syariat. Perbedaan sudut pandang ini seharusnya dijadikan sumber rahmat dari manusia untuk melihat potensi lain di sampingnya. Bukan sebaliknya dijadikan sumber petaka untuk selalu dipertikaikan.

Sejatinya untuk konsep pemahaman ini selaras dengan esensi ajaran tasawuf, yakni adanya hasrat dan perasaan para sufi untuk selalu dekat dengan Tuhan. Perasaan inilah yang coba dihadirkan para sufi akan

kehadiran Tuhan di manapun ia berada. Kehadiran Tuhan dapat dirasakan dalam seluruh alam yang mengililinginya bahkan Tuhan dapat hadir dan begitu dekat dalam dirinya sendiri (Kartanegara, 2009). Sebagaimana dalam keyakinan al-Hallaj ketika batin seorang telah suci bersih dalam menempuh perjalanan hidup kebatinan, maka akan menaikan dirinya dari tingkatan spritual (*maqam*) tertentu menuju tingkatan yang lebih tinggi lagi. Puncak tingkatan spiritual disebut sebagai tingkatan *muqarrabin*, yaitu tingkatan yang paling dekat dengan Allah, pada tingkatan inilah telah bersatu dengan Tuhan.

d. Konsep *Wahdat al-Wujud*

Wahdat al-wujud merupakan ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *al-wahdat* dan *al-wujud* artinya, sendiri, tunggal atau kesatuan sedangkan *al-wujud* artinya adalah ada (Yunus, 1990). Dengan demikian, *wahdat al-wujud* berarti kesatuan wujud. Kausar Azhari Noer mengartikan bahwa kata *al-wujud* berarti *being* atau *existence* jika diterjemahkan dalam bahasa Inggris. Di samping kedua term ini, ada pula yang menerjemahkan *finding*. Kata “wujud” sudah termasuk bahasa Indonesia, tetapi mempunyai dua cara penulisan yaitu “wujud” dengan “ujud” tanpa huruf w (Noer, 1995).

Kata *wujud* adalah *masdar* dari *wajada* yang berarti menemukan dan *wujida* yang berarti *ditemukan* atau sesuatu yang nampak. Dalam kata inilah, *wujud* biasanya diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *being* dan *existence*. Dalam pengertian subjektivitasnya, kata *wujud* adalah *masdar* yang berarti menemukan. Dalam pengertian objektivitasnya, kata *wujud* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan *finding* (Chittick, 2001). Dalam pengertian subjektif terletak aspek epistemologi, dan pengertian objektif terletak aspek ontologi. Namun, kata *wujud* tidak dapat diterjemahkan secara tepat ke dalam bahasa apapun, maka sebaiknya kata ini dapat diterjemahkan tetapi dijelaskan maknanya. Marjian Mole mengatakan ada kesulitan dalam menerjemahkan *al-wujud* secara tepat (Chittick, 2001).

Doktrin *wahdat al-wujud* biasanya dihubungkan dengan Ibnu 'Arabi karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya, akan tetapi setelah dilakukan penelitian sejarah, istilah *wahdat al-wujud* hasilnya

membatalkan bahwa Ibnu ‘Arabi yang langsung memberi nama ajaran ini. Tetapi Ibnu ‘Arabi dianggap pendiri doktrin *wahdat al-wujud* sekalipun tidak pernah menggunakan istilah tersebut, tetapi karena ajaran-ajarannya mengandung *wahdat al-wujud*, misalnya pernyataannya “semua wujud adalah satu dalam realitas, tidak satupun yang bersatu dengannya” dan wujud bukanlah sesuatu yang lain dari *al-Haq* karena tidak suatu pun wujud selain dia” (Chittick, 2001). Dengan demikian, yang sesungguhnya memberikan nama ajaran *wahdat al-wujud* adalah penulis atau murid-muridnya.

Paham ini secara sederhana dapat diibaratkan dengan seorang yang berdiri di etalase toko, dimana kiri dan kanannya serta depan dan belakangnya dikelilingi oleh cermin. Dengan demikian, apa yang ada dalam cermin bukanlah hal yang hakiki. Gambaran tersebut hanyalah merupakan bayangan dari orang yang di luar cermin. Walaupun gambaran tersebut bukan hakiki namun keadaan tidak berbeda dengan apa yang ada di luar.

Lebih jelas lagi Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa dalam industri kayu, dimana kayu merupakan bahan pokoknya dapat dibentuk menjadi mimbar, pintu, jendela, kursi dan lain-lain. Hal ini menunjukkan bahwa keadaan benda tersebut tidak terlepas dari kayu. Dengan demikian, substansi dari benda-benda tersebut adalah kayu.

Paham *wahdat al-wujud* yang mengatakan bahwa yang ada dalam alam ini kelihatannya banyak tapi hakikatnya satu. Ungkapan Ibnu ‘Arabi dalam bukunya *Fusus al-Hikam* sebagaimana dijelaskan al-Qahani sebagai berikut:

وماالوجه إلا واحدا غير أنه إذا أنت عدت المراياتعددا

Artinya:

Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin, ia menjadi banyak (Harun Nasution, 1983).

Falsafah tentang keinginan Tuhan melihat dirinya agar dapat dikenali melalui ciptaan-Nya didasarkan pada hadis qudsi berikut:

كنت كنزا مخفيا فأحببت أنه يعرفني فخلقت الخلق ليعرفني

Artinya: Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka kuciptakan makhluk dan mereka pun kenal diri-Ku melalui diri-Ku (‘Arabi, 2004).

Dalam mengartikan hadis ini, Ibnu ‘Arabi mengatakan Tuhan tidak akan dikenal bila tidak menciptakan alam. Dengan kata lain bahwa alam ini adalah menampakkan lahir Tuhan. Karena dalam dunia tasawuf, setiap kali menciptakan benda pasti meninggalkan bekas pada benda tersebut. Selanjutnya, Ibnu ‘Arabi menerangkan bahwa selain untuk dikenal melalui ciptaannya, Tuhan juga melihat dan mengenal dirinya sendiri dalam bentuk menampakkan sifat-sifat dan nama-nama-Nya secara detail dan sempurna mungkin dalam cermin Allah (Islam, 1994).

Doktrin Ibnu ‘Arabi yang mendapat pengaruh dari Neoplatonisme adalah *tajalliat*-nya yang menggantikan emanasi dari Neoplatonisme. Persamaan antara *tajalliat* Ibnu ‘Arabi dan emanasi Plotinus terletak pada beberapa hal sebagai berikut:

- 1) Keduanya (Ibnu Arabi dan Plotinus) meyakini bahwa pada dasarnya antara Tuhan, manusia dan alam semesta merupakan satu kesatuan yang utuh yang bersumber dari Tuhan dan nantinya akan kembali kepada-Nya.
- 2) Salah satu istilah yang digunakan oleh Ibnu ‘Arabi adalah istilah *fyad* yang merupakan terjemah dari emanasi meskipun didefinisikan dengan caranya sendiri.
- 3) Proses yang sama antara emanasi dan *tajalliat* adalah diawali dengan wujud mutlak atau *The One* yang ber-*tajalli* atau beremanasi menuju akal pertama atau *nous*. Lalu muncullah jiwa universal atau *psyche* dan terakhir terciptalah natur universal, *haba* dan *hayula* atau alam empiris.
- 4) Deskripsi tentang *The One* dalam emanasi Plotinus memiliki kesamaan dengan apa yang digambarkan wujud mutlak dalam *tajalliat* Ibnu ‘Arabi, begitupun dengan sifat-sifat yang dimiliki oleh anggota hirarki emanasi dan hasil *tajalliat* Ibnu ‘Arabi, yakni bersifat pasif terhadap yang di atasnya dan bersifat aktif terhadap yang di bawahnya.
- 5) Mengenai jiwa-jiwa partikular yaitu jiwa vegetatif, jiwa binatang dan jiwa rasional, Ibnu ‘Arabi mengikuti cara Plotinus. Ketiganya adalah bagian dari jiwa universal.
- 6) Seperti halnya Plotinus yang memusatkan kehidupannya untuk hal-hal spiritual dan

pencapaian mistik yaitu bersatunya diri dengan Tuhan sebagai sumber dari kemanusiaannya. Demikian pula Ibnu ‘Arabi menjalani kehidupan spiritual untuk mencapai? *maqam tak bermaqam*”.

- 7) Persamaan lain di antara Ibnu ‘Arabi dengan Neoplatonisme adalah dalam hal pemberian analogi terhadap pemikiran mereka, yaitu tentang hubungan antara Yang Esa dengan alam fenomena atau *al-Haq* dengan *al-Khalq*. Analogi yang digunakan adalah matahari dan cahayanya. Yang Esa atau Tuhan digambarkan seperti cahaya matahari yang secara terus-menerus mengeluarkan sinarnya tanpa mengurangi esensinya dan memberikan eksistensi pada alam material.

Sedangkan beberapa hal yang membedakan antara Ibnu ‘Arabi dengan Neoplatonisme adalah:

- 1) Dalam hal *tajalliat*, yang membedakan Ibnu ‘Arabi dengan emanasi Plotinus adalah bentuk hubungan yang terjalin antara Yang Satu/Allah, manusia dan alam semesta.
 - a. Emanasi bersifat vertikal karena melalui pelimpahan yang berurutan dari atas ke bawah. Segala sesuatu mengalir sehingga menjadi alam yang serba aneka. Sedangkan *tajalli* bersifat horizontal, karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul sebagai manifestasi *al-Haq* dari segala aspek, bukan dalam satu arah.
 - b. Proses emanasi menurut Plotinus merupakan proses alamiah yang memang harus terjadi demikian, tanpa sebab, tanpa kesengajaan dari Yang Esa. Sedangkan *tajalliat* dalam sistim Ibnu ‘Arabi merupakan kehendak Tuhan. Karena ingin dikenal, Allah dengan segera menghembuskan nafas kasih-Nya sehingga terciptalah makhluk kemudian memberikan kasih sayang terhadap makhluknya bahkan dalam pengejawantahan yang terkecil sekalipun.
- 2) Beberapa hal baru telah dikenalkan dalam ajaran Ibnu ‘Arabi yang tidak terdapat dalam sistim hipotasis Plotinus seperti, *a’yan s’abita* dan *insan kamil*. Karena memang selain mengambil unsur-unsur Neoplatonik, Ibnu ‘Arabi juga mengambil

unsur-unsur lain dan tetap menjaga keimanannya sebagai seorang Muslim.

Kebagiaan puncak dalam mistisisme Islam diperoleh saat manusia bisa *ittisal* dengan akal aktif (akal kesepuluh), *wahdat al-wujud* dan *al-hulul*. Hal ini dilalui dalam dua tahap, yaitu tahap teoretis sebagai tahap pertama dan tahap praktis sebagai tahap puncak. Pada tahap teoretis, yang digunakan adalah kebenaran koherensi dan korespondensi. Proposisi-proposisi tentang Tuhan dan relasinya dengan manusia adalah koherensi, tetapi penggunaan ilmu astronomi dalam menjelaskan konsep emanasi adalah korespondensi. Memanfaatkan Plato untuk menjelaskan *wajib al-wujud* adalah koherensi, namun konsepsi gerak dan hukum sebab akibat serta hubungannya dengan dunia materi adalah korespondensi. Namun, pembuktian kebenaran tahap teoretis belum menemukan puncak kebenaran yang diharapkan. Ia hanya menjadi sarana dan alat saja. Tahap ini bisa dikatakan sebagai tahap para filsuf, yaitu tahap analisa dan pemikiran. Pada tahap praktis kebenarannya adalah kebenaran pragmatisme esoterik. Kebenaran ini bersifat batiniah.

Terlepas dari itu, kajian ini menemukan bahwa ternyata Ibn ‘Arabi menganut paham doktrin spiritualitas *al-Syuhud al-Zati (wahdat al-Syuhud)*. bukan *wahdat al-wujud* seperti yang banyak diasumsikan oleh berbagai kalangan pemikir Islam. Tarap keyakinan seperti ini oleh Ibnu ‘Arabi disebut tingkatan *al-Syuhud al-Zati* atau tingkat keyakinan *haqqiyun (haq al-yaqin)* (‘Arabi, 2004). Ibnu ‘Arabi membagi iman ke dalam dua bagian yaitu; *taqlidi* dan *tahqiqi*, Kemudian *tahqiqi* terbagi dua macam yaitu; *istidlali* dan *kasyfi*. Aktualisasi kedua macam iman ini (*istidlali* dan *kasyfi*) ada kemungkinan masih atau tidak hanya sebatas berdasarkan pada pengetahuan dan masih berorientasi pada yang gaib. Keyakinan bentuk pertama disebut *‘ilm al-yaqin*. Hal yang kedua bisa dalam bentuk *‘ainiyun (‘ain al-yaqin)* yaitu teraktualisasi melalui *musyadah*. Dan bisa dalam bentuk *haqqiyun (haq al-yaqin)* yaitu teraktualisasi dalam bentuk *al-Syuhud al-Zati* (‘Arabi, 2004).

Kesimpulan

Terlepas dari itu, diskursif panjang relasi antara Tuhan, manusia, dan alam hingga saat ini tetap saja menyisakan posisi Tuhan yang kukuh pada wilayah

“tak tersentuh dan tak terpahami”. Namun pada sisi lain, manusia sendiri adalah makhluk yang paling ambivalen. Bahkan kesempurnaannya terletak pada ambivalensinya. Manusia tercipta dari tanah, tanda semantik yang merujuk pada kebutaan dan kegelapan total potensialitas, juga dari *al-ruh al-Ilahi*, tanda semantik yang merujuk pada penyaksian dan cahaya mutlak aktualitas. Wujud manusia merentang dari tanah sebagai titik ekstrim bawah menuju *al-ruh al-Ilahi* sebagai titik ekstrim teratas. Tak ada ciptaan lain yang rentangan wujudnya begitu meliputi sebagaimana wujud manusia. Malaikat tercipta dari cahaya, manusia jelas lebih mulia, bukan sekadar disebabkan “materi” manusia berasal dari *nafs Ilahi*, melainkan daya cakupan wujud manusia juga mencakup hal-hal yang tidak dicakup oleh wujud malaikat. Bahkan, dikarenakan gerakan menaik yang abadi yang terjadi pada semua level ciptaan (dilambangkan sebagai busur menaik, simbol perjalanan pulang semua entitas menuju Tuhan, lawan dari busur menurun, simbol keberangkatan semua entitas dari Zat Ilahi). Malaikat “terdorong” ke atas dikarenakan aktivitas manusia seperti doa, salat, dan amal salih.

Karena wujud manusia yang paling menampung semua rentangan wujud, maka bagi tasawuf, manusia adalah tujuan penciptaan. Tujuan penciptaan adalah aktualitas pengetahuan Tuhan atas diri-Nya sendiri. Tanpa ciptaan (dan manusia adalah ciptaan yang paling melingkupi) maka Tuhan tidak akan memiliki cermin, tempat-Nya mengenali diri-Nya yang hakikat cermin tersebut adalah diri-Nya itu sendiri. Tuhan dalam wujud murni, tanpa penambahan apapun atas-Nya. Ini berarti pula Tuhan adalah aktualitas paripurna. Kasih dan cinta-Nya yang sempurna menyebabkan-Nya mencipta, semua yang potensial diberi-Nya aktualitas. Namun, segala sesuatu selain-Nya bukanlah benar-benar selain-Nya, dalam arti, segala sesuatu adalah manifestasi-Nya, penampakan abadi wajah-Nya, dan tanpa terkecuali pada Tuhan, segala sesuatu tidak berbeda dengan wajah sesuatu itu.

Manusia sempurna atau *al-insan al-kamil* adalah tujuan hakiki penciptaan. Pada manusia sempurna seluruh nama dan sifat Tuhan menampak, sebab nama dan Sifat tersebut sebelumnya tersembunyi dalam keabadian zat Ilahi. Penampakan ini perlu, bukan sebagai aktualitas sebab nama dan sifat Tuhan telah

aktual bahkan nama dan sifat Tuhan adalah aktualitas itu sendiri, melainkan sasaran penampakan atau yang dituju oleh penampakan ini benar-benar fakir akan Tuhan. Yang tampak, yang menampak dan yang tersembunyi adalah satu dan sama, hanya *i'tibariah* akal saja yang membedakan ketiganya.

Dari perspektif lain, hanya beberapa nama dan sifat Tuhan yang aktual dengan dan dalam diri-Nya sendiri, seperti Yang Maha Hidup. Namun nama dan sifat lain seperti Yang Maha Menghidupkan dan Yang Maha Memberi Rezeki “membutuhkan” objek atau sasaran sehingga bisa mewujudkan. Tanpa objek yang mesti dihidupkan atau objek yang perlu diberi rezeki, maka nama dan sifat tadi tidak akan aktual meskipun perspektif ini tidak bermakna bahwa Tuhan membutuhkan makhluk-Nya, sebab objek yang dituju oleh nama dan sifat tadi adalah manifestasi Ilahi yang wujudnya adalah kebergantungan total atas wujud Ilahi. Pada manusia sempurna terdapat cermin sempurna bagi Tuhan untuk “menikmati” diri-Nya sendiri. Pada manusia sempurna terdapat kualitas kehambaan sempurna, sehingga manusia sempurna tersebut berhak menjadi khalifah atau pengganti Tuhan dalam sejarah, sehingga, dalam derajat tertentu, ia menyandang kualitas ketuhanan, seperti Nabi Isa as. yang mampu menghidupkan orang mati.

Dalam sejarah peradaban manusia, konstruk zaman sangat dipengaruhi oleh kearifan dan kebijaksanaan yang dilahirkan oleh para filosof-filosof yang memiliki jiwa kritis, kesadaran diri dan akal, serta proses panjang kreativitas pikir yang memiliki daya dobrak dalam mempersoalkan segala sesuatu yang menurut kaca mata awam tidak perlu dipersoalkan. Sebab, hasrat besar dan rasa “ingin tahu” manusia berpijak pada pandangan yang menilai alam semesta beserta isinya bukan hanya sebagai realitas-realitas independen yang *ultimate* untuk dikaji, melainkan menjadi “tanda-tanda” (ayat) kebesaran dan keberadaan Tuhan.

Oleh karena itu, alam semesta dan manusia tak lain adalah “medan kreatif” emanasi Tuhan yang menjadi petunjuk dalam menemukan “jejak-jejak Tuhan”, sekaligus diharapkan dapat menambah keimanan dan bukan penolakan terhadap eksistensi-Nya. Pada perkembangannya, proses transformasi pemikiran ini telah melahirkan banyak tokoh berkaliber dunia yang kedalaman ilmunya telah

banyak memberikan kontribusi dalam “sejarah akal” manusia dalam pencariannya kepada satu-satunya yang menjadi prima kausa kehidupan.

Daftar Pustaka

- ‘Arabi, M. al-D. I. (2004). *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*. (A. Sahidah & N. Arianti, Penerj.). Yogyakarta: Futuh Printika.
- Abbas, Q. M. (2002). *al-Hallaj: al-‘Amalu Kamilah, Tafsir, Tawasin, Bustan al-Ma’rifat, Nusus al-Wilayat, al-Marwiyat, al-Diwan*. Bairut: Riad el-Rayes Book.
- Al-Ghanimi, A. al-W. (1985). *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islam*. (A. R. Usmani, Penerj.). Bandung: Pustaka Pelajar.
- Al-Hujwiri, A. al-H. A. I. U. I. A. al-G. al-J. (1992). *The Kasyf al-Mahjub: The Oldest Persian Treatise on Sufis*. (Mahbub, Penerj.). Bandung: Mizan.
- Al-Hulw, ‘Abd. (1988). *al-Isyraqiah*. (M. Ziyadah, Ed.). Ma’had al-Inma’ al-‘Arabi.
- Al-Kalabazi, A. B. (1969). *al-Ta’arruf li Mazhab Ahl al-Sufiyah*. al-Qahirah: Maktabat al-Azarajah.
- Al-Munawwir, A. W. (2002). *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progresif.
- Al-Qusyairi. (1966). *al-Risalah Qusyairiah*. al-Qahirah.
- Al-Taftanzani, A. al-W. al-G. (1997). *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Pustaka Hidayah.
- Amroeni, D. (2005). *Suhrawardi “Kritik Filsafat Prepatitik.”* Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara.
- Arberry, A. J. (2008). *An Account of The Mystics of Islam*. London and New York: Routledge.
- Arjun, M. al-S. (1967). *al-Tasawwuf fi al-Islam, Manabi’uhu wa Atwaruhu*. al-Qahirah: Maktabat al-Kulliah al-Azhariah.
- Arkoun, M. (1996). *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Armstrong, A. H. (1967). *The Architecture of Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus: An Analytical and Historical Study*. Amsterdam: Hakkert.
- As, A. (2002). *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Bagus, L. (2002). *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.
- Chittick, W. C. (2001). *Imaginal Worlds, Ibnu ‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*. (A. Syahid, Penerj.). Surabaya: Risalah Gusti.
- Glasse, C. (1996). *Ensiklopedia Islam*. (G. A. Mas’udi, Penerj.). Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Hadiwijono, H. (2006). *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius.
- Islam, D. R. E. (1994). *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve.
- Jamnia, M. B., & Ali, M. (1997). *Tales from the Land of the Sufis*. (M. S. Nasrullah, Penerj.). Jakarta: Lentera Basritama.
- Kartanegara, M. (2009). *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*. Ciputat: Ushul Press.
- Kattsoff, L. (1996). *Pengantar Filsafat*. (S. Soemargono, Penerj.). Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kresna, A. A. (2003). *Emanasi Yang Satu dalam Neoplatonisme*. (W. U. Bernadien, Ed.). Yogyakarta: Apeiron.
- Lapidus, I. M. (2003). *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Mahmud, A. A.-Q. (n.d.). *al-Falsafat al-Sufiah fi al-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Fikri al-‘Arab.
- Manzur, A. al-F. J. al-D. M. bin M. I. (1993). *Lisan al-‘Arab*. Bairut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah.
- Nasr, H. (1986). *Tiga Pemikir Islam*. (Mujahid, Penerj.). Bandung: Risalah.
- Nasution, H. (1983). *Falsafat dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nasution, H. (1999). *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Nicolson, R. A. (1987). *The Mystic of Islam*. (A. N. Budiman, Penerj.). Jakarta: Rajawali.
- Noer, K. A. (1995). *Ibn ‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- Plotinus, & Mackenna, S. (1992). *The Enneads: A New, Definitive Edition With Comparisons To Other Translations On Hundreds Of Key Passages. Lp Classic Reprint Series*.
- Russell, B. (2004). *History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. (S. Jatmiko, Ed.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Siregar, A. R. (2000). *Tasawuf; Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Soleh, A. K. (2011). Filsafat Isyraqi Suhrawardi. *Esensia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, 12(1), 1–19.
- Solomon, R. C., & Higgins, K. M. (2013). *The big questions: A short introduction to philosophy*. Cengage Learning.
- Tjahjadi, S. P. L., & Petrus, S. (2004). *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani Hingga Zaman Moderen*. Yogyakarta: Kanisius.
- Yazdi, M. H. (1994). *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence*. (M. Ahsin, Penerj.). Bandung: Mizan.
- Yunus, M. (1990). *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hida Karya Agung.
- Ziai, H. (1998). *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi*. (A. Muhammad, Penerj.). Bandung: Zaman Wacana Mulia.