



# Epistemologi Mistis



Jejak Neoplatonisme  
dalam Mistisisme Islam

SAHJAD M. AKSAN

Epistemologi Mistis

SAHJAD M. AKSAN



JIVALOKA

# Epistemologi Mistis

Jejak Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam

Sahjad M. Aksan



**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA  
NOMOR 28 TAHUN 2014  
TENTANG HAK CIPTA**

**PASAL 2**

Undang-Undang ini berlaku terhadap:

- a. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait warga negara, penduduk, dan badan hukum Indonesia;
- b. Semua ciptaan dan produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia yang untuk pertama kali dilakukan Pengumuman di Indonesia;
- c. Semua ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dan pengguna Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait bukan warga negara Indonesia, bukan penduduk Indonesia, dan bukan badan hukum Indonesia dengan ketentuan:
  1. Negeranya mempunyai perjanjian bilateral dengan negara Republik Indonesia mengenai perlindungan Hak Cipta dan Hak Terkait; atau
  2. Negeranya dan negara Republik Indonesia merupakan pihak atau peserta dalam perjanjian multilateral yang sama mengenai perlindungan Hak Cipta dan Hak Terkait.

**BAB XVII KETENTUAN PIDANA**

**PASAL 112**

Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 7 ayat (3) dan/atau Pasal 52 untuk Penggunaan Secara Komersial, dipidana dengan pidana penjara paling lama 2 (dua) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 300.000.000,00 (tiga ratus juta rupiah).

- (1) Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 100.000.000 (seratus juta rupiah).
- (2) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
- (3) Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
- (4) Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp. 4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

# Epistemologi Mistis

Jejak Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam

Sahjad M. Aksan



# Epistemologi Mistis:

Jejak Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam

© Sahjad M. Aksan, 2022

Hak Cipta Dilindungi Undang-undang  
*All Right Reserved*

Penulis : Sahjad M. Aksan  
Editor : Ahmad Jauhari  
Layout : Jivaloka  
Cover : Jivaloka

Cetakan I, 2022

xiii + 380 hlm; 14,5 x 21 cm

P- ISBN : 978-623-5291-09-3

E-ISBN : 978-623-5291-10-9



**PENERBIT JIVALOKA**

Kadipolo RT/RW 03/35 Ds. Sendangtirto  
Kecamatan Berbah, Kabupaten Sleman  
D.I. Yogyakarta Kodepos 55573

Phone/WhatsApp : +628174100434  
Email : redjivaloka@gmail.com  
Facebook : @jivalokapublishing  
Instagram : penerbit\_jivaloka

**Hak Cipta dilindungi Undang-undang.**

Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam bentuk dan dengan cara apa pun, termasuk fotokopi, tanpa izin tertulis dari penerbit.

# Ucapan Terima Kasih

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، اللَّهُمَّ صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

SEGALA puji bagi Allah Swt., Tuhan Yang Mahakuasa, karena atas izin dan kuasa-Nya, buku ini, yang semula merupakan disertasi, dapat diselesaikan dengan baik. Salawat dan salam semoga tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. dan para keluarga, serta sahabatnya. Amin.

Proses panjang dalam penyelesaian buku ini telah menyita waktu, tenaga, dan biaya, serta tidak lepas dari berbagai kendala. Namun, berkat pertolongan Allah Swt., serta optimisme yang diikuti kerja keras, pada akhirnya semua proses tersebut dapat dilalui. Untuk itu, penghargaan dan ucapan terima kasih penting untuk disampaikan atas bantuan semua pihak terutama kepada Prof. Dr. H. Musafir Pababbari, M.Si., selaku Rektor UIN Alauddin Makassar dan para Wakil Rektor I, II, dan III yang telah memberikan kemudahan dan fasilitas dalam studi di Pascasarjana UIN Alauddin Makassar.

Begitu pula kepada Prof. Dr. Sabri Samin, M.Ag., selaku Direktur Pascasarjana UIN Alauddin Makassar atas motivasinya hingga terselesaikannya penulisan buku ini. Prof. Dr. H. Moch. Qasim Mathar, MA., selaku Promotor, Prof. Dr. H. Moh. Natsir Mahmud, MA., dan Dr. H. Nurman Said, MA., selaku

Kopromotor I dan II atas saran, arahan, bimbingan, dan motivasinya dalam proses penyelesaian buku ini. Dr. H. Samlan M.Hi. Ahmad, M.Pd., selaku Rektor IAIN Ternate atas motivasinya hingga penulisan buku ini dapat diselesaikan dengan baik. Para dosen di lingkungan Pascasarjana UIN Alauddin Makassar atas keikhlasannya memberikan ilmu yang bermanfaat selama proses studi, serta segenap Staf Tata Usaha di lingkungan Pascasarjana UIN Alauddin Makassar yang telah banyak membantu dalam berbagai urusan administrasi selama perkuliahan hingga penyelesaian buku ini.

Terima kasih kepada para penyusun buku-buku yang menjadi sumber rujukan berharga dalam penyusunan buku ini. Kepada kedua orang tua (Muhammad Aksan Labuha dan Sarah Sangadji), mertua (Drs. Muhammad Pattilouw dan Saleha Sangaji), istri (Sawia Tj. Pattilauw, S.Ag, M.SI) beserta anak-anakku (Nurul Izzah dan Abdiel Farid)—mereka inilah sumber inspirasi dan motivasi dalam menyelesaikan studi. Kepada teman-teman angkatan 2010, Program Studi Doktor *Dirasah Islamiyah*, dan handai taulan yang telah memotivasi dan bekerja sama selama perkuliahan hingga penyusunan buku ini, dan semua pihak yang tidak dapat disebutkan satu persatu.

Semoga buku hasil penelitian yang telah dilakukan secara maksimal ini dapat memberi manfaat bagi pembaca sekalian. Akhirnya, semoga Allah Swt. memberikan imbalan yang setara kepada mereka yang telah memberikan kontribusi, dan dapat menjadikan semua kontribusi tersebut sebagai ibadah. *Amin ya rabb al-‘alamin.*

Ternate, Januari 2018

Sahjad M. Aksan

# Kata Pengantar

UPAYA buku ini menggali tiga problem. Bagaimana konsep epistemologi mistis Neoplatonisme? Bagaimana posisi Plotinus dalam diskursus filsafat Neoplatonisme? Bagaimana jejak epistemologi mistis Plotinus dalam mistisisme Islam? Karya ini memakai metode deskripsi historis, dengan model penelitian tokoh dan kepustakaan. Cara kerjanya, dengan analisis biografi historis, komparasi, dan heuristika, untuk menggali sistem paradigma dalam diskursus filsafat. Pendekatan keilmuannya mencakup filsafat, sufistik, dan sejarah. Sedangkan, analisisnya memakai model meta-mistis rasionalis. Sumber primernya adalah karya Plotinus maupun karya berkaitan dengan Mistisisme dan Neoplatonisme. Sumber sekundernya dari pelbagai buku perihal Neoplatonisme, para filsuf Barat, dan Timur. Data tersebut dianalisis secara interpretatif, induktif-deduktif, koherensi internal, holistik, kesinambungan historis, komparatif, heuristik, dan deskriptif.

Buku ini menemukan bahwa terdapat estafet transformasi keilmuan yang bersimbiosis mutualisme antara Islam dan Barat (Yunani), sebagai konsekuensi logis dari ekspansi wilayah dan akulturasi kebudayaan. Meski mistisisme Islam punya pijakan dari sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan hadis), namun terdapat pula pengaruh dari filsafat dan mistisisme Barat, khususnya

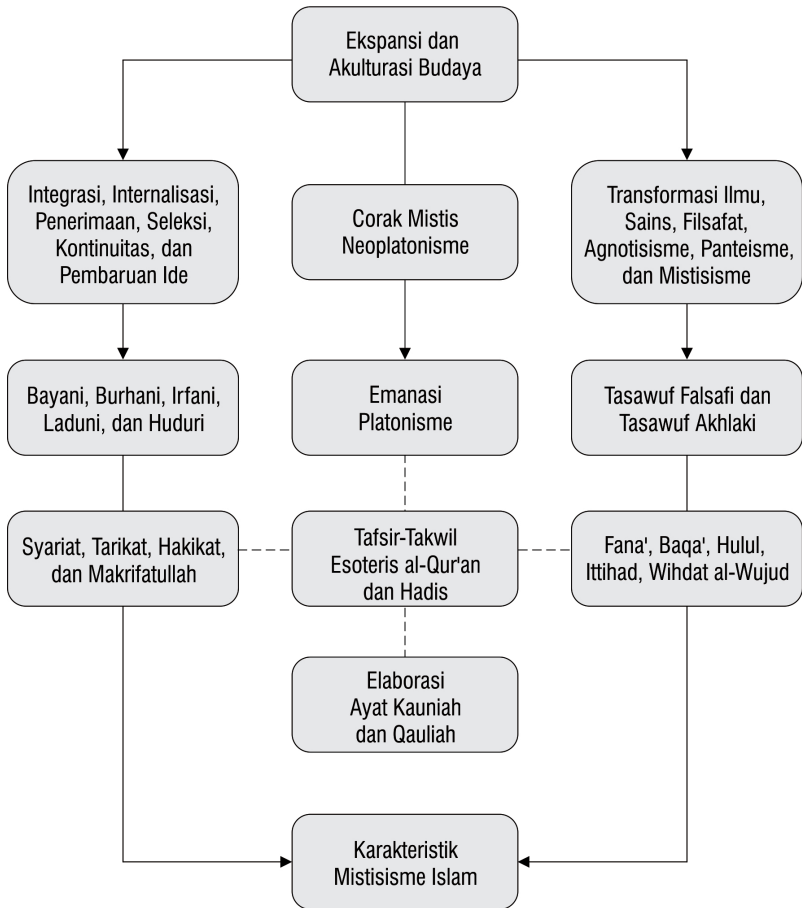


mistisisme Neoplatonis. Bermula dari teori emanasi Platon, mistisisme Neoplatonis mengembangkan teori terkait mistisisme, khususnya perihal “cara kerja” Tuhan dan “cara kerja” manusia di alam.

Maka, para cendekiawan muslim, tidak sekadar memungut paham Neoplatonisme, melainkan mengolahnya secara filosofis-sufistik, perihal relasi antara Tuhan, manusia, dan alam, yang tidak kontraproduktif dengan tauhid. Terbukti, kala mistisisme Islam dengan konsep *hulul*, *ittihad*, maupun *wahdat al-wujud*, yang dikembangkan oleh para filsuf muslim, dengan menjembatani antara jasad, akal, jiwa, hati, dan ruh sebagai manifestasi-Nya di muka bumi. Semua potensi tersebut dimaksimalkan untuk mengenal dan merasakan kehadiran-Nya, dalam perspektif kemanusiaan dan ketuhanan.

Buku ini menegaskan, terdapat varian pemikiran Islam, yang terinspirasi dari fitrah untuk kembali kepada-Nya, bahkan melampaui berpikir masyarakat pada umumnya. Sehingga, dibutuhkan kearifan untuk menghargai kebebasan berpikir, yang tidak perlu diberangus dengan alasan apapun, untuk dibenturkan dengan pemahaman keislaman yang bercorak *fikih oriented*. Di sisi lain, cakrawala filsafat dan mistisisme Islam, membutuhkan argumentasi dan bahasa sederhana, supaya dipahami umat Islam pada umumnya sekaligus agar tidak keliru dipahami. Akhirnya, perjalanan manusia menuju Sang Maha Mutlak, membutuhkan upaya hijrah dari “ketidaksadaran insani” menuju kesadaran Ilahi”, untuk sampai kepada satu kalimat kunci, “aku telah menemukan dan aku telah ditemukan”.

# Skema Pengkajian





# Daftar Isi

Ucapan Terima Kasih .....	v
Kata Pengantar .....	vii
Skema Pengkajian .....	ix
BAB I PENDAHULUAN .....	1
A. Latar Belakang .....	1
B. Klarifikasi Istilah .....	10
C. Neoplatonisme dan Mistisisme dalam Literatur .....	12
BAB II KONSEP EPISTEMOLOGI MISTIS .....	21
A. Ruang Lingkup Epistemologi .....	21
1. Pengertian Epistemologi .....	21
2. Sumber Pengetahuan .....	30
3. Jenis dan Tingkatan Pengetahuan .....	54
4. Kebenaran Pengetahuan .....	62
B. Pengertian dan Objek Kajian Mistisisme .....	76
C. Sketsa Perihal Konsep Mistis .....	88
1. Mistisisme Hindu .....	102
2. Mistisisme Buddhis .....	108
3. Mistisisme Kristen .....	111
4. Mistisisme Islam .....	115
D. Mistisisme Plotinus .....	118

<b>BAB III EPISTEMOLOGI MISTIS</b>	
<b>NEOPLATONISME PLOTINUS</b> .....	127
A. Latar Belakang Neoplatonisme .....	127
1. Filsafat Neopythagoreanisme .....	130
2. Filsafat Platonisme Tengah .....	131
3. Filsafat Philo .....	132
B. Historisitas Kehidupan Plotinus .....	138
1. Plotinus dalam Biografi dan Bibliografi .....	138
2. Sistem Berpikir Plotinus .....	145
C. Konsep yang Mendasari Pemikiran Plotinus .....	147
1. Konsep Dualisme Platon .....	147
2. Konsep Metafisika Aristoteles .....	155
D. Epistemologi Mistis dalam Sistem Emanasi Plotinus .	160
1. Teori Emanasi Neoplatonisme Plotinus .....	160
2. Epistemologi Mistis Plotinus .....	171
3. Basis Ontologis Pengetahuan Plotinus .....	176
4. Metode Meraih Pengetahuan .....	182
E. Impresi Neoplatonisme Bagi Filsafat Mistis	
Berikutnya .....	193
<b>BAB IV JEJAK MISTISISME PLOTINUS</b>	
<b>DALAM MISTISISME ISLAM</b> .....	195
A. Relasi Historis Neoplatonisme di Dunia Islam .....	195
B. Corak Emanasi Plotinus dalam Mistisisme Islam .....	221
C. Basis Ontologi Pengetahuan Plotinus dalam	
Mistisisme Islam .....	246
D. Jejak Pengetahuan Plotinus dalam Mistisisme Islam	262
E. Mistisisme Islam yang Bercorak Neoplatonis .....	275

1. Konsep <i>al-Ittihad</i> .....	275
2. Konsep <i>al-Hulul</i> .....	289
3. Konsep <i>Wahdat al-Wujud</i> .....	301
BAB V PENUTUP .....	323
<b>Bibliografi</b> .....	327
<b>Indeks</b> .....	353
<b>Profil Penulis</b> .....	363









# Bab I

## Pendahuluan

### A. Latar Belakang

Permulaan filsafat Yunani, ditandai dengan kehadiran para filsuf alam seperti Thales, Anaximandros, dan Anaximenes. Kemunculannya adalah respons terhadap mitos, dari pemujaan kepada para dewa, ke arah pendewaan terhadap rasionalitas, berupa penyingkapan terdalam atas realitas (*arkhe*). Lantas, dilanjutkan oleh kaum sofistik,<sup>1</sup> kemudian oleh Sokrates, Platon, Aristoteles. Puncaknya, diakhiri oleh pemikiran Neoplatonisme, dengan tokoh sentralnya, adalah Plotinus (204-270).

Neoplatonisme merupakan aliran filsafat yang didirikan oleh Plotinus pada abad ke-2 M, lima abad setelah Aristoteles.<sup>2</sup> Sistem pemikiran Neoplatonisme, merupakan perpaduan antara filsafat Plotinus dengan tren-tren pemikiran arus utama lain dari pemikiran kuno, terutama Platon dan Aristoteles.

---

<sup>1</sup> *Sophistikos, sophistes*, sering disebut dengan *sofis*, yang berarti “orang pintar” atau “orang cerdas pandai”. Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 102. Berbeda dengan istilah *Sufi* yang digunakan untuk mistisisme dalam Islam. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 53.

<sup>2</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 65.

Neoplatonisme mencakup unsur-unsur religius dan mistik, yang sebagiannya, diambil dari filsafat Timur.<sup>3</sup> Itulah sebabnya, di hampir seluruh wilayah kekuasaan kebudayaan Helenis, di Barat maupun di Timur, Neoplatonisme diterima sebagai filsafat baru dan menjadi aliran intelektual yang dominan, bersaing dengan pandangan dunia yang berdasarkan Kristianitas awal. Bahkan, berdampak pada pembentukan konsep teologi Kristen lanjut, dan berpengaruh pula terhadap filsafat dan mistisisme Islam.<sup>4</sup>

Perkembangan filsafat Yunani ke dunia Timur, ditandai kala kekaisaran Persia, ditaklukkan oleh tentara Yunani yang dipimpin oleh Alexander yang agung, selama kurang lebih sepuluh tahun (334-325 SM). Namun, generasi awal Yunani telah mengadakan kontak dengan dunia Timur, dengan menjadi prajurit bayaran di Mesir, Babilonia, dan Persia, serta juga melalui relasi perdagangan. Bahkan, koin mata uang Yunani telah beredar di pasaran Persia dan bersaing dengan mata uang kekaisaran tersebut. Kontak tersebut berlangsung selama empat abad sebelum ekspedisi Alexander.<sup>5</sup> Penaklukan Alexander tidak menghancurkan peradaban dan kebudayaan Persia, tetapi justru sebaliknya, ia berupaya menyatukan kebudayaan Yunani dan Persia, dengan menganjurkan perkawinan campur antara Yunani-Persia, bahasa Yunani dipakai sebagai bahasa administrasi—bahkan bahasa Yunani masih tetap digunakan

---

<sup>3</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 701.

<sup>4</sup> Aryaning Arya Kresna, "Emanasi Yang Satu dalam Neoplatonisme," Win Usuluddin Bernadien, *Dance of God Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm. 37.

<sup>5</sup> Arnold Toynbee, *Mankind and Mother Earth A Narrative History of the World* (New York and London: Oxford University Press, 1976), hlm. 267.

di Mesir dan Suriah sesudah masuknya Islam, sebelum adanya Arabisasi pada abad ke-7 M oleh Khalifah Bani Umayyah, Abdul Malik ibn Marwan (685-706 M). Bahkan, akulturasi Yunani dengan Timur, meninggalkan jejak-jejak di kawasan ini. Iskandaria, Antioch, Bactra, Syria, Baghdad, dan Jundisapur, menjadi pusat ilmu pengetahuan dan filsafat Yunani.<sup>6</sup>

Di Barat, filsafat Yunani berhadapan-hadapan dengan Kristen awal, ketika Kekristenan merambah imperium Romawi, yang dikenal dengan nama Helenisme Romawi. Maka, terjadi konfrontasi dua konsep kebenaran, yaitu Filsafat dan dogma Kristen. Berkat masuknya kaisar Constantine sebagai pemeluk Kristen pada 325 M, maka seluruh pusat pengembangan filsafat Yunani ditutup, seperti di Atena, Antiokia, dan Roma. Hilangnya seluruh pusat pengembangan filsafat Yunani, termasuk aliran Neoplatonisme yang dibangun oleh Plotinus di Alexandria, juga ditutup oleh kaisar Justinianus, yang memerintah pada 527-565 M. Baginya, ajaran filsafat bertentangan dengan agama.<sup>7</sup> Meski secara institusional filsafat telah mati di dunia Barat, gerakan kefilosofatan tetap dikembangkan oleh kelompok *Patristik*, dari kata *Pater* yang berarti *Bapa gereja*, karena mereka terdiri dari pendeta-pendeta yang berusaha menyulam filsafat dan agama, yang lantas berubah nama menjadi Skolastik pada abad ke-8 M, setelah meraih dukungan dari penguasa Karel Agung (742-824 M). Sepeninggal Thomas Aquinas, filsafat di Barat mengalami kevakuman pada abad ke-12 M. Kemudian, bangkit lagi pada abad ke-14 dengan kemunculan gerakan Renaisans di Eropa.

---

<sup>6</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 4.

<sup>7</sup> Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), hlm. 93-94.

Pada abad ke-6 M, ketika Barat mengalami kevakuman filsafat, Islam telah menguasai seluruh kawasan Helenisme di Timur dan menjalin kontak dengan peradaban Yunani.<sup>8</sup> Lantas menerjemahkan buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab, diawali sejak permulaan Bani Umayyah pada 661 M. Secara masif dan terlembaga, upaya penerjemahan terhadap buku-buku filsafat mulai mendapat perhatian serius pada era Bani Abbasiyah yang berpusat di Baghdad, khusus pada masa Khalifah al-Makmun (813-833 M), putra Harun al-Rasyid (786-809 M). Periode ini dikenal sebagai masa penerjemahan.<sup>9</sup> Khalifah al-Makmun mendirikan *Bait al-Hikmah* (Akademi) yang berfungsi sebagai wadah penerjemahan dan juga pusat pengembangan filsafat dan sains. Buku-buku filsafat yang diterjemahkan di antaranya karya-karya Platon seperti *Thaetetus*, *Cratylus*, *Parmenides*, *Tymaeus*, *Phaedo*, dan *Politicus*; karya-karya Aristoteles seperti *Categoriae*, *Rethorica*, *De Caelo*, *Ethica Nichomachaea*, dan lainnya; karya-karya Neoplatonisme seperti *Enneads*, *Theologia*, *Isagoge*, dan lainnya.<sup>10</sup> Di antara karya-karya tersebut, buku-buku Neoplatonisme berpengaruh terhadap konsep teologi dan filsafat dalam Islam.

Secara historis, pemikiran Yunani berpengaruh terhadap filsafat abad Pertengahan. Namun, kesadaran terhadap pemikiran Yunani dijumpai oleh gerakan para penafsir Platon, yang dikenal sebagai Neoplatonisme. Acuanannya adalah dualisme Platon, yang mengajarkan, di samping dunia yang dapat

---

<sup>8</sup> Ira M. Lapidus, *Sejarah Sosial Umat Islam (A History of Islamic Societies)*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003), hlm. 59-61.

<sup>9</sup> Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999), hlm. 11.

<sup>10</sup> *Ibid.*, hlm. 13.

diamati, terdapat dunia lain yang tidak teramati, yakni dunia idea atau dunia ada sejati, yang berbeda dengan dunia gejala-gejala.<sup>11</sup> Konsep dualisme Platon, didesain oleh Plotinus sebagai kerangka kehidupan yang mengalir dari Sang Ilahi. Maka, semula filsafat Platon bercorak antroposentris, oleh Plotinus dijadikan teosentris. Dalam konteks ini, pemikiran Yunani punya kesamaan dengan agama Kristen. Namun, tidak dapat dipastikan, apakah Plotinus dipengaruhi oleh agama Kristen, atau ajaran Plotinus dimaksudkan untuk membendung arus perkembangan agama Kristen.<sup>12</sup>

Meski Neoplatonisme berarti paham yang menghidupkan kembali ajaran-ajaran Platon, tetapi Neoplatonisme bercorak sinkretis antara pemikiran Platon dan Aristoteles.<sup>13</sup> Plotinus hendak mendamaikan dualisme Platonis tentang dunia Ide dan dunia penampakan, serta dualisme Aristoteles mengenai bentuk murni dan bentuk materi, yang menggerakkan dan yang digerakkan. Dengan konsep kesatuan, atau yang satu, Plotinus berusaha membuat sintesis baru mengenai 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.*<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: UI Press, 1986), hlm. 98.

<sup>12</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 66.

<sup>13</sup> Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Filsafat Peripatetik* (Yogyakarta: LKiS Pelangi Aksara, 2005), hlm. 66.

<sup>14</sup> Karen Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the Phi-*

Masing-masing prinsip, dijelaskan lewat konsep hierarki dan emanasi. Disebut hierarki, karena *the one* menempati tingkat tertinggi dan yang terakhir menempati posisi terbawah. Dikatakan emanasi, sebab dari *the one* terjadi proses pancaran, yang menghasilkan tingkatan berikutnya, yang tidak melalui proses *creation ex-nihilo*. Maka, akal universal merupakan hasil dari pancaran yang satu. Jiwa universal merupakan pancaran dari akal universal sehingga proses ini menjadi fondasi metafisis dari alam semesta.

Konsep Neoplatonisme bermakna rantai kesatuan emanatif (menurun) dan remanatif (menaik). Dalam setiap entitas emanasi, terdapat kecenderungan menuju sumber sempurna.<sup>15</sup> Maka, Plotinus mengklaim bahwa dunia ciptaan yang mewujud ialah 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 punya modus aslinya (*archetype*) pada level yang lebih tinggi. Karenanya, tujuan akhir jiwa ialah persatuan mistik dengan *The One* (Tuhan), yang sepenuhnya hadir pada jiwa manusia. Dalam arti tertentu, jiwa tersebut adalah bersifat Ilahi.<sup>16</sup>

Bagi Plotinus, tujuan hidup manusia adalah kembali kepada Tuhan; dan untuk kembali kepada-Nya, manusia perlu menempuh tiga jalan remanasi, yakni melakukan kebajikan umum, berfilsafat dan mistik, dengan prosedur pengaliran

---

*losophy of Plotinus* (Amsterdam: Hakkert, 1967), hlm. 64.

<sup>15</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 69.

<sup>16</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat (A Short History of Philosophy)*, terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Bentang, 2002), hlm. 243.

keluar dari level terendah.<sup>17</sup> Tujuannya adalah prinsip realitas (Tuhan) bahwa setiap manusia dapat mencapai Tuhan, dengan kemampuan yang ada padanya karena di dalam diri manusia terdapat sesuatu seperti Dia, bahwa manusia berada akan berhadapan dengan ke-Ada-annya, Engkau merasakan Dia ada di dalam Engkau sehingga 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, serta 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 myself; becoming external to all other things and self-enclosed; beholding a marvelous beauty; then, more than ever, assured of communion 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 myself 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.<sup>18</sup>*

Pengalaman mistik yang dialami Plotinus, membuktikan bahwa dia bukan semata mistikus teoretis, melainkan juga praktisi mistik. Meski pengalaman spiritual bersifat subjektif, namun Plotinus berusaha menjelaskannya ke dalam konsep filsafat. Penjelasan tersebut dimungkinkan, ketika ia tidak

---

<sup>17</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 69.

<sup>18</sup> Plotinus, *The Enneads*, terj. Stephen Mackenna (London: Faber and Faber Limited, Russell Square, 1991), hlm. 357.



sedang bersentuhan dengan yang Ilahi. Ketika persentuhan dengan-Nya, manusia tidak berdaya menegaskan atas visi yang dialaminya. Penalaran atas visi muncul kemudian, saat manusia merasakan bahwa ia memiliki visi itu dari Tuhan.<sup>19</sup> Pengalaman mistik macam ini dikenal dengan istilah *ekstase*, yakni gambaran tentang keadaan psikis dengan ciri penyerapan mental yang intens, rasa terpesona, hilangnya kontrol terhadap kehendak dan kemampuan untuk menanggapi persepsi indrawi.<sup>20</sup> Sering disamakan dengan pencerahan keagamaan, atau kesatuan jiwa dengan kenyataan yang lebih tinggi.

Mistisisme Plotinus tersebut merambah dan memperoleh kematangan dari para filsuf yang mendasarkan pemikirannya baik pada agama Kristen maupun Islam. Para filsuf aliran Neo-Platonis, antara lain terdapat dalam gerakan Patristik Barat, sebagaimana tercermin pada pemikiran St. Augustinus (354-430 M), dalam visinya tentang pengetahuan manusia, bahwa Tuhan bukan sekadar Sang Pencipta, tetapi juga pelaku aktif di dalam alam semesta, sekaligus menerangi jiwa manusia dan memberinya ide-ide.<sup>21</sup>

Manusia juga alam semesta, berpartisipasi dengan ide-ide Ilahi. Namun, pada manusia partisipasi tidak hanya pasif, melainkan juga aktif, yaitu di dalam suatu pengenalan lewat pendakian mistik, agar sampai pada pengakuan yang penuh

---

<sup>19</sup> Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitannya dengan Sosio-Politik Zaman Kuno hingga Sekarang (History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day)*, terj. Sigit Jatmiko, dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 394.

<sup>20</sup> *Ekstase* berarti berdiri di luar diri sendiri, berasal dari bahasa Yunani *ex* (keluar) dan *histanai* (berdiri). Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 191.

<sup>21</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *A Short History*, hlm. 248.

kasih terhadap Allah. Maka, kasih dan pemikiran terhubung secara harmonis.<sup>22</sup> Bagi St. Augustinus, pengetahuan diperoleh melalui pencerahan Ilahi. Hal serupa juga dinyatakan oleh al-Farabi (870-950 M), bahwa puncak pendakian mistik dimungkinkan apabila manusia mendayagunakan akal aktual (*al-'aql al-fa'al*). M.M. Syarif, menyebut dengan istilah *akal aksi* yang dapat menyerap pengetahuan. Jika akal mampu menyerap abstraksi, maka ia dapat menjangkau akal perolehan (*al-'aql al-mustafad*), yakni suatu tingkatan akal yang menerima inspirasi, pencerahan, dan merasakan ekstase dengan Tuhan.<sup>23</sup> Pandangan al-Farabi yang bercorak Neoplatonisme ini dikembangkan juga oleh Ibnu Sina (980-1037 M), Suhrawardi (1153-1168 M), Ibn 'Arabi (1165-1240 M), dan lain-lain.

Konsep mistisisme Plotinus dalam sistem emanasi merupakan pemikiran unik di masanya. Sebelum Plotinus, mistisisme belum diuraikan secara mendalam. Jadi, bisa dikatakan bahwa pemikiran Plotinus berpengaruh terhadap ilmuwan dan filsuf sesudahnya. Bahkan, membantu beberapa fungsi filosofis, religius, dan teologi, sekaligus menginspirasi lahirnya pemikiran sinkretisme baik antara agama dan filsafat, antara Kristen maupun Islam.

Penelitian ini, selain berupaya menjelaskan keunikan pemikiran Plotinus dari aspek epistemologi mistiknya, juga menjangkar pengaruh filsafat Plotinus terhadap pemikiran Patristisme dan Skolastisisme, serta pembentukan teologi Kristiani dan pengaruhnya terhadap perkembangan filsafat dan mistisisme Islam. Objek material penelitian ini pada filsafat

---

<sup>22</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat*, hlm. 82.

<sup>23</sup> M. M. Syarif (ed.), *Para Filosof Muslim (History of Muslim Philosophy)*, terj. Ahmad Muslim, dkk. (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 70-71.

neoplatonisme Plotinus dan neoplatonisme Islam. Lantas, objek formalnya adalah epistemologi mistis. Penelitian ini berupaya menemukan pengaruh hakikat pengetahuan dalam mistisisme Plotinus dan mistisisme Islam, dengan kecenderungan utamanya (*focus of interest*) adalah pada pemikiran mistisisme Plotinus dalam sistem emanasi dan pengaruhnya terhadap mistisisme dalam Islam.

## B. Klarifikasi Istilah

Untuk menghindari kekeliruan penafsiran, maka perlu klarifikasi terhadap pelbagai istilah teknis yang digunakan di dalam buku ini. *Pertama*, epistemologi mistis. Epistemologi merupakan cabang filsafat yang mempelajari dan mencoba menentukan kodrat dan cakupan pengetahuan, pengandaian-pengandaian dan dasarnya, serta pertanggungjawaban atas pertanyaan mengenai pengetahuan.<sup>24</sup> Pertanyaan-pertanyaan awal dari epistemologi misalnya "apa itu pengetahuan, kebenaran, kepastian, keraguan, dan kesalahan?"<sup>25</sup> Di dalam mistisisme, pencapaian pengetahuan melalui kesadaran uniter merupakan proses pencapaian pengetahuan dengan metode intuisi—yang populer disebut *epistemologi mistik*.<sup>26</sup> Di dalam epistemologi mistik, upaya meraih pengetahuan bukan bertumpu pada logika Aristotelian, yang meniscayakan jarak antara subjek dan objek, melainkan proses kesadaran uniter,

---

<sup>24</sup> Hardono Hadi, *Epistemologi, Filsafat Pengetahuan*, Kenneth G. Gal-lager (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 5.

<sup>25</sup> Archie J. Bahm, *Epistemologi Theory of Knowledge* (Albuquerque: Las Lomas RD, 1995), hlm. 1.

<sup>26</sup> Imam Wahyudi, *Pengantar Epistemologi* (Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2007), hlm. 46-50.

dalam rupa keterpaduan antara keduanya. Maka, seseorang akan meraih pemahaman langsung dan mendapat pengetahuan orisinal.

*Kedua*, Neoplatonisme, yakni aliran filsafat Yunani yang digagas oleh Plotinus pada abad ke-2 M—tetapi diduga telah ada sebelumnya—yang diperkenalkan oleh gurunya, Ammonius Sakkas (175-242) dari Aleksandria. Namun, ajarannya tidak dapat dilacak, karena ia tidak meninggalkan karya apapun. Plotinus yang dikenal kemudian sebagai pencipta neoplatonisme.

*Ketiga*, mistisisme Islam. Mistisisme populer di dalam Islam dengan istilah *tasawuf*, meskipun etimologinya tidak berasal dari Islam. Asal-usul istilah *tasawuf* juga diperdebatkan dan diduga berasal dari luar peradaban Islam. Meskipun ada kemungkinan pengaruh dari luar dunia Islam, ulama sufi tetap berpandangan bahwa dengan atau tanpa pengaruh dari luar, sufisme dimungkinkan timbul dalam Islam, karena terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menginspirasi. Termaktub di antaranya: QS. al-Baqarah [2]:186), "Dan bila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka sungguh, aku dekat..."; QS. al-Baqarah [2]: 115, "Kepunyaan Allah timur dan barat. Maka, ke mana pun kamu berpaling, di sana wajah Allah..."; QS. Qaaf [50]: 16, "Sungguh, Kami telah ciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikkan hatinya kepadanya. Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya." Mistisisme Islam punya dua corak, yakni tasawuf Sunni dan falsafi. Fokus buku ini adalah yang kedua, karena diduga tasawuf falsafi mendapatkan pengaruh dari filsafat neoplatonisme.

### C. Neoplatonisme dan Mistisisme dalam Literatur

Penelusuran yang terkait filsafat Plotinus, pernah ditulis dalam beberapa buku antara lain: oleh William Ralph Inge, *The Philosophy of Plotinus*, membahas keseluruhan pemikiran Plotinus, termasuk mistisisme dalam konsep emanasi sebagai trinitas suci yang mempengaruhi Kristiani. R. Baine Harris, sebagai editor dalam buku *The Structure of Being A Neoplatonic Approach* merupakan kumpulan tulisan tentang Plotinus dan neoplatonisme, berkaitan dengan struktur realitas yang mengalir hierarkis lewat pola emanasi. Penelitian perihal “Epistemologi Mistis Neoplatonisme Plotinus” oleh Sahjad M. Aksan, merupakan tesis di Universitas Gadjah Mada (2008), membahas mistisisme Plotinus dan perolehan pengetahuan hakiki melalui kesatuan uniter dengan yang Esa. Sedangkan, buku ini merupakan kajian lebih lanjut dari penelitian sebelumnya, karena mistisisme Plotinus berkontribusi terhadap mistisisme Islam, terutama pada tokoh-tokoh seperti al-Farabi, Ibn Sina, Ibn ‘Arabi, dan al-Jili.

Inspirasi Plotinus adalah dualisme Platon yang menghidupkan kembali pemikiran Platon pada abad Pertengahan. Namun, sebagai tokoh aliran neoplatonisme, Plotinus justru menggagas metafisika bercorak sinkretisme, yakni pertautan antara Platon, Aristoteles, dan filsafat Timur. Plotinus, lantas merumuskan pandangan baru mengenai kosmos, yang dikenal dengan teori emanasi. Kemudian, Plotinus menyerap konsep Aristoteles perihal teori *Hylemorfisme*, dari kata *hyle* (materi) dan *morphe* (bentuk) atau dikenal dengan “bentuk” dan “materi”, yang bertolak dari dunia penampakan, sekaligus kritik Aristoteles terhadap dualisme Platon, yang menetapkan dunia ide sebagai prinsip pertama.

Bagi Aristoteles, penampakan adalah wujud dari bentuk dan materi sehingga mengandaikan adanya satu bentuk murni yang dengan sendirinya ada sebagai penyebab bagi semua bentuk dan materi. Bentuk murni itu oleh Aristoteles disebut sebagai *Causa Prima*. Namun, sebagai penggerak, ia tidak terkait dengan dunia bentuk dan materi, kecuali sebagai penggerakannya.<sup>27</sup> Pandangan bentuk murni (*Causa Prima*) Aristoteles ini lalu diadopsi Plotinus sebagai diri tak berbentuk. Meskipun perihal bentuk dan materi bercorak rasionalis Plotinus dipengaruhi oleh Aristoteles, di sisi lain, Plotinus condong pada filsafat Platon bercorak mistis.<sup>28</sup>

Bagi David Melling, konsep “Ide” Platon berangkat dari anggapan bahwa yang nyata adalah Ide, sedangkan yang lainnya itu bayangan dari Ide. Filsafat Platon merupakan uraian relasi antara dunia “nyata” (dunia ide) dan dunia “semu” (dunia penampakan). Dunia ide itu prinsip utama. Dunia penampakan sebagai manifestasinya.<sup>29</sup> Dalam *Republika*, Platon menyatakan:

*You must suppose, then, I went on, that there are these two powers of which I have spoken, and one of them is supreme over everything in the intelligible order or region, the other over everything in the visible region...*<sup>30</sup>

---

<sup>27</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 65-67.

<sup>28</sup> Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *al-Madrasah al-Falsafiyah* (al-Qahirah: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965), hlm. 85.

<sup>29</sup> David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato (Understanding Plato)*, terj. Arief Andriawan & Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Benteng Budaya, 2002), hlm. 179-181.

<sup>30</sup> Konrad Kebung Beoang, *Platon: Jalan Menuju Pengetahuan yang*

Plotinus mengembangkan teori Platon perihal dunia Ide dan menjadikan fondasi bagi pemikirannya tentang Yang Esa (*The One*). Menurut A. Hanafi, Yang Esa bagi Plotinus merupakan racikan dari aliran Pythagoras dan Philo, yang menyatakan, “Semua yang ada mendapatkan wujudnya dari Yang Esa.”<sup>31</sup> Namun, masalahnya, bagaimana keragaman keluar dari Yang Esa? Soal ini dipecahkan oleh Plotinus dengan teori emanasi melalui tiga prinsip, yaitu akal universal merupakan hasil dari pancaran Yang Esa, jiwa universal merupakan pancaran dari akal universal, dan pancaran ini merupakan fondasi metafisis bagi kosmos.<sup>32</sup>

Bagi Sontag, sentralisasi yang dirumuskan Plotinus, dalam konsep Yang Esa (*The One*), yang semua wujud partikular berasal, membawanya ke perbedaan dengan prinsip pemikiran Platon, yang sebelumnya pernah menolak konsep kesatuan mutlak, saat membahas pemikiran Parmenides, dalam dialog Platon di buku berjudul *Parmenides*.<sup>33</sup> Pandangan Melling<sup>34</sup> tentang dominasi penuh dari yang tunggal tanpa atribut partikular, tetapi bagi Sontag, penolakan tersebut bermuara pada kompromi Platon, yang mengadopsi pandangan bahwa kesatuan cenderung mengarah ke kesederhanaan yang lebih besar atau ke arah peningkatan keserbaragaman. Kecenderungan tersebut bagi Tjahjadi karena keragaman merupakan gam-

---

*Benar* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 9-18.

<sup>31</sup> A. Hanafi, *Filsafat Skolastik* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983), hlm. 67.

<sup>32</sup> Michael F. Wagner, “Vertical Causation in Plotinus”, dalam R. Baine Harris (ed.), *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach, International Society for Neoplatonic Studies* (Virginia: Norfolk, 1982), hlm. 51.

<sup>33</sup> Frederick Sontag, *Pengantar Metafisika (Problems of Metaphysics)*, terj. Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 102.

<sup>34</sup> David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, hlm. 206.

baran tidak sempurna yang menyerupai model ide. Namun, jiwa manusia berkecenderungan ke dunia ide sebagai asalnya karena dorongan *eros* (cinta) adalah daya kuat di dalam diri manusia, yang mendorong pada realitas sejati dan ide “yang baik”.<sup>35</sup> Guna meraih dunia ide, manusia dibimbing oleh rasio serta membebaskan diri dari kekuatan-kekuatan irrasional, kesan-kesan dangkal, dan semu perihal realitas.

Proses kembali pada ide sebagai prinsip pertama, oleh Plotinus digambarkan sebagai remansi atau proses kembali, dengan pendakian menuju prinsip tunggal (Yang Esa) dan dorongan *eros* (Cinta). Menurut Tjahjadi, apabila gerakan menurun, bagi Plotinus, dilihat sebagai proses emanasi (pe-limpahan atau penyinaran), maka gerakan menaik disebut sebagai proses pemurnian yang dapat dicapai melalui tiga langkah. *Pertama*, lewat kesenian, yaitu orang dibawa dari keindahan indrawi kepada pengertian mendalam perihal keindahan dan kebenaran sejati. Hadiwijono menyebutnya sebagai kebajikan umum.<sup>36</sup> *Kedua*, dengan berfilsafat, orang akan mencapai pencerahan budi sehingga ia dapat mengenali dunia ide-ide. *Ketiga*, dengan mistik, orang akan mencapai ekstase dan menyatu dengan Yang Esa, membuatnya terbimbing dan mengalami pencerahan, hingga melampaui segala pengetahuan.<sup>37</sup> Tahap terakhir ini dicapai lewat kontemplasi untuk membebaskan diri dari pengetahuan semu mengenai realitas.

Bagi Anton Bakker, berfilsafat Plotinus, disebut metode “intuitif” atau “mistik”, yang sebelumnya ditemukan Platon.<sup>38</sup>

---

<sup>35</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 50-53.

<sup>36</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 69.

<sup>37</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 92.

<sup>38</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia,



Pencapaian yang satu hanya bisa dimungkinkan melalui kontemplasi, sikap tersebut meresapi seluruh model berpikir Plotinus. Model berpikir mistik macam ini terkait perkembangan baru di zaman tersebut bahwa pemikiran mistik menjadi tren dalam kajian pelbagai kelompok teolog kontemplatif, baik dari kalangan filsuf maupun para penganut agama.

Mehdi Haeri Yazdi telah mengembangkan konsep ini melalui teori *'Ilmu Huduri* (ilmu kehadiran). Menurutnya, dalam sistem emanasi, hanya ada satu kenyataan disebut kehadiran. Kenyataan sebagai kehadiran bisa dilihat dari dua perspektif berbeda; kehadiran sebagai iluminasi adalah kehadiran Tuhan di dalam diri manusia sebagai bentuk emanasi atau pencerahan-Nya.<sup>39</sup> Secara simultan, bisa disebut kehadiran dengan penyerapan, jika yang dimaksud adalah berkaitan dengan hubungan diri dengan Tuhan sebagai sumber realitasnya.

Dalam tradisi keagamaan, transformasi kesadaran dicapai untuk pengendalian pikiran dan tubuh. Orang Buddha bermeditasi sebagai disiplin guna melampaui kendala-kendala ilusif dalam pikiran. Orang Kristen, melalui sekte-sekte gnostik awal, yang para anggotanya percaya bahwa pencapaian pemahaman mendalam bergantung pada pentahbisan ke dalam pengetahuan rahasia, dan juga pengalaman-pengalaman pribadi. Hal ini sesuai dengan kenyataan, mistisisme bergantung pada usaha-usaha individual dan pengalaman-pengalaman, melahirkan satu pandangan filosofis dan juga praktis sehingga

---

1986), hlm. 40.

<sup>39</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam (The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence)*, terj. Ahsin Mohamad (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 218.

kerap terjadi pertentangan dengan otoritas yang ada dalam agama-agama formal.<sup>40</sup> Para mistikus kerap mengalami kesulitan mengungkapkan pelbagai pengalaman mistiknya karena pengalaman tersebut berada di luar kategori bahasa-bahasa duniawi, dan bahasa menjadi alat yang tidak memadai untuk mengartikulasikan pengalaman mistik. Maka, para mistikus umumnya memakai bahasa simbolis di dalam menyatakan pengalaman mistiknya.

Bagi Royce, secara historis mistisisme dimulai dari India, yakni pada masa Upanishad dan Vedanta (800 SM) sebelum zaman Platon. Sedangkan mistisisme Yunani tampak dalam dialog-dialog Platon dan ajaran Aristoteles tentang Tuhan, demikian juga dapat ditemui dalam pikiran Plotinus. Royce berpendapat bahwa mistisisme cenderung menekankan aspek “makna internal idea”, dibandingkan dengan realisme, yang menekankan aspek “makna eksternal idea”. Mistisisme meniadakan ide-ide “terbatas” pada manusia dan memintanya untuk melihat “ke dalam”, dengan tujuan penghilangan subjek menjadi “diri”. Bagi Royce ini merupakan kebahagiaan yang tidak terlukiskan, karena menyatu dalam realitas sejati.<sup>41</sup>

Pandangan tersebut identik dengan beberapa konsep di dalam Islam, yakni konsep *al-ittihad* suatu tingkatan dalam tasawuf bahwa sang sufi merasa bersatu dengan Tuhan, dan mengalami peleburan identitas sehingga karena *fana'*-nya sang sufi ia berbicara dengan nama Tuhan. Konsep *al-hulul*, bahwa

---

<sup>40</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *A Short History*, hlm. 365-266.

<sup>41</sup> J. Royce, *The World and the Individual*, Vol. I (New York: Dover Publication Inc., 1959), hlm. 76-92.

Tuhan, karena pendakian mistik subjek, mengambil tempat pada diri subjek. Konsep *wahdat al-wujud*, subjek berusaha dalam pendakian mistiknya bersatu dengan Tuhan.<sup>42</sup>

Mistisisme berangkat dari keinginan dan kepercayaan pada transformasi kesadaran dan pelbagai pengalaman khusus yang bersifat subjektif untuk mengakses pada realitas Tuhan. Kepercayaan pada transformasi kesadaran umumnya berkembang subur dalam tradisi-tradisi keagamaan dan aliran-aliran spiritual, termasuk filsafat yang lantas dikenal dengan filsafat mistik.

Dalam filsafat, transformasi kesadaran dan pelbagai pengalaman khusus dijelaskan secara rasional dengan memperdebatkan konsep yang "ada", "prinsip pertama", "yang tunggal", dan "yang jamak", dengan menjelaskan relasinya. Mistisisme Plotinus terinspirasi dari konsep idealisme Platon, yang meletakkan Ide sebagai prinsip pertama, sekaligus menjadi citra bagi keragaman. Sebagai satu bagian dari keragaman, manusia bagi Platon memiliki unsur jiwa yang bisa mengenali ide-ide dan berkecenderungan kembali ke alam ide, karena ide telah dikenali jiwa saat posisi tanpa wujud.<sup>43</sup> Namun, untuk mencapai alam ide jiwa manusia perlu dibimbing oleh akal budi agar tidak terjebak oleh kekuatan-kekuatan irasional, serta kesan-kesan dangkal. Oleh karenanya, manusia senantiasa terarah dan bersatu dengan Ide.<sup>44</sup>

Neoplatonisme Plotinus meletakkan prinsip pertama sebagai Yang Esa (*The One*), Yang Ilahi, Yang Tertinggi mengalir

---

<sup>42</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 81-92.

<sup>43</sup> David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, hlm. 197.

<sup>44</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 55-56.

keluar secara hierarkis emanatif kepada prinsip kedua, yakni akal universal atau lebih dikenal dengan *mind (nous)*, yang punya daya emanatif. Maka, ia melimpah ke prinsip ketiga, yakni jiwa universal (*soul*) dan dari jiwa universal muncul jiwa dan materi seluruh jagad raya.<sup>45</sup>

Dua emanasi pertama, menurut Plotinus, memancar dari Yang Esa sebagai sesuatu yang Ilahi sebab keduanya membuat manusia mampu mengetahui dan terlibat dalam kehidupan Tuhan. Pandangan tersebut mempunyai kesesuaian dengan alam Ide Platon. Maka, Yang Esa menjadi terpahami, tetapi pengetahuan tersebut bersifat intuitif dan langsung. Jiwa yang beremanasi dari pikiran dalam cara yang sama seperti emanasi pikiran dari Yang Esa, merupakan hal yang sedikit lebih jauh dari kesempurnaan, jiwa bersesuaian dengan realitas dan mengambil bentuk pada manusia sehingga eksistensi fisik dan spiritual sekaligus memancar dari jiwa. Bagi Plotinus, ke-Ilahi-an melingkup seluruh eksistensi. Tuhan adalah semua di dalam semua, dan wujud-wujud yang lebih rendah hanya ada selama mereka menjadi bagian dalam wujud absolut yang Esa.<sup>46</sup> Untuk mencapai Yang Esa, diperlukan proses pendakian mistik. Namun, ini bukanlah pendakian menuju suatu realitas yang ada di luar diri, melainkan suatu proses pendakian mistik, yang jalan menurun menuju ke kedalaman pikiran.

Dalam sistem emanasi, eksistensi diri adalah suatu tahap kesadaran uniter sederhana, bahwa kepastian dan kemungkinan menyatu. Tuhan adalah kepastian karena emanasi adalah tindakan wajib-Nya, yang melimpah dari eksistensi dan penge-

---

<sup>45</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 18.

<sup>46</sup> Plotinus, *The Enneads*, hlm. 268.

tahuan-Nya sempurna. Tuhan adalah kemungkinan eksistensial sebab suatu penyerapan tidak lain adalah ketergantungan total-Nya.<sup>47</sup> Ini adalah bentuk pengetahuan dengan kesadaran yang mengesampingkan aspek keragaman mistik dalam berbagai budaya maupun agama, dengan menitikberatkan pada dimensi epistemologi mistik, yakni analisis filosofi tentang kesadaran uniter. Meskipun bersifat subjektif, tetapi bisa dialami semua orang.

Pengetahuan tersebut tentunya tidak dibatasi pada pengetahuan indrawi, rasional, dan metafisika, melainkan pengetahuan yang mengacu pada aspek intuitif, model pengetahuan yang berbeda dalam mencerap objek. Bagi Surahardjo, pada momen penangkapan indrawi, posisi objek berada di luar subjek, perjumpaan masih dalam kawasan ruang dan waktu, bukan keniscayaan apalagi mutlak. Momen penangkapan rasional, meskipun terdapat distansi, namun objek kian padu dengan subjek, lewat proses abstraksi, subjek makin mengenal objek, melalui struktur pokok ke-apa-an objek, tetapi pengenalan masih secara penyimpulan. Pada momen penangkapan meta-rasional atau metafisik, subjek menempatkan objek sebagai realitas yang ada. Misalnya, dalam konsep moral, yang ditangkap bukan hasil kenyataan konkret, melainkan telah ada di dalam sang pengenal, dalam momen ini terjadi proses penyadaran.<sup>48</sup> Selain itu ada penangkapan intuitif, objek dan subjek berjumpa secara otentik, subjek mengalami objek dalam sebuah pengenalan langsung, bukan penyimpulan. □

---

<sup>47</sup> Mehdi Haeiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 224.

<sup>48</sup> Y. A. Surahardjo, *Mistisisme: Suatu Introduksi di dalam Usaha Memahami Gejala Mistik* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1993), hlm. 56-57.

# Bab II

## Konsep Epistemologi Mistis

### A. Ruang Lingkup Epistemologi

#### 1. Pengertian Epistemologi

Istilah *epistemologi* (bahasa Inggris: *epistemology*) berasal dari gabungan dua kata dari bahasa Yunani, yaitu *episteme* yang bermakna “pengetahuan” dan *logos* bermakna “ilmu, sains, kajian, teori, dan perbincangan”.<sup>1</sup> Epistemologi merupakan satu dari cabang utama filsafat, yang mendiskusikan tentang hakikat, makna, kandungan, sumber, dan proses ilmu.<sup>2</sup> Jadi, epistemologi berarti “kajian tentang ilmu pengetahuan”.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought* (New Jersey: Humanities Press, 1980), hlm. 151; A.R. Lacey, *A Dictionary of Philosophy*, Cet. III (New York: Routledge, 1996), hlm. 90; *The New Encyclopedia Britannica*, Jilid 18, Edisi ke-15 (Usa: Encyclopedia Britannica Inc., 2002), hlm. 166; Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Little Field Adams & CO, 2004), hlm. 49; Rizal Mustansyir dan Misnal Munir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. 16.

<sup>2</sup> Lihat, *The New Encyclopedia Britannica*, hlm. 166; Syed Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), hlm. xii; Kosmic, *Manual Training Filsafat* (Jakarta: Kosmic, 2002), hlm. 76; Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003), hlm. 114.

<sup>3</sup> Muhammad Zainiy Uthman, “Lata'if al-Asrar li Ahl Allah al-Atyar”

Istilah *epistemologi* juga dikaitkan dengan konsep ilmu, yakni pengetahuan yang membawa kepada pemahaman kebenaran. Jadi, pembahasan epistemologi adalah suatu cabang filsafat yang mengurai asal-usul, struktur, metode, dan keabsahan ilmu.<sup>4</sup> Dalam bahasa Arab, kata *epistemologi* diterjemahkan sebagai *nazariah al-ma'rifah*.<sup>5</sup> 'Abd al-Fattah Imam dalam bukunya berjudul *Madkhal ila al-Falsafah* menerangkan, istilah *nazariah al-ma'rifah* mempunyai dua pengertian.<sup>6</sup> *Pertama*, pengertian luas tentang diskursus keseluruhan filsafat dan relasinya dengan ilmu pengetahuan lain seperti ilmu-ilmu psikologi, biologi, sosiologi, sejarah, dan lainnya. *Kedua*,

---

karya Nur al-Din al-Raniri: Satu Tinjauan Epistemologi dalam Falsafah Epistemologinya," Hashim Awang, *et. al.*, *Pengajian Sastra dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru* (Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1998), hlm. 408; Abdul Khobir, *Filsafat Pendidikan Islam: Landasan Teoritis dan Praktis* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2007), hlm. 25-26; Imam Khanafie al-Jauharie, *Filsafat Islam Pendekatan Tematik* (Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2010), hlm. 4; Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011), hlm. 148; Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik* (Jakarta: Erlangga, 2005), hlm. 3.

<sup>4</sup> Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, hlm. 94, 161; William L., *Dictionary of Philosophy and Religion*, hlm. 151-152, 283. Tokoh Pertama yang menggunakan istilah *epistemologi* ialah J. F. Ferrier (1854). Ia menyatakan bahwa *knowledge* berasal dari bahasa Yunani, *gignoskein* yang bermakna menentukan atau memutuskan perintah/hukuman (*decre*). Ia juga merupakan teori ilmu yang didukung oleh Rasionalisme dan Empirisisme. Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum: Dari Pendekatan Historis, Pemetaan Cabang-cabang Filsafat, Pertarungan Pemikiran, Memahami Filsafat Cinta, hingga Panduan Berpikir Kritis-Filosofis* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 151.

<sup>5</sup> Munir Balabaki, *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*, Cet. II (Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2000), hlm. 317.

<sup>6</sup> 'Abd al-Fattah Imam, *Madkhal ila al-Falsafah* (al-Qahirah: Dar al-Falsafah, tt.), hlm. 146.

pengertian yang sempit bermaksud ilmu yang membicarakan tentang hakikat ilmu pengetahuan, dasar, sumber, syarat, bidang, dan definisinya.

Pemahaman para ahli perihal epistemologi memiliki perbedaan baik dari sudut pandang maupun cara mengungkapkannya. Bagi Nurani Soyomukti, epistemologi adalah cabang filsafat yang memberikan fokus perhatian pada sifat dan ruang lingkup ilmu pengetahuan, yang terdiri dari pertanyaan berikut: Apakah pengetahuan? Bagaimanakah pengetahuan diperoleh? Bagaimana mengetahui apa yang diketahui?<sup>7</sup>

Sementara itu, Jamil Saliba dalam *al-Mu'jam al-Falsafi* mendefinisikan *nazariah al-ma'rifah*, sebagai perbincangan mengenai hakikat ilmu, sumber asal, ketinggian nilainya, cara mendapatkannya, serta ruang lingkungannya.<sup>8</sup> Selain itu, Wan Mohd Nor Wan Daud mendefinisikan *epistemology* sebagai filsafat yang membicarakan hakikat, makna, kandungan, sumber, dan proses ilmu.<sup>9</sup>

Berdasarkan uraian tersebut, bahwa epistemologi adalah cabang filsafat yang mengkaji secara mendalam dan radikal tentang asal mula pengetahuan, struktur, metode, dan validitas pengetahuan. Epistemologi juga berarti cabang filsafat yang mempelajari soal watak, batas-batas, dan berlakunya ilmu pengetahuan sehingga membawa kepada pemahaman terhadap

---

<sup>7</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 151.

<sup>8</sup> Jamil Saliba, *al-Mu'jam al-Falsafi bi al-Alfaz al-'Arabiah wa al-Faran-siah wa al-Injiliziah wa al-Latiniah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnan, 1989), hlm. 241.

<sup>9</sup> Kata pengantar Wan Mohd Nor Wan Daud dalam Muhammad Dawilah al-Edrus, *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993), hlm. xii.



kebenaran hakiki. Epistemologi merupakan satu dari cabang utama dalam pengkajian filsafat yang membicarakan teori ilmu.<sup>10</sup> Begitupula dari segi sejarah, disiplin pengkajian filsafat merupakan induk utama ilmu pengetahuan. Berasaskan pada disiplin filsafat ini lahirlah cabang-cabang ilmu seperti matematika, logika, dan sebagainya.<sup>11</sup>

Perjalanan waktu dan kemajuan ilmu yang dicapai, menyebabkan beberapa disiplin lain telah muncul dari induk filsafat, yang terdiri dari tiga komponen utama yaitu ontologi (teori hakikat/wujud), epistemologi (teori ilmu), dan aksiologi (teori nilai). Dari komponen ini muncul aliran-aliran tertentu dalam setiap bidang yang membicarakan secara mendalam asas-asas utama tersebut.

Secara umum, *ontologi* adalah satu disiplin ilmu yang membicarakan mengenai hakikat Tuhan (teologi atau metafisik), hakikat alam semesta (kosmologi), dan hakikat manusia (psikologi). Pembahasan dalam disiplin ontologi melahirkan beberapa aliran yang bersifat kualitatif dan kuantitatif yang setiap alirannya mempertahankan pendapat masing-masing tentang suatu hakikat dan wujud. Aliran kualitatif terdiri dari naturalisme, supernaturalisme, materialisme, dan spiritualisme. Sedangkan aliran kuantitatif terdiri dari dualisme, pluralisme, pantheisme, dan monisme.<sup>12</sup>

Dalam aspek epistemologi terdapat pula beberapa aliran yang membicarakan persoalan ilmu menurut pendapat dan ide masing-masing yang setiap aliran tampak saling berten-

---

<sup>10</sup> Lihat, *The New Encyclopedia Britannica*, hlm. 468.

<sup>11</sup> Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran Islam* (Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2001), hlm. 1.

<sup>12</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, hlm. 410.

tangan satu sama lain. Aliran itu terdiri dari rasionalisme, empirisisme, positivisme, realisme, dan idealisme.<sup>13</sup>

Adapun di dalam filsafat aksiologi yang membicarakan mengenai teori nilai, terdapat beberapa aliran yang muncul seperti naturalisme, hedonisme, aliran utilitarianisme, idealisme, vitalisme, dan teleologi.<sup>14</sup> Berdasarkan pada aspek ini setiap aliran mencoba membicarakan isu, ruang lingkup aliran masing-masing.

Epistemologi merupakan hal urgen dalam pengembangan keilmuan. Bagi Syari'ati, pengetahuan benar tidak bisa lahir kecuali dari cara berpikir benar, sedang cara berpikir benar itu diandaikan dari epistemologi yang benar.<sup>15</sup> Maka, Hassan Hanafi menganggap, epistemologi sebagai penyebab hidup matinya filsafat dan pemikiran.<sup>16</sup> Siapa yang tidak menguasai epistemologi, ia tidak akan dapat mengembangkan pengetahuannya.<sup>17</sup> Ada dua aliran epistemologi yang berpengaruh yaitu, rasionalisme dan empirisisme. Kedua aliran tersebut

---

<sup>13</sup> William L. Reese, *Dictionary of Philosophy and Religion*, hlm. 151-152.

<sup>14</sup> *Ibid.*, hlm. 45.

<sup>15</sup> Ali Syari'ati, *Tugas Cedekiawan Muslim (Man and Islam)*, terj. M. Amin Rais (Jakarta: Rajawali Pers, 1992), hlm. 28.

<sup>16</sup> Hassan Hanafi, *al-Din wa al-Saurat fi al-Misr 1952-1981*, Vol. VII (al-Qahirah: al-Maktabat al-Madbuli, 1987), hlm. 283.

<sup>17</sup> Muhammad Baqir al-Sadar, *Falsafatuna*, terj. Moh. Nur Mufid bin Ali (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 25; Mulla Sadra, *Iksir al-'Arifin* (Tokyo: Jami'ah Tokyo, 1984), hlm. 44; Seyyed Hossein Nasr, "Mulla Sadra: His Teachings," Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London: Routledge, 1996), hlm. 643-52; George E. Davie, "Short summary of Mulla Sadra's thought," Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. & The Free Press, 1972), hlm. 6; Anton Bakker, *Ontologi Metafisik Umum* (Yogyakarta: Kanisius, 1992), hlm. 13.

merupakan pilar utama metode keilmuan (*scientific method*) modern. Segala hal diukur berdasarkan dua prinsip ini, yaitu apakah rasional atau dapat dibuktikan secara empirik. Sesuatu pandangan yang tidak memenuhi dua kriteria tersebut, tidak dianggap sebagai ilmiah.<sup>18</sup> Namun, jika kedua prinsip tersebut diterapkan dalam khazanah keilmuan Islam muncul persoalan mendasar.

*Pertama*, secara ontologis, metode keilmuan yang memakai prinsip empirisme menjadi tidak berkaitan, dan bahkan menolak dunia transenden, seperti *alam malakut* atau alam gaib, karena tidak dapat dibuktikan dan tidak dapat diobservasi secara empirik.<sup>19</sup> Ini berbeda dengan paradigma Islam yang justru melihat dunia transenden sebagai yang sungguh nyata. *Kedua*, secara metodologis, karena sifatnya rasionalis, metodologi ilmiah justru menyingkirkan wahyu sebagai salah satu sumber pengetahuan dan bahkan mereduksi wahyu pada tingkat khayalan. Hal ini jelas bertentangan dengan keilmuan dan peradaban Islam yang menempatkan wahyu (al-Qur'an) sebagai sentral dan merupakan sumber ilmu pengetahuan.

Maka, metode keilmuan modern berarti tidak memadai untuk membedah studi-studi ilmu keislaman, yang terilhami dan berkaitan dengan wahyu, juga tidak bisa diandalkan sebagai epistemologi, yang dibutuhkan masyarakat yang punya spiritualisme. Artinya, perlu epistemologi baru yang berpijak pada kekuatan nalar tanpa menafikan otoritas wahyu dan

---

<sup>18</sup> Robert Masson, *Rahner in the Last Years of his Life and Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965-1982* (New York: Crossroad, 1986), hlm. 117.

<sup>19</sup> Abdul Rahman Abdullah, *Falsafah dan Kaedah Pemikiran Islam*, hlm. 89.

meniadakan realitas non-fisik. Juga, perlu epistemologi yang berpijak dari wahyu, tanpa menghilangkan fungsi dan kekuatan nalar, serta tanpa menafikan realitas empirik.

Al-Farabi (870-950 M), seorang tokoh filsafat Islam klasik, memberikan pemecahan problem tersebut. Ia mengurai problem dualisme wahyu dan rasio melalui konsep intelek aktif. Intelek di sini diandaikan sebagai sumber pengetahuan yang membawahi wahyu dan rasio.<sup>20</sup> Tokoh lain, Ibn Rusyd (1126-1198 M), yang dikenal sebagai komentator Aristoteles. Menurutnya, pengetahuan dapat bersumber pada rasio atau wahyu. Keduanya tidak bertentangan tetapi saling melengkapi dan membutuhkan.<sup>21</sup> Secara metodologis, bagaimana al-Farabi bisa berkoneksi dengan intelek aktif dan Ibn Rusyd bisa menerapkan prinsip-prinsip kausalitas yang substantif-universal pada eksistensi yang *fana*? Apa ukuran yang pakai untuk menentukan kebenaran dari pengetahuan? Dari sisi ontologis, apa yang bisa diketahui dengan metode-metode baik yang diberikan al-Farabi maupun Ibn Rusyd? Bagaimana pandangan keduanya terhadap realitas-realitas wujud? Dalam pemikiran keagamaan, di mana posisi rasio di hadapan wahyu dan bagaimana relasi keduanya.<sup>22</sup>

Membahas epistemologi berarti diskursus perihal teori pengetahuan, dari mana pengetahuan muncul dan bagaimana pengetahuan diperoleh. Epistemologi (berasal dari *episteme*,

---

<sup>20</sup> Al-Farabi, "Fusus al-Hikam," *Majmu' al-Rasa'il* (al-Qahirah: Ali Subayh, 1907), hlm. 14.

<sup>21</sup> Ibn Rusyd, *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal* (Beirut: Dar al-Suruq, 1986), hlm. 117.

<sup>22</sup> A. Khudori Soleh, *Filsafat Islam: Dari Klasik hingga Kontemporer*, Cet. I (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), hlm. 113.

Yunani: pengetahuan) adalah teori tentang pengetahuan. Pertanyaan sentral epistemologi meliputi: asal-usul pengetahuan, tempat pengalaman dalam membangkitkan pengetahuan, dan tempat rasio dalam hal yang sama; hubungan antara pengetahuan dan kepastian, antara pengetahuan dan kemustahilan kekeliruan.<sup>23</sup>

Diskursus epistemologi merupakan tema menarik karena epistemologi merupakan basis utama perkembangan ilmu pengetahuan. Metode, sistem, dan model pemahaman yang dipakai, menentukan produk dari sebuah pengetahuan. Karena itu, problem rusaknya pemikiran, kerancuan, dan keraguan dalam memahami pengetahuan, oleh sebab kekeliruan epistemologi.

Dalam pemikiran kontemporer, sebagian cendekiawan melihat serius untuk mengkaji epistemologi bagi khazanah keilmuan Islam. Dengan mengkaji epistemologi, maka ditemukan akar dan bangunan pemikiran. Satu tokoh yang serius dalam bidang ini adalah al-Jabiri, pemikir Maroko yang memakai metode epistemologi sebagai pisau analisisnya, dalam mengkaji nalar Arab-Islam. Keseriusannya tampak dari upaya pembongkarannya terhadap tradisi Arab-Islam. Hasil dari analisisnya terhadap epistemologi secara rinci ia tuangkan dalam sebagian besar karyanya terutama proyek besarnya, *Naqd al-'Aql al-'Arabi*.

Al-Jabiri melihat bahwa keterbelakang umat Islam dalam ilmu pengetahuan dan pemikiran karena dampak dari model epistemologi yang dikembangkan para ulama dahulu sejak periode kodifikasi ('*asr tadwin*) abad ke-2 H, dan puncaknya

---

<sup>23</sup> Simon Blackburn, *Kamus Filsafat (The Oxford Dictionary of Philosophy)*, terj. Yudi Santoso, Cet. I (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), hlm. 286.

pada sekitar abad Pertengahan oleh beberapa tokoh penting, antara lain Imam al-Syafi'i (150-204H/ 767-819M), Imam al-Asy'ari (260-324 H/ 873-935 M) dan Imam al-Ghazali (450-505 H/ 1058-1111 M).<sup>24</sup> Menurutnya, ketiga tokoh ini telah memberi corak bagi pemikiran Islam yang bergantung pada dimensi teks. Karena itu, ia menyebutkan dunia Arab-Islam sebagai peradaban teks.

Al-Jabiri membedakan pemikiran yang berkembang di dunia Islam menjadi Timur (*Masyriq*) dan Barat (*Maghrib*). Ia mengkritik model epistemologi yang berkembang di wilayah Arab-Islam, yang bercorak *bayani-irfani*. Menurutnya, model epistemologi terbaik adalah yang pernah dikembangkan di wilayah Maghrib—secara khusus yang dimaksudkannya yaitu Maroko dan Andalusia—yaitu model pengetahuan yang berpijak pada akal dan empiris (*burhani*).<sup>25</sup> Al-Jabiri mengklaim bahwa kemajuan Barat dalam ilmu pengetahuan dan pemikiran sejak Renaissans hingga saat ini, berkat kontribusi dari model epistemologi *burhani* yang digagas oleh Ibn Rusyd dan beberapa ilmuwan dan filsuf muslim Maghrib abad Pertengahan.

Beberapa pandangan tersebut, lantas mengiringnya untuk mengagungkan epistemologi *burhani* sebagai solusi satu-satunya, yang dapat membangun kembali kemajuan tradisi Arab-Islam. Apabila dikaji, maka akan didapati masalah mendasar dari pemikirannya. Hal tersebut terbukti dari banyaknya kritikan atas tawaran model epistemologi yang dibangun al-

---

<sup>24</sup> M. Amin Abdullah, *Islamic Studies di Perguruan Tinggi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 200-201

<sup>25</sup> Al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1993), hlm. 251.

Jabiri.<sup>26</sup> Karenanya, al-Jabiri menarik bila didialogkan dengan pemikir muslim kontemporer lainnya seperti Nasr Hamid Abu Zaid, Muhammad Arkoun, Hassan Hanafi, dalam analisisnya perihal epistemologi.

## 2. Sumber Pengetahuan

Ada beberapa istilah untuk menyebut ilmu pengetahuan, seperti istilah ilmu, pengetahuan, *al-‘ilm*, dan sains. Keempat istilah tersebut dianggap memiliki kesamaan makna sehingga bebas digunakan dalam wacana keilmiah tanpa dikaitkan dengan pelbagai konotasi pemahaman yang spesifik. Namun, diskusi ilmiah, masing-masing istilah tersebut punya kandungan makna yang tidak sama, bukan sekadar karena faktor asal-usul bahasa tetapi substansi makna yang dikandungnya. Masing-masing mempunyai perbedaan jangkauan makna dan bobot kebenaran, sekurang-kurangnya bagi para pengkajinya.<sup>27</sup>

Hal ini menunjukkan bahwa jika memaknai dua istilah dengan maksud yang sama tidak bisa serampangan. Misalnya, ketika memakai istilah *pengetahuan*, sebaiknya segera diikuti dengan pemahaman sebagai pengalaman sehari-hari yang belum menjadi suatu bangunan sistematis, sehingga belum bisa disamakan dengan ilmu. Apabila dilihat dari segi proses bangunan tersebut, maka tahapan pengetahuan mendahului tahapan ilmu; dan bobot kebenarannya pun berbeda, bobot kebenaran ilmu lebih tinggi daripada pengetahuan. Selain itu, apabila dipakai secara bergantian istilah *ilmu* dan *sains* untuk

---

<sup>26</sup> Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi*, hlm. 251. Nasrullah, “Nalar Irafani; Tradisi Pembentukan dan Karakteristiknya,” *Hunafa; Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No. 2 (Desember 2012), hlm. 171-183.

<sup>27</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, hlm. 104.

maksud ilmu pengetahuan, sungguh secara teliti juga tidak tepat karena istilah-istilah itu muncul dengan latarbelakang tradisi intelektual yang berbeda. Apa yang dikatakan *ilmu* oleh orang Islam, dan *sains* oleh orang Barat maupun non-Barat tidak sama persis. Minimal kedua istilah tersebut mempunyai dua sumber yang berbeda, belum lagi konsekuensi-konsekuensinya.

Pengetahuan pada dasarnya merupakan keseluruhan dari keterangan dan ide yang terkandung dalam pernyataan-pernyataan yang dibuat tentang sesuatu gejala atau peristiwa baik bersifat alamiah, sosial, maupun perseorangan. Jadi, pengetahuan menunjuk pada substansi yang terkandung di dalam ilmu.

Gazalba mengemukakan bahwa pengetahuan adalah apa yang diketahui atau hasil tindakan mengetahui sebab mengetahui adalah hasil kenal, sadar, insaf, mengerti, benar, dan pandai. Pengetahuan berarti harus benar, apabila tidak benar maka bukan pengetahuan tetapi kekeliruan atau kontradiksi. Pengetahuan merupakan hasil pengalaman sadar.<sup>28</sup>

Dengan demikian, pengetahuan merupakan hasil proses manusia untuk tahu. Pengetahuan mencakup seluruh hal yang diketahui oleh manusia. Jadi, pengetahuan ialah kemampuan manusia seperti perasaan, pikiran, pengalaman, pengamatan, dan intuisi, yang mampu menangkap alam dan kehidupannya, serta mengabstraksikannya untuk mencapai suatu tujuan. Pengetahuan berkembang terus-menerus karena manusia punya bahasa dan kemampuan berpikir. Bahasa dipakai untuk mengkomunikasikan informasi dan pola pikiran yang melatar-

---

<sup>28</sup> Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 4.



belakanginya. Kemampuan berpikir merancang sistem tertentu yang memungkinkan manusia untuk mengembangkan pengetahuan dan menemukannya.

Pengetahuan tersebut diketahui mencakup ilmu yang di dalamnya, karena ilmu merupakan bagian dari pengetahuan, yang diketahui oleh manusia dengan memakai sistem penalaran. Pengetahuan diperoleh manusia apabila manusia sudah mengambil kesimpulan dari berbagai pengalamannya, bahwa objek yang diketahuinya tersebut sudah diketahui.<sup>29</sup> Ilmu pada umumnya bekerja berdasarkan pada paradigma yang dianut. Oleh karena itu, pada dasarnya penelitian tidak dimaksudkan untuk pembaharuan tetapi hanya mengartikulasi paradigma tersebut. Kegiatan ilmiah bertujuan menambah lingkup dan presisi bidang-bidang yang dihadapinya, dan paradigma tersebut dapat diaplikasikan.

Kemudian, yang dimaksud pengetahuan empiris adalah pengetahuan yang diperoleh berdasarkan pengamatan (*observation*) atau percobaan (*experiment*). Sistematis, yakni berbagai keterangan dan data yang tersusun sebagai kumpulan pengetahuan punya relasi ketergantungan dan teratur. Selain itu ilmu pengetahuan pada hakikatnya objektif, analitis, dan verifikatif (dapat diperiksa kebenaran). Objektif, yaitu ilmu pengetahuan bebas dari prasangka perseorangan (*personal*). Analitis, yaitu ilmu pengetahuan ilmiah berupaya mengklasifikasi pokok bahasannya ke dalam bagian yang terperinci, untuk memahami berbagai sifat, hubungan, dan peranan dari bagian tersebut. Ilmu pengetahuan senantiasa mengarah pada

---

<sup>29</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Ilmu dan Perspektif* (Jakarta: Gramedia, 1991), hlm. 9.

tercapainya kebenaran.<sup>30</sup> Maka, ilmu pengetahuan pada hakikatnya empiris, sistematis, objektif, analitis, dan verifikatif (dapat diperiksa kebenaran serta senantiasa mengarah pada tercapainya kebenaran).

Dalam konteks Islam, sains tidak menghasilkan kebenaran absolut. Pengetahuan didefinisikan sebagai *al-'ilm*, sebab punya dua komponen. *Pertama*, sumber asli seluruh pengetahuan adalah wahyu (al-Qur'an), yang memuat kebenaran absolut. *Kedua*, metode mempelajari pengetahuan sistematis dan koheren, semuanya menghasilkan kebenaran dan realitas yang bermanfaat untuk memecahkan masalah yang dihadapi. Dua komponen ini menunjukkan bahwa *al-'ilm* punya akar sandaran yang kuat dibanding sains dalam versi Barat. Akar sandaran *al-'ilm* justru langsung berasal dari yang Maha Berilmu—Tuhan yang secara teologis diyakini sebagai Sang Penguasa Segala-galanya.<sup>31</sup>

Wahyu sebagai sumber seluruh pengetahuan berkontribusi bagi bangunan pengetahuan, jika mampu mentransformasikan berbagai bentuk ajaran normatif-doktriner menjadi teori-teori yang bisa diandalkan. Selain itu, wahyu memberikan bantuan intelektual yang tidak terjangkau oleh kekuatan rasional dan empiris sehingga pengetahuan yang berdasarkan pada wahyu punya khazanah intelektual yang lengkap daripada sains. Wahyu bisa menjadi sumber pengetahuan apabila seseorang menemui jalan buntu pada saat bermenung baik secara radikal maupun dalam kondisi biasa. Artinya, wahyu bisa menjadi rujukan ilmu pengetahuan ketika dibutuhkan,

---

<sup>30</sup> The Liang Gie, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Studi Ilmu dan Teknologi, 1987), hlm. 59.

<sup>31</sup> Mujamil Qomar, *Epistemologi Pendidikan Islam*, hlm. 104-105.

baik yang bersifat inspiratif maupun eksplisit. Maka, pengetahuan yang bersumber dari wahyu punya sambungan vertikal, yakni Allah sebagai pemilik ilmu di alam jagat raya.<sup>32</sup>

Terdapat beberapa ciri dari ilmu pengetahuan. *Pertama*, objek ilmu pengetahuan bersifat empiris, yaitu fakta-fakta yang dapat dialami langsung oleh manusia lewat pancaindra. *Kedua*, ilmu pengetahuan berkarakteristik tertentu, sistematisnya bersifat rasional dan objektif, universal, dan kumulatif. *Ketiga*, ilmu pengetahuan dihasilkan dari pengamatan, pengalaman, studi, dan pemikiran, baik melalui pendekatan deduktif maupun induktif, atau keduanya. *Keempat*, sumber dari ilmu pengetahuan adalah Tuhan, karena Dia yang menciptakannya. *Kelima*, fungsi ilmu pengetahuan adalah untuk keselamatan, kebahagiaan, pengamanan manusia dari segala sesuatu yang menyulitkan.

Agar dapat mengapresiasi sumbangan yang diberikan al-Qur'an kepada kelahiran dan perkembangan metode ilmiah, maka perlu diperhatikan persyaratan-persyaratan dari ilmu pengetahuan. *Pertama*, pengakuan atas kenyataan bahwa setiap manusia terlepas dari kasta, kepercayaan, jenis kelamin, atau usia memiliki hak yang tidak dapat dipersoalkan untuk mencari ilmu. *Kedua*, metode ilmiah tidak hanya eksperimen, melainkan juga teori sistematis ilmu pengetahuan fakta-fakta yang mengklasifikasikannya, memuat relasi-relasinya, lantas memakainya sebagai dasar untuk menyusun teori. *Ketiga*, semua orang perlu mengakui bahwa ilmu pengetahuan berguna dan berarti baik untuk individu maupun sosial.<sup>33</sup>

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, hlm. 105.

<sup>33</sup> C. A. Qadir, *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2002), hlm. 20.

Sejak awal kelahirannya, Islam sangat menghargai ilmu. Nabi Muhammad saat sebagai rasul, hidup dalam masyarakat yang terbelakang, yaitu pada saat paganisme tumbuh menjadi identitas yang melekat dalam masyarakat Arab. Lalu, Islam hadir menawarkan cahaya penerang yang mengubah masyarakat Arab jahiliah menjadi berilmu dan beradab.<sup>34</sup>

Apabila dilihat akar sejarahnya, pandangan Islam tentang urgensinya ilmu tumbuh bersamaan dengan munculnya Islam. Pada saat Nabi Muhammad menerima wahyu yang pertama, Jibril memerintahkan Nabi dalam QS. al-'Alaq ([96]: 1).

﴿۱﴾ اِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ

Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan.<sup>35</sup>

Perintah ini tidak hanya sekali diucapkan oleh Jibril, tetapi berulang kali sampai Nabi Muhammad benar-benar mampu menerima wahyu tersebut. Dari kata *iqra* inilah lahir beragam makna seperti menyampaikan, menelaah, mendalami, meneliti, mengetahui ciri sesuatu, dan membaca teks, baik yang tertulis maupun tidak tertulis.<sup>36</sup> Selanjutnya, ada juga ayat lain dalam QS. al-Zumar ([39]: 9) berikut.

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولَٰئِكَ  
﴿۹﴾ الْأَلْبَابِ

<sup>34</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, hlm. 32.

<sup>35</sup> HB. Jassin (terj.), *Al-Qur'nul Karim, Bacaan Mulia*, Cet. II (Jakarta: Penerbit Yayasan 23 Januari 1942 & Gunung Agung, 1982), hlm. 870.

<sup>36</sup> M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudul atas Berbagai Persoalan Umat* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 433.

Artinya: Katakanlah, "Samakah orang yang berilmu, dan orang yang tiada berilmu? Hanyalah orang yang berpikiran yang menerima peringatan."<sup>37</sup>

Selain ayat-ayat tersebut, ada juga hadis Rasulullah yang menekankan kewajiban mencari ilmu, yaitu "menuntut ilmu wajib atas tiap-tiap muslim."<sup>38</sup> Jadi, al-Qur'an dan hadis menjadi sumber ilmu yang bisa dikembangkan umat Islam. Orang yang berpengetahuan baik ilmu agama maupun ilmu umum, akan mudah menempuh perjalanan hidupnya di dunia dan akhirat. Di dunia akan menciptakan berbagai jenis lapangan pekerjaan, dan di akhirat akan dimudahkan masuk surga.<sup>39</sup>

Ilmu pengetahuan mempunyai kedudukan tinggi dalam pandangan Islam. *Pertama*, ilmu pengetahuan adalah alat mencari kebenaran dengan kekuatan intelegensia yang dibimbing hati nurani, manusia bisa menemukan kebenaran-kebenaran dalam hidupnya sekalipun hasilnya masih relatif. *Kedua*, ilmu pengetahuan sebagai persyaratan amal saleh. Hanya seseorang yang dibimbing oleh ilmu pengetahuan, yang dapat berjalan tersebut kebenaran, yang membawa kebutuhan tanpa syarat kepada Tuhan; dengan iman dan kekuatan ilmu pengetahuan, manusia mencapai puncak kemanusiaan yang tinggi. *Ketiga*, ilmu pengetahuan merupakan alat untuk mengelola sumber-sumber alam guna mencapai ridha Allah. Ilmu pengetahuan merupakan instrumen untuk mencapai tujuan yang dikehendaki Allah yaitu menyejahterakan diri dan manusia lain,

---

<sup>37</sup> HB. Jassin (terj.), *Al-Qur'nul Karim*, hlm. 642.

<sup>38</sup> Ahmad al-Hasyim, *Mukhtar al-Hadis 'an-Nabawiah* (al-Qahirah: Syirkah Nur Asiya, tt.), hlm. 93.

<sup>39</sup> A. Munir & Sudarsono, *Aliran Modern dalam Islam* (Jakarta: Rineka Cipta, 1994), hlm. 176.

guna mencapai ridha Allah. *Keempat*, ilmu pengetahuan sebagai alat pengembangan daya pikir, karena ilmu pengetahuan adalah alat untuk memahami dan membiasakan diri untuk berpikir sebab secara keilmuan dapat mempertajam daya pikir manusia. *Kelima*, ilmu pengetahuan sebagai hasil pengembangan daya pikir. Berpikir pada dasarnya sebuah proses yang membuahkan ilmu pengetahuan. Proses tersebut merupakan serangkaian gerak pemikiran dalam mengikuti jalan pemikiran tertentu, yang akhirnya sampai kepada kesimpulan yang berupa ilmu pengetahuan.<sup>40</sup>

Menurut paradigma filsafat Barat, semua orang memiliki pengetahuan. Persoalannya, dari mana pengetahuan itu diperoleh atau lewat apa pengetahuan didapat? Berdasarkan hal itu, bagaimana caranya memperoleh pengetahuan, dari mana sumber pengetahuan? Dalam hal ini ada beberapa pendapat tentang sumber pengetahuan antara lain:

#### a. Idealisme

Idealisme adalah suatu aliran yang mengajarkan bahwa hakikat fisik hanya dapat dipahami dalam kaitannya dengan jiwa dan ruh. Istilah *idealisme* diambil dari kata *idea* yaitu sesuatu yang hadir dalam jiwa. Idealisme atau nasionalisme menitikberatkan kepada peranan ide, kategori, atau bentuk-bentuk yang terdapat pada akal sebagai sumber ilmu pengetahuan. Platon (427-347 SM), penggagas idealisme, menegaskan bahwa hasil pengamatan indrawi tidak dapat memberikan pengetahuan yang kukuh, karena sifatnya berubah-ubah.<sup>41</sup>

---

<sup>40</sup> A. M. Saefudin, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islam*, hlm. 13.

<sup>41</sup> *Ibid.*.

Hal yang berubah-ubah tidak dapat dipercayai kebenarannya. Agar ilmu pengetahuan dapat memberikan pengetahuan kukuh, maka ia mesti bersumber dari hasil pengamatan yang tetap dan tidak berubah-ubah. Hasil pengamatan tersebut, hanya datang dari alam tetap dan kekal. Alam yang disebut oleh guru Aristoteles itu sebagai alam ide. Suatu alam manusia sebelum ia lahir telah mendapatkan ide bawaannya. Dengan ide bawaan ini, manusia dapat mengenal dan memahami segala sesuatu sehingga lahirlah ilmu pengetahuan. Orang tinggal mengingat kembali ide-ide bawaan itu, jika ia ingin memahami segala sesuatu. Karena itu, bagi Platon alam ide inilah alam realitas. Sedangkan yang tampak dalam wujud nyata alam indrawi bukanlah alam sesungguhnya.<sup>42</sup>

## b. Empirisme

*Empirisme* berasal dari kata Yunani, *empeirikos*, yang berarti pengalaman. Manusia mendapatkan pengetahuan melalui pengalamannya. Jika kembali kepada istilah Yunani, pengalaman yang dimaksud adalah pengalaman indrawi.<sup>43</sup> Aristoteles (384-322 SM) adalah penggagas empirisme, secara tegas tidak mengakui ide-ide bawaan yang diajarkan oleh gurunya, Platon. Bagi Aristoteles, hukum-hukum dan pemahaman itu dicapai melalui proses panjang pengalaman empirik manusia.<sup>44</sup>

Dalam empirisme, indra adalah instrumen yang paling absah untuk menghubungkan (pengalaman) manusia dengan dunianya, meski bukan berarti bahwa rasio tidak punya arti

---

<sup>42</sup> *Ibid.*

<sup>43</sup> Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hlm. 24.

<sup>44</sup> *Ibid.*

penting. Rasio tetap diletakkan dalam kerangka empirisme. Artinya, keberadaan akal hanya mengikuti eksperimentasi, karena ia tidak memiliki apapun kecuali dengan perantaraan indra, kenyataan tidak dapat dipersepsi. Berawal dari hal ini, John Locke berpendapat bahwa pada saat manusia dilahirkan, akal masih merupakan *tabula* (kertas putih). Maksudnya, pada mulanya manusia kosong dari pengetahuan, lalu pengalaman mengisi jiwa yang kosong itu, lantas ia berpengetahuan. Di dalam kertas putih ini kemudian dicatat hasil pengamatan indrawinya.<sup>45</sup>

David Hume, sebagaimana dikutip Amsal Bakhtiar dalam buku *Filsafat Ilmu*, ialah tokoh empirisme yang mengatakan bahwa manusia tidak membawa pengetahuan bawaan dalam hidupnya. Sumber pengetahuan adalah pengamatan. Pengamatan memberikan dua hal: kesan (*empression*) dan pengertian atau ide (*ideas*). Kesan-kesan adalah pengamatan langsung yang diterima dari pengalaman, seperti merasakan tangan terbakar. Yang dimaksudkan ide adalah gambaran tentang pengamatan samar-samar, yang dihasilkan dengan merefleksikan dalam kesan-kesan yang diterima dari pengalaman.<sup>46</sup>

Berdasarkan hal ini akal hanya mengelola konsep indrawi yang dilakukan dengan menyusun konsep tersebut atau membagi-baginya.<sup>47</sup> Jadi, di dalam empirisme sumber utama untuk mendapat pengetahuan adalah data empiris yang diperoleh pancaindra. Akal tidak berfungsi banyak, jika ada itu hanya sebatas ide kabur.<sup>48</sup> Namun, aliran ini punya kelemahan, antara

---

<sup>45</sup> *Ibid.*

<sup>46</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, hlm. 43.

<sup>47</sup> Muhammad Baqir al-Sadr, *Falsafatuna*, hlm. 32.

<sup>48</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, hlm. 44.



lain:

- 1) Indra terbatas. Benda yang jauh kelihatan kecil, apakah ia benar-benar kecil? Ternyata tidak. Keterbatasan indra yang menggambarkan seperti itu. Dari sini akan terbentuk pengetahuan salah.
- 2) Indra menipu. Bagi penderita sakit malaria, gula terasa pahit, udara terasa dingin. Ini berakibat pada pengetahuan empiris yang salah.
- 3) Objek menipu. Contohnya fatamorgana dan ilusi. Jadi, objek tidak sebagaimana ia ditangkap oleh indra, ia membohongi indra.
- 4) Berasal dari indra dan objek sekaligus. Indra mata tidak mampu melihat seekor kerbau secara keseluruhan. Karena itu, mata juga tidak bisa memperlihatkan bedanya secara keseluruhan. Kesimpulannya, empirisme lemah karena keterbatasan indra manusia.<sup>49</sup>

### c. Rasionalisme

Secara etimologis, *rasionalisme* (bahasa Inggris: *rationalism*) berasal dari bahasa Latin, *ratio*, yang berarti akal.<sup>50</sup> Secara terminologis, rasionalisme dapat didefinisikan sebagai paham yang menekankan akal sebagai sumber utama pengetahuan dan pemegang otoritas terakhir dalam penentuan kebenaran pengetahuan manusia.<sup>51</sup> Aliran ini dinisbatkan pada beberapa tokoh pemikir Barat, di antaranya Rene Descartes, Spinoza,

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

<sup>50</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 158.

<sup>51</sup> Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Teraju, 2002), hlm. 43.

Leibniz, dan Christian Wolf. Meskipun akar-akar pemikirannya sudah ditemukan dalam pemikiran para filsuf klasik, yaitu Platon dan Aristoteles.<sup>52</sup>

Bagi rasionalisme, sumber pengetahuan manusia didasarkan pada *innate idea* (ide bawaan) yang dibawa manusia sejak lahir. Ide bawaan tersebut bagi Descartes terbagi menjadi tiga kategori, yaitu:

- 1) *Cogitans* atau pemikiran, bahwa secara fitrah, manusia membawa ide bawaan yang sadar bahwa dirinya adalah makhluk berpikir. Muncullah statemen Descartes yang terkenal, yaitu *cogito ergo sum* (aku berpikir maka aku ada).
- 2) Allah atau *deus*; manusia secara fitrah punya ide tentang suatu wujud sempurna, dan wujud sempurna itu adalah Tuhan.
- 3) *Extensia* atau keluasan, yaitu ide bawaan, materi punya keluasan dalam ruang.<sup>53</sup>

Ketiga ide bawaan tersebut sebagai aksioma pengetahuan. Dalam filsafat rasionalisme yang tidak diragukan lagi kebenarannya. Dalam metode pencapaian pengetahuan, Descartes memperkenalkan metode keraguan (*dubium methodicum*), yaitu meragukan segala sesuatu termasuk segala hal yang telah dianggap pasti dalam kerangka pengetahuan manusia.<sup>54</sup> Proses keraguan inilah yang lantas mengantarkan manusia sampai pada pengetahuan valid dan diterima secara pasti.

---

<sup>52</sup> Muhammad Muslih, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Belukar, 2005), hlm. 49-50.

<sup>53</sup> Kosmic, *Manual Training Filsafat*, hlm. 124.

<sup>54</sup> Donny Gabriel Adian, *Menyoal Objektivisme*, hlm. 45.

#### d. Positivisme

Adanya problem pada empirisme dan rasionalisme yang menghasilkan metode ilmiah melahirkan aliran positivisme oleh August Comte dan Immanuel Kant. Bagi August Comte, indera itu urgen untuk mendapat ilmu pengetahuan, tetapi perlu dipertajam dengan eksperimen. Positivisme ialah aliran filsafat yang berpangkal dari fakta, sedangkan sesuatu yang di luar fakta atau kenyataan diabaikan dalam pembicaraan filsafat dan ilmu pengetahuan.<sup>55</sup>

Kekeliruan indra dapat dikoreksi melalui eksperimen. Sedangkan eksperimen memerlukan standar (ukuran) yang jelas seperti panas diukur dengan derajat panas, jauh diukur dengan meteran, dan lainnya. Tidak cukup mengatakan api atau matahari itu panas; juga tidak cukup jika hanya berkata panas sekali, panas, dan tidak panas. Diperlukan ukuran teliti dan pasti. Dari sinilah kemajuan sains sungguh bermula. Kebenaran diperoleh akal dengan bukti empiris.<sup>56</sup>

Oleh karena itu, Kant menekankan urgensinya meneliti lebih lanjut terhadap apa yang dihasilkan oleh indra dengan datanya dan dilanjutkan oleh akal dengan penelitian mendalam. Kant mencontohkan bagaimana kita dapat menyimpulkan kalau kuman tipus menyebabkan demam tifus tanpa penelitian yang mendalam dan eksperimen. Dari penelitian tersebut, seseorang dapat mengambil kesimpulan bahwa ada hubungan sebab akibat antara kuman tipus dan demam tipus. Pada dasarnya aliran ini (yang diuraikan oleh August Comte dan Immanuel Kant) bukanlah suatu aliran khas yang berdiri

---

<sup>55</sup> Ahmad Syadali, *et. al.*, *Filsafat Umum* (Bandung: Pustaka Setia, 2004), hlm. 133.

<sup>56</sup> *Ibid.*

sendiri, tetapi hanya menyempurnakan empirisme dan rasionalisme yang bekerja sama dengan memasukkan perlunya eksperimen dan ukuran-ukuran.<sup>57</sup>

Jika kajian ini dilihat dari perspektif sains Islam, maka dipahami kemudian bahwa al-Qur'an diturunkan oleh Allah kepada manusia untuk menjadi petunjuk dan pemisah antara yang *haq* dan yang *batil* sesuai dengan firman-Nya dalam QS. al-Baqarah ([2]: 185). Al-Qur'an juga menuntun manusia untuk menjalani segala aspek kehidupan, termasuk di dalamnya menuntut dan mengembangkan ilmu pengetahuan.

Al-Qur'an menempatkan ilmu dan ilmuan dalam kedudukan tinggi, sejajar dengan orang beriman (QS. al-Mujadilah [58]: 11). Banyak *nash* al-Qur'an yang menganjurkan manusia untuk menuntut ilmu. Bahkan, wahyu yang pertama kali turun ialah ayat yang berkenaan dengan ilmu, yaitu perintah untuk membaca, yang terdapat dalam QS. al-'Alaq ([96]: 1-5):

اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ  
وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ  
﴿٥﴾

Bacalah dengan nama Tuhanmu yang menciptakan. Menciptakan manusia dari segumpal darah. Bacalah! Tuhanmulah Yang Maha Pemurah! Yang mengajar dengan kalam. Mengajar manusia apa yang tiada ia tahu.<sup>58</sup>

<sup>57</sup> *Ibid.*

<sup>58</sup> HB. Jassin (terj.), *Al-Qur'nul Karim, Bacaan Mulia*, Cet. II (Jakarta: Penerbit Yayasan 23 Januari 1942 & Gunung Agung, 1982), hlm. 870.

Di samping itu, al-Qur'an juga menghargai dan menetapkan bahwa indra adalah pintu ilmu pengetahuan (QS. al-Nahl [16]: 78). Mahmud 'Abd al-Wahab Fayid mengatakan, ayat ini mendahulukan pendengaran dan penglihatan daripada hati disebabkan keduanya itu sebagai sumber petunjuk berbagai pemikiran dan merupakan kunci pembuka pengetahuan yang rasional.<sup>59</sup>

Imam al-Ghazali, sebagaimana dikutip Quraish Shihab, mengatakan bahwa cabang ilmu pengetahuan yang terdahulu seluruhnya bersumber dari al-Qur'an. Namun, Syatibi tidak sependapat dengan al-Ghazali. Quraish Shihab mengatakan, membahas hubungan al-Qur'an dan ilmu pengetahuan bukan dinilai dengan banyaknya cabang ilmu pengetahuan yang tersimpul di dalamnya, bukan pula dengan menunjukkan kebenaran teori ilmiah, tetapi pembahasan hendaknya diletakkan pada proporsi yang lebih tepat sesuai dengan kemurnian dan kesucian al-Qur'an dan logika ilmu pengetahuan. Tidak perlu melihat apakah di dalam al-Qur'an terdapat ilmu matematika, ilmu tumbuh-tumbuhan, ilmu komputer, dan lainnya. Namun, yang utama adalah adakah ayat-ayatnya menghalangi kemajuan ilmu pengetahuan atau sebaliknya? Adakah satu ayat al-Qur'an yang bertentangan dengan hasil penemuan ilmiah yang mapan?<sup>60</sup>

Kuntowijoyo menyatakan bahwa al-Qur'an menyediakan kemungkinan untuk dijadikan sebagai cara berpikir. Cara berpikir disebut paradigma al-Qur'an, paradigma Islam. Pengem-

---

<sup>59</sup> Mahmud 'Abd al-Wahab Fayid, *al-Tarbiyat fi Kitab Allah*, terj. Judi al-Falasany (Semarang: Wicaksana, 1989), hlm. 23-24.

<sup>60</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1992), hlm. 41.

bangun eksperimentasi ilmu pengetahuan yang berdasarkan paradigma al-Qur'an akan memperkaya khazanah ilmu pengetahuan. Kegiatan itu sebagai pendorong munculnya ilmu-ilmu pengetahuan alternatif. Premis-premis normatif al-Qur'an dapat dirumuskan menjadi teori-teori empiris dan rasional. Struktur transendental al-Qur'an adalah sebuah ide normatif dan filosofis yang dapat dirumuskan menjadi paradigma teoretis. Ia akan memberikan kerangka bagi pertumbuhan ilmu pengetahuan empiris dan rasional yang orisinal, dalam arti sesuai dengan kebutuhan pragmatis umat manusia sebagai khalifah di bumi. Itulah sebabnya, pengembangan teori-teori ilmu pengetahuan Islam dimaksudkan untuk kemaslahatan umat Islam.<sup>61</sup>

Terkait dengan pendekatan yang dipakai dalam meraih ilmu pengetahuan, maka setiap pendekatan punya kelebihan dan kelemahan. Kelebihan dan kelemahan tergantung kepada subjeknya. Adapun pendekatan untuk meraih ilmu pengetahuan antara lain: a) Skeptisme. Bagi pandangan ini, tidak ada suatu cara yang sah untuk meraih ilmu pengetahuan, mengingat kemampuan pancaindra dan akal manusia terbatas. b) Aliran keraguan (*academy doubt*), yakni suatu aliran yang untuk mendapatkan ilmu pengetahuan berpangkal dari keraguan, sebagai jembatan perantara menuju kepada kepastian. c) Empirisme. Menurut pandangan ini, cara pencarian ilmu pengetahuan ialah melalui pancaindra, karena indra menjadi instrumen untuk menghubungkan ke alam. d) Rasionalisme, suatu cara meraih ilmu pengetahuan dengan mengandalkan akal pikiran, karena akal dapat membedakan antara baik dan buruk, benar dan salah. e) Aliran yang menggabungkan pen-

---

<sup>61</sup> Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu* (Jakarta: Teraju, 2005), hlm. 25-26.

dekatan empiris dan rasionalisme. Menurut aliran ini, cara untuk meraih ilmu pengetahuan adalah melalui pengertian dan penginderaan, sebab *pengertian* tidak dapat melihat dan indra tidak dapat berpikir sehingga rasio dan indra perlu disatukan. f) Intuisi, yakni suatu pendekatan dalam memperoleh ilmu pengetahuan dengan menggunakan daya jiwa. g) Wahyu. Pendekatan ini bersifat metafisik dan transendental. Pendekatan ini didasari oleh kepercayaan (iman). Kepercayaan adalah jika akal tidak mampu mengungkapkan sesuatu, akal tidak perlu dibahas dan diperdebatkan, wahyu berarti isyarat cepat yang diperoleh seseorang di dalam dirinya serta diyakinkannya. Wahyu hanya diberikan Allah kepada nabi dan rasul-Nya, tanpa mereka usahakan dan pelajari.<sup>62</sup>

Metode meraih ilmu pengetahuan disebut metode ilmiah yaitu cara berpikir manusia untuk meraih ilmu pengetahuan yang pasti dan benar, tentang alam dan diri sendiri yang berbeda dalam medan empirik. Said Ismail Ali menulis metode ilmiah ini dipakai dalam meraih ilmu pengetahuan dengan tujuan agar bisa sampai pada titik terdekat hakikat persoalan, sehingga kajian ilmu pengetahuan akan memberikan kesempatan kepada setiap orang untuk mengambil manfaat, di masa datang, langsung maupun tidak langsung.<sup>63</sup>

Terdapat dua kelompok terkait dengan ilmu pengetahuan yang ditekuni umat manusia. *Pertama*, sesuatu yang alami oleh manusia, yang bisa ditemukan dengan berpikir. *Kedua*, bersifat tradisional (*naqli*) yang didapat seseorang dari orang

---

<sup>62</sup> Abdul Khobir, *Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 30-31.

<sup>63</sup> Said Ismail Ali, *Pelopop Pendidikan Islam* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010), hlm. 65.

yang merumuskannya.<sup>64</sup> Al-Qur'an membahas sesuatu daya yang dimiliki manusia, yang mirip dengan pendengaran jasmani, tetapi berbeda bentuknya. Dengan daya inilah manusia menghampiri alam gaib yang bisa diterjemahkan sebagai hati. Ada dua jenis ilmu pengetahuan, yakni ilmu yang mengungkapkan *alam al-syahadah* yang membedakan alam gaib atau alam yang tersembunyi, dan karenanya lebih dari sekadar ilmu pengetahuan proporsional. Cara meraih pengetahuan jenis kedua ini adalah melalui wahyu dan daya yang sesuai dengannya yaitu hati.<sup>65</sup>

Metode meraih ilmu pengetahuan tersebut dengan dua cara. *Pertama, kasbi (khusuli)*, adalah cara berpikir sistematis dan metodik yang dilakukan secara konsisten dan bertahap melalui proses pengamatan, penelitian, percobaan, dan penemuan. Implikasi pandangan tersebut ialah ilmu pengetahuan dapat diperoleh seseorang jika orang tersebut mau berusaha untuk mendapatkannya dengan cara belajar, penelitian, uji coba, dan kerja keras. Tanpa semua itu, seseorang tidak akan mendapatkan ilmu yang diidam-idamkan. *Kedua, laduni* atau *khuduri* yakni ilmu yang diperoleh oleh orang-orang tertentu dengan tidak melalui proses ilmu pada umumnya, tetapi melalui proses pencerahan atau oleh hadirnya cahaya ilahi ke dalam kalbu seseorang. Untuk memperoleh ilmu semacam ini seseorang harus membersihkan dirinya dari kotoran atau penyakit jiwa dengan jalan *mujahadah* dan *riyadah*.<sup>66</sup>

---

<sup>64</sup> Musa Kazlim & Arif Mulyadi, *Pengantar Filsafat: Islam Sebuah Pendekatan Tematik* (Bandung: Mizan, 2002), hlm. 66.

<sup>65</sup> Imam Khanafie al-Jauharie, *Filsafat Islam*, hlm. 82-83.

<sup>66</sup> Abdul Khobir, *Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 32.



Sementara itu, C.A van Peursen memberikan pengertian tentang pengetahuan, bahwa manusia sadar terhadap barang-barang yang ada di sekitarnya. Dalam pandangannya, ada dua macam pengetahuan yang menjadi pusat perhatian, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui panca indra dan pengetahuan yang diperoleh melalui akal budi. Seringkali ahli pikir Yunani mempertentangkan keduanya: pengetahuan yang diperoleh berdasarkan pada pancaindra, digambarkan sebagai pengetahuan yang tidak menentu dan menyesatkan, sedangkan pengetahuan yang diperoleh berdasarkan akal budi dihormati sebagai pengetahuan sejati. Padahal, menurut van Peursen, pengetahuan lewat akal budi sesungguhnya berkembang dari pengetahuan-pengetahuan yang diperoleh melalui pancaindra.<sup>67</sup>

Penegasan tersebut menunjukkan bahwa baik pengetahuan biasa maupun pengetahuan ilmiah sejatinya berawal dari cara yang sama. Hanya saja, pada level pengetahuan ilmiah, pengetahuan manusia mengalami pelbagai perkembangan tertentu, dianggap sebagai kesimpulan yang benar. Lebih jauh van Peursen menjelaskan bahwa pancaindra menyajikan pengalaman dan observasi, seperti melihat sebatang pohon, mencium aroma sate kambing, dan lainnya. Pancaindra akan melihat sebatang pohon sebagai pohon. Dalam hal ini akal budi berperan untuk memproses pengetahuan tersebut, memberikan nama pada pohon tersebut, memaklumi sifatnya yang keras, sukar ditembus, dan sebagainya; atau mengambil jarak pada pohon tersebut karena memaklumi sifatnya. Akal budi ditafsirkan sebagai bakat pengetahuan aktif daripada pancaindra

---

<sup>67</sup> C.A. van Peursen, *Orientasi di Alam Filsafat (Filosofische Orientatie)*, terj. Dick Hartoko, Cet. III (Jakarta: Kanisius, 1993), hlm. 21.

yang lebih bersifat pasif.<sup>68</sup>

Berdasarkan penjelasan tersebut dapat dipahami bahwa pengetahuan termasuk di dalamnya pengetahuan ilmiah pada hakikatnya berawal dari pengalaman yang diperoleh berdasarkan proses “pencernaan” pancaindra. Proses pencernaan panca indera terhadap objek tertentu akan melahirkan pengalaman-pengalaman seperti rasa gula yang manis, warna daun yang hijau, atau suara petasan yang membisingkan. Beragam pengalaman sederhana tersebut mengalami perkembangan saat manusia bertanya, mengapa gula memengaruhi rasa air yang melarutkannya? Bagaimana daun berwarna hijau yang menempel di ranting pohon dapat berubah menjadi kuning saat daun tersebut jatuh ke tanah? Apa yang dapat dilakukan agar suara petasan tidak terdengar bising di telinga? Jawaban dari pertanyaan-pertanyaan semacam ini memberikan manusia pengetahuan baru, sebab pengetahuan, bagi Jujun, merupakan serangkaian jawaban dari berbagai persoalan manusia.

Sidi Gazalba menyebutkan, dalam sejarah filsafat pengetahuan lazimnya diperoleh melalui satu dari empat cara: 1) pengetahuan yang dibawa sejak lahir; 2) pengetahuan yang diperoleh berdasarkan budi; 3) pengetahuan yang diperoleh berdasarkan pada indra-indra khusus seperti pendengaran, ciuman, dan rabaan; dan 4) pengetahuan yang diperoleh dari penghayatan langsung atau ilham.<sup>69</sup> Sementara itu, Jujun S. Suriasumantri<sup>70</sup> memandang bahwa pengetahuan berkembang dari upaya manusia untuk menafsirkan dan memahami gejala alam. Pada awalnya gejala alam dipersepsi sebagai pencermin-

---

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, hlm. 133.

<sup>70</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 108.

nan dari kepribadian dan kelakuan makhluk luar biasa yang melahirkan mitos seperti dewa yang pemaarah, dewa hujan, atau dewa cinta.

Pada tahap berikutnya pengetahuan manusia berkembang ditandai dengan usaha manusia untuk menafsirkan dunia terlepas dari belenggu mitos. Manusia mengembangkan pengetahuannya dengan mempelajari alam berdasarkan akal sehat (*common sense*) sembari mengembangkan metode mencoba-coba (*trial and error*). Perkembangan ini menyebabkan tumbuhnya pengetahuan yang disebut dengan seni terapan atau *applied arts* yang memiliki kegunaan langsung dalam kehidupan badani sehari-hari dan bertujuan memperkaya spiritual.<sup>71</sup> Suriasumantri lebih jauh menekankan, akal sehat dan cara mencoba-coba, punya peranan penting dalam usaha manusia untuk menemukan penjelasan tentang berbagai gejala alam.<sup>72</sup>

Akal sehat (*common sense*) merupakan cara yang paling mendasar bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan, dan bahkan filsafat dan ilmu pun harus diawali dengan akal sehat (*common sense*) sebab keduanya tidak punya landasan awal yang lain untuk berpijak. Sebagaimana dikutip Suriasumantri berdasarkan John Herman Randall dan Justus Buchler dalam buku *Philosophy: An Introduction*,<sup>73</sup> akal sehat dimaknai sebagai pengetahuan yang diperoleh lewat pengalaman secara tidak sengaja, bersifat sporadis, dan kebetulan dengan karakteristik: *pertama*, berakar pada adat dan tradisi sehingga cenderung bersifat kebiasaan dan pengulangan; *kedua*, landasannya berakar kurang kuat sehingga kesimpulan yang diambil sering

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, hlm. 109.

<sup>72</sup> *Ibid.*, hlm. 111.

<sup>73</sup> *Ibid.*

berdasarkan pada asumsi; *ketiga*, karena kesimpulan yang ditariknya sering berdasarkan asumsi dan tidak dikaji lebih lanjut sehingga akal sehat menjadi pengetahuan yang tidak teruji.

Perkembangan pengetahuan manusia tahap selanjutnya ditandai dengan tumbuhnya rasionalisme, yang secara kritis mempermasalahkan dasar-dasar pikiran yang bersifat mitos. Suriasumantri menegaskan bahwa rasionalisme menghasilkan kesimpulan yang benar jika ditinjau dari alur-alur logika yang digunakannya, tetapi bertentangan dengan kenyataan yang sebenarnya. Kelemahan rasionalisme ini menyebabkan lahirnya empirisme, yang meyakini bahwa pengetahuan yang benar diperoleh dari pengalaman.<sup>74</sup>

Terdapat benturan serius ketika rasionalisme dan empirisme diperhadapkan. Kemudian, metode eksperimen muncul untuk menjembatani keduanya, sehingga penjelasan teoretis rasional mengambil pembuktian secara empiris. Pada mulanya metode eksperimen dikembangkan oleh sarjana muslim menjadi paradigma ilmiah, dan diperkenalkan di dunia Barat oleh Roger Bacon (1214-1294 M), lalu mendapatkan penyempurnaan sebagai paradigma ilmiah atas usaha Francis Bacon (1561-1626). Pengembangan metode ini selanjutnya diterima sebagai paradigma (metode) ilmiah sehingga sejarah manusia dapat menyaksikan perkembangan pengetahuan yang cepat.<sup>75</sup>

Pengetahuan manusia pada umumnya dikelompokkan ke dalam empat jenis pengetahuan. *Pertama*, pengetahuan umum atau *common sense* sebagai pengetahuan yang dipakai untuk

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, hlm. 112.

<sup>75</sup> *Ibid.*, hlm. 113-116.

memenuhi kebutuhan hidup sehari-hari, tanpa mengetahui seluk-beluk yang luas dan mendalam. *Kedua*, pengetahuan ilmiah (sains), yaitu pengetahuan yang berkisar di seputar pengalaman dan diperoleh melalui metodologi dan cara-cara tertentu. *Ketiga*, pengetahuan filsafat, yakni pengetahuan yang dengan menggunakan pengkajian secara mendalam, menembus batas pengalaman biasa. *Keempat*, pengetahuan agama sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui Tuhan melalui perantaraan utusan-Nya, bersifat mutlak, dan wajib diikuti.<sup>76</sup>

Adapun cara-cara meraih pengetahuan tersebut—pengalaman, akal sehat (*common sense*), *trial and eror* (metode mencoba-coba), dan metode eksperimen sebagai paradigma ilmiah—dapat dikelompokkan ke dalam dua pengetahuan: filsafat dan agama. Keduanya saling bertentangan satu sama lain. Filsafat misalnya, menjadi metode pencarian kebenaran yang dipertanyakan oleh kelompok agama: mungkinkah kebenaran/pengetahuan bisa diperoleh melalui filsafat? Menurut Fadhil Lubis, filsafat tidak menawarkan jawaban pasti dan jalan keluar yang aman, tetapi justru mempersoalkan permasalahan sehari-hari yang sama sekali tidak dipersoalkan.<sup>77</sup> Sebaliknya, agama kerap dipersepsi sebagai rumusan yang telah selesai dan tidak perlu dipertanyakan lagi kebenarannya.

---

<sup>76</sup> Slamet Ibrahim, "Filsafat Ilmu Pengetahuan," *Bahan Ajar*, Sekolah Farmasi ITB (2008), hlm. 2; [www.download.fu.itb.ac.id/incl/libfile/filsafat\\_ilmu.pdf](http://www.download.fu.itb.ac.id/incl/libfile/filsafat_ilmu.pdf).

<sup>77</sup> Nur Ahmad Fadhil Lubis, *Pengantar Filsafat Umum* (Medan: IAIN Press, 2001), hlm. 22. Agama pada prinsipnya memiliki sumbangan yang besar dalam ilmu pengetahuan, sebagaimana dikatakan Mulyadhi Kartanegara bahwa akal dan indra saja belum memadai untuk bisa menembus jantung realitas di *noumena* (hakikat). Mulyadhi Kartanegara, *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik* (Jakarta: Arasy Mizan, 2005), hlm. 53.

Selain itu, beberapa tokoh filsafat menyebut “intuisi” sebagai satu cara meraih pengetahuan. Intuisi ialah pengetahuan yang diperoleh secara tiba-tiba tanpa proses penalaran. Henry Bergson melihat intuisi merupakan hasil dari evolusi pemikiran yang tertinggi, tetapi bersifat personal.<sup>78</sup> Ibn ‘Arabi merupakan satu tokoh dari literatur Islam yang menganggap penting intuisi sebagai sumber meraih pengetahuan. Bahkan, intuisi sebagai intisari dari filsafat mistis Ibn ‘Arabi.<sup>79</sup>

Dari sejumlah penjelasan di atas, dapat ditemukan beberapa cara manusia memperoleh dan mengembangkan pengetahuan. Cara-cara tersebut adalah pengalaman, *common sense* (akal sehat), *trial and error* (mencoba-coba), eksperimen, yang kemudian melahirkan apa yang disebut dengan pengetahuan ilmiah, filsafat, agama, dan intuisi. Perkembangan pengetahuan manusia dari pengetahuan biasa kepada pengetahuan ilmiah dapat dijelaskan sebagaimana gejala yang dirumuskan para pemikir filsafat. *Pertama*, tidak dari permulaan adanya manusia tahu sehingga ia ingin mengetahui sesuatu tentang dirinya; *kedua*, lahir keinginan manusia untuk mengajukan pertanyaan guna menemukan jawaban yang memuaskan, dan pengetahuan yang memuaskan itu adalah pengetahuan yang benar; *ketiga*, sasaran atau objek yang ingin diketahui adalah sesuatu yang ada (atau mungkin ada) yang mampu merangsang keingintahuan manusia; dan *keempat*, hasil dari gejala mengetahui ialah manusia secara sadar tahu bahwa ia tahu.<sup>80</sup>

---

<sup>78</sup> Slamet Ibrahim, "Filsafat Ilmu Pengetahuan," hlm. 2.

<sup>79</sup> A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Cet. II (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hlm. 148.

<sup>80</sup> Soetriono & Rita Hanafie, *Epistemologi dan Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2007), hlm. 7-8.

### 3. Jenis dan Tingkatan Pengetahuan

Bagi manusia, hal utama bagi dirinya adalah keingintahuan tentang suatu hal. Maka, pengenalan akan pengalaman indrawi sangat menentukan. Dengan kata lain, pengetahuan lebih menekankan pada pengamatan dan pengalaman indrawi yang dikenal sebagai pengetahuan empiris atau pengetahuan *aposteriori*. Selain telah mengenal adanya pengetahuan yang bersifat empiris, maka pengetahuan empiris perlu dideskripsikan, sehingga muncul pengetahuan deskriptif. Pengetahuan deskriptif muncul bila seseorang dapat melukiskan, menggambarkan segala ciri, sifat, gejala yang tampak olehnya, dan penggambaran tersebut atas dasar kebenaran (objektivitas) dari berbagai hal yang diamatinya itu.<sup>81</sup>

Selain pengamatan konkret atau empiris, kekuatan akal budi sungguh menunjang. Akal budi yang dikenal sebagai rasionalisme lebih menekankan pengetahuan apriori, yakni pengetahuan yang tidak menekankan pada pengalaman. Matematika dan logika adalah hasil dari akal budi, bukan dari pengalaman. Contoh dalam logika muncul pertanyaan: “jika benda A tidak ada, maka dalam waktu yang bersamaan, benda itu, A tidak dapat hadir di sini”; dalam matematika, perhitungan  $2+2=4$ , penjumlahan itu sebagai sesuatu yang pasti dan logis.<sup>82</sup>

Berdasarkan uraian di atas, maka pengetahuan dapat dimaknai sebagai keseluruhan pengalaman indrawi yang belum tersusun, baik mengenai metafisik maupun fisik, merupakan

---

<sup>81</sup> Mohammad Adib, *Sejarah Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 23.

<sup>82</sup> *Ibid.*, hlm. 24.

informasi *common sense*, tanpa metode dan mekanisme tertentu. Pengetahuan yang berakar pada adat dan tradisi akan menjadi kebiasaan dan pengulangan. Dalam hal ini landasan pengetahuan kurang kuat dan cenderung kabur atau samar-samar. Pengetahuan tidak teruji karena kesimpulan ditarik berdasarkan asumsi yang tidak teruji lebih dahulu. Pencarian pengetahuan lebih cenderung *trial and error* dan berdasarkan pengalaman belaka.

Aristoteles memulai metafisikanya dengan pernyataan “setiap manusia dari kodratnya ingin tahu”.<sup>83</sup> Pernyataan ini tampak berbenturan dengan generasi sebelumnya, Sokrates, yang menganggap “ia tahu bahwa ia tidak tahu”, sehingga Delphi menginterpretasikan tidak ada manusia yang lebih bijaksana dari pada Sokrates dengan pernyataan: “Tidak ada manusia yang mempunyai pengetahuan, tetapi sementara orang lain mengira bahwa mereka mempunyai pengetahuan, Sokrates sendiri yang mengetahui bahwa ia tidak tahu”.<sup>84</sup>

Pandangan Aristoteles tentang keingintahuan manusia dan pandangan Sokrates yang menganggap bahwa ketidaktahuan merupakan kenyataan kodrati manusia, sesungguhnya bukan pandangan yang secara esensial harus dipertentangkan satu sama lain. Namun, pada prinsipnya dapat ditemukan relasi dari keduanya. Langkah pertama menuju pengetahuan yang dibayangkan oleh Aristoteles sejatinya merupakan kesadaran Sokratik bahwa manusia tahu bahwa ia tidak tahu sehingga ada keinginan untuk tahu dan keinginan tersebut dapat diwujudkan. Titik temu yang dapat ditarik dari keduanya ialah

---

<sup>83</sup> Hardono Hadi, *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan* (Kansius: Yogyakarta, 1994), hlm. 13.

<sup>84</sup> *Ibid.*



eksistensi pengetahuan sebagai bagian penting yang pasti ada pada manusia.

Pengetahuan bukanlah persoalan sederhana yang dengan mudah dapat didefinisikan. Kenneth T. Gallagher, sebagaimana disadur oleh Hardono Hadi, menyebutkan pengetahuan sebagai *sui generis*, artinya sesuatu yang berhubungan dengan apa yang paling sederhana dan paling mendasar.<sup>85</sup>

Seringkali pengetahuan dijadikan sebagai sesuatu untuk membedakan manusia dengan binatang. Padahal secara esensial pengetahuan tidak dapat dijadikan sebagai sesuatu yang membedakan keduanya, karena dalam faktanya pengetahuan merupakan sesuatu yang juga dimiliki oleh binatang. Kambing misalnya, tentu akan menolak disuguhkan daging karena dia tahu bahwa daging bukan makanannya, sebaliknya harimau bisa dipastikan akan mengincar daging meski tanpa disuguhkan sebelumnya daripada harus menikmati rerumputan yang tumbuh subur di sekitarnya. Analogi ini jelas menunjukkan bahwa pengetahuan adalah bagian yang melekat pada keduanya (manusia dan binatang).

Perbedaan manusia dan binatang dalam hal pengetahuan terletak pada taraf perkembangannya. Penjelasan tentang ini lebih mudah dipahami dengan analogi yang dikutip Suriasumantri dari ceramah seorang ilmuan bernama Andi Hakim Nasution: “sekiranya binatang mempunyai kemampuan menalar, maka bukan harimau Jawa yang sekarang ini akan dilestarikan supaya jangan punah, melainkan manusia Jawa...” Suriasumantri selanjutnya menegaskan bahwa kemampuan menalar yang dimiliki manusia menyebabkan manusia dapat

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, hlm. 23.

mengembangkan pengetahuan yang merupakan rahasia atas kekuasaan-kekuasaannya.<sup>86</sup> Binatang memang punya pengetahuan, tetapi pengetahuan tersebut terbatas pada usaha untuk mempertahankan kelangsungan hidupnya.

Suriasumantri menyebutkan bahwa penalaran adalah proses berpikir dalam menarik kesimpulan berupa pengetahuan. Penalaran ini akan menghasilkan pengetahuan yang ditempuh melalui proses berpikir, sebagai upaya untuk menemukan pengetahuan.<sup>87</sup> Proses penalaran yang membedakan antara pengetahuan biasa dengan pengetahuan ilmiah. Bagi Peursen, pengetahuan dalam kajian filsafat memiliki keluasan makna tidak sekadar meliputi pengetahuan ilmiah, melainkan juga pengetahuan biasa berupa pengalaman pribadi, melihat dan mendengar, perasaan dan intuisi, dugaan, dan suasana jiwa.<sup>88</sup> Proses perkembangan pengetahuan manusia—dari pengetahuan biasa ke arah pengetahuan ilmiah—melibatkan metode dan sistem-sistem tertentu, termasuk pengetahuan yang dihasilkan dengan jalan filsafat.

Setiap ilmu punya spesifikasi objek. Objek ilmu menentukan tentang kelompok dan cara bagaimana ilmu itu bekerja dalam memainkan perannya melihat realitas. Secara umum objek ilmu adalah *alam dan manusia*, tetapi karena alam itu sendiri terdiri dari berbagai komponen, dan manusia mempunyai dimensi yang berbeda-beda, maka pengklasifikasian objek amat diperlukan. Terdapat dua macam objek dari ilmu yaitu *objek material* dan *objek formal*.<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 39.

<sup>87</sup> *Ibid.*, hlm. 42.

<sup>88</sup> C.A. van Peursen, *Filosofische Orientatie*, hlm. 19.

<sup>89</sup> Donny Gahral Adian, *Menyoal Objektivisme*, hlm. 20.

*Objek material* adalah seluruh bidang atau bahan yang dijadikan kajian ilmu, sedangkan *objek formal* adalah objek yang berkaitan dengan bagaimana objek material itu ditelaah oleh suatu ilmu. Perbedaan objek dari setiap ilmu itulah yang membedakan ilmu satu dengan lainnya terutama objek formalnya. Misalnya, *ilmu ekonomi* dan *sosiologi* punya objek material yang sama yaitu *manusia*, tetapi objek formalnya berbeda. Ekonomi melihat manusia dalam kaitannya dengan upaya memenuhi *kebutuhan hidupnya*. Sedangkan sosiologi dalam kaitannya dengan *hubungan antar manusia*.<sup>90</sup>

Semakin lama pengetahuan manusia kian berkembang, demikian juga pemikiran manusia tersebar dalam berbagai bidang kehidupan. Hal ini mendorong para ahli untuk mengklasifikasikan ilmu ke dalam beberapa kelompok, dengan pelbagai sudut pandang, namun secara umum pembagian ilmu lebih mengacu pada objek formal dari ilmu itu sendiri, sedangkan jenis-jenis di dalam suatu kelompok mengacu pada objek materialnya. Pada tahap awal perkembangannya ilmu terdiri dari dua bagian. *Pertama, trivium*, terdiri dari gramatika (tata bahasa supaya orang berbicara benar), dialektika (agar orang berpikir logis), dan retorika (supaya orang berbicara indah). *Kedua, quadrivium* yang terdiri dari aritmetika (ilmu hitung), geometrika (ilmu ukur), musika (ilmu musik), dan astronomis (ilmu perbintangan).<sup>91</sup> Pembagian tersebut pada dasarnya sesuai dengan bidang-bidang ilmu yang menjadi telaah utama pada masanya. Karena itu, ketika pengetahuan berkembang dan lahir ilmu-ilmu baru, maka pembagian ilmu pun berubah.

---

<sup>90</sup> *Ibid.*, hlm. 22.

<sup>91</sup> Partap Sing Mehra, *Pengantar Logika Tradisional*, Cet. II (Bandung: Putra Bardin, 1979), hlm. 18.

Sementara itu, Hatta membagi ilmu pengetahuan dalam tiga golongan. *Pertama*, ilmu alam (terbagi ke dalam teoritika dan praktika). *Kedua*, ilmu sosial (terbagi ke dalam teoritika dan praktika). *Ketiga*, ilmu kultur (kebudayaan).<sup>92</sup> Adapun Stuart Chase membagi ilmu pengetahuan juga tiga hal. *Pertama*, ilmu-ilmu pengetahuan alam (*natural sciences*) seperti biologi, antropologi fisik, ilmu kedokteran, ilmu farmasi, ilmu pertanian, ilmu pasti, ilmu alam, dan geologi. *Kedua*, ilmu-ilmu kemasyarakatan (*sosial science*) seperti sosiologi, ilmu jiwa sosial, ilmu bumi sosial, antropologi budaya sosial, ilmu hukum, ilmu ekonomi, ilmu sejarah, ilmu pendidikan, ilmu politik, publisistik, dan jurnalistik. *Ketiga*, humaniora seperti ilmu agama, ilmu filsafat, ilmu bahasa, ilmu seni, dan ilmu jiwa.<sup>93</sup>

Dalam pembagian ilmu, Anshori menyatakan bahwa hal itu hendaknya jangan dianggap mutlak, sebab mungkin ada ilmu yang masuk satu kelompok, tetapi tetap bersentuhan dengan ilmu dalam kelompok lainnya.<sup>94</sup> A.M. Ampere berpendapat bahwa pembagian ilmu pengetahuan didasarkan pada objek atau sasaran persoalannya. Ampere membagi ilmu ke dalam dua kelompok: a) Ilmu yang kosmologis, yaitu ilmu yang objek materiilnya bersifat jasadi seperti fisika, kimia, dan ilmu hayat (biologi). b) Ilmu yang noologis, yaitu ilmu yang objek materiilnya bersifat ruhaniah seperti ilmu jiwa.<sup>95</sup>

---

<sup>92</sup> Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: Tintamas, 1986), hlm. 45.

<sup>93</sup> Osman Bakar, *Hierarki Ilmu: Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu* (andung, Mizan: 1998), hlm. 59.

<sup>94</sup> Endang Saifudin Anshori, *Ilmu, Filsafat dan Agama* (Surabaya: Bina Ilmu, 1979), hlm. 32.

<sup>95</sup> Beerling, *et. al.*, *Pengantar Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana,

Herbert Spencer membagi ilmu atas dasar bentuk pemikirannya (objek formal) atau tujuan yang hendak dicapai ke dalam dua kelompok. *Pertama*, ilmu murni (*pure science*). Ilmu murni adalah ilmu yang maksud pengkajiannya hanya semata-mata memperoleh prinsip-prinsip umum atau teori baru tanpa memperhatikan dampak praktis dari ilmu itu sendiri, dengan kata lain ilmu untuk ilmu itu sendiri. *Kedua*, ilmu terapan (*applied science*), ilmu yang dimaksudkan untuk diterapkan dalam kehidupan praktis di masyarakat.<sup>96</sup>

Pembagian ilmu tersebut harus dipandang sebagai kerangka dasar pemahaman, karena pengetahuan manusia terus berkembang sehingga memungkinkan tumbuhnya ilmu-ilmu baru, dan pengelompokan ilmu akan terus bertambah seiring dengan perkembangan tersebut. Jika dilihat dari objek materilnya ilmu dapat dikelompokkan ke dalam dua kelompok saja, yaitu ilmu yang mengkaji atau menelaah alam dan ilmu yang menelaah manusia, sementara variasi penamaannya tergantung pada objek formal dari ilmu itu sendiri.

Seorang ahli epistemologi (teori pengetahuan dalam filsafat), Ledger Wood membedakan pengetahuan ke dalam dua jenis pokok yang masing-masing punya rincian lebih lanjut. 1) *Non inferential apprehension* (pengetahuan non penyimpulan) yakni pengenalan langsung terhadap benda, orang, atau sifat tertentu. Pengetahuan jenis ini dibagi dua: a) *Perseption* (pencerapan), yaitu pengenalan terhadap objek-objek di luar diri seseorang. b) *Introspection* (pengenalan diri), yaitu pengenalan seseorang terhadap dirinya sendiri dengan segenap ke-

---

1997), hlm. 29.

<sup>96</sup> Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: Raja Grafindo, 1996), hlm. 19

mampuannya (pikiran, kehendak, dan perasaan). 2) *Inferential knowledge*. Pengetahuan penyimpulan merupakan pengenalan terhadap objek-objek yang tidak hadir di hadapan seseorang. Pengetahuan ini ada tiga macam yaitu: a) *Knowledge of other selves* (pengetahuan tentang diri-diri pihak lain); b) *Historical knowledge* (pengetahuan historis) yang menyangkut masa lampau; dan c) *Scientific knowledge* (pengetahuan ilmiah) yang melibatkan penyimpulan dan penyusunan dengan data pengamatan.<sup>97</sup>

Walaupun pengertian mengenai pengetahuan menunjuk pada fakta-fakta sebagai intinya, perlu dipahami bahwa ilmu bukan fakta-fakta. Ilmu senantiasa berdasarkan fakta-fakta yang diamati dalam aktivitas ilmiah. Dari pengamatan tersebut, fakta-fakta dihimpun dan dicatat sebagai data. Yang dimaksud dengan data adalah berbagai keterangan (dengan menunjukkan pengukuran) yang dipandang relevan bagi suatu penyelidikan dan dihimpun berdasarkan persyaratan yang ditentukan secara rinci. Bagi Saefuddin, kategori pengetahuan yang perlu dikenal itu ada tiga.<sup>98</sup> *Pertama*, pengetahuan indrawi (*knowledge*). Pengetahuan ini meliputi semua fenomena yang dapat dijangkau langsung oleh pancaindra. Batas pengetahuan ini adalah segala sesuatu yang tidak tertangkap oleh pancaindra. Kedudukan *knowledge* menjadi urgen, karena ia merupakan tangga untuk melangkah ke ilmu. *Kedua*, Pengetahuan keilmuan (*science*). Pengetahuan ini terkait fenomena yang dapat diteliti dengan riset atau eksperimen sehingga yang ada

---

<sup>97</sup> Ledger Wood, "Epistemology," Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (Totowa, NJ: Littlefield, Adams, and Company, 1975), hlm. 95.

<sup>98</sup> A.M. Saefuddin, et. al., *Desekularisasi Pemikiran; Landasan Islamisasi*, Cet. IV (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 30.

di balik *knowledge* bisa dijangkau. Batas pengetahuan ini ialah segala sesuatu yang tidak terjangkau lagi oleh rasio dan pancaindra. *Ketiga*, pengetahuan falsafi. Pengetahuan ini mencakup segala fenomena yang tidak dapat diteliti tetapi dapat dipikirkan. Batas pengetahuan ini adalah alam, bahkan juga bisa menembus apa yang ada di luar alam.

#### 4. Kebenaran Pengetahuan

Pada era Yunani Kuno istilah kebenaran sudah menjadi istilah yang dikenal oleh para filsuf, gagasan-gagasan para filsuf Yunani, seperti Sokrates, Platon, dan Aristoteles tentang kebenaran pada umumnya dilihat sebagai suatu yang sesuai dengan teori kebenaran korespondensi, bahwa kepercayaan dan pernyataan benar itu sesuai dengan situasi aktual. Di kalangan filsuf Muslim, teori kebenaran juga berkembang. Ibn Sina, seorang filsuf Muslim awal, mendefinisikan kebenaran adalah apa yang sesuai dalam pikiran terhadap apa yang di luarnya.<sup>99</sup>

Kebenaran ilmiah adalah suatu pengetahuan yang jelas dan pasti kebenarannya menurut norma-norma keilmuan.<sup>100</sup> Adapun kebenaran yang pasti adalah mengenai suatu objek materi, yang diperoleh menurut objek formal, metode dan sistem tertentu. Karena itu, kebenaran ilmiah cenderung bersifat objektif, yang artinya terkandung di dalamnya sejumlah pengetahuan menurut sudut pandang yang berbeda-beda, tetapi saling berkaitan.

---

<sup>99</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 168.

<sup>100</sup> Suparlan Suhartono, *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Persoalan Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008), hlm. 95.

Berbicara tentang kebenaran ilmiah tidak dapat dilepaskan dari makna dan fungsi ilmu, sejauh bisa digunakan oleh manusia. Di samping itu, proses untuk mendapatkannya perlu lewat tahap-tahap metode ilmiah. Kriteria ilmiah dari suatu ilmu memang tidak bisa menjelaskan fakta dan realitas yang ada; apalagi terhadap fakta dan kenyataan yang berada dalam lingkup religi, ataupun yang metafisika dan mistik, ataupun yang non ilmiah lainnya. Di sinilah perlunya pengembangan sikap dan kepribadian yang mampu meletakkan manusia di dalam dunianya.

Penegasan tersebut dapat dipahami karena apa yang disebut ilmu pengetahuan diletakkan dengan ukuran. *Pertama*, pada dimensi fenomenalnya, yaitu bahwa ilmu pengetahuan menampakkan diri sebagai masyarakat, sebagai proses dan produk. *Kedua*, pada dimensi strukturalnya, yaitu bahwa ilmu pengetahuan harus terstruktur atas komponen, objek sasaran yang hendak diteliti (*begenstand*), yang diteliti atau dipertanyakan tanpa mengenal titik henti atas dasar motif dan tata cara tertentu, sedang hasil-hasil temuannya diletakkan dalam satu kesatuan sistem.<sup>101</sup> Tampaknya anggapan yang kurang tepat tentang apa yang disebut ilmiah telah mengakibatkan pandangan yang salah terhadap kebenaran ilmiah dan fungsinya bagi kehidupan manusia. Ilmiah atau tidak ilmiah kemudian digunakan orang untuk menolak atau menerima suatu produk pemikiran manusia.

Maksud dari hidup ini adalah untuk mencari kebenaran. Tentang kebenaran ini, Platon berkata, “Apakah kebenaran

---

<sup>101</sup> Koento Wibisono, *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*, Cet. II (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1992), hlm. 16.



itu? lalu pada waktu yang tak bersamaan, bahkan jauh belakangan Bradley menjawab, “Kebenaran itu adalah kenyataan,” tetapi bukanlah kenyataan (*das sollen*) itu tidak selalu yang seharusnya (*das sein*) terjadi. Kenyataan yang terjadi bisa saja berbentuk ketidakbenaran (keburukan). Jadi, terdapat dua pengertian kebenaran, yaitu kebenaran yang berarti nyata-nyata terjadi di satu pihak, dan kebenaran dalam arti lawan dari keburukan (ketidakbenaran).<sup>102</sup>

Dalam bahasan ini, makna “kebenaran” dibatasi pada khususnya makna “kebenaran keilmuan (ilmiah)”. Kebenaran ini mutlak dan tidak sama atau pun langgeng, melainkan bersifat nisbi (relatif), sementara (tentatif) dan hanya merupakan pendekatan.<sup>103</sup> Kebenaran intelektual yang ada pada ilmu bukanlah suatu efek dari keterlibatan ilmu dengan bidang-bidang kehidupan. Kebenaran merupakan ciri asli dari ilmu itu sendiri. Dengan demikian, pengabdian ilmu secara netral tidak bermuara, dapat melunturkan pengertian kebenaran sehingga ilmu terpaksa menjadi steril. Uraian keilmuan tentang masyarakat sudah semestinya harus diperkuat oleh kesadaran terhadap berakarnya kebenaran.<sup>104</sup>

Selaras dengan Poedjawijatna,<sup>105</sup> bahwa persesuaian antara pengetahuan dan objeknya disebut dengan kebenaran. Artinya, pengetahuan itu harus yang dengan aspek objek yang

---

<sup>102</sup> Inu Kencana Syaf’ie, *Filsafat Kehidupan* (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 25.

<sup>103</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 238-239

<sup>104</sup> Burhanuddin Salam, *Pengantar Filsafat*, Cet. III (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 44; I.R. Poerdjawijatna, *Tahu dan Pengetahuan: Pengantar ke Ilmu dan Filsafat* (Jakarta: Bina Aksara, 1997), hlm. 237.

<sup>105</sup> I.R. Poerdjawijatna, *Tahu dan Pengetahuan*, hlm. 16.

diketahui. Jadi, pengetahuan benar ialah pengetahuan objektif. Maka, apa yang dewasa ini dipegang sebagai kebenaran mungkin pada suatu saat bukan lagi dianggap sebagai kebenaran, dan seterusnya. Hal ini tidak dapat dilepaskan dari keberadaan manusia yang transenden. Maka, keresahan ilmu bertalian dengan hasrat yang terdapat di dalam diri manusia. Dari sini, terdapat petunjuk tentang kebenaran yang transenden. Artinya, titik henti dari kebenaran itu terdapat di luar jangkauan manusia.

Dalam kajian filsafat ilmu, kebenaran dapat dibagi dalam tiga jenis. *Pertama*, kebenaran epistemologis, yakni kebenaran dalam hubungannya dengan pengetahuan manusia yang berkaitan antara subjek dan objek (kenyataan). *Kedua*, kebenaran ontologis, yakni kebenaran sebagai sifat dasar yang melekat pada segala sesuatu baik yang ada maupun diadakan. *Ketiga*, kebenaran semantikal, yakni kebenaran yang terdapat serta melekat di dalam tutur kata dan bahasa.<sup>106</sup>

Namun, dalam pembahasan ini hanya akan dibahas kebenaran epistemologis karena kebenaran yang lainnya secara inheren akan masuk dalam kategori kebenaran epistemologis. Teori-teori yang menjelaskan kebenaran epistemologis sebagai berikut:

#### a. Teori Korespondensi

Dalam pandangan teori korespondensi (*correspondence theory*), kebenaran atau keadaan benar itu jika ada kesesuaian antara arti yang dimaksud oleh suatu pernyataan (pendapat) dengan objek yang dituju oleh pernyataan atau pendapat ter-

---

<sup>106</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 174.

sebut.<sup>107</sup> Sebuah pernyataan itu benar jika apa yang diungkapkannya adalah fakta. Apabila seseorang mengatakan, “Di luar udaranya dingin.” Maka, memang begitulah kenyataannya berdasarkan keadaan yang sebenarnya. Apabila dikatakan, “Ibukota Jawa Timur adalah Surabaya.” Maka, pernyataan itu dianggap benar karena sesuai dengan objek materialnya, bersifat faktual (berdasarkan fakta).<sup>108</sup> Menurut teori korespondensi, ada atau tidaknya keyakinan tidak punya hubungan langsung terhadap kebenaran atau kekeliruan. Karena itu tergantung pada kondisi yang sudah ditetapkan atau diingkari. Jika sesuatu pertimbangan sesuai dengan fakta, maka pertimbangan ini benar; jika tidak, maka pertimbangan itu salah.<sup>109</sup>

Teori korespondensi pada umumnya dianut oleh para pengikut realisme. Di antara pelopor teori ini adalah Platon, Aristoteles, More, Russel, Ramsey, dan Tarski.<sup>110</sup> Teori ini dikembangkan oleh Bertrand Russell (1872-1970).<sup>111</sup> K. Roders, seorang penganut realisme kritis Amerika, berpendapat bahwa keadaan benar terletak dalam kesesuaian antara “esensi atau arti yang diberikan” dengan “esensi yang terdapat di dalam objeknya.”<sup>112</sup>

---

<sup>107</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer* (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000), hlm. 57.

<sup>108</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 175-176.

<sup>109</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 237.

<sup>110</sup> Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 2001), hlm. 12-13.

<sup>111</sup> Harold H. Titus, dkk. *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)*, terj. H. M. Rasyidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1997), hlm. 237.

<sup>112</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 57.

## b. Teori Koherensi

Menurut teori koherensi, kebenaran tidak dibentuk atas hubungan antara putusan dengan sesuatu yang lain, yaitu fakta atau realitas, tetapi atas hubungan di antara putusan-putusan itu sendiri. Artinya, pertimbangan itu benar jika pertimbangan itu bersifat konsisten dengan pertimbangan lain yang telah diterima kebenarannya, yaitu yang koheren menurut logika. Maka, kebenaran ditegakkan atas hubungan antara putusan yang baru itu dengan putusan-putusan lainnya yang telah diketahui dan diakui kebenarannya terlebih dahulu.<sup>113</sup>

Jika dianggap bahwa “semua manusia akan mati” adalah suatu pernyataan yang benar, maka “Dadang adalah seorang manusia dan ia pasti akan mati” adalah pernyataan yang pasti benar karena pernyataan kedua ini koheren dengan pernyataan yang pertama. Contoh kebenaran koherensi ini banyak ditemukan dalam matematika, sebab matematika adalah ilmu yang disusun atas dasar beberapa dasar pernyataan yang dianggap benar, yaitu aksioma. Platon dan Aristoteles adalah dua filsuf Yunani yang mengembangkan teori koherensi berdasarkan atas pola pemikiran yang digunakan oleh Euclid dalam menyusun ilmu ukurnya. Setelah itu teori ini juga banyak digunakan oleh para filsuf idealis.<sup>114</sup>

## c. Teori Pragmatisme

Teori ini berpandangan bahwa sesuatu dianggap benar jika berguna. Artinya, kebenaran suatu pernyataan bersifat fungsional di dalam kehidupan praktis. Ajaran pragmatisme

---

<sup>113</sup> *Ibid.*, hlm. 56.

<sup>114</sup> Nurani Soyomukti, *Pengantar Filsafat Umum*, hlm. 175.

mempunyai banyak corak, tetapi yang menyamakan di antara semuanya adalah bahwa ukuran kebenaran diletakkan dalam salah satu konsekuensi. William James, misalnya, mengatakan “Tuhan ada.” Benar bagi seorang yang hidupnya mengalami perubahan karena percaya adanya Tuhan. Artinya, proposisi-proposisi yang membantu seseorang di dalam mengadakan penyesuaian yang memuaskan pengalaman-pengalamannya adalah benar.

Teori pragmatisme dicetuskan C. S. Peirce (1839-1914 M) dalam sebuah makalah yang berjudul *How to Make our Ideas Clear* (1878). Teori ini kemudian dikembangkan oleh beberapa filsuf yang kebanyakan adalah orang Amerika. Oleh karena itu, filsafat Amerika identik dengan aliran pragmatisme ini.<sup>115</sup>

#### d. Teori *Universal Agreement*

Teori ini beranggapan bahwa ada satu persetujuan yang universal, tetapi setelah berselang berabad-abad kriteria ini mulai ditinggalkan oleh penemuan baru. Contohnya, pendapat yang mengatakan bahwa bumi ini datar, tetapi ternyata salah pada kemudian hari.<sup>116</sup> Namun, perlu diingat bahwa ciri khas filsafat tidak menerima begitu saja maka sesuatu yang benar sekalipun sudah menjadi kesepakatan umum tanpa mencari dan menguji dasar-dasar yang mendukungnya.

#### e. Teori Rasional

Sebagai teori ilmu pengetahuan atau filsafat yang menganggap ukuran dari kebenaran bukan yang bertalian dengan

---

<sup>115</sup> *Ibid.*

<sup>116</sup> Harold Titus, *Living Issues in Philosophy*, hlm. 236.

pancaindra, tetapi yang berhubungan dengan intelektual manusia. Platon memberikan gambaran klasik dari rasionalisme dalam sebuah dialog disebut *memo*, dia beralih bahwa untuk mempelajari sesuatu, seseorang harus menemukan kebenaran yang sebelumnya belum diketahui.

Platon mengatakan bahwa seseorang tidak dapat mengatakan apakah suatu pernyataan itu benar, kecuali kalau dia tahu sebelumnya bahwa sesuatu itu sudah benar.<sup>117</sup> Sejalan dengan itu, Descartes mengungkapkan bahwa hanya rasio sajalah yang membawa orang pada kebenaran. Rasio pulalah yang memberi pimpinan dalam segala jalan pemikiran.<sup>118</sup>

#### f. Teori Agama

Manusia adalah makhluk pencari kebenaran. Satu cara untuk menemukan suatu kebenaran adalah melalui agama. Agama dengan karakteristiknya sendiri memberikan jawaban atas segala persoalan asasi yang dipertanyakan manusia, tentang alam, manusia, maupun tentang Tuhan. Kalau ketiga teori kebenaran sebelumnya lebih mengedepankan akal, budi, rasio, dan *reason* manusia, dalam agama yang dikedepankan adalah wahyu bersumber dari Tuhan.<sup>119</sup>

#### g. Teori Intuisi

Yakni cara untuk mendapatkan ilmu pengetahuan melalui pengalaman intuisi atau pengalaman mistik. Dalam hal ini

---

<sup>117</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 99.

<sup>118</sup> Poedjawijatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*, Cet. VII (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 100.

<sup>119</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Ilmu*, hlm. 121.

pengetahuan memancar secara tiba-tiba dan bersifat ilhami (inspirasi). Validitas pengetahuan intuitif ini bersifat pribadi dan merupakan ekspresi dari keunikan individu. Kelemahan pengetahuan yang bersifat intuitif ini adalah wataknya yang bersifat non-komunikatif, tidak terlukiskan, dan sulit untuk mengetahui apakah seseorang punya atau tidak.<sup>120</sup>

#### h. Teori *Authorithy*

Menurut teori ini, pengetahuan yang didapat oleh seseorang melalui pendapat orang lain yang didasarkan kepada penelitian dan pembuktian secara ilmiah. Bahkan, untuk memperkuat pendapatnya seseorang merujuk (mengutip) pendapat orang lain yang bersifat otoritas seperti buku-buku literatur, ensiklopedia, kitab suci, pikiran-pikiran (pendapat) para ahli dalam bidang tertentu.<sup>121</sup>

Kebenaran yang dicari manusia bisa dicapai melalui berbagai cara. Di antara sekian banyak sumber, rasio dan pengalaman indrawi merupakan sumber utama sekaligus ukuran kebenaran dalam ilmu pengetahuan. Sumber lain seperti dikatakan oleh Amsal Bakhtiar adalah iluminasi atau intuisi.<sup>122</sup> Selain itu, agama dan dogma termasuk sumber kebenaran.

Sebab keanekaragaman sumber tersebut, maka kebenaran terbagi atas beberapa macam tingkatan. Sekurang-kurangnya, bisa dilihat dari tiga sudut pandang. 1) Segi “perantara” untuk mendapatkannya, kebenaran terbagi menjadi empat: a) Kebenaran *indrawi* (empiris) yang ditemui dalam pengamatan dan

---

<sup>120</sup> Abdul Khobir, *Filsafat Pendidikan Islam*, hlm. 29.

<sup>121</sup> *Ibid.*, hlm. 30.

<sup>122</sup> Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama I* (Cet. I; Jakarta: Logos, Wacana Ilmu, 1997), hlm. 90.

pengalaman; b) Kebenaran *ilmiah* (rasional), diperoleh lewat konsepsi akal; c) Kebenaran *filosofis*, yang dicapai melalui perenungan murni; d) Kebenaran *religius*, yang diterima melalui wahyu Ilahi.<sup>123</sup> 2) Segi “kekuasaan” untuk menekan orang, kebenaran dibagi dua; a) Kebenaran *subjektif*, yang diterima oleh subjek pengamat sendiri sesuai dengan anggapan moral si subjek;<sup>124</sup> b) Kebenaran *objektif*, yang diakui tidak hanya oleh subjek pengamat, tetapi juga oleh subjek-subjek lainnya, sesuai dengan kaidah-kaidah berpikir.<sup>125</sup> Setiap orang menganggap pengetahuannya benar, dan itu bergantung pada pembuktian. Bukti adalah tanda kebenaran bila pengetahuan itu sesuai subjek yang diketahui, maka ia adalah kebenaran objektif. 3) Segi “*kualitas* (tinggi-rendahnya)” kebenaran bertolak seberapa jauh keselarasan tanggapan subjek dengan kenyataan objek.

Menurut Karl R. Popper,<sup>126</sup> tinggi rendahnya kebenaran itu adalah gagasan tentang tingkat korespondensi yang lebih baik atau lebih buruk terhadap kebenaran atau ide tentang keserupaan yang lebih besar terhadap kebenaran. Misalnya pemikiran akan jawaban soal bergantung pada pemahaman atau tanggapan subjek (peserta ujian) mengenai soal tersebut. Akhirnya, hasil ujian ini beraneka ragam ada yang tinggi dan ada yang rendah. Lebih jelasnya, ada tiga jenis kualitas kebenaran. 1) Kebenaran *mutlak* (absolut), yakni kebenaran sejati, sempurna

---

<sup>123</sup> Muhammad Noor Syam, *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*, Cet. IV (Surabaya: Usaha Nasional, 1986), hlm. 90.

<sup>124</sup> Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, hlm. 68.

<sup>125</sup> Mudhar Ahmad, *Manusia dan Kebenaran: Masalah Pokok Filsafat* (Surabaya: Usaha Nasional, tt.), hlm. 58.

<sup>126</sup> Alfons Taryadi, *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Teori* (Jakarta: Gramedia, 1989), hlm. 73-74.



atau hakiki. 2) Kebenaran *nisbi* (relatif), yang beragam sifatnya, belum utuh, masih mengandung kesalahan dan hanya berlaku pada masa tertentu. 3) Kebenaran *dasar*, yakni tidak dapat dipersalahkan dan perlu penegasan.<sup>127</sup>

Pada dasarnya filsafat dan ilmu bertujuan ingin mencapai kebenaran mutlak, tetapi sepanjang sejarah perkembangan manusia hanya mampu mencapai kebenaran relatif dan spekulatif. Kenyataan dengan mengingatkan keterbatasan manusia. Selama manusia hanya mengandalkan dirinya sendiri, dia tidak akan mampu mencapainya tanpa dukungan dari luar diri manusia, yakni wahyu. Kebenaran spekulatif dan relatif, suatu saat ditinggalkan manusia, pada saat ditemukan teori baru yang lebih benar.

Berpikir merupakan suatu kegiatan untuk menemukan pengetahuan yang benar. Apa yang disebut benar bagi setiap orang adalah tidak sama. Oleh karena itu, kegiatan proses berpikir untuk menghasilkan pengetahuan yang benar itu pun berbeda-beda. Dapat dikatakan bahwa setiap jalan pikiran punya kriteria kebenaran, dan hal tersebut merupakan landasan bagi proses penemuan kebenaran tersebut. Penalaran merupakan suatu proses penemuan kebenaran dan setiap jenis penalaran mempunyai kriteria kebenarannya masing-masing.

Sebagai suatu kegiatan berpikir, maka penalaran mempunyai ciri-ciri tertentu.

- 1) Ciri pertama ialah adanya suatu berpikir yang secara luas dapat disebut logika. Dalam hal ini, maka dapat kita katakan bahwa tiap bentuk penalaran punya logika tersendiri. Dapat disimpulkan bahwa kegiatan penalaran merupakan

---

<sup>127</sup> Mudhar Ahmad, *Manusia dan Kebenaran*, hlm. 59.

suatu proses berpikir logis, di mana berpikir logis di sini harus diartikan sebagai kegiatan menurut suatu pola tertentu, atau dengan kata lain, menurut logika tertentu.

- 2) Ciri kedua dari penalaran adalah sifat analitik dari proses berpikirnya. Penalaran merupakan kegiatan berpikir yang menyadarkan diri pada suatu analisis dan kerangka berpikir yang dipakai untuk analisis tersebut adalah logika penalaran yang bersangkutan. Artinya, penalaran ilmiah adalah kegiatan analisis dengan memakai logika ilmiah, dan demikian juga penalaran lainnya yang mempergunakan logikanya tersendiri pula. Sifat analitik ini, jika dikaji lebih jauh, merupakan konsekuensi dari adanya suatu pola berpikir tertentu. Tanpa pola berpikir tersebut, maka tidak akan ada kegiatan analisis, sebab analisis pada hakikatnya suatu kegiatan berpikir berdasarkan langkah-langkah tertentu.<sup>128</sup>
- 3) Adapun cara berpikir yang tidak termasuk ke dalam penalaran bersifat tidak logis dan tidak analitik. Kegiatan berpikir yang tidak berdasarkan penalaran umpamanya adalah intuisi, sebagai suatu kegiatan berpikir yang non-analitik, tidak mendasarkan diri kepada suatu pola berpikir tertentu.
- 4) Selain itu, bentuk lain dalam usaha manusia untuk mendapatkan pengetahuan adalah wahyu atau kitab suci yang diturunkan kepada nabi-nabi dan rasul-rasulnya untuk dapat dijadikan pedoman dan petunjuk bagi kehidupan umat manusia. Ilmu yang merupakan implikasi dan manifestasi wahyu itu disebut sebagai pengetahuan dogmatis.

---

<sup>128</sup> Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, hlm. 43.

Artinya, pernyataan dalam suatu agama selalu dihampiri oleh keyakinan kitab suci agama punya nilai kebenaran suatu agama selalu dihampiri oleh keyakinan yang telah tertentu sehingga pernyataan-pernyataan dalam ayat-ayat kitab suci agama memiliki nilai kebenaran sesuai dengan keyakinan yang digunakan untuk memahaminya.<sup>129</sup>

Ilmu, dalam upaya menemukan kebenaran, mendasarkan dirinya kepada beberapa kriteria kebenaran. Kriteria tersebut sering juga disebut sebagai teori. Sampai dewasa ini, terdapat beberapa teori yang dipakai untuk menemukan hakikat kebenaran yang telah terlembaga, yaitu:

- 1) Teori kebenaran *korespondensi* adalah teori kebenaran yang mendasarkan diri kepada kriteria tentang kesesuaian antara materi yang dikandung oleh suatu pernyataan dengan objek yang dikenai pernyataan tersebut. Artinya, jika dikatakan “gula itu rasanya manis” maka pernyataan ini adalah benar sekiranya dalam kenyataannya gula itu rasanya memang manis. Sebaliknya, jika kenyataan tidak sesuai dengan materi pernyataan yang dikandungnya, maka pernyataan itu salah. Umpamanya, pernyataan yang menyebutkan bahwa “gula itu rasanya asin”. Maka, salah atau benar dalam teori korespondensi disimpulkan melalui proses pengujian (verifikasi) untuk menentukan sesuai tidaknya suatu pernyataan dengan kenyataan yang sebenarnya.<sup>130</sup> Teori korespondensi dikenal pula dengan teori kebenaran tradisional (lama) yang dirintis oleh Aristoteles,

---

<sup>129</sup> Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM, *Filsafat Ilmu* (Yogyakarta: Liberty, 1996), hlm. 114.

<sup>130</sup> A.M. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islam*, hlm. 16-17.

yang menyatakan bahwa, segala sesuatu yang kita ketahui adalah sesuatu yang dapat dikembalikan pada kenyataan yang dikenal oleh subjek. Maka, suatu pengetahuan punya nilai benar jika pengetahuan itu punya saling kesesuaian (koresponden) dengan kenyataan yang diketahuinya.

- 2) Teori kebenaran *koherensi* berpandangan bahwa kebenaran adalah suatu pernyataan yang konsisten (*consistence*), cocok dengan pernyataan lainnya yang diketahui dan diterima sebagai benar.<sup>131</sup> Teori ini termasuk aliran tradisional yang dibangun oleh para pemikir rasionalis seperti Leibniz, Spinoza, Hegel, dan lain-lain.
- 3) Teori kebenaran *pragmatis*, merupakan teori kebenaran yang mendasarkan diri kepada kriteria tentang berfungsi atau tidaknya suatu pernyataan dalam lingkup ruang dan waktu tertentu. Jadi, apabila suatu teori keilmuan secara fungsional mampu menjelaskan dan meramalkan, serta mengontrol suatu gejala alam tertentu, maka secara pragmatis teori itu benar. Sekiranya, dalam kurun waktu yang berlainan, muncul teori lain yang lebih fungsional, maka kebenaran kita alihkan kepada teori baru tersebut. Dalam dunia keilmuan, nilai kegunaan pengetahuan didasarkan pada referensi teori yang satu dibandingkan dengan teori yang lain.<sup>132</sup>
- 4) Teori kebenaran *sintaksis*, segala pemikiran yang bertolak pada keteraturan sintaksis atau gramatika yang dipakai oleh suatu pernyataan atau tata bahasa yang melekatnya.

---

<sup>131</sup> Endang Saifuddin Anshari, *Kuliah al-Islam* (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm. 9.

<sup>132</sup> AM. Saefuddin, *Desekularisasi Pemikiran Landasan Islam*, hlm. 17-18.

Maka, suatu pernyataan mempunyai nilai benar, apabila pernyataan itu mengikuti aturan-aturan sintaksis baku. Apabila proposisi itu tidak mengikuti syarat atau keluar dari hal yang disyaratkan, maka proposisi itu tidak mempunyai arti. Pendapat ini didukung oleh Schleiermacher (1768-1834).

- 5) Teori kebenaran *semantis*, yakni proposisi itu punya nilai kebenaran, bila proposisi itu punya arti. Teori ini dianut para filsuf analisis bahasa seperti Bertrand Russell.<sup>133</sup>

Demikian beberapa teori tentang penemuan hakikat kebenaran yang dikemukakan para pakar sebagai bahan studi dan perbandingan, yang antara satu sama lain memiliki kelebihan dan kekurangannya.

## B. Pengertian dan Objek Kajian Mistisisme

Istilah *mistisisme* (bahasa Inggris: *mysticism*) berasal dari bahasa Yunani, *mysterion*, dari kata *mystes* artinya orang yang mencari rahasia-rahasia kenyataan, dan *myein* (*muein*) yang berarti menutup mata sendiri. Jadi, kata *mysterion* dapat diartikan sebagai upaya seseorang untuk mencari rahasia kehidupan dengan menutup mata sendiri (mediatif-kontemplatif).<sup>134</sup> Istilah mistisisme juga diidentikkan dengan istilah mitos dan misteri. Ketiga istilah ini, menurut Macquarrie, yang dikutip Armstrong, berasal dari bahasa Yunani dari kata kerja yang sama, yakni *musteion*, artinya menutup mata atau mulut.<sup>135</sup>

---

<sup>133</sup> Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM, *Filsafat Ilmu*, hlm. 115-117.

<sup>134</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 652-653.

<sup>135</sup> Karen Armstrong, *The Architecture of the Intelligible Universe in the*

Maka, ketiga kata tersebut berakar dalam pengalaman tentang kegelapan, kesunyian, misteri, serta hal-hal yang sifatnya tertutup dan rahasia. Namun, masing-masing punya penekanan berbeda dalam hal kedudukan dan proses pengungkapannya.

Mitos lebih berkaitan dengan hikayat, legenda, percakapan, ucapan, pembicaraan,<sup>136</sup> Bertens menyebutnya sebagai tipe wicara,<sup>137</sup> mitos bukanlah sebuah objek, konsep atau ide, tetapi sebuah cara penandaan (*signification*) sebuah bentuk yang berisi sejumlah pesan. Dalam artinya yang asli, mitos berarti kisah, hikayat dari zaman purba kala (seperti mitos mengenai para pahlawan dan para dewa), yang asal-usulnya sudah dilupakan, menyajikan sejarah pemikiran yang tidak ilmiah yang menjelaskan dalam bentuk antropomorfis serta animistik hal-hal seperti penciptaan alam semesta (kosmogoni), struktur alam semesta (kosmologi), sumber dan hakikat gejala alam dan manusia. Mitos mengungkapkan peristiwa-peristiwa terkait orang-orang penting dalam masyarakat dan yang punya kesadaran sosial, yang dinyatakan dan dikuatkan dengan cara ritual, ikatan-ikatan sosial, adat istiadat dan ikatan budaya.<sup>138</sup> Meskipun sebagai pesan yang tidak ilmiah, mitos telah menjadi inspirasi bagi lahirnya ilmu pengetahuan. Dalam sebuah pernyataan yang ditulis oleh Karl Popper, yang dikutip oleh Gregory, bahwa ilmu pengetahuan mesti diawali dengan mitos dan kritik atasnya, karena ilmu pengetahuan belum apa-apa, mitos telah merambah banyak hal dan meng-

---

*Philosophy of Plotinus* (Amsterdam: Hakkert, 2001), hlm. 283

<sup>136</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 658.

<sup>137</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 151-152.

<sup>138</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 659.

ajak manusia untuk mempercayainya.<sup>139</sup> Menurutnya, mitos adalah contoh yang menawan dari kreativitas, imajinasi dan kepintaran manusia—meski demikian mitos berbeda dengan teori, karena mitos tidak menghasilkan atau mendorong kemajuan sebagaimana halnya teori.

Sedangkan istilah *misteri* dalam bahasa Latin, *mysterium*, berasal dari bahasa Yunani, *mysterion*, *mystes*, yang artinya tutup, bungkam. Dalam *Ensiklopedi Populer tentang Gereja*, G. Moedjanto mengemukakan bahwa misteri adalah sesuatu yang tidak dapat disingkapkan akal manusia karena adanya unsur kesempurnaan dan gaibnya—sebab yang tersangkut di dalamnya ialah Tuhan sendiri yang tidak terbatas.<sup>140</sup> Misteri, dengan demikian, lebih mengarah pada objek sebagai sesuatu yang eksistensinya atau kebenarannya tersembunyi dan tertutup sehingga sulit untuk diketahui. Sedangkan mistik lebih berkaitan dengan proses kontemplasi melalui pengetahuan non-rasional yang memungkinkan diri bersatu dengan realitas, biasanya dianggap sebagai sumber atau dasar eksistensi semua hal.

Proses kontemplasi yang dimaksudkan tersebut meliputi dua pendekatan: menggambarkan suatu kesadaran mistik dan menggambarkan cara mengenal (*knowing*) yang berlainan dengan cara para filsuf dan ilmuwan yang memandang dunia sebagai sesuatu yang dapat ditangkap dengan rasio.<sup>141</sup> Dunia

---

<sup>139</sup> Andrew Gregory, *Eureka: Lahirnya Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Jendela, 2002), hlm. 7-21.

<sup>140</sup> G. Moedjanto, "Pengalaman Pemahaman dan Penghayatan Mistik," *Rohani: Majalah Untuk Kehidupan Religius, Basis* (1992), hlm. 357.

<sup>141</sup> F. C. Happold, *Mysticism: A Study and an Anthology* (Middlesex: Penguin Books, 1973), hlm. 70.

dalam konsep ini dipandang sebagai misteri yang hanya bisa didekati dengan *to feel it, to become part of it, to penetrate its meaning and significance*. Berbeda dengan pengetahuan rasional, yang lebih menekankan diferensi, distingsi, dan keterpisahan, yang arahnya adalah untuk mengubah realitas. Maka, pengetahuan rasional dalam pandangan mistik adalah pengetahuan bersifat ilusif karena dipandang tidak menulik sampai ke sumber eksistensi.

Menurut Bagus, *mistisisme* berasal dari agama-agama misteri Yunani, yang para calon pemeluknya disebut *mystes*.<sup>142</sup> Namun, secara khusus istilah *mistisisme* pertama kali dipakai di dunia Barat oleh Dionysius the Areopagite pada akhir abad ke-5. Dionysius memakai kata ini sebagai istilah teknis untuk menyatakan suatu bentuk teologi melebihi pengalaman. Menurutnya, mistisisme diartikan sebagai teori atau sistem keagamaan yang memahami Tuhan sebagai sesuatu yang mutlak transenden di luar akal, melampaui pikiran, karenanya berada di luar jangkauan semua pendekatan.<sup>143</sup> Pada zaman pra-Kristiani, mistisisme dipakai dalam hubungannya dengan agama misteri (*mystery religions*), yaitu agama yang melaksanakan ritus-ritus rahasia. Dalam konteks ini mistik berarti mengacu pada ritus rahasia, bukan mengacu pada pengetahuan tentang agama yang bersifat esoterik.

Rudolf Otto, mendefinisikan mistisisme sebagai upaya menjangkau yang tak terbatas. Menurutnya, *mysticism is to possess the infinite in the finite...*<sup>144</sup> Definisi ini lebih bersifat

---

<sup>142</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 653.

<sup>143</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 148.

<sup>144</sup> Otto Rudolf, *Misticism East and West* (New York: The MacMillan



netral, karena dapat diterima oleh semua bentuk mistisisme, baik mistisisme religius (yang menjadikan Tuhan personal sebagai capaian mistik) maupun mistisisme non-religius seperti Budhisme, Yoga, dan lainnya, yang menekankan aspek kelepasan dari kehidupan duniawi yang dianggap sebagai sumber penderitaan manusia. Proses menjangkau yang tidak terbatas itu adalah sebuah pengalaman pribadi yang lebih cenderung bersifat subjektif. Pandangan ini semakin dipertegas melalui pendapat yang mengatakan bahwa istilah *mistik* lebih dekat pengertiannya pada sebuah proses penyatuan diri dengan Tuhan atau yang luar biasa,<sup>145</sup> Pendapat yang sama juga dikemukakan beberapa penulis Barat yang dikutip oleh W. R. Inge dalam Edwards, *Mysticism is the immediate feeling of the unity of the self with God* (Otto Pflleiderer); *Mysticism is that attitude of mind in which all relations are swallowed up in the relation of the soul to God* (Caird).<sup>146</sup> Pandangan ini, menurut Edward, sama dengan mengimpor interpretasi religius dan filosofis ke dalam fenomena mistisisme yang tentunya tidak dimiliki oleh semua kontemplatif. Selain itu, tidak semua mistikus punya pengalaman yang sama, misalnya mistik Buddhis, akan menolak definisi tersebut, karena mereka tidak meyakini Tuhan personal.<sup>147</sup>

Arberry, sebagaimana dikutip oleh Zaehner, mengemukakan bahwa definisi mistisisme secara luas tepat bagi mistisisme

---

Compani, 1972), hlm. 95.

<sup>145</sup> Tom Jacobs, "Mistik," *Rohani: Majalah Untuk Kehidupan Religius, Basis* (1992), hlm. 361.

<sup>146</sup> Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. V (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 420.

<sup>147</sup> *Ibid.*

agama Semit terutama Kristen dan Muslim. Menurutnya, mistisisme dalam konteks ini lebih merupakan suatu fenomena konstan dan tidak berubah dari kerinduan alam spirit manusia untuk berkomunikasi personal dengan Tuhan.<sup>148</sup> Dalam *upanisad* maupun *yogi*, tidak ditemukan jejak pengalaman mistik dalam bentuk kerinduan dan cinta terhadap Tuhan personal semacam ini, jika ada, maka yang dimaksudkan di sini adalah kerinduan pada *kelepasan* atau *moksa* dari kondisi penderitaan kemanusiaan, menuju tingkat keabadian sejati yang melampaui ruang dan waktu. Bahkan, dalam *upanisad svetasvatara*, Tuhan hanyalah *exemplar* sempurna, dan bukan sebagai objek capaian mistik. Juga dalam sistem teistik Yoga, kontemplasi terhadap Tuhan dalam persepsinya tidak dalam bentuk cinta atau keinginan untuk menyatu dengan-Nya, akan tetapi lebih memacu seseorang untuk berusaha menyamai atau melampaui-Nya dalam hal pelepasan total dari segala sesuatu yang diasosiasikan dengan *datang-menjadi* dan *lenyap*. Bagi Surahardjo, istilah yang mungkin bisa dipakai untuk capaian mistik adalah *the ultimate Truth* (kebenaran terakhir), agar representatif untuk semua bentuk mistisisme, baik mistisisme religius maupun non-religius.<sup>149</sup> Makna kebenaran (*truth*) dapat diinterpretasikan ke segala istilah di antaranya *personal God* bagi agama-agama Semit, *impersonal God* bagi Brahmanisme, *Nature* bagi Taoisme, ada yang mengidentikkan dengan *Kehampaan (non-Being)*, dan *Sunyata* bagi Budhisme.

---

<sup>148</sup> R.C. Zaehner, *Mistisisme Hindu Muslim (Hindu & Muslim Mysticism)*, terj. Suhadi (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 13.

<sup>149</sup> Y.A. Surahardjo, *Mistisisme: Suatu Introduksi di dalam Usaha Memahami Gejala Mistik* (Jakarta: Pradnya Paramita, 1983), hlm. 11-12.

Berdasarkan gambaran tersebut, maka mistik dengan demikian dapat ditelusuri melalui dua hal. *Pertama*, sebagai subsistem yang ada dalam setiap agama atau sistem religi dalam memenuhi hasrat manusia untuk mengalami dan merasakan emosi bersatu dengan Tuhan. *Kedua*, sebagai hal-hal gaib yang tidak dapat terjangkau dengan akal manusia biasa.<sup>150</sup> Kedua pengertian ini punya makna berbeda. Pada pengertian pertama, mistik digambarkan dalam bingkai subsistem dari setiap agama atau sistem religi dan hal ini tentunya berhubungan erat dengan komunikasi yang dibangun antara manusia (yang merasakan secara emosional) dengan Tuhan (sebagai yang dipuja dan disembah). Peristiwa mistik dalam hal ini dapat terjadi secara akal maupun nir-akal. Dalam pengertian kedua, peristiwa mistik hanya terjadi secara nir-akal dan sama sekali tidak berhubungan dengan sistem religi dan sistem keagamaan. Pengertian kedua, lebih menekankan pada pemahaman mengenai hal-hal gaib dan irrasional yang melingkupi hidup manusia.

Istilah mistik dalam pengertian kedua ini, menurut Bagus, dimaknai mengacu pada teknik *via negativa* (jalan negatif),<sup>151</sup> Konsep ini mulai dikenal di dunia Barat pada sekitar abad ke-5, sebagai teori atau sistem religius yang berkonsep bahwa Tuhan adalah transenden secara absolut sehingga tidak terjangkau oleh rasio manusia, karena rasio dipandang tidak dapat mengenal Tuhan, oleh karenanya, ada jalan lain untuk bertemu Tuhan, di antaranya *via negativa* yang berarti melewati negasi

---

<sup>150</sup> Firman Panjaitan, "Spiritualitas Mistik Sebagai Jalan Kesadaran; Tawaran untuk Membangun Teologi Mistik Protestan," *Jurnal Studi Philosophica et Theologica*, Vol. 5 No. 1 (Maret 2005), hlm. 100.

<sup>151</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 653.

atau penyangkalan yang disertai sikap afirmatif atau pengakuan yang sungguh-sungguh di dalam hati. Langkah ini juga merupakan pola bagi banyak mistisisme di dunia Barat.

Namun, bagi Mulyono, istilah *mistik* bukan berada dalam bingkai *ekstrem negatif*, seperti yang dikemukakan Bagus, melainkan bersifat *spontan objektif*,<sup>152</sup> yaitu pendirian yang mengatakan bahwa yang disebut dengan hidup sejati adalah lebarnya tubuh jasmani dengan batinnya, atau lahir dan batin menjadi satu, dan keduanya dengan demikian sama-sama urgen. Berbeda dengan proses *via negativa*, yang memandang bahwa yang berharga, bernilai, dan yang sempurna hanyalah ruh dan batin yang tidak tampak, segala sesuatu yang sifatnya lahir dan yang tampak dinilai sebagai sesuatu yang tidak berharga dan tidak bernilai. Bahkan, dipandang sebagai rintangan untuk mencapai kesempurnaan dan kemurnian hidup. Melalui pendapat ini, Mulyono hendak mengemukakan bahwa penyatuan diri manusia dengan Tuhan tidak hanya terjadi dalam nuansa rohani saja, melainkan meliputi semua aspek kehidupan yang ada dalam diri seseorang juga mengalami penyatuan dengan Tuhan.

Pada permulaan abad masehi, istilah mistik juga dipakai di kalangan Kristiani, bahwa makna mistik berkembang dari interpretasi makna alegoris teks-teks Kristiani menjadi pengacuan terhadap realitas spiritual yang dianggap kebenaran.<sup>153</sup> Dengan demikian, istilah *mistik* mulai mendapatkan makna religius dan doktrinal di dalam kajian-kajian Injil, liturgis dan spiritual, serta berkaitan dengan problematika teologi yang

---

<sup>152</sup> Sri Mulyono, *Mistik Jawa dan Suluk Dewa Ruci* (Jakarta: Srigunting, 1990), hlm. 2-26

<sup>153</sup> Y.A. Surahardjo, *Mistisisme*, hlm. 1.

rumit, semuanya dikategorikan sebagai tafsiran mistikal. Dari sini, makna mistisisme kemudian diartikan identik dengan spiritualisme. Karenanya, untuk memahami teks-teks suci, orang harus berpenghayatan religius dengan cara bermeditasi atas teks-teks suci tersebut.<sup>154</sup> Spiritualisme yang dimaksudkan di sini dapat dimaknai dalam beberapa arti. *Pertama*, sebagai ajaran yang mengatakan bahwa kenyataan yang sesungguhnya adalah spirit. *Kedua*, sebagai ajaran yang berpandangan idealistik, yang menganggap bahwa semua yang ada adalah spirit atau ruh mutlak dan roh-roh yang terbatas. *Ketiga*, dipakai sebagai istilah *religius* yang menekankan pengaruh langsung dari pada *Holly Spirit* (ruh suci dalam konteks teologi Kristiani), misalnya ajaran St. John's Gospel, yang berpandangan bahwa Tuhan adalah ruh dan pemujaan ialah hubungan langsung ruh dengan ruh. *Keempat*, kepercayaan yang menyatakan bahwa spirit dari orang-orang mati dapat berkomunikasi melalui perantara (*medium*).<sup>155</sup>

Menurut Janz, bahwa pada prinsipnya terminologi mistik terbentuk berdasarkan pengalaman seseorang yang masuk ke dalam suasana penyatuan diri dengan Tuhan, gambaran tentang pengalaman tersebut kemudian melahirkan interpretasi yang berbeda antar-setiap orang. Jika pendapat bahwa mistik adalah sebuah proses *ekstrem negatif* maupun *spontan objektif*, maka menurutnya adalah sesuatu yang wajar terjadi. Bahkan, terminologi mistik dapat dimaknai melalui kedua sisi terse-

---

<sup>154</sup> Louis Bouyer, "Mysticism: An Essay on the History of the Word," Richard Wood, *Understanding Mysticism* (New York: Company, Inc., 1980), hlm. 45-50.

<sup>155</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran*, hlm. 240.

but, Janz menyebutnya dengan sisi negatif dan sisi positif.<sup>156</sup> *Pertama*, secara negatif, bahwa pemahaman tentang mistik merujuk pada dua hal yakni praktik *pantheisme* (yaitu paham yang mengatakan bahwa dunia terlebur di dalam Tuhan dan karenanya penampakkan dunia berarti penampakkan Tuhan) dan praktik *monisme* (yaitu paham yang mengatakan bahwa Tuhan terlebur dalam dunia dan karenanya dunia merupakan *Ada* yang tunggal dan mutlak). Maka, semua realitas dapat dikatakan sebagai Tuhan karena telah melebur dan menyatu bersama realitas. Kedua paham bagi Purwadi, pada dasarnya berakar pada pendapat bahwa segala sesuatu bersifat tunggal. Perbedaan antara kedua pandangan ini terletak pada sifatnya, Pantheisme sebagai paham yang cenderung bersifat religius, sedangkan monisme lebih bersifat materialistik dan cenderung a-religius.<sup>157</sup> *Kedua*, secara positif, bahwa pemahaman mistik merupakan peristiwa penyatuan diri seseorang dengan Tuhan secara monoteistik yang berdasarkan atas perasaan cinta. Penyatuan ini bersifat holistik (bukan bernuansa rohaniah belaka, melainkan dapat juga dirasakan secara fisik) dan tidak mengarah pada peleburan, karena dalam konteks ini tetap disadari bahwa manusia dan Tuhan adalah pribadi yang berbeda.

Pengalaman mistik sebagai sebuah proses penyatuan diri dengan Tuhan tersebut, dilakukan selain melalui kontemplasi dan meditasi, juga didasarkan atas perasaan cinta, dan ini terjadi dalam sebuah pengetahuan dan pengalaman spiritual

---

<sup>156</sup> Bruce Janz, "Mysticism and Understanding," *Studies in Religion*, Vol. 24, No. 1 (1995), hlm. 83.

<sup>157</sup> Purwadi, *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci* (Yogyakarta: Media Pressindo, 2002), hlm. 77.

yang tentu dapat dikategorikan sebagai sebuah proses nyata dan bukan khayali, Janz menyebutnya sebagai pengalaman yang terjadi secara sadar. Ia mengatakan:

*Mystical experiences (like all other) are "shaped" by experimenter in terms of memory, apprehension, expectation, language, accumulation of prior experiences, concepts, etc. Thus, as we saw, mystical experiences, like all other, are "built" of all these elements.*<sup>158</sup>

Pengalaman mistik yang terjadi secara sadar tersebut dibentuk oleh orang yang mengalami, yang terakumulasi oleh pengalaman sebelumnya, berkaitan dengan sifat-sifat sadar yang dimiliki manusia, memori, ketakutan, harapan, bahasa dan konsep. Gambaran tersebut didasarkan pada anggapan bahwa meski pengetahuan dan pengalaman mistisisme bersifat pribadi dan subjektif, tetapi dapat dialami oleh setiap orang, jika orang tersebut juga melakukan proses yang sama.

Fenomena mistisisme hanya dimungkinkan untuk dikaji melalui dua aspek sebagai objek kajian mistik. *Pertama*, menganalisa proses penghayatan mistik. *Kedua*, penafsiran lewat teks-teks ungkapan para mistikus. Objek kajian mistik yang disebutkan terakhir ini yang paling banyak diteliti. Menurut Woods, interpretasi terhadap teks-teks mistik dapat dilakukan oleh para mistikus sendiri (*auto-interpretation*) maupun dilakukan oleh para peneliti (*hetero-interpretation*) dalam studi teks.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup>Bruce Janz, "Mysticism and Understanding," hlm. 83.

<sup>159</sup> Richard Woods, *Understanding Mysticism* (New York: A Division of Doubleday & Company Inc., 1980), hlm. 2.

Menganalisa penghayatan mistik, akan berangkat dari satu permasalahan yang telah lama diperselisihkan, yakni apakah penghayatan mistik itu pada hakikatnya sama, meskipun berbeda latar belakang budaya dan tradisi keagamaan, atautkah beraneka-ragam? Menurut Katz, bahwa interpretasi para peneliti menunjukkan ada tiga tahap perkembangan penghayatan mistik dari yang sederhana menjadi lebih halus dan terperinci (*sophisticated*). *Pertama*, anggapan dari yang sederhana, bahwa pada prinsipnya semua pengalaman mistik sama, demikian pula dapat diamati dalam setiap ungkapan-nya, umumnya punya kesamaan yang melampaui keanekaragaman dan religi. *Kedua*, semua pengalaman mistik sama, namun ungkapan mengenai pengalaman tersebut terikat latar belakang kebudayaan. *Ketiga*, setiap pengalaman mistik dapat dibedakan atas tipe-tipe yang lebih terperinci yang berlaku dan melampaui batas kebudayaan.<sup>160</sup> Namun, bahasa ungkapan-nya tergantung batas-batas kebudayaan. Kesimpulan yang dapat diambil dari ketiga gambaran tersebut, bahwa ada kesamaan pengalaman mistik yang tidak tergantung latar belakang kebudayaan tertentu, meskipun ungkapan-nya tergantung kebudayaan yang melatar belakanginya dan pengalaman tersebut dijumpai bervariasi dalam bentuk tipe-tipe tertentu.

Penafsiran terhadap teks-teks ungkapan para mistikus banyak dijumpai di Barat terutama di Timur sejak jauh sebelum Masehi, antara lain dalam Upanishad, Vedanta, Taoisme, dan ajaran kuno Persia. Di Barat dijumpai Tulisan-tulisan Platon mengenai dunia Idea, sebagai yang sungguh-sungguh ada dan abadi, yang menginspirasi munculnya gerakan Neo-

---

<sup>160</sup> S.T. Katz, *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978), hlm. 23.



platonisme yang disebut sebagai permulaan gerakan mistisisme di Barat dengan tokoh utamanya Plotinus.<sup>161</sup> Ungkapan-ungkapan atau teks mistik yang menjadi objek kajian sebahagian besar berasal dari tokoh dan pencetus aliran atau religi tersebut, antara lain Buddha, Lao Tse, Sangkara, Plotinus, Ibn Arabi, dan lain-lain. Itulah sebabnya sebagian besar peneliti berkesimpulan bahwa penghayatan mistik umumnya berkaitan erat dengan sikap keagamaan.

### C. Sketsa Perihal Konsep Mistis

Pendefinisian istilah *mistis* atau *mistisisme* menjadi satu isu kontroversial dalam kajian modern, sejak awal kemunculannya pada paruh kedua abad ke-19. Beberapa penulis memakai istilah tersebut dengan merujuk pada subjek yang berlainan. Dengan mengkaji beberapa sumber utama yang terkait dalam mistisisme, penulis berupaya meninjau beberapa definisi modern mengenai mistisisme, mencakup aspek-aspek mistisisme secara komprehensif. Seperti ungkapan William Ralp:

Tiada kata yang lebih luwes dalam bahasa kita yang gunakan daripada istilah “mistisisme,” bahkan istilah “sosialisme” pun tidak lebih luwes daripada “mistisisme”. Terkadang “mistisisme” digunakan sebagai padanan istilah “simbolisme” atau “alegorisme”, juga padanan istilah “teosofi” atau ilmu gaib. Namun, kadang mistisisme pun hanya mengesankan keadaan mental seorang pemimpi, atau pendapat-pendapat yang fantastis dan tidak jelas mengenai Tuhan dan dunia.<sup>162</sup>

---

<sup>161</sup> J. Royce, *The World and The Individual* (New York: Dover Publication Inc., 1959), hlm. 76.

<sup>162</sup> William Ralph Inge, “In Deining Mysticism: A Survey of Main Deini-

Para antropolog atau sosiolog mengartikan mistik sebagai sub-sistem yang ada pada hampir semua sistem religi untuk memenuhi hasrat manusia mengalami dan merasakan bersatu dengan Tuhan. Mistik merupakan keyakinan yang hidup dalam alam pikiran kolektif masyarakat. Alam pikiran kolektif dan abadi, meskipun masyarakat telah berganti generasi (kecuali kalau masyarakat tersebut lenyap).<sup>163</sup>

Dari uraian tersebut, dipahami bahwa mistik sebagai sebuah paham yaitu mistisisme dimaknai sebagai “paham yang memberikan ajaran yang serba mistis (misal ajarannya berbentuk rahasia atau ajarannya serba rahasia, tersembunyi, gelap atau terselubung dalam kekelaman) sehingga hanya dikenal, diketahui atau dipahami oleh orang-orang tertentu saja, terutama sekali penganutnya”.

*Mysticism* (mistisisme) dalam bahasa Inggris dialamatkan kepada hal-hal yang berada dalam cakupan aspek ruhaniah. Hornby menyatakan *mysticism* adalah kepercayaan atau pengalaman tentang kemistikan. Kemistikan adalah makna tersembunyi, kekuatan spiritual yang bisa menimbulkan sifat kagum dan hormat. Mistisisme juga berarti bahwa pengetahuan tentang Tuhan dan kebenaran hakiki hanya mungkin didapatkan melalui meditasi dan perenungan spiritual, tidak melalui pikiran dan tanggapan pancaindra. Mistik merupakan aspek esoteris dari penghayatan seseorang atau suatu organisasi yang disebabkan oleh ketaatan spiritual.<sup>164</sup>

---

tions,” *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*, Academy of Iranian Studies, Vol. 9 (2008).

<sup>163</sup> Capt. R.P. Suyono, *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*, Cet. III (Yogyakarta: LKiS, 2012), hlm. v.

<sup>164</sup> *Ibid.*, hlm. 159.

G. B. J. Hilterman dan Van de Woestijne dalam buku *De Kleine W. P. Encyclopedie*, menyatakan bahwa kata *mistik* berasal dari bahasa Yunani, yaitu *myein* yang berarti menutup mata (*de ogen sluiten*) dan *musterion* yang berarti suatu rahasia (*geheimnis*). Kata *mistik* dipakai untuk menunjukkan hal-hal yang *berkaitan* dengan pengetahuan tentang misteri. Dalam arti luas, *mistik* dapat didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal, yang mungkin disebut kearifan, cahaya, cinta, dan nihil.<sup>165</sup>

Dalam sejarah perkembangannya, istilah mistisisme dipakai secara berbeda oleh sejumlah pakar, khususnya di kalangan sarjana Barat, yang dituangkan dalam tulisan dan karya mereka, maupun yang tertuang dalam berbagai ensiklopedia dan artikel. Berikut ini penulis uraikan sejumlah sarjana Barat terkait definisi mistisisme:

- 1) William Ralph Inge (1860-1964 M) menganggap inti terdalam dari mistisisme ialah “kesadaran akan realitas Yang Melampaui, Yang Maha” (*consciousness of the beyond*) yang tampak sebagai suatu prinsip aktif independen. Meski demikian, Inge melihat, mistisisme telah membangun suatu “sistem spekulasi dan praksis”nya sendiri yang berada di luar inti mistisisme. Hal dikarenakan setiap prinsip aktif menemukan instrumennya sendiri yang layak. Dalam pengertian ini, mistisisme dapat dipandang sebagai suatu model atau bentuk agama.<sup>166</sup> Dia pun berasumsi bahwa “kehidupan yang memadu (*unitive*) atau kontem-

---

<sup>165</sup> Jalaluddin dan Ramayulis, *Pengantar Ilmu Jiwa Agama* (Jakarta: Kalam Mulia, 1993), hlm. 51.

<sup>166</sup> William Ralph Inge, *Cristian Mysticism* (New York: Meridian Books, 1956), hlm. 5-6.

platif yang mewadahi persaksian langsung antara manusia dan Tuhan, serta melebur dengan-Nya” merupakan langkah akhir yang menjadi tujuan jalan mistis.<sup>167</sup>

- 2) William James (1842-1910), seorang filsuf Amerika sekaligus pelopor ahli di bidang psikologi menerbitkan karya klasiknya, yaitu *The Varieties of Religious Experience*. Dia menyuguhkan empat ciri sebagai justikasi dalam menentukan suatu pengalaman sebagai pengalaman mistis. Dua di antara ciri pertama adalah “tidak terbahasakan” (*ineffability*) dan “kualitas bermuatan intelektual” (*noetic quality*) mencirikan segala situasi yang dapat disebut mistis. Sisanya, “sifat sementara” (*transiency*) dan “kepasifan” (*passivity*) atau peran pasif sang mistikus yang hanya menerima pengalaman mistis, menjadi ciri-ciri yang tidak menentukan namun seringkali ditemukan.<sup>168</sup>
- 3) Baron Friedrich von Hugel (1852-1925). Dia mengidentifikasi mistisisme dengan unsur emosional-intuitif, yang merupakan satu dari elemen agama yang disebutkan di dalam bukunya. Dia menjelaskan dalam hal ini, agama lebih adalah sesuatu yang dirasakan, bukan dimengerti atau dipikirkan, dicintai, dan dimukimi alih-alih dianalisis. Agama adalah tindakan dan kekuatan, bukannya fakta eksternal dan verifikasi intelektual.<sup>169</sup> Von Hugel pun

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, hlm. 12.

<sup>168</sup> William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, diedit dan pengantar oleh Martin E. Marty (New York: Penguin Books, 1985), hlm. 379-382. Dia menyebut golongan situasi-situasi kesadaran (*states of consciousness*) yang ditandai oleh ciri-ciri tersebut sebagai “golongan mistis” (*mystical group*).

<sup>169</sup> Baron Friedrich van Hugel, *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*, Vol. I (London: J.M. Dent &

mengaitkan ketiga unsur tersebut dengan tiga daya dan fakultas jiwa, yaitu rasa, memori, akal budi, kehendak dan aksi, serta menghubungkan fakultas ketiga tersebut pada mistisisme sebagai jalan meraih pengalaman langsung atas realitas objektif.<sup>170</sup>

- 4) Evelyn Underhill (1875-1941), seorang Anglo-Katolik berkebangsaan Inggris dan penulis populer tentang mistisisme, mengkritik keempat karakteristik pengalaman mistis usulan William James tersebut dalam karya terkenalnya yang mulai terbit pada tahun 1911, *Mysticism: the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Dia mengusulkan empat karakteristik lain yang berlawanan dengan usulan James, bahwa a) mistisisme sejati bersifat aktif dan praktis, bukannya pasif dan teoretis, melainkan sebuah proses-kehidupan yang organis; b) tujuan mistisisme seutuhnya bersifat transendental dan spiritual, dan sama sekali tidak terkait dengan penambahan atas, penyelidikan akan, pengaturan ulang, atau peningkatan kepada sesuatu yang ada di dunia kasat mata. Hati orang-orang mistis senantiasa terpicat akan Yang Esa dan kekal, dan tidak mengalami perubahan (*The Changeless One*); c) bagi mereka, Yang Esa tersebut tidak hanya sebatas realitas sejati di balik segala sesuatu, namun juga sebuah muara cinta yang hidup dan bersifat personal; (d) penyatuan yang hidup dengan yang Satu merupakan situasi atau suatu pola hidup yang dipertinggi atau telah melalui mikraj (*enhanced life*).<sup>171</sup> Sebagai konsekuensi wajar dari keempat

---

Co.; New York: E. P. Dutton & Co., 1923), hlm. 53.

<sup>170</sup> *Ibid.*, hlm. 390. Vol. II

<sup>171</sup> Evelyn Underhill, *Mysticism: the Nature and Development of Spiritual*

karakteristik tersebut, dia menambahkan bahwa pengalaman mistis sejati tidak pernah bersifat berorientasi diri-sendiri (*self-seeking*).<sup>172</sup> Underhill menekankan pengalaman mistis menyatu dengan Yang Satu adalah sebuah proses aktif yang mengalir berkelanjutan, bukannya pengakuan mendadak terhadap berlimpahnya penyaksian atas kebenaran yang hanya terjadi sesekali.<sup>173</sup>

- 5) Rudolf Otto (1869-1937), seorang teolog, filsuf, dan ahli sejarah Jerman menerbitkan karyanya, *West-Ostliche Mystik* pada tahun 1926 dan diterjemahkan pada tahun 1932 ke dalam bahasa Inggris, *Mysticism East and West*. Meski ia berbicara tentang beragam bentuk mistisisme,<sup>174</sup> ia fokus pada “dua bentuk mistisisme yang mulanya terpisah,” yaitu “mistisisme introspeksi” (*mysticism of introspection*) dan “mistisisme penyatuan visi/syahadah (*mysticism of unifying vision*)”. Bentuk pertama “bermakna menyelami lubuk diri yang terdalam demi meraih intuisi untuk menemukan Yang Mutlak, Tuhan, atau Brahman,” sementara bentuk kedua “memandang alam segala sesuatu dalam keberagamannya, yang kontras dengan lompatan kepada intuisi atau pengetahuan terhadap kekhasannya sendiri (*knowledge of its own most peculiar kind*),” yang sesuai dengan neraca nilai-nilai kita boleh jadi dianggap sebagai fantasi aneh atau sebuah penglihatan menuju ke-

---

*Consciousness* (Edisi XII; Oxford: Oneworld, 1994), hlm. 81.

<sup>172</sup> *Ibid.*, hlm. 92.

<sup>173</sup> *Ibid.*, hlm. 81.

<sup>174</sup> Rudolf Otto, *Mysticism East and West*, terj. oleh by Bertha L. Bracey and Richenda C. Payne (New York: MacMillan, 1932), hlm. 76

saling-hubungan abadi antara segala sesuatu”.<sup>175</sup> Bagi Otto, terdapat bentuk umum pengalaman mistis yang meliputi baik pengalaman mistik maupun pengalaman teistik.<sup>176</sup>

- 6) Robert Charles Zaehner (1913-1974), ahli sejarah agama-agama sekaligus profesor dalam bidang agama dan etika berkebangsaan Inggris, menerbitkan karyanya *Mysticism Sacred and Profane*. Dengan menyampingkan beberapa pengalaman yang terkadang dikaitkan dengan mistisisme dari definisi mistisisme semisal kewaskitaan, telepati dan kemampuan berjalan di udara, Zaehner mengemukakan bahwa di tengah pengertian umum seputar mistisisme ia hanya membatasi dirinya pada “pengalaman-pengalaman prenatal (berada di luar batas alami, tapi masih dapat dipahami secara rasional) wilayah ditransendensikannya segala persepsi indrawi dan pemikiran diskursif suatu aperepsi langsung terhadap kesatuan yang dipahami melampaui dan berada di luar jangkauan keberagaman alam yang kita ketahui”.<sup>177</sup> Ia pun mengulas tiga bentuk keadaan mistis yang berbeda, yaitu situasi “*pan-en-henic*” wilayah dialaminya seluruh eksistensi ciptaan sebagai satu kesatuan dan dialaminya yang satu sebagai keseluruhan; keadaan isolasi, tertutupan dari apa yang saat ini kita sebut jiwa atau ruh yang tidak dilahirkan (*uncreated soul*) dari segala sesuatu selainnya; dan kehilangan keutuhan personalitas manusia, sang ‘ego’ secara serentak, dan

---

<sup>175</sup> *Ibid.*, hlm. 40, 42.

<sup>176</sup> Philip C. Almond, *Mystical Experience and Religions Doctrine* (Berlin: Mouton, 1982), hlm. 113.

<sup>177</sup> Robert Charles Zaehner, *Mysticism Sacred and Profane* (Oxford: Clarendon Press, 1957), hlm. 198-199

terserapnya ruh yang tak tercipta (*uncreated spirit*), sang 'diri' ke dalam esensi Tuhan. Dalam esensi Tuhanlah baik personalitas individual maupun seluruh alam objektif seluruhnya lenyap atau tampak lenyap.<sup>178</sup>

- 7) Walter Terence Stace (1886-1967), seorang filsuf Inggris meluncurkan karya klasiknya pada tahun 1960 dengan judul *Mysticism and Philosophy*. Meski ia sendiri menyatakan kata *mistisisme* yang ia terapkan dalam buku tersebut ditujukan bagi seluruh pokok persoalan yang dikaji di dalamnya, termasuk pengalaman mistis dan interpretasi atasnya,<sup>179</sup> istilah tersebut ia fokuskan pada pengalaman mistis beserta definisi, tipe, ciri, dan kaitannya dengan fenomena lainnya. Bahkan, dengan klaim bahwa istilah *pencerahan* (*enlightenment*) dan *iluminasi* (*illumination*) lebih memadai daripada istilah *mistisisme*.<sup>180</sup> Ia mengidentifikasi dua jenis utama mistisisme (kesadaran mistis), ekstrovertif dan introvertif, yang melibatkan pemahaman atas kesatuan segala sesuatu dan kesadaran kesatuan yang mengeluarkan segala multiplisitas secara berturut-turut, serta menyusun daftar tentang tujuh karakteristik bagi setiap tipe pengalaman mistis untuk mendapatkan esensi dari pengalaman-pengalaman mistis.<sup>181</sup>

- 8) Bernard McGinn, profesor teologi historis dan sejarah Kristen, di dalam pendahuluan karya lima jilid sejarah mistisisme Kristen yang berjudul *The Presence of God*,

---

<sup>178</sup> *Ibid.*, hlm. 168.

<sup>179</sup> Walter Terence Stace, *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan, 1989), hlm. 36.

<sup>180</sup> *Ibid.*, hlm. 15-16.

<sup>181</sup> *Ibid.*, hlm. 132,.



menyatakan bahwa meski gagasan utama dan tujuan mistisisme mungkin dimengerti sebagai sebuah perjumpaan istimewa Tuhan-manusia, segala sesuatu yang mengarahkan dan mempersiapkan perjumpaan ini, dan segala yang mengalir darinya atau diandaikan demikian bagi kehidupan perorangan dalam komunitas beriman pun dianggap mistis, meskipun jika dalam pengertian sekunder atau dalam tingkat pengertian yang lebih rendah.<sup>182</sup> Dengan mempertimbangkan relasi antara tujuan, proses, dan pengaruh mistisisme, McGinn menyatakan bahwa elemen mistis di dalam ajaran Kristen merupakan bagian dari iman dan amalan-amalan dalam Kristianitas sendiri yang terkait dengan persiapan bagi kesadaran akan dan reaksi terhadap apa yang dikenal sebagai kehadiran langsung Ilahi. Dalam definisi yang luas ini, McGinn bersepakat dengan beberapa pengikut seorang teolog Katolik, Bernard Lonergan (1904-1984) yang mengusulkan secara khusus untuk menggunakan “kesadaran” daripada “pengalaman” untuk meninggalkan situasi-situasi tertentu seperti penyaksian atau penglihatan (*vision*), pendengaran (*locution*) fenomena-fenomena gaib, dan situasi kegembiraan, keterpesonaan batin (*raptures*) dari esensi perjumpaan dengan Tuhan. Di samping itu, karena sebagian terinspirasi oleh karya Joseph Maréchal (1878-1944), seorang filsuf dan ahli dalam bidang psikologi, McGinn berpendapat bahwa “kehadiran (*presence*)” merupakan kategori yang lebih berguna dalam memahami mistisisme daripada “kesatuan (*union*),” yang hanya merupakan satu dari

---

<sup>182</sup> Bernard McGinn, *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*, Vol. I (New York: Crossroad, 1991), hlm. xvi.

banyak model, metafor, atau simbol yang telah digunakan para mistikus dalam paparan mereka.<sup>183</sup>

9) Clifford Geertz (1926-2006) dalam *The Religion of Java*, (*Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa*) memaparkan ikhtisarnya terkait mistisisme dalam delapan postulat:

- a) Di dalam kehidupan sehari-hari manusia, perasaan tentang “baik” dan “buruk”, “kebahagiaan” dan “ketidakbahagiaan” saling bergantung secara *inhern* serta tak bisa dipisahkan. Tak seorang pun bisa berbahagia sepanjang waktu atau tidak bahagia sepanjang waktu, tetapi terus-menerus berada di antara dua keadaan ini dari hari ke hari, dari jam ke jam, menit ke menit. Variasi ini sama untuk semua perasaan-cinta, benci, takut, dan lainnya. Selanjutnya, tujuan hidup bukanlah untuk memaksimalkan perasaan yang positif dan meminimalkan yang negatif, yakni “pengejaran kebahagiaan” yang pada hakikatnya tidak mungkin, sebab maksimalisasi sebuah perasaan juga mengandung maksimalisasi perasaan yang sebaliknya. Maka yang menjadi tujuan adalah meminimalkan semua nafsu sedapat mungkin, membungkam semua itu untuk mengerti “perasaan” yang lebih benar, yang terletak di baliknya. Yang menjadi tujuan adalah *tentrem ing manah*, “kedamaian (ketenangan, ketenteraman) di dalam hati (tempat kedudukan emosi)”.
- b) “Di bawah” atau “di balik” perasaan manusiawi yang kasar, ada makna perasaan dasar yang murni, rasa, yang

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, hlm. xvii.

pada saat bersamaan merupakan diri sejati seorang individu (aku) dan manifestasi Tuhan (*Gusti, Allah*) dalam diri individu itu. Kebenaran keagamaan yang dasar untuk seorang mistikus *priyayi* terletak dalam persamaan:  $\text{rasa} = \text{aku} = \text{Gusti}$ .

- c) Tujuan manusia adalah untuk “tahu” atau “merasakan” rasa tertinggi ini dalam dirinya. Prestasi demikian membawa kekuatan spiritual, sebuah kekuatan yang bisa dipakai untuk maksud baik maupun buruk dalam soal-soal duniawi. Hanya ada sedikit perhatian terhadap ganjaran di luar dunia ini; sepanjang hal semacam itu mungkin, ini merupakan mistisisme yang bersifat “duniawi”.
- d) Untuk memperoleh “pengetahuan” mengenai rasa tertinggi ini, orang harus punya kemurnian kehendak, harus memusatkan kehidupan batin sepenuhnya demi mencapai tujuan tunggal ini, mengintensifkan dan memusatkan semua sumber-sumber spiritualnya pada satu titik kecil-seperti halnya jika orang memusatkan sinar matahari melalui kaca pembesar untuk menghasilkan panas maksimum pada satu titik. Alat utama untuk meraih kemurnian kehendak dan pemusatan daya upaya seperti ini adalah: *pertama*, penumpulan kehidupan instinktif seseorang, mengangkat diri di atas kebutuhan fisiologis sehari-hari; *kedua*, disiplin penarikan diri dari minat duniawi untuk jangka waktu lama atau sebentar dan pemusatan terhadap hal-hal yang dalam. Yang paling penting di antara disiplin instinktif adalah puasa, bergadang, dan abstensi seksual. Penarikan diri sementara dari minat terhadap

dunia lahir disebut semadi, atau dalam bentuknya yang paling intensif yang tidak pernah dipraktikkan sekarang, tapa, yang terdiri atas duduk lurus berdiam diri secara mutlak dan mengosongkan kehidupan dalam kita dari semua isi duniawi sejauh mungkin.

- e) Selain disiplin spiritual dan meditasi, studi empiris terhadap kehidupan emosional, sebuah psikologi metafisik, juga memunculkan pengertian serta pengalaman mengenai rasa. Studi semacam itu merupakan analisis fenomenologis atas pengalaman dan dianggap sebagai ‘teori’ yang terkait dengan praktik berpuasa serta kewajiban lainnya. Satu rangkaian variasi dari beberapa sekte mistik tampaknya terletak di sepanjang kontinum ini: sesuai dengan titik berat yang mereka berikan terhadap pengendalian naluri serta meditasi di satu pihak dan refleksi serta analisis di pihak lain; tetapi tidak satu pun mengabaikan salah satu dari keduanya, karena keduanya mendukung dan memperkuat satu sama lain.
- f) Karena setiap orang berbeda dalam kesanggupannya melaksanakan disiplin spiritual itu—untuk waktu yang lama mereka mampu berpuasa, tidak tidur dan bermeditasi—dan berbeda pula dalam kesanggupannya melakukan analisis sistematis tentang pengalaman dalam (atau memahami sebuah analisis yang sudah dilakukan seorang guru terkenal), maka mungkinlah untuk meletakkan orang pada tingkatan yang berbeda-beda menurut kesanggupan dan prestasi spiritualnya, sebuah penggolongan yang menimbulkan sistem guru-murid, seorang guru yang maju mengajar kepada

murid yang kurang maju, sedangkan ia sendiri merupakan murid dari guru yang lebih maju lagi.

- g) Pada tingkat pengalaman dan eksistensi tertinggi, semua orang ialah satu dan sama. Tidak ada individualitas, karena rasa, aku dan Gusti adalah “objek abadi” yang sama dalam semua orang. Walaupun pada tingkatan pengalaman sehari-hari, individu-individu dan bangsa-bangsa dapat dikatakan memiliki kedirian yang berbeda dan perasaan yang berbeda pula (sekalipun bahkan di sini ada sebuah unsur bersama yang penting), mereka pada dasarnya sama. Kombinasi pengertian ini dengan ide mengenai hierarki yang didasarkan atas prestasi ruhaniah menimbulkan sebuah etika yang menganjurkan keterlibatan yang terus meningkat dalam merasakan perasaan orang lain, dimulai dari keluarga sendiri, lalu para tetangga, desa, distrik, dan negara sampai ke seluruh dunia (hanya beberapa orang suci saja—Gandhi, Isa, Muhammad—yang dianggap telah mencapai simpati universal seperti itu) dan sebuah pandangan *organic feudal* tentang organisasi sosial, di mana individu serta kelompok punya tempat di masyarakat sesuai dengan anggapan tentang kesanggupan ruhaniah mereka.
- h) Karena tujuan semua manusia seharusnya ialah mengalami rasa, maka sistem religi, kepercayaan dan praktik-praktiknya hanyalah alat mencapai tujuan itu dan hanya baik sepanjang semua itu bisa membawa ke sana. Ini menimbulkan pandangan yang relativistik terhadap sistem-sistem seperti itu, di mana beberapa sistem memang dianggap baik bagi beberapa orang

dan yang lain baik bagi orang-orang lain, semuanya punya beberapa kebaikan untuk seseorang. Dengan demikian, toleransi mutlak itu diperintahkan, meskipun tidak selalu dipraktikkan sempurna.<sup>184</sup>

Selain definisi dari para sarjana Barat, menarik pula untuk mencermati penjabaran istilah mistik yang dipaparkan oleh guru besar Filsafat Universitas Gadjah Mada, Damarjati Supadjar, yang mengemukakan ciri-ciri mistisisme dalam lima hal. *Pertama*, mistisisme adalah persoalan praktik. *Kedua*, secara keseluruhan, mistisisme adalah aktivitas spiritual. *Ketiga*, metode mistisisme adalah cinta dan kasih sayang. *Keempat*, mistisisme menghasilkan pengalaman psikologis yang nyata. *Kelima*, mistisisme sejati tidak mementingkan diri sendiri.<sup>185</sup>

Dari kelima ciri mistisisme tersebut, dapat disimpulkan bahwa mistik berbeda dengan sikap *klenik*, *gugon*, *tuhon*, bodoh, puritan, atau irasional. Sebaliknya, mistik merupakan tindakan atau perbuatan yang adiluhung, penuh keindahan, serta atas dasar dorongan budi pekerti luhur atau akhlak mulia. Mistik sarat akan pengalaman-pengalaman spiritual, yakni bentuk pengalaman-pengalaman halus, terjadi sinkronisasi antara logika rasio dengan logika batin. Pelaku mistik dapat memahami *noumena* atau eksistensi di luar diri (gaib) sebagai kenyataan yang logis atau masuk akal. Hal ini karena akal telah mendapat informasi secara runtut serta memahami rumus-rumus yang terjadi di alam gaib.

---

<sup>184</sup> Clifford Geertz, *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2013), hlm. 447-449

<sup>185</sup> Petir Abimanyu, *Mistik Kejawan: Mengungkap Rahasia Hidup Orang Jawa*, hlm. 18.

Selain diperolehnya definisi, berdasarkan materi ajaran-ajaran, pendapat-pendapat tentang paham mistik tersebut juga memberikan adanya pemilahan antara paham mistik keagamaan (terkait dengan Tuhan dan ketuhanan) serta paham mistik non-keagamaan (tidak terkait dengan Tuhan ataupun ketuhanan).<sup>186</sup>

Mistisisme umumnya dimengerti sebagai suatu pendekatan spiritual dan non-diskursif kepada persekutuan jiwa dengan yang adi-kodrati atau *the ultimate Truth*, atau dengan apa saja yang dipandang sebagai realitas sentral alam raya. Hal ini bersifat umum karena bisa mengakomodir berbagai bentuk pengertian mistisisme, yang berbasis religius maupun non-religius. Hampir semua agama maupun budaya yang beraneka ragam, didapati gejala mistik beragam, terutama di India maupun di Cina (Taoisme), terdapat beraneka mistisisme, yang jauh lebih tua dari mistisisme Neoplatonisme sebagai permulaan gejala mistik di dunia Barat. Pada agama-agama samawi, seperti Yahudi, Kristen, dan Islam, juga mempunyai corak dan gejala mistisisme yang beragam. Untuk mengetahui perbedaan konsep mistisisme tersebut, berikut akan diuraikan secara singkat beberapa konsep dasarnya.

## 1. Mistisisme Hindu

Sumber spiritual Hinduisme terdapat dalam kitab Weda, yaitu kumpulan kitab kuno yang ditulis secara anonim oleh orang-orang bijak, yang terkenal dengan sebutan para peramal Vedik. Menurut Poedjawijatna, bagi sebagian besar keyakinan orang Hindu, kitab Weda merupakan Wahyu Brahman

---

<sup>186</sup> *Ibid.*, hlm. 19.

yang disampaikan kepada manusia melalui *Rishi* (Pendeta Hindu), sebagai wahyu, kitab ini kemudian disebut dengan *Sruti* (apa yang didengar) dari Brahman.<sup>187</sup> Kitab Weda terdiri dari empat macam, yakni *Rig Weda*, *Sama Weda*, *Yajur Weda*, dan *Atharva Weda*. yang tertua adalah *Rig Weda*. Keempat bagian Weda ini umumnya berkaitan dengan upacara keagamaan berupa nyanyian dan mantra-mantra, ditulis dalam bahasa Sanskerta kuno (bahasa suci India). Bagian akhir dari keempat bagian tersebut (*Atharva Weda*), selain berisi mantra dan nyanyian, juga berkaitan dengan kajian filosofis dan teologis sehingga pada bagain inilah yang banyak menjiwai kitab suci Upanishads. Di dalam hampir semua tradisi Hinduisme, Weda merupakan otoritas religius tertinggi, dengan demikian setiap sistem filsafat yang tidak berangkat atau menerima otoritas Weda dianggap bidah.<sup>188</sup> Selain kitab Weda, menurut Sou'yb, terdapat juga kitab suci lain yang juga menjadi sumber filsafat India antara lain *Brahmanas*, *Upanishad*, *Mahabarata*, *Bhagavat Gita*, *Ramayana*, *Upa Purana*, *Hukum Manu*, *Tri Acharya*.<sup>189</sup>

*Pertama*, *Brahmanas*, disusun oleh para Brahmin (Imam) yang terdiri dari 13 bagian di antaranya berkaitan dengan kedudukan Brahman sebagai kodrat yang universal, penafsiran terhadap nyanyian dalam Weda, larangan untuk memakan daging lembu, reinkarnasi, dan lain-lain.

---

<sup>187</sup> Poedjawiatna, *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat* (Jakarta: Pustaka Sarjana, 1980), hlm. 49.

<sup>188</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), hlm. 80.

<sup>189</sup> Joesoef Sou'yb, *Agama-agama Besar di Dunia* ( Jakarta: Pustaka al-Husnah, 1983), hlm. 29-41.



*Kedua, Upanishad*, berarti duduk berdekatan dengan khidmat, untuk mendengarkan ajaran-ajaran dari sang guru. Kitab ini merupakan tafsir terhadap bagian akhir dari kitab Weda, sehingga disebut sebagai Wedanta (akhir Weda), yang membahas tentang intisari pesan spiritual Hinduisme, yakni tentang Wujud Zat Tunggal (Brahman) yang abadi dan meliputi seluruh alam, serta tentang asal dan tujuan dari segala yang ada.

*Ketiga, Mahabarata*, berisi sajak-sajak yang menceritakan kisah tua tentang perang terbesar dari keluarga Bharata di Padang Kuru, antara pihak Pandawa melawan Kurawa. Kisah tersebut merupakan simbol bagi pertarungan antara kebaikan dan kejahatan.

*Keempat, Bhagavat Gita*, berisi kisah mengenai dialog antara ksatria Arjuna dengan Dewa Krihsna sebagai sais kereta dalam Perang Kuru. Kitab ini awalnya merupakan bagian dari Mahabharata, tetapi karena isinya urgen, maka dijadikan kitab suci tersendiri.

*Kelima, Ramayana*, ditulis oleh Walmiki yang digelar sebagai *adikawi*, sekitar abad ke-5 SM, berisi tentang pemujaan terhadap Dewa Wisnu dan Kisah Rama sebagai penjelmaan Dewa Wisnu.

*Keenam, Upa Purana*, berisi tentang kejadian alam, kebinaasaan dan kebinaannya kembali, silsilah *devas* (makhluk-makhluk baik) dan *asuras* (makhluk-makhluk jahat), juga tentang asal-mula manusia yang disebut *Manu* dan wanita pertama *Shatarupa*.

*Ketujuh, Hukum Manu*, berisi tentang etika dan tata cara dalam kehidupan masyarakat Hindu, di antaranya tentang stratifikasi sosial, larangan kawin antara kasta yang berbeda,

keharusan memuliakan dan menaati kitab Weda, melaksanakan korban, serta ketentuan makanan yang halal dan haram.

*Kedelapan, Tri Acharya*, berisi tentang tiga kumpulan bimbingan mengenai kehidupan, yakni a) *Artha sastra*, berisi ajaran tentang kehidupan yang diwariskan secara turun-temurun; b) *Kama Sastra*, berisi tentang bimbingan dan petunjuk tentang pemuasan syahwat; c) *Darma Sastra*, berisi tentang kumpulan hukum Wisnu dan pembahasan menyangkut janda dan suaminya yang disebut dengan *sutte*.

Meskipun kitab Upanishad berisi intisari pesan spiritual Hinduisme, yang telah mengilhami dan membimbing para pemikir India selama ini, namun sebagian besar masyarakat India tidak menerima ajaran Hinduisme melalui Upanishad, melainkan lewat banyak sekali kisah-kisah populer seperti Mahabharata yang berisi naskah religius yang paling disukai di India, serta puisi spiritual nan indah Bhagavad Gita, yang bersisi percakapan antara Dewa Krishna dengan ksatria Arjuna. Dialog tersebut berlangsung ketika Arjuna seakan berada dalam keputusasaan yang mendalam karena terpaksa memerangi saudaranya sendiri, sebegitu larutnya dalam keputusasaan tersebut sehingga Arjuna tidak dapat membedakan antara kebenaran dan kesalahan. Atas permintaan Arjuna, Dewa Krishna dalam penjelamaan sebagai seorang sais kereta perang Arjuna, mengendarai keretanya persis di antara kedua balatentara yang sedang berhadapan dan siap berperang. Dalam latar medan perang yang dramatis ini, sang Dewa mulai mengungkapkan nasihat-nasihat tentang hakikat terdalam Hinduisme kepada Arjuna.<sup>190</sup> Inti dari ajaran spiritual Krishna

---

<sup>190</sup> Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat India* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), hlm. 366-367.

adalah gagasan bahwa kemajemukan benda dan peristiwa di sekitar kita tak lain hanyalah berbagai manifestasi berbeda dari realitas hakiki yang sama yang disebut Brahman. Ini adalah konsep monistik Hinduisme, yang dapat menyatukan berbagai tradisi Hindu ke dalam satu karakter, meskipun memuja banyak Dewa Krishna menyatakan:

Aku adalah sumber dari segalanya, dari-Ku semua terlahir, Siapapun yang memiliki pengetahuan mengetahui hal ini, dan dengan pengetahuannya, orang bijak itu menyembah-Ku, mabuk keterpesonaan...<sup>191</sup>

Dalam Hinduisme, Brahman digambarkan sebagai realitas hakiki, atau esensi segala sesuatu, yang tak terhingga, tak terpahami dengan nalar, tidak terlukiskan dalam kata-kata, melampaui segala yang ada dan tiada,<sup>192</sup> Transendensi Brahman sebagai sesuatu yang bersifat Ilahiah, menurut Zaehner, melahirkan interpretasi yang berragam, terutama orang-orang bijak Hindu dengan kegemaran akan mitos, berbicara tentang realitas Brahman dalam bahasa mitologis, mengkategorikannya dalam berbagai aspek melalui simbo-simbol dalam bentuk nama-nama Dewa yang kemudian disembah oleh orang-

---

<sup>191</sup> Pernyataan tersebut tertulis dalam kitab Bhagavad Gita Bab 10. hlm. 1-8. Ketika mengajak Arjuna agar segera berperang, Kresna juga menegaskan tentang hakikat dirinya: Waktu (Kala) adalah Aku, Perusak yang besar dan berkuasa, yang menyapu seluruh manusia. Tanpa mu (kepemimpinan Arjuna) tidak akan ada prajurit dalam barisannya yang selamat. Oleh karenanya bangkitlah, rebut kemenangan, pukullah lawanmu, nikmatilah kemakmuran kerajaanmu, Dengan Aku, dan Aku sendiri mereka semua akan terpukul mundur. Lenyapkan Dirimu dan jadilah ala-Ku. Lihat, *Heinrich Zimmer, Sejarah Filsafat*, hlm. 367

<sup>192</sup> R.C., *Zaehner, Mistisisme Hindu Muslim*, hlm. 54-55.

orang Hindu, ditambah lagi dengan fenomena keagamaan yang tidak berdasarkan sistem dogmatis sebagaimana agama-agama monoteisme lainnya, sehingga memberikan peluang munculnya interpretasi baru terhadap sistem teologi.<sup>193</sup> Meskipun, dalam kitab suci, telah jelas dinyatakan bahwa seluruh dewa, itu tak lain merupakan cerminan dari satu realitas hakiki.

Alam dalam pandangan Hinduisme adalah *maya* yang relatif, mengalir dan senantiasa berubah, direkayasa dengan penuh pesona oleh yang ilahi, dunia dipandang sebagai aksi dan pertunjukan Brahma yang menebar keterpesonaan. Jika manusia menganggap kemajemukan sebagai realitas tanpa memahami kesatuan Brahma yang melandasi semua bentuk, maka ia terjebak di dalam *maya* dan ikatan *karma* (tindakan lahir manusia). Turunya para Dewa adalah sebagai penyelamat dan sekaligus menyeimbang kekuatan-kekuatan jahat yang lahir akibat manusia mengalami keterjebakan dalam *maya* dan ikatan karma, agar dunia tetap stabil.<sup>194</sup> Inkarnasi periodik kekuatan suci ini digambarkan sebagai sebuah babak yang serius dalam opera proses kosmos yang seakan tanpa cela, bergema sepanjang masa, untuk membungkam disharmoni dan menegakkan kembali kejayaan dalam tatanan moral. Kekuatan jahat di satu sisi juga lahir dan bergerak seakan tanpa cela, sehingga dunia terlihat sebagai medan pertempuran tiada henti antara kebaikan dan kejahatan.

Banyak sekali jalan pembebasan dalam Hinduisme yang tak terhitung jumlahnya. Manusia dapat menentukan jalan pembebasannya sendiri, karena Hinduisme tidak mempunyai sistem dogmatis yang memaksa seluruh pengikutnya untuk

---

<sup>193</sup> *Ibid.*, hlm. 26-27.

<sup>194</sup> Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat*, hlm. 372-373.

mendekati yang Ilahi dengan jalan yang sama. Itulah sebabnya di dalam Hinduisme tersedia banyak sekali konsep ritual dan latihan spiritual yang berbeda-beda. Manusia yang dinyatakan bebas dari pengaruh maya, dan memotong ikatan karma, berarti menyadari bahwa seluruh fenomena yang dipersepsi dengan indra adalah bagian dari realitas yang sama. Artinya mengalami secara konkret dan personal, bahwa segala sesuatu termasuk diri manusia sendiri adalah Brahman. Pengalaman semacam ini dalam filsafat Hindu disebut *Moksha* (pembebasan). Aspek paling mendasar dalam Hinduisme,<sup>195</sup> adalah sebuah kekuatan yang mendekatkan dirinya pada setiap ciri, dan sifat, yang menciptakan seluruh muatan nilai, sekaligus sebagai buah terakhir dari keberhasilan manusia, di mana individu menyadari kesamaannya (identitasnya) dengan yang Ilahi. Ini adalah aspek paling mendasar dalam mistisisme Hindu.

## 2. Mistisisme Buddhis

Budhisme berawal dari seorang perintis tunggal bernama Sidharta Gautama (563-483), yang biasa disebut *Budha-historis* (yang tercerahkan atau yang diterangi). Ia berasal dari suku Sakya, maka ia dikenal juga sebagai *Sakyamuni* (cendekiawan Sakya), adalah putra seorang Raja Soddhodana dari kapilawastu, sebelah Utara India. Istilah *Budha* yang berarti "yang sudah dicerahi" adalah sebutan untuk seorang tokoh rohani, yang pada bermacam-macam zaman, sudah menjelma dalam bermacam-macam pribadi, termasuk akhirnya menjelma dalam diri pangeran Sidharta.<sup>196</sup>

---

<sup>195</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, hlm. 83-84.

<sup>196</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran*, hlm. 26.

Ajaran Budha yang tercerahkan tidak menawarkan pandangan ritualis dan mitologis tentang dunia fana dan dunia sesudahnya, serta hakikat ilahi sebagaimana Hinduisme. Budhisme lebih berkaitan dengan aspek psikologis sekaligus sebagai sebuah terapi pengobatan atau sebuah metode dan proses penyembuhan bagi mereka yang cukup kuat untuk mengikutinya.<sup>197</sup> Konsep Budhisme, berbeda dengan pengajaran religius dan filosofi yang populer dan diterima di India saat itu. Gautama hanya menawarkan nasihat-nasihat sebagai seorang tabib spiritual, ia hanya berminat secara eksklusif hanya pada situasi yang dialami manusia, *duhkha*, yakni berupa penderitaan dan frustrasi. Pengobatan yang dilakukannya berangkat dari empat pernyataan yang berkaitan dengan manusia, yang dikenal dengan *Empat Kebenaran Mulia* yang sekaligus merupakan jantung dan inti dari ajaran Budhisme.

Ajaran Budhisme tentang *empat kebenaran mulia* tersebut disampaikan setelah Sidharta Gautama mengalami pencerahan pada suatu malam setelah tujuh tahun menjalani disiplin ekstrem di hutan, dalam keadaan duduk bermeditasi secara mendalam di bawah pohon bodhi atau pencerahan yang terkenal itu, tiba-tiba ia memperoleh klarifikasi akhir dan pasti atas semua pencaharian dan keraguan dalam suatu peristiwa kebangkitan seutuhnya, yang kemudian menjadikannya sang Budha.<sup>198</sup> Segera setelah kebangkitannya sang Budha pergi ke taman rusa di Benares, untuk mengajarkan ajarannya tentang empat kebenaran mulia yang terkenal kepada sesama pertapa. Empat kebenaran mulia tersebut diuraikan sebagai berikut:

---

<sup>197</sup> Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat*, hlm. 450.

<sup>198</sup> Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, hlm. 90.

*Kebenaran mulia pertama.* Manusia akan selalu mengalami *duhkha*, yaitu penderitaan dan frustrasi, sebagai ciri khas menonjol dalam situasi manusia. Frustrasi berasal dari kesulitan manusia menghadapi kenyataan hidup bahwa segala sesuatu bersifat tidak kekal. Sedangkan penderitaan muncul, ketika manusia menolak aliran kehidupan dan berupaya berpegang pada bentuk-bentuk kepastian berupa benda, peristiwa, orang atau gagasan, padahal semua itu maya.

*Kebenaran mulia kedua.* Penyebab penderitaan manusia adalah kebodohan atau *trishna*, yang berarti memegang atau menggenggam kehidupan dari sudut pandang salah, dalam filsafat Budhis disebut *Avidya*, atau kebodohan, di mana dunia persepsi, dilihat sebagai benda-benda individual dan terpisah, dan berupaya membatasi bentuk realitas yang mengalir menjadi berbagai kategori yang diciptakan pikiran. Selama pandangan itu bertahan, maka manusia bagaikan terbelenggu dan mengalami frustrasi demi frustrasi.

*Kebenaran mulia ketiga.* Penderitaan dan frustrasi tersebut dapat diakhiri, di mana manusia senantiasa ada kesempatan untuk melampaui lingkaran samsara yang kejam, dan membebaskan diri seseorang dari ikatan *karma* sehingga dapat menggapai keadaan pembebasan total yang disebut *Nirwana*, setara dengan *moksha* dalam Hinduisme, yakni sebagai keadaan kesadaran yang melampaui seluruh konsep intelektual, karena pencapaian nirwana adalah meraih kebangkitan atau kebudhaan.

*Kebenaran mulia keempat.* Resep Budha untuk mengakhiri seluruh penderitaan melalui jalan delapan pengembangan diri yang menghantarkan manusia pada status kebudhaan antara lain: a) Pandangan yang benar; b) Cita-cita yang benar; c) Berbicara benar; d) Berbuat benar; e) Kehidupan yang benar; f)

Berusaha benar; g) Perhatian benar; h) Memusatkan perhatian yang benar. Dua bagian pertama dari jalan ini menekankan pada wawasan yang jernih kepada situasi manusia sebagai titik awal yang penting. Empat bagian berikut terkait dengan tindakan yang benar, yaitu berisi aturan-aturan untuk jalan hidup Budhis yang dikenal dengan *jalan tengah*, berada di antara jalan-jalan ekstrem lainnya.<sup>199</sup> Bahwa penyebutan jalan ekstrem tersebut antara lain, merupakan sifat pemenuhan nafsu-nafsu duniawi yang sama sekali palsu. Di satu sisi, perilaku disiplin bertapa fisik yang keras dan yang sezaman dengan Budha seperti Jaina, dan bentuk bertapa yang kecermatan latihannya dirancang untuk mencapai peniadaan diri secara fisik. Selain itu jalan ekstrimitas lainnya adalah skeptisisme yang menolak kemungkinan memperoleh pengetahuan transendental. Dua bagian terakhir dari delapan kebenaran mulia tersebut, berkaitan dengan kesadaran yang benar dan meditasi yang benar, dan mendeskripsikan pengalaman mistis langsung atas realitas sebagai tujuan akhir.

### 3. Mistisisme Kristen

Mistisisme Kristen berawal dari monastisisme atau kehidupan membiara, mulai berkembang pada abad pertengahan, kehidupan membiara tersebut, dimulai dari pengalaman meditasi suatu kelompok dan orang-orang tertentu seperti St. Bonaventura yang menerangkan implikasi-implikasi mistis tradisi, St. Augustinus, Fransiskus, yang mengembangkan mistisismenya berpusat pada citra Allah dan manusia. Meister Eckhart, (mistikus Jerman) yang sebagian ajarannya dikutuk, akan tetapi dikembangkan oleh pengikutnya, melalui berbagai

---

<sup>199</sup> Heinrich Zimmer, *Sejarah Filsafat*, hlm. 453.



macam persekutuan agama.<sup>200</sup> Menurut Subeno, bahwa mistisisme dalam kekristenan berkembang setelah mendapat pengaruh dari ajaran Neoplatonisme, yang tumbuh dan berkembang subur terutama pada masa patristik dan skolastik.<sup>201</sup>

Dalam Kristen, mistisisme dimaknai dan dipraktikkan melalui tiga disiplin, yaitu *doa* (termasuk meditasi Kristen dan Kontemplasi), *puasa* (termasuk bentuk-bentuk pantangan dan penyangkalan diri yang lainnya), dan *sedekah*, yang semuanya dibicarakan oleh Yesus dalam Khotbah di Bukit (Matius, Pasal 5-7). Bentuk-bentuk mistisisme lainnya meliputi partisipasi dalam ibadah ekstatik dan penggunaan entheogen. Orang Kristen percaya bahwa Allah tinggal di dalam diri orang percaya melalui Ruh Kudus. Karenanya, orang Kristen dapat secara langsung mengalami Allah.<sup>202</sup> Maka, tradisi mistisisme Kristen sama tuanya dengan agama Kristen. Sekurang-kurangnya, ada tiga teks dari Perjanjian Baru yang menjadi dasar bagi konsep mistisisme dalam agama Kristen. *Pertama*, dalam Surat Galatia, 2: 20 mengatakan bahwa:

Aku telah disalibkan dengan Kristus; namun aku hidup, tetapi bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus yang hidup di dalam aku. Dan hidupku yang kuhidupi sekarang di dalam daging, adalah hidup oleh iman dalam Anak Allah yang telah mengasihi aku dan menyerahkan diri-Nya untuk aku. (Terjemahan Baru).<sup>203</sup>

---

<sup>200</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 655-656.

<sup>201</sup> Sutjipto Subeno, "Mistisisme dalam Iman Kristen"; [www.xs4all.nl/~noes/bahasa/mistik.htm](http://www.xs4all.nl/~noes/bahasa/mistik.htm). diakses pada 10 Oktober 2012.

<sup>202</sup> Miska Sulistiono, "Union Mystica dalam Kekristenan"; [www.tiranus.net/?p=32](http://www.tiranus.net/?p=32), diakses pada 20 September 2013

<sup>203</sup> "Mistisisme Kristen", [http://wapedia.mobi/id/Mistisisme\\_Kristen/](http://wapedia.mobi/id/Mistisisme_Kristen/),

Dalam arti ini, mistik selalu berarti suatu ekstase, yaitu orang seakan keluar dari dirinya sendiri dan seolah-olah menghilang dalam Allah, yaitu merasa diri tertangkap dalam hidup Allah sendiri, dan mengalami apa yang dikatakan Paulus, sebagaimana dikutip oleh Jakobs, “Bukan lagi aku sendiri yang hidup, melainkan Kristus sendiri yang hidup di dalam aku”. Selanjutnya menurut Jacobs, bahwa ini merupakan pengalaman hidup, bukan sebagai kenyataan yang diakui dalam iman tanpa merasakannya, di mana misteri Ilahi hadir dan memenuhi jiwa manusia.<sup>204</sup> Oleh karena itu, dunia sekitarnya dirasakan kehilangan arti dan daya tariknya, bahkan diri sendiri menjadi tidak penting lagi. Teks Alkitab *kedua* yang penting bagi mistisisme Kristen adalah Surat 1 Yohanes 3: 2.

Saudara-saudaraku yang kekasih, sekarang kita adalah anak-anak Allah, tetapi belum nyata apa keadaan kita kelak; akan tetapi kita tahu, bahwa apabila Kristus menyatakan diri-Nya, kita akan menjadi sama seperti Dia, sebab kita akan melihat Dia dalam keadaan-Nya yang sebenarnya.

Teks yang *ketiga*, yang khususnya penting bagi mistisisme Ortodoks Timur, ditemukan dalam Surat 2 Petrus 1:4:

Dengan jalan itu Ia telah menganugerahkan kepada kita janji-janji yang berharga dan yang sangat besar, supaya olehnya kamu boleh **mengambil bagian dalam kodrat ilahi**, dan luput dari hawa nafsu duniawi yang membinasakan dunia. (*huruf tebal ditambahkan*)

---

diakses pada 20 September 2012

<sup>204</sup> Tom Jacobs, "Mistik", hlm. 361.

Berangkat dari uraian tersebut, maka terdapat dua tema penting dalam mistisisme Kristen antara lain. *Pertama*, identifikasi sepenuhnya bersama Kristus (imitation Christi atau "meniru Kristus sepenuhnya"), untuk mencapai kesatuan antara ruh manusia dengan ruh Allah. *Kedua*, penglihatan atau pengalaman yang sempurna tentang Allah, di mana sang mistikus berusaha memahami Allah sebagaimana adanya, dan bukan lagi "melihat dalam cermin suatu gambaran yang samar-samar". Berdasarkan tinjauan dalam Alkitab tersebut, maka benar bahwa manusia bisa *manunggal* dengan Allah. Ini terjadi secara efektif ketika dirinya menerima Yesus Kristus sebagai Tuhan dan Juru Selamat. Dalam realita *union with Christ, union mystica* (kemanunggalan dengan yang Ilahi) itu secara penuh, terpenuhi. Khususnya setelah masa inkarnasi Yesus Kristus dan mulai pada hari Pentakosta, fenomena tersebut akhirnya menjadi faktual. Kemanunggalan atau kesatuan orang-orang percaya dengan Yesus Kristus sebagai pribadi Ilahi, diwujudkan melalui kehadiran Ruh Kudus.

Meskipun dalam peristiwa kemanunggalan orang-orang percaya dengan Kristus (*union with Christ*) tersebut, tetapi tidak terjadi peleburan atau peniadaan masing-masing pribadi, yakni antara orang-orang percaya dan Yesus Kristus. Kemanunggalan tersebut tetap merupakan kesatuan antara dua pribadi, yakni orang-orang percaya dan Ruh Allah yang tinggal di dalam diri orang-orang percaya. Adegan tersebut bukan menganulir konsep kemahadiran Allah, tetapi justru menunjukkan kemahakuasaan Allah dalam Yesus Kristus. Juga, bahwa kemanunggalan tersebut bukan paham mistik, seperti pemahaman Platonisme, Hindu Klasik atau Socialisme, tetapi suatu tindakan Allah dalam Yesus Kristus tinggal

secara spiritual dalam soma manusia yang percaya hingga kedatangan-Nya kedua kali.

#### 4. Mistisisme Islam

Dalam Islam, mistisisme dikenal dengan istilah *tasawuf*, meskipun istilah ini secara etimologi tidak berasal dari Islam sebagai istilah teknis untuk mistisisme. Asal-usul kata *tasawuf* juga masih diperdebatkan. Baldick mengemukakan beberapa pendapat tentang asal-usul istilah *tasawuf* ini:

- a. Dari kata *Ahl al-Suffah*, yaitu sebutan untuk orang-orang yang karena kehilangan harta bendanya ketika ikut hijrah bersama nabi ke Madinah, mereka tinggal di masjid nabi, dan tidur tersebut bangku batu, memakai pelana sebagai bantal. Pelana itu disebut *suffah*, dan mereka dikenal sebagai *Ahl al-Suffah*, berhati baik dan mulia, dan tidak mementingkan keduniaan.
- b. Dari kata *Saf*, yaitu sebutan untuk barisan di dalam salat. Sufi lebih senang memilih saf terdepan ketika salat.
- c. Dari kata *Sufi*, yaitu bermakna suci. Sufi adalah orang yang disucikan. Kaum sufi adalah orang yang senantiasa menyucikan dirinya melalui latihan berat dan lama.
- d. Dari kata *Shopos* (Yunani) yang berarti hikmat. Orang sufi adalah mereka yang selalu diselimuti dengan hikmat.
- e. Dari kata *Suf*, yaitu sebutan kain yang dibuat dari bulu yaitu wol, sebab kaum sufi selalu memakai wol kasar sebagai simbol kesederhanaan dan kemiskinan, mereka berhati suci dan mulia.<sup>205</sup>

---

<sup>205</sup> Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*

Dari kelima istilah di atas, menurut Nasution, istilah yang terakhir yang paling banyak dipakai sebagai asal kata *tasawuf*. Selain asal-usul kata yang masih diperdebatkan, dalam praktiknya ajaran tasawuf diduga juga dipengaruhi oleh agama dan filsafat asing. Nasution, mengemukakan kemungkinan pengaruh tersebut:

- a. Kemungkinan dipengaruhi oleh Kristen, terutama perilaku hidup monastisisme atau kehidupan membiara, termasuk juga kehidupan menyendiri. Dalam literatur Arab, terdapat tulisan-tulisan mengenai rahib yang mengasingkan diri di padang pasir Arabia, lampu yang menyala di malam hari menjadi petunjuk jalan bagi kafilah yang lalu. Para sufi juga melakukan praktik meninggalkan dunia dan memilih hidup sederhana dengan cara mengasingkan diri, diduga meniru praktik hidup rahib-rahib Kristen.
- b. Kemungkinan dipengaruhi oleh mistik Pythagoras, yang berpandangan bahwa ruh bersifat kekal dan badan jasmani merupakan penjara bagi ruh. Kesenangan ruh yang sebenarnya ialah di alam samawi. Untuk mencapai kehidupan bahagia di alam samawi, manusia harus membersihkan ruh dengan meninggalkan hidup materi dengan berkontemplasi. Praktik semacam ini diduga mempengaruhi sufisme dalam Islam.
- c. Kemungkinan dipengaruhi oleh filsafat emanasi Plotinus, bahwa wujud adalah pancaran dari zat Tuhan, ruh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Ruh menjadi kotor ketika memasuki materi, maka perlu di-

---

(Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hlm. 45-46.

bersihkan dengan meninggalkan dunia untuk menggapai Tuhan, dengan kontemplasi. Ajaran ini juga diduga mempengaruhi sufisme Islam.

- d. Kemungkinan dipengaruhi oleh ajaran Budha dengan paham nirwana. Bahwa untuk menggapai nirwana, orang harus meninggalkan dunia maya dan memasuki hidup kontemplasi, paham nirwana, diduga serupa dengan paham fana.
- e. Kemungkinan dipengaruhi oleh ajaran Hinduisme, yang mendorong manusia untuk meninggalkan dunia dan mencapai persatuan Atman dengan Brahman.<sup>206</sup>

Meskipun ada kemungkinan pengaruh dari lima dugaan tersebut, namun para ulama sufi tetap berpandangan bahwa tanpa pengaruh dari luar, sufisme dimungkinkan timbul dalam Islam, karena terdapat banyak ayat al-Qur'an yang menginspirasi lahirnya tasawuf Islam, di antaranya: QS. al-Baqarah [2]: 186, "Dan bila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka sungguh Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang mendoa, bila ia mendoa kepada-Ku..."; QS. al-Baqarah [2]: 115, "Kepunyaan Allah Timur dan Barat. Maka, ke mana pun kamu berpaling, di sana wajah Allah. Sungguh, Allah meliputi segala, tahu segala"; QS. Qaf [50]: 16, "Sungguh, Kami telah menciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikkan hatinya kepadanya. Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya," dan lain-lain.

---

<sup>206</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Cet. I (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 55-56.

## D. Mistisisme Plotinus

Plotinus dilahirkan pada tahun 204 M di Mesir, di daerah Licopolis. Pada tahun 232 M, ia pergi ke Alexandria untuk belajar filsafat, kepada seorang guru bernama Animonius Saccas selama 11 tahun. Pada tahun 243 M ia mengikuti Raja Gordianus III berperang melawan Persia. Ia ingin memakai kesempatan itu untuk mempelajari kebudayaan Parsi dan India. Namun, sebelum sempat mempelajarinya, Raja Gordianus terbunuh pada tahun 244 M. Plotinus dengan susah payah dapat melarikan ke Antioch. Kemudian, pada tahun 270 M Plotinus meninggal di Minturnae, Campania, Italia.<sup>207</sup>

Plotinus merupakan filsuf Barat yang berpengaruh bagi para filsuf Muslim, di antaranya mengenai teori penciptaan. Plotinus berpendapat bahwa Yang Esa adalah Yang Paling Awal, sebab pertama. Dari sini mulai teori penciptaan yang terkenal yaitu teori emanasi, suatu teori penciptaan yang belum pernah diajukan oleh para filsuf. Tujuan utama teori ini adalah untuk menjelaskan bahwa yang banyak (makhluk) ini tidak menimbulkan pengertian bahwa di dalam Yang Esa ada pengertian yang banyak. Maksudnya, teori emanasi tidak menimbulkan pengertian bahwa Tuhan itu sebanyak makhluk.<sup>208</sup>

Menurut Plotinus, alam semesta ini diciptakan melalui proses emanasi. Emanasi itu berlangsung tidak dalam waktu. Emanasi itu laksana cahaya yang beremanasi dari matahari. Dengan beremanasi itu *The One* tidak mengalami perubahan.

---

<sup>207</sup> Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, hlm. 58.

<sup>208</sup> *Ibid.*, hlm. 59; Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 167; Amroeni Drajat, *Suhrwardi: Kritik Falsafah Peripatetik* (Yogyakarta, LKiS, 2005), hlm. 17.

Di dalam Yang Esa, yang banyak belum ada, sebab di dalam-Nya yang banyak itu tidak ada, tetapi yang banyak datang dari Dia. Karena Yang Esa sempurna, tidak memerlukan apa-apa, maka beremanasi dari Dia yang banyak itu. Dalam filsafat klasik, Yang Asal dikatakan sebagai Yang Bekerja atau sebagai Penggerak Pertama. Di situ selalu dikemukakan dua hal yang bertentangan, seperti yang bekerja dan yang dikerjakan, idea dan benda, pencipta dan ciptaan.

Penggerak Pertama berada di dalam alam nyata, sifatnya *transenden*. Pada Plotinus terdapat pandangan yang lain, paham ini berasal dari filsafat Timur. Padanya tidak ada yang bertentangan. Alam ini terjadi dari Yang Melimpah, yang mengalir itu tetap menjadi bagian dari Yang Melimpah. Bukan Tuhan berada di dalam alam, melainkan alam berada di dalam Tuhan. Hubungannya sama dengan hubungan benda dengan bayangannya. Makin jauh yang mengalir itu dari Yang Asal, makin tidak sempurna. Alam ini bayangan Yang Asal, tetapi tidak sempurna, tidak lengkap, tidak cukup, tidak sama dengan Yang Asal. Kesempurnaan bayangan itu bertingkat menurut jaraknya dari yang Asal. Sama dengan cahaya, kian jauh dari sumber cahaya, semakin kurang terangnya, akhirnya ujung cahaya akan lenyap dalam kegelapan.<sup>209</sup>

Perlu dicatat bahwa emanasi terjadi tidak di dalam ruang dan waktu. Ruang dan waktu terletak pada tingkat yang paling bawah dalam proses emanasi. Ruang dan waktu adalah suatu pengertian tentang dunia benda. Untuk menjadikan alam, *Soul* mula-mula menghamparkan sebagian dari kekekalannya, lalu membungkusnya dengan waktu. Selanjutnya, energi bekerja terus, menyempurnakan alam semesta. Waktu berisi kehidu-

---

<sup>209</sup> Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum*, hlm. 61.



pan yang bermacam-macam, waktu bergerak terus sehingga menghasilkan masa lalu, sekarang, dan yang akan datang.<sup>210</sup>

Persoalan yang mendasari bahasan ini ialah bagaimana memperjelas bentuk konsep mistik yang dianut oleh Plotinus, terutama berkaitan dengan kesatuan dengan Yang Esa. Apakah konsep kesatuan mistik Plotinus bercorak kesatuan teistik atau *identitas monistik*? Ataukah Plotinus menekankan bentuk kesadaran lain? Lantas, bagaimana Plotinus dapat menceritakan kembali pengalamannya sendiri tentang Yang Esa dalam bentuk konsep, alegori, analogi, dan citra jika semua kesadaran atau identitas diri hilang dalam kesatuan?

Bagi Bussanich dalam buku *The one and its relation to the intellect in Plotinus*, yang dikutip oleh Robert, bahwa konsep kesatuan mistik Plotinus harus berada dalam dua opsi pilihan yakni *kesatuan teistik* atau *identitas monistik*, karena menurutnya hanya dua pilihan inilah yang sering dialami manusia ketika mengalami kesatuan mistik dengan yang Esa. Bagi Robert, kemungkinan ada pilihan ketiga, yang disebutnya dengan posisi kesatuan yang dimediasi oleh kesatuan mistik dengan Yang Esa.<sup>211</sup> Dengan ungkapan lain, Kesatuan Teistik yaitu selama kesatuan mistik, jiwa mempertahankan identitasnya sehingga dapat dibedakan dari Yang Esa, sedangkan identitas monistik, selama kesatuan mistik, jiwa kehilangan identitas dan menjadi terserap ke dalam Yang Esa. Namun, yang mengejutkan adalah bahwa Plotinus telah diinterpretasi-

---

<sup>210</sup> Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*, hlm. 18; Charles H. Patterson, *Cliff's Course Outlines; Western Philosophy*, Vol. I (Lincoln, Nebraska: Cliff's Note, 1970), hlm. 50.

<sup>211</sup> ARP. Robert, "Plotinus, Mysticism, and Mediation," *International Journal for the Philosophy of Religion*, Vol. 40, No. 2 (Juni 2004), hlm. 146.

kan oleh sebahagian para ahli sebagai pendukung pandangan yang lain.

Dalam *The Enneads*, Plotinus kadang menyatakan seolah ia penganut kesatuan teistik. Namun, Plotinus juga menyatakan ia penganut identitas monistik. Kutipan berikut, tampak mengekspresikan kesatuan teistik.

*For since the soul is other than God but comes from him it is necessarily in love with him... The soul then in her natural state is in love with God and wants to be united with him; it is like the noble love of a girl for her noble father.*<sup>212</sup>

Pernyataan tersebut, bermakna jiwa adalah bukan Tuhan tetapi muncul dari Tuhan, maka jiwa perlu mencintainya. Kemudian, jiwa dalam keadaan alamiahnya mencintai Tuhan dan ingin disatukan dengannya. Situasi ini dapat digambarkan seperti cinta seorang gadis pada sang ayah. Gambaran Plotinus tersebut jelas dan tegas bahwa Plotinus menganut konsep kesatuan mistik, bahwa jiwa tetap menyadari keberadaannya ketika mengalami kesatuan mistik. Dalam kutipan lain, pernyataan Plotinus di dalam *The Enneads* seakan mengeskpresikan identitas monistik selama kesatuan mistis:

*Lifted out of the body into myself; becoming external to all other things and self-encntred; beholding a marvelous beauty; then, more than ever, assured of community with the loftiest order; enacting the noblest life, acquiring identity with the divine...*<sup>213</sup>

---

<sup>212</sup> Plotinus, *The Enneads*, terj. Stephen Mackenna (London: Faber and Faber Limited, Russell Square, 1999), hlm. 623

<sup>213</sup> *Ibid.*, hlm. iv, 8, dan 357.

Plotinus menggambarkan bahwa dirinya seakan terangkat keluar dari tubuhnya menuju dirinya sendiri. Berada di luar segala sesuatu yang partikular dan terpusat pada dirinya sendiri, ia seakan menyaksikan keindahan luar biasa, dari semua keindahan partikular yang pernah dilihatnya. Bahkan, merasa yakin berpadu dengan yang maha tinggi, dan beroleh jati diri bersama Yang Ilahi. Ini adalah bentuk penggambaran tentang identitas monistik. Jiwa tidak menyadari eksistensi dirinya sendiri karena telah mengalami peleburan diri dengan yang Esa, diri dalam pengalaman ini, identik dengan Yang Esa.

Kutipan-kutipan ini, antara lain, adalah alasan utama untuk perbedaan interpretasi di antara para ahli mengenai kesatuan mistikal Plotinian. Rist, adalah wakil klasik dari kelompok ahli yang memandang mistisisme Plotinus sebagai kesatuan teistik. Maka, panteisme dan monisme, bagi Rist, dalam penyatuan antara jiwa dan Yang Esa jiwa tidak dilyapkan atau ditunjukkan sebagai Yang Esa sendiri, atau sebagai satu-satunya substansi spiritual.<sup>214</sup> Maka, bagi Rist, jiwa bisa mengalami kesatuan dengan Yang Esa, tetapi jiwa akhirnya mempertahankan identitasnya seperti not tunggal dalam satu lagu atau suara yang dapat dibedakan pada satu paduan suara.

Bagi Robert, pendapat Plotinus tentang identitas monistik tampak merupakan mis-interpretasi dari Plotinus karena, bagi Robert, menurut hierarki metafisik dari benda, jiwa hanya apa adanya sebagai emanasi dari Yang Esa, dan Yang Esa hanya apa yang ada sebagai emanator. Yang Esa bertindak sebagai penyangga kosmos, ini selalu sempurna dan memproduksi selamanya. Tetapi apa yang diproduksi lebih buruk atau lebih

---

<sup>214</sup> J. Rist, *Plotinus The Road to Reality* (London: Cambridge University Press, 1967), hlm. 227.

sedikit dibanding prinsip pembuat ini. Jiwa rasional adalah level tertinggi dari *psike* manusia biasa.<sup>215</sup> Dalam hierarki, ini terletak antara puncak jiwa kosmis, yaitu dalam kontemplasi transenden konstan dari *Nous* abadi, dan jiwa irasional atau hewani, yang bertanggung jawab untuk gerakan nafsu makan, emosi dan vegetatif pada makhluk hidup. Ini akan mustahil secara metafisik bagi jiwa rasional untuk menjadi identik dengan Yang Esa karena mengalami tiga kali perpindahan dari Yang Esa seperti dapat kita lihat pada ilustrasi berikut:

Satu → (1) *Nous* → (2) jiwa kosmis → (3) jiwa rasional → (4) jiwa irasional → (5) sifat → (6) tubuh → (7) materi.

Berangkat dari skema Plotinus tersebut, dalam pengertian metaforik, jiwa menjadi satu dengan Yang Esa. Para pembaca *Enneads* perlu melihat bahasa dari Plotinus yang tidak hanya deskriptif, analitik, dan tidak ambigu, tetapi juga bernuasa metaforik, alegorik, dan analogis. Satu contoh paradigmatis yang ditunjukkan para penganut identitas monistik, menganalogikan keadaan kesatuan dengan mengambil contoh lingkaran yang dianggap bisa menjelaskan penyerapan jiwa pada Yang Esa selama penyatuan. Sudiarja, menguraikan analogi ini sebagai berikut:

Bahwa Yang Esa adalah yang tidak berubah, tidak bergerak, tetapi yang lain selalu mengarah dan menghadap kepadanya seperti titik dari keliling lingkaran, di mana ke arah pusat semua jari-jari dilahirkan, atau jika suatu lingkaran dibuat sebagai lingkaran ide yang merepresentasikan Yang Esa, dan kemudian menggambar lingkaran lain yang merepresentasi-

---

<sup>215</sup> ARP. Robert, "Plotinus, Mysticism, and Mediation," hlm. 146.

kan jiwa padanya, maka kita seakan tidak mampu membedakan dua lingkaran dari yang lain; karena lingkaran kedua seakan diserap pada lingkaran pertama. Ini adalah suatu bentuk analogi yang menarik untuk menjelaskan penyatuan.<sup>216</sup>

Namun, jika analogi ini dimodifikasi, misalkan lingkaran yang merepresentasikan Yang Esa diwarnai biru, sementara lingkaran yang merepresentasikan jiwa diberi warna merah. Warna yang berbeda menunjukkan fakta dua hal yang berbeda. Maka, dua hal berbeda konsisten dengan skema emanasi Plotinus. Yang Esa adalah emanator, jiwa adalah emanasi. Analogi tersebut dapat dimodifikasi dengan contoh yang representatif. Jika orang harus menggambar satu lingkaran pada lingkaran yang lain, akan benar bahwa dua lingkaran akan menjadi satu yaitu akan muncul warna ungu. Namun, orang masih dapat membedakan merah hue dari biru hue. Jiwa selalu mempertahankan identitasnya dalam kesatuan. Lagu ekstatik dihasilkan ketika berkontak dengan Yang Esa, tetapi nada dapat dibedakan dari yang lain. Sehingga satu paduan suara dibentuk dalam kesatuan, tetapi penyanyi dapat dibatasi. Orang dapat menganalisa biru dari merah pada ilustrasi lingkaran ungu ini. Dan ini merepresenasikan ide bahwa jiwa (merah *hue*) dapat diidentifikasi bahkan dalam kesatuan dengan Yang Esa (biru *hue*).<sup>217</sup>

---

<sup>216</sup> A. Sudiarja, *et. al.*, *Karya Lengkap Driyarkara Esei-esei Filsafat Pemikiran yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 1232.

<sup>217</sup> Van der Weij, *Filosof-filosof Besar tentang Manusia*, terj. K Bertens (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 19.

Dengan demikian, teori Plotinus berpijak pada paham dualisme Platon tentang alam yang dapat diamati dan alam yang tidak dapat diamati yaitu alam idea. Teori ini kemudian ditingkatkan oleh Plotinus menjadi “arus Ilahi”. Plotinus mengatakan bahwa *arche* (asal-usul) dan sumber dari segala yang ada dan yang satu itu bukanlah ada tetapi ada pada ada yang tak terhingga dan absolut. Dari yang satu ini terjadi idea yang merupakan kesatuan azali, disebut dengan Yang Satu. Melalui proses emanasi inilah atau radiasi yang melahirkan “nous” atau roh. Nous merupakan “ada yang berpikir” dan dalam proses berpikir, menimba Yang Satu sebagai sumbernya. Nous juga aktif berpikir lagi dan memancarkan jiwa (*psyche*) dan *psyche* inilah yang menjadi sebab terciptanya alam. Teori ini lantas dikembangkan oleh para filsuf Muslim terutama al-Kindi dan al-Farabi. □



# Bab III

## Epistemologi Mistis

### Neoplatonisme Plotinus

#### A. Latar Belakang Neoplatonisme

Neoplatonisme adalah aliran filsafat yang mendasarkan pada ajaran Platon dan menjadikannya sebagai titik-tolak menafsirkannya. Lorens Bagus, menyebutnya sebagai kebangkitan kembali filsafat Platon.<sup>1</sup> Neoplatonisme disebut sebagai aliran yang mensintesis semua pemikiran filsafat yang berkembang pada masanya.<sup>2</sup> Sistem ini juga memadukan filsafat Platonis dengan tren utama dari pemikiran kuno, kecuali Epikurianisme. Bahkan, mencakup unsur-unsur religius dan mistik yang sebagiannya merupakan corak filsafat Timur. Perpaduan tersebut berlangsung ketika berkembangnya kebudayaan Helenistik sampai ke kawasan India dan Persia serta kawasan Timur lainnya sehingga membuka peluang masuk-

---

<sup>1</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), hlm. 701.

<sup>2</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 158.



nya beberapa elemen yang bukan Yunani ke dalam khasanah Yunani.<sup>3</sup> Maka, dalam Neoplatonisme, filsafat Yunani mengalami puncaknya dan sekaligus sebagai mata air yang merambah pemikiran filsafat di Timur maupun di Barat.

Neoplatonisme adalah perkembangan lebih lanjut dari Platonisme yang mendasari pemikirannya pada ajaran Platon. Gerakan Platonisme ini merebak tidak lama setelah sepeninggal Platon oleh murid-muridnya yang mengelola *Akademia*. Tokoh kunci dalam gerakan ini adalah Speusippus, sebagai kepala *Akademia* pengganti Platon, yang lantas diteruskan oleh Xenocrates. Masuknya aliran Pythagoras dalam *Akademia* sehingga mempengaruhi pemikiran kedua tokoh tersebut yang lantas berpotensi melahirkan Neopythagoreanisme pada abad ke-1 SM sampai abad ke-2 M, yang bercorak Platonisme.<sup>4</sup>

Meskipun Neoplatonisme didirikan pada abad ke-2 M, tetapi ruh dan gerakannya muncul sejak abad ke-1 M, dan turut memberikan corak pada pemikiran Neophythagorisme, Platonisme tengah dan Philo, khususnya konsep mengenai Tuhan sebagai yang Esa, yang pertama, dan yang kekal.<sup>5</sup> Pendiri Neoplatonisme adalah Plotinus (203/4-269/70). Namun, diduga konsep ini sebelumnya diperkenalkan oleh gurunya, Ammonius Sakkas (175-242) dari Aleksandria. Karena itu, bagi menurut Hadiwijono, Sakkas merupakan pendiri aliran ini, tetapi ajarannya tidak dapat diketahui, karena ia tidak

---

<sup>3</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual, Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern* (Yogyakarta: Kani-sius, 2004), hlm. 91.

<sup>4</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 701-702.

<sup>5</sup> Frederick Copleston, *A History of Philosophy* (New York: Broadway, 1959), hlm. 465.

meninggalkan karya apapun. Plotinus, bagi Hadiwijono adalah pencipta Neoplatonisme.<sup>6</sup>

Bagi A. Hanafi, lahirnya gerakan Neoplatonisme, tidak bisa lepas dari perubahan kehidupan sosial, ekonomi, dan politik di kerajaan Romawi, yang besar pengaruhnya terhadap perkembangan filsafat.<sup>7</sup> Potensi kemunduran Romawi mulai terasa saat famili Groechi (133 SM) gagal dalam upaya mengadakan perubahan peraturan mengenai sistem pertanahan di Romawi. Kegagalan tersebut disebabkan lemahnya sistem pemerintahan, yang berakibat di pelbagai daerah perbatasan, menjadi negara yang berdiri-sendiri terlepas dari pusat, serta timbulnya kekuasaan tentara, yang dalam praktiknya dapat bertindak sendiri, bahkan bisa memecat atau mengangkat raja-raja. Kekacauan tersebut berlangsung cukup lama, dan memuncak sesudah masa Aurelius (121-180 M), yang ditandai dengan kemerosotan ekonomi dalam negeri.

Kemunduran kerajaan Romawi, bagi A. Hanafi, tidak sekadar faktor politik dan ekonomi, melainkan juga karena faktor spiritual. Orang-orang Romawi, bahkan setelah masuknya agama Kristen, tidak mempunyai agama dan kepercayaan resmi yang secara umum diyakini oleh masyarakat. Karena selain agama Romawi yang menyokong sistem famili, orang Romawi juga percaya dan memuja para dewa sebagaimana kepercayaan Timur, meskipun dewa-dewa tersebut berasal dari berbagai golongan yang tentunya membawa unsur-unsur baru dalam kehidupan Romawi. Agama Kristen menurut mereka sama tingkatannya dengan kepercayaan-kepercayaan

---

<sup>6</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1* (Yogyakarta: Kanisius, 2006), hlm. 66.

<sup>7</sup> A. Hanafi, *Filsafat Skolastik* (Jakarta: Pustaka Alhusna, 1993), hlm. 47.

Timur yang merumuskan konsep kebenaran bersumber dari alam gaib. Muncul juga agama paganisme atau agama berhala yang diperkenalkan oleh Yuliah, berusaha memberikan tafsiran filosofis tentang dewa-dewa (Tuhan-tuhan) dengan mendudukan matahari sebagai dewa atau Tuhan tertinggi.<sup>8</sup> Pendapat Yulia tersebut menunjukkan adanya pengaruh kepercayaan Persi seperti Zaratustra.

Dua aliran filsafat yang turut memecahkan masalah spiritual orang Romawi antara lain Neopythagoras dan Filsafat Platonisme tengah, selain filsafat Yahudi dengan tokoh sentralnya Philo (30 SM-50 M), yang berkembang di Alexandria Mesir.<sup>9</sup> Ketiga aliran ini diduga juga ikut mempengaruhi munculnya Neoplatonisme. Ketiga aliran tersebut mengalami kematangan dalam Neoplatonisme Plotinus, Pemikiran ketiga aliran tersebut secara singkat dapat diuraikan sebagai berikut:

### 1. Filsafat Neopythagoreanisme

Neopythagoreanisme adalah aliran filsafat yang muncul di Alexandria, yang didirikan oleh Nigidius Figulus, seorang filsuf Roma yang meninggal pada tahun 45 SM dan diteruskan oleh Apollonius dari Tyana, Moderatus dari Gades, dan Nicomachus dari Gerasa. Pemikiran Neopythagoreanisme menampilkan pemikiran yang bercorak Aristotelian, Stoasisme, Pythagoras dan lebih-lebih Platonisme.<sup>10</sup> Dualisme Platon yang membedakan antara dunia ruhani dan dunia bendawi, ditarik secara konsekuen.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, hlm. 49.

<sup>9</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 67.

<sup>10</sup> A. Hanafi, *Filsafat Skolastik*, hlm. 49.

Menurut aliran ini, Yang Ilahi adalah yang ada, yang bergerak, realitas yang sempurna, substansi yang tak berjasad. Sedangkan benda dalam dirinya sendiri adalah gerak yang tak teratur, kemungkinan murni, yang menjadi pengandaian eksistensi segala sesuatu. Di dalam Yang Ilahi, hadir idea-idea sebagai gagasan-gagasan Yang Ilahi, sebagai pola asal segala kenyataan, sehingga segala yang ada dibentuk sesuai dengannya, dan idea-idea tersebut sekaligus juga sebagai bilangan,<sup>11</sup> (di sini tampak pengaruh pemikiran Pythagoras).

Bagi aliran ini, Yang Ilahi menempati tempat yang tinggi, sehingga tidak terhampiri. Maka, Yang Ilahi dan yang bendawi tidak saling berhungan secara kausalitas. Artinya, yang bendawi dengan keberagamannya, bukan tercipta dari Yang Ilahi, melainkan hasil karya *jiwa dunia* yang berfungsi sebagai *Demiourgos*. Sedangkan penghubung antara alam ruhani dengan bendawi adalah manusia-manusia setengah dewa.<sup>12</sup> Maka, manusia memiliki dua macam daya, yakni daya untuk mengenal dunia ruhani berupa *Nous* yang bekerja sama dengan akal untuk memikirkan alam ruhani, dan daya pengamatan untuk pengetahuan yang empirik.

## 2. Filsafat Platonisme Tengah

Para pengikut Platon pada masa ini termasuk Platonisme Tengah memiliki pemikiran yang mirip. Di antara pengikut aliran ini antara lain Tarkhos (117 M) dan Noumenios (akhir abad ke-2 M). Pandangan Platonisme Tengah mengenai Yang Ilahi dan yang bendawi serta hubungan antara keduanya, sama

---

<sup>11</sup> Ali Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran*, hlm. 159.

<sup>12</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 61.

dengan pemikiran Neopythagoreanisme. Adapun pemikiran yang berbeda dengan Neopythagoreanisme, menurut Hadiwijono, seperti dikemukakan Noumenios dari Apamea, lebih sinkretis dengan mengedepankan tafsiran alegoris terhadap berbagai perbedaan dalam agama maupun filsafat. Menurutnya, filsafat dan agama, di Timur maupun di Barat adalah sama dan satu.<sup>13</sup> Semangat Kristiani, sejurus dengan hikmat Yunani, karena menurutnya Platon adalah Musa yang berbahasa Yunani.

Perihal Tuhan dalam hubungannya dengan alam bendawi, bagi Noumenios, di dalam Yang Ilahi terdapat tiga Ilah. Pertama adalah Ilah dalam arti sempit, yaitu yang tidak berhubungan dengan dunia. Ilah kedua adalah yang berhubungan dengan dunia bendawi dan menjadi penyebab adanya dunia. Ilah ketiga adalah dunia itu sendiri.<sup>14</sup> Pandangan ini menempatkan Noumenios ke dalam pemikiran bercorak Gnostik khas Neoplatonistik. Itulah sebabnya sebagian pemikir memandang ia sebagai pendiri aliran Neoplatonisme sebelum Plotinus.

### 3. Filsafat Philo

Philo adalah pemikir Yahudi berbahasa Yunani dari Alexandria, yang terdidik dalam filsafat Helenistik (Filsafat Yunani yang berkembang di sekitar Mediterania sesudah Alexander yang agung menaklukkan wilayah itu). Philo berusaha menyesuaikan filsafat Yunani dengan agama Yahudi. Solomon menyebutnya sebagai upaya memanfaatkan rasionalisme Yunani dalam usahanya menetapkan pendekatan yang tepat

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, hlm. 62.

<sup>14</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 702.

untuk menafsirkan kitab suci.<sup>15</sup> Ini adalah satu bentuk rasionalisasi agama yang cenderung dipandang bersifat absolut dan irasional.

Philo dilahirkan di Alexandria Mesir sekitar tahun 20 SM-40 M, suatu kota tempat bertemu dua pemikiran yang berpengaruh, yakni alam pikiran Yunani yang rasionalistik dan pandangan agama kaum Yahudi yang moralitas dan bercorak mistik, dua tradisi inilah yang sama-sama hidup dalam diri seorang Philo.<sup>16</sup> Sebagai seorang Yahudi, sejak kecil ia telah meraih pendidikan agama dan berpegang teguh pada monoteisme, tetapi di sisi lain kebudayaan dan tradisi filosofis tempatnya dididik merupakan khas Yunani. Itulah sebabnya ia sebagai pemikir eklektisisme yang berusaha mengkombinasikan unsur-unsur Yahudi dengan filsafat Yunani dalam hal ini Platonisme menjadi suatu pemikiran yang bercorak khusus.<sup>17</sup> Semboyan yang sering dipakainya, “hubungkanlah iman dengan rasio sebisa mungkin” (*coniunge fidem rationemque si possibile!*).

Ada dua metode eklektisisme yang dilakukan oleh Philo ketika menggabungkan unsur-unsur Yahudi dengan filsafat Yunani,<sup>18</sup> Slamet Subekti mengemukakan dua metode. *Pertama*, Philo hendak membuat Filsafat Yunani mengikuti Yahudi, bagi

---

<sup>15</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat (A Short History of Philosophy)*, terj. Saut Pasaribu (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 2002), hlm. 223.

<sup>16</sup> Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: UI. Press, 1996), hlm. 163.

<sup>17</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 2007), hlm. 17.

<sup>18</sup> Slamet Subekti, *Sejarah Filsafat dari Yunani Kuna Sampai Abad ke-17* (Semarang: Badan Penerbit Universitas Diponegoro, 2003), hlm. 74-75.

Philo filsafat tidak sebebaskan pemikir Yunani. Tujuan filsafat baginya adalah untuk melayani iman. Hal itu dapat dilakukan dengan membela ajaran agama dan menentang pandangan yang melawannya, karena kebenaran pada agama ialah kebenaran mutlak. Jika bentuk tertinggi dari kehidupan manusia menurut Platon adalah kehidupan intelektual melalui perenungan terhadap ide-ide sebagai prinsip pertama, maka bagi Philo, ide-ide merupakan pemikiran dalam Tuhan, adanya Ide setelah eksistensi Tuhan sebagai Yang Esa yang mendasari segala kejamakan. *Kedua*, Philo memakai metode interpretasi alegoris untuk menafsirkan kitab suci agar bisa dimaknai secara filosofis, menurutnya bahwa dalam kitab suci, tidak ada ayat yang sekadar bermakna literal, sehingga terbuka bagi kemungkinan interpretasi termasuk dengan metode allegoris. Metode interpretasi ini dimungkinkan karena bagi Philo, para filsuf Yunani juga diilhami oleh Tuhan pengetahuan yang sama dengan yang telah mewahyukan dirinya dalam kitab suci. Maka, kebenaran dapat ditemukan pada argumen-argumen rasional maupun di dalam kitab suci.

Atas dasar ini, Philo berupaya menunjukkan bahwa penafsiran alegoris kitab suci akan membawa wawasan-wawasan dalam penggabungan dengan pemikiran Yunani. Setiap kisah di dalam kitab suci diinterpretasi sebagai sesuatu yang bermakna abstrak. Kisah Hawa di taman Eden misalnya, bagi Philo, berarti datangnya pengenalan dari kesadaran persepsi kepada pemikiran, sehingga manusia mengenali berbagai hal sebagai dirinya sendiri.

Inti pemikiran Philo, menurut Hatta, ialah tentang Tuhan dan hubungannya dengan manusia.<sup>19</sup> Tuhan menurutnya ada-

---

<sup>19</sup> Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 163.

lah sosok yang adikodrati dan secara mutlak berbeda dengan kosmos sebab Tuhan adalah ruh yang transenden, yang tidak dibatasi oleh ruang dan waktu, melainkan di tempat yang jauh, tidak berwujud, hakikat-Nya tidak dapat dikatakan bagaimana, sebab Ia tidak bernama, manusia hanya tahu bahwa Tuhan ada, akan tetapi manusia tidak dapat tahu apakah Dia itu. Ia adalah Sang Ada, Yang Esa, tidak tersusun dari bagian-bagian, punya kesempurnaan yang tertinggi, keindahan yang asali, kebikan yang mutlak dan kemahakuasaan. Tuhan yang demikian ini, bagi Philo, tidak bisa secara langsung menciptakan dunia, tetapi melalui perantara yang disebut idea, di sini Philo dipengaruhi oleh Platon.

Gambaran tentang transendensi Tuhan tersebut, berbeda dengan keyakinan orang Yahudi yang sungguh-sungguh percaya bahwa Tuhan telah menampakkan dirinya kepada para nabi. Persoalan ini dipecahkan oleh Philo dengan merumuskan pembedaan antara esensi Tuhan (*Ousia*), yang sepenuhnya tidak dapat dipahami, dan aktivitas Tuhan di dunia yang disebutnya dengan “kekuasaan” (*dynamies*) atau energi (*energeiai*), atau kuasa kerajaan yang mengungkapkan Tuhan dalam berkat yang dilimpahkan kepada manusia sehingga Tuhan dikenali.<sup>20</sup> Selanjutnya, digambarkan manusia tidak pernah dapat mengetahui Tuhan, sebagaimana di dalam diri-Nya sendiri, karena esensi Ilahi tetap terbungkus dalam misteri yang tak tertembus. Manusia bisa memahami Tuhan, apabila Tuhan mengadaptasikan pengetahuan kepada kemampuan

---

<sup>20</sup> Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan; Kisah Pencarian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-orang Yahudi, Kristen, dan Islam Selama 4.000 Tahun (A History of God: The 4.000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam)*, terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 107.



akalnya yang terbatas dan berkomunikasi melalui kekuasaannya.

Meskipun Tuhan digambarkan transenden dalam esensinya. Namun, Ia bisa mengungkapkan dirinya melalui kekuasaan, yang dipertegas oleh Philo dengan konsepnya tentang *logos* (struktur yang mendasari dunia), di mana Tuhan mempunyai relasi dengan dunia materi. *Logos* merupakan suatu citra Tuhan, dan pikiran manusia pada dasarnya terbuat dari citra *logos* tersebut.<sup>21</sup> Hadiwijono, menggambarkan *logos* sebagai tokoh-tokoh pengantar, yang disebut dengan bermacam-macam sebutan, yakni *idea-idea* atau gagasan-gagasan yang dipakai sebagai pola dalam menciptakan dunia, *kekuatan-kekuatan Ilahi* yang bekerja di dalam dunia, *malaikat-malaikat*, yaitu para utusan Tuhan yang melaksanakan kehendak-Nya.<sup>22</sup> *Logos* adalah idea dari segala idea, sebagai kebijaksanaan atau kekuatan dunia yang universal, bukan Tuhan, bukan tidak dijadikan dan bukan dijadikan sebagaimana para makhluk. *Logos* adalah Tuhan kedua, Anak Tuhan yang sulung, juru bahasa Tuhan, dan wakil Tuhan. Pandangan Philo terhadap *idea-idea* sebagai *logos*, tidak sekadar tampak Platonis, tetapi juga dipengaruhi oleh aliran Stoa.

Manusia, menurut Philo, dapat berhubungan dengan Tuhan melalui *logos*, karena di sanalah jiwa manusia berada sebelum menempati tubuh. Jiwa manusia menurutnya terbagi kedalam dua bagian, yakni jiwa sebagai kekuatan hidup (*psukhe*) yang berada di dalam darah, dan jiwa yang bersifat akali (*Nous, dianoia, psukhe logike*) adalah jiwa yang lebih tinggi dan bersifat Ilahi, yang ada sebelum manusia dilahir-

---

<sup>21</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, hlm. 225.

<sup>22</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 63.

kan.<sup>23</sup> Tubuh manusia digambarkan Philo sebagai penjara, dan jiwa seperti berada dalam pengasingan, terperangkap dalam dunia materi. Karenanya jiwa perlu kembali kepada Tuhan, dengan meninggalkan kesenangan dunia indrawi dan bahkan bahasa yang justru mengikat manusia dengan dunia yang tidak sempurna. Jalan untuk mencapai Tuhan menurut Philo, sebagaimana digambarkan oleh Armstrong, adalah dengan berkontemplasi tentang *logos* agar mencapai pengetahuan intuitif yang berada di luar jangkauan akal diskursif, lebih tinggi dari suatu cara berpikir, dan lebih berharga daripada sesuatu yang sekadar merupakan pikiran.<sup>24</sup>

Philo menekankan pentingnya kebajikan batiniah karena hanya jiwalah yang punya kebajikan dengan menyatakan bahwa ritual yang benar tanpa perilaku yang benar adalah sia-sia.<sup>25</sup> Tentang konsep kebajikan tersebut, sebagaimana dijelaskan dalam Hadiwijono, Philo membaginya ke dalam tiga tingkatan. *Pertama*, *apatheia* (tiada perasaan), yakni seseorang melepaskan diri dari segala hawa nafsu dan dari segala yang bersifat bendawi, serta mematikan segala keinginan rasa, segala kecenderungan dan hawa nafsu. *Kedua*, kebijaksanaan, yaitu suatu karunia Ilahi yang diarahkan kepada yang susila atau kesalehan. *Ketiga*, ekstase, yaitu menenggelamkan diri ke dalam yang Ilahi. Akhirnya jiwa akan mencapai kebahagiaan yang membawanya menuju realitas yang lebih luas dan utuh.

Pandangan-pandangan Philo tersebut kurang mendapat respons dari kalangan Yahudi. Namun, berpengaruh bagi kalangan Kristen awal, khususnya konsep tentang esensi Tuhan

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, hlm. 64.

<sup>24</sup> Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, hlm. 108.

<sup>25</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, hlm. 227.

yang tak dapat diketahui, tetapi dengan energi yang membuatnya dapat dikenali, mereka juga dipengaruhi oleh teorinya tentang logos Ilahi. Konsepsi Philo tersebut diteruskan ke muridnya Ammonius Sakkas (175-242), dan kemudian mengalami kematangan dalam pemikiran Neoplatonisme Plotinus.

## B. Historisitas Kehidupan Plotinus

### 1. Plotinus dalam Biografi dan Bibliografi

Plotinus adalah filsuf terakhir dari periode Zaman Antik, yang dianggap paling penting dan dijuluki Platon kedua.<sup>26</sup> Imam Syahrastani memberi gelar kepadanya sebagai Syekh al-Yunani.<sup>27</sup> Hampir semua pengetahuan tentang hidup Plotinus berasal dari buku *Vita Plotini* yang ditulis oleh Porphyrius, muridnya (232-305). Satu-satunya yang tidak ditemukan dari kitab tersebut ialah catatan mengenai kelahirannya.<sup>28</sup> Itulah sebabnya catatan mengenai kelahiran Plotinus sangat berbeda-beda yakni antara tahun 203 M sampai tahun 205 M di Lykopolis Mesir Tengah, yang pada waktu itu berada di bawah kekuasaan imperium Romawi. Orang tuanya berasal dari Yunani, sedang keadaan keluarganya tidak banyak ditulis dan diketahui.

Di tempat kelahirannya, ia mendapat pelajaran membaca, menulis, tata bahasa, dan syair. Sebagai pemuda cerdas, Ploti-

---

<sup>26</sup> Antoni Flew (ed.), *A Dictionary of Philosophy* (London: Pan Books), hlm. 238.

<sup>27</sup> Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal, Juz 1* (Misr: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladi, 1967), hlm. 144.

<sup>28</sup> A. Sudiarja, et. al., *Karya Lengkap Driyarkara: Esei-esei Filsafat Pemikiran yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya* (Yogyakarta: Kani-sius, 2006), hlm. 1225.

nus pergi ke Alexandria untuk memperdalam pengetahuannya, dengan belajar pada beberapa guru, tapi ia tidak puasa. Pada umur 28 tahun ia mulai tertarik pada filsafat, dan memutuskan untuk belajar pada Amonius Saccas (175-242), yang ternyata dapat memenuhi cita-citanya.<sup>29</sup> Plotinus belajar pada Amonius Saccas selama 11 tahun sampai ia berumur 39 tahun. Selain Plotinus, Amonius Saccas juga punya murid yang sepaham dengannya, yaitu Origen dan Longginus (213-273) sebagai ahli pidato.<sup>30</sup> Amonius Saccas tidak meninggalkan karangan apapun kepada murid-muridnya, tetapi sangat mungkin bahwa dalam kuliah-kuliahnya, garis-garis besar tentang konsep Neoplatonisme telah disampaikan.

Setelah gurunya meninggal pada 242 M, Plotinus mengikuti Kaisar Gordianus III dalam suatu ekspedisi melawan Persia. Langkah ini dia ambil, karena didasarkan pada keinginan dan hasratnya yang kuat untuk mempelajari filsafat Persia dan India.<sup>31</sup> Filsafat Persia dan India diketahui Plotinus dari Gurunya Amonius Saccas, dan kebetulan juga karena pendiri golongan Manu dari India juga masuk dalam barisan tentara Persia.<sup>32</sup> Ekspedisi itu gagal, kala Laskar Gordianus menderita kekalahan besar dalam pertempuran yang berkecamuk di Mesopotamia tahun 244, dan hampir menghabiskan riwayat hidup Plotinus, ia kemudian pergi ke Antiochia. Lalu, Plotinus pindah ke Roma, di sana ia mendirikan suatu perguruan

---

<sup>29</sup> Gorgio Tonelli, *Plotinus: The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co. & The Free Press, 1967), hlm. 351-359.

<sup>30</sup> R. Windelband, *The Mystical of Plotinus's Neoplatonism* (New York: Oxford University Press, 1959), hlm. 218.

<sup>31</sup> Yusuf Karam, *Tarikh Falsafat al-Yunaniah* (al-Qahirah: Lajnat Ta'lif, 1970), hlm. 287.

<sup>32</sup> A. Hanafi, *Filsafat Skolastik*, hlm. 57.

dan dengan segera menarik perhatian terutama orang-orang penting dan para petinggi yang kemudian menjadi muridnya. Plotinus mengajar selama 24 tahun (245-268).<sup>33</sup>

Sebagai guru, Plotinus tidak sekadar mengajar dengan kata-kata, melainkan juga dengan tingkah laku dan hidupnya. Ia dikenal sebagai orang yang tinggi moralnya dan mendalam hidup kebatinannya, sering melakukan pertapaan untuk menekan kecenderungan badannya. Selalu bersikap halus, lemah lembut, sehingga selalu menjadi panutan masyarakat. Karena sikapnya yang menarik dengan hidupnya yang sederhana, ia dihormati baik dari masyarakat kalangan bawah sampai para petinggi.<sup>34</sup> Bahkan, disebutkan oleh Hatta, masyarakat tidak saja menghormati Plotinus, melainkan ada juga yang mendewakannya.<sup>35</sup> Penghormatan tersebut tidak mempengaruhi integritas kepribadiannya, ia tetap dalam kesederhanaan dan memandang segala perbuatannya sebagai kewajiban hidupnya belaka, berbeda dengan Platon yang cenderung periang, pada Plotinus sikap riang lenyap dari pemikirannya. Carlyle, sebagaimana dikutip oleh Russel, membuat perumpamaan Platon dengan Plotinus, bahwa Platon lebih cenderung sangat santai di Zion (langit) sementara Plotinus sebaliknya, selalu hidup dan berperilaku dengan sebaik-baiknya.<sup>36</sup> Patungnya pun tidak sebagaimana mestinya pada saat itu, biasanya patung dibuat

---

<sup>33</sup> Gorgio Tonelli, *Plotinus: The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 351-359.

<sup>34</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1226.

<sup>35</sup> Muhammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 166.

<sup>36</sup> Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat, Kaitannya dengan Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang (History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day)*, terj. Sigit Jatmiko dkk. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 392.

bagi orang yang terkemuka, baik karena ajarannya ataupun karena kekuasaannya, Plotinus selalu menolak tiap kali pembuat patung mendatangnya.

Ajaran filsafat Plotinus juga dihargai oleh Kaisar Gallienus dan istrinya, Salonina. Penghargaan tersebut diikuti dengan dukungan Kaisar terhadap rencana Plotinus untuk mendirikan suatu negara utama menurut contoh Platon yang diberi nama Platonopolis. Negara yang direncanakan itu akan didirikan di Campagna.<sup>37</sup> Awalnya kaisar merestui rencana Plotinus, tetapi ia lantas mencabut persetujuannya, ketika pembesar-pembesar istana yang tidak senang kepada Plotinus, melaporkan bahwa Plotinus ingin merealisasikan kota sempurna Platon yang belum pernah terwujud sejak enam abad sebelumnya. Usaha Plotinus tersebut tidak berhasil, serupatidak berhasilnya usaha Platon di Syracusa.

Setelah Plotinus memasuki hari tuanya, ia sering sakit-sakitan, karenanya ia mengundurkan diri dari kesibukannya di akademia. Menurut keterangan Porphyrius sebagaimana ditulis Driyarkara, Plotinus menderita penyakit di dalam perut, sakit mata, dan kerongkongan. Penyakit menahun yang dideritanya ini tidak membuatnya berhenti dari pertapaan yang sering dilakukannya. Meski demikian, ia tidak mau diobati. Satu-satunya pengobatan yang diterimanya ialah pijat, tetapi setelah tukang pijatnya meninggal dan ia tidak lagi mencari penggantinya.<sup>38</sup> Dalam waktu yang tidak terlalu lama setelah Porphyrius meninggalkan Roma, Plotinus pergi dari kota abadi itu menuju Campagna karena sakit dan pada tahun 270 ia meninggal di Minturnae, Campagna, Italia.

---

<sup>37</sup> Gorgio Tonelli, *Plotinus: The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 355.

<sup>38</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1226.

Plotinus adalah seorang mistikus filosofis, yang semata-mata hidupnya untuk mengejar cita-cita persatuan dengan Tuhan. Ukuran dunia seperti kebesaran dan kemuliaan tidak pernah dicari oleh Plotinus, bahkan dengan sengaja ia menjauhkan diri dari kehormatan. Untuk maksud itu, ia tidak pernah mengemukakan asal-usul dan tanggal kelahirannya, yang dirayakan olehnya adalah hari kelahiran Platon dan Aristoteles. Itulah sebabnya hari kelahiran Plotinus, termasuk tanggal dan bulannya tidak dapat diketahui. Adapun yang disebutkan dalam berbagai literatur hanya tahunnya, itu pun cenderung berbeda antara tahun 203, 204 dan 205, dalam usia 66 tahun.

Plotinus mulai menulis ketika usianya telah mencapai 50 tahun dan itu hanya karena didesak oleh murid-muridnya. Semua karyanya yang terhimpun dalam *The Enneads* merupakan hasil kuliah kepada murid-muridnya. Materi kuliah yang disampaikan terkadang tidak menggunakan batasan, Plotinus tidak menerangkan dengan tegas kapan suatu materi dimulai dan kapan berakhirnya. Kadang yang dijadikan permulaan dalam suatu tulisan adalah suatu kutipan yang diambil dari Platon atau Aristoteles, dan ketika membahas tafsir orang lain ia juga memaparkan ajarannya sendiri, contoh model pemaparan Plotinus semacam ini dapat dilihat dalam *The Enneads* (II. 9. 6).<sup>39</sup> Ada juga perkuliahan yang dilakukan dalam bentuk tanya jawab, sistematisa materi dalam model perkuliahan, bergantung pada pertanyaan yang diajukan, rangkaian pertanyaan yang teratur akan menghasilkan paparan yang merupakan kesatuan mengenai suatu hal. Misalnya, ketika Porphyrius selama tiga hari berturut-turut mengajukan pertanyaan

---

<sup>39</sup> Plotinus, *The Enneads*, terj. Stephen MacKenna (London: Faber and Faber Limited, Russell Square, tt.), hlm. 137.

tentang hubungan antara jiwa dan badan, ini ditulis dalam *The Enneads* (IV. 1-9).<sup>40</sup>

Sekalipun Plotinus merupakan seorang filsuf dan pemikir ulung, tetapi caranya menulis lebih mendekati cara berkhotbah dari pada cara membahas ilmu pengetahuan. Hal ini disebabkan adanya keinginan yang kuat untuk menolong orang-orang dalam konteks kehidupan ruhani. Saat menyampaikan kuliahnya, Plotinus dikelilingi oleh murid-muridnya dan sering memakai metode dialog. Ia selalu memulai ceramahnya dengan diskusi, mengajukan pertanyaan, sering juga tanpa keteraturan. Murid-muridnya berdebat mengajukan pendapat dan berbagai keberatan dengan bebas, bagian-bagian *The Enneads* sendiri tersusun dalam suasana demikian.<sup>41</sup> Kuliah kerap menjadi diskusi tentatif mengenai satu poin inti dari sistem pemikirannya, dan terkadang mengulang-ulang dengan beberapa rumusan lain yang sama sekali baru. Itulah sebabnya *The Enneads* tidak bersifat sistematis.

Terkait dengan cara Plotinus menulis, menurut Driyarkara, dalam Sudiarja bahwa dalam keseluruhan tulisan Plotinus, terkandung dua unsur dominan, yakni *pertama*, unsur diskusi. Plotinus seakan-akan berhadapan dengan seorang penanya dan pembantah, sehingga dalam bagian ini termuatlah bukti-bukti deduksi yang logis, karenanya lebih bersifat pemikiran penuh abstraksi. *Kedua*, unsur percakapan langsung, di sini cenderung bersifat ajakan-ajakan kepada pendengar untuk menariknya. Metode yang dipakai Plotinus tersebut menurut E. Brehier disebut *Elevation* atau menjunjung, hati pendengar

---

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 255-368.

<sup>41</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986), hlm. 42.



(pembaca) diajak membumbung tinggi.<sup>42</sup> dengan gambaran dan contoh yang konkret, Plotinus menerangkan pemikiran yang sangat sulit dikatakan. Dengan jalan ini, jiwa pendengar dibimbing ke alam yang tidak terlihat.

Tulisan-tulisan Plotinus dihimpun oleh muridnya Porphyrius berjumlah 54 karangan, yang dikelompokkan ke dalam enam bagian, masing-masing bagian tersebut berisi sembilan karangan. Dari sembilan karangan ini lahirlah istilah *enneads* (Yunani: *ennea*) sepadan dengan bahasa Inggris *nine* yang berarti sembilan.<sup>43</sup> Adapun enam bagian tersebut, oleh Mayer<sup>44</sup> digambarkan sebagai berikut:

- a. *Bagian pertama*, berisi tentang problem-problem etika dengan pokok kajian meliputi, kebajikan, kebahagiaan, bentuk-bentuk keindahan, tentang baik dan buruk dan hidup sesudah mati.
- b. *Bagian kedua*, berisi tentang problem universal dengan pokok kajian tentang perbintangan, potensial dan aktual, gerak, kualitas, bentuk, dan bahasan mengenai gnosis.
- c. *Bagian ketiga*, berisi tentang problem-problem ontologi dengan pokok kajian tentang keabadian, ruang dan waktu, serta bahasan tentang pandangan dunia.
- d. *Bagian keempat*, berisi konsep-konsep tentang kosmologi serta fungsi jiwa, dengan pokok kajian tentang keabadian jiwa.

---

<sup>42</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1229.

<sup>43</sup> Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati dari Thales Sampai James* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1999), hlm. 58.

<sup>44</sup> Frederic Mayer, *A History of Ancient and Medieval Philosophy* (New York: American Book, 1950), hlm. 2.

- e. *Bagian kelima*, berisi tentang konsep emanasi.
- f. *Bagian keenam*, berisi pembahasan tentang berbagai topik, seperti kebebasan dan kemauan (*free will* atau indeterminisme), determinisme, tentang angka-angka, dan konsep tentang ada.

## 2. Sistem Berpikir Plotinus

Pemikiran Plotinus dengan Neoplatonismenya, mendasarkan gagasannya pada eklektisisme dan sinkritisme. Dengan kata lain, menurut Uberweg, sebagaimana dikutip oleh al-Bahy, bahwa Neoplatonisme adalah suatu aliran filsafat yang berusaha menemukan prinsip-prinsip umum berbagai pandangan, aliran, dan filsafat dengan ajaran-ajaran kepercayaan Yunani maupun Timur.<sup>45</sup> Menurut Bertens, bukan saja menjadi corak pemikiran Plotinus, melainkan telah menjadi ciri umum semua pemikiran yang berkembang pada akhir Helenisme Romawi.<sup>46</sup> Eklektisisme lebih cenderung pada upaya menyelaraskan apa yang dianggap benar dari semua filsafat, aliran dan agama sambil membuang ajaran-ajaran yang dianggap keliru.<sup>47</sup> Selain Plotinus, di antara filsuf yang punya corak ini antara lain Cicero (106-43 SM) seorang negarawan dan ahli pidato asal Roma. Juga Philo, ia seorang pemikir Yahudi asal Alexandria yang berusaha mendamaikan antara agama Yahudi dan Filsafat Yunani.

---

<sup>45</sup> Muhammad al-Bahy, *al-Najib al-Ilahi min al-Tafsir al-Islam* (al-Qahirah: Dar al-Kitab al-'Arabi li al-Tiba'at wa al-Nasyar, 1967), hlm. 148.

<sup>46</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 17.

<sup>47</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 182.

Bagi Bakker, sistem berpikir Plotinus mencakup empat aspek,<sup>48</sup> yakni bahan titik-tolak, prinsip metodis harmoni, pembuktian, dan simbolisme. *Pertama*, bahan yang dipakai sebagai titik tolak, Plotinus menghimpun banyak bahan dari para filsuf lain, lantas dibandingkan, diolah, dan dilihat apa yang baik dan benar dalam ajaran, pendapat, dan yang paling melengkapinya, kemudian diinterpretasi, sehingga setiap gagasan dan ucapan Plotinus, seluruh sistem hadir sebagai latar belakang. *Kedua*, prinsip metodis harmoni. Jika konsep-konsep dari para filsuf tersebut konsisten dengan keseluruhan pandangannya mengenai kosmos, yaitu penurunan kemurnian Ilahi, dan kenaikan jiwa kembali ke kesatuan dengan Tuhan, maka keseluruhan visi sintesis tersebut menjadi apriori metodis bagi Plotinus. Dengan mengutip Deck, Bertens, mengemukakan bahwa pemikiran Plotinus lebih bersifat spiral dari pada linear karena setiap aspek dikaitkan dengan segala segi lainnya.<sup>49</sup> *Ketiga*, pembuktian, dalam mengemukakan konsepnya, Plotinus berbeda dengan Aristoteles, yang lebih realistik. Plotinus lebih menekankan pada refleksi atas pengalaman manusia untuk membuktikan suatu kebenaran. Pengalaman tersebut dapat berupa sintesa dan analisa, yang oleh Plotinus dikategorikan sebagai aspek kontemplasi. *Keempat*, tentang simbolisme, dalam sistem Plotinus, semua simbolisme yang dipakai bersifat dinamis, misalnya, tindakan, gerakan, usaha, dan sebagainya. Ia menolak imajinasi yang membeku, dan mempergunakan banyak ungkapan indrawi seperti, kontak, cita rasa, transparansi. Penyatuan mistik digambarkan sebagai proses kenaikan, kembali ke asal, masuk ke dalam. Emanasi

---

<sup>48</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, hlm. 42-46.

<sup>49</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. x.

digambarkan sebagai proses pengeluaran dari sumber dan lain-lain.

## C. Konsep yang Mendasari Pemikiran Plotinus

### 1. Konsep Dualisme Platon

Ide dasar Neoplatonisme adalah upaya menghidupkan kembali filsafat Platon, terutama konsep tentang dua dunia atau lebih dikenal dengan dualisme Platon. Dualisme berasal dari bahasa Latin *duo* atau *dualis* yang berarti bersifat dua, yaitu pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang (dunia) yang terpisah dan tidak dapat direduksi antara lain dunia adikodrati dan kodrati, dunia yang kelihatan dan tidak, Tuhan dan semesta, ruh dan materi, jiwa dan badan, dan lain-lain.<sup>50</sup> Sebagai aliran filsafat, konsep ini juga bisa ditemukan dalam pemikiran beberapa filsuf yakni dualisme Descartes (1596-1650), yang membedakan antara *res cogitans* (substansi pikiran atau substansi yang berpikir) dan *res extensa* (substansi keluasan atau benda yang berkeluasan), sebagai dua elemen dari dualisme pikiran-tubuh. Dualisme Leibniz (1646-1716) yang memisahkan dunia yang sesungguhnya dan dunia yang mungkin, dan Immanuel Kant (1724-1804) yang membedakan antara *noumena* (hakikat) dan *phenomena* (gejala).

Teori dua dunia Platon, menurut Adian, mencakup bidang-bidang ontologi, epistemologi, dan filsafat manusia. Ketiga bidang tersebut saling terkait satu sama lain.<sup>51</sup> Masing-masing

---

<sup>50</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 174.

<sup>51</sup> Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat* (Jakarta: Komunitas Bambu, 2001), hlm. 14.

bidang, dianalisis secara dikotomis oleh Platon, dikotomi antara *dunia ide* dan *dunia jasmani* (sebagai model analisis ontologi), dikotomi antara *episteme-doxa* (sebagai model analisis epistemologi) dan dikotomi jiwa-tubuh (sebagai model analisis filsafat manusia).

Secara ontologis, Platon memisahkan dua dunia dalam konsep dualismenya, yakni dunia “nyata” yaitu dunia ide, dari kata Yunani *idea* serta *eidos*, yang berarti gambar atau citra, sama dengan kata *morphe* yang berarti *bentuk*, dan dunia “semu” yaitu dunia penampakan. Baginya, dunia idea sebagai prinsip sehingga hanya bisa diketahui dengan pemikiran dan pengetahuan, dan dunia penampakan sebagai manifestasi, sehingga memungkinkan dapat diserap oleh indra.<sup>52</sup> Bagi Hadiwijono, dunia semu atau dunia penampakan yaitu dunia yang serba berubah dan serba jamak, tiada hal yang sempurna, dunia yang diamati dengan indra.<sup>53</sup> Sedangkan, dunia idea adalah dunia atas, sebagai dunia hakikat yang terdiri ide-ide, yang tidak mengalami perubahan, tidak ada kejamakan. Maka, hanya ada satu ide tentang yang baik, yang adil, yang indah dan lain-lain, bersifat kekal dan tak berubah.

Bagi Platon, keseluruhan realitas terdiri dari dua dunia. Satu dunia mencakup benda-benda jasmani, yang disajikan kepada pancaindra, yang bersifat keserbaragaman, berubah-ubah, dan tidak sempurna. Dunia berikutnya disebut dunia ideal yang terdiri atas ide-ide, bersifat kesempurnaan, serba abadi, tak berubah, serta tidak bersifat jamak. Dunia pertama

---

<sup>52</sup> David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato (Understanding Plato)*, terj. Arief Andriawan & Cuk Ananta Wijaya (Yogyakarta: Bentang, 2002), hlm. 179-181.

<sup>53</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 41.

yang meliputi idea-idea menurut Bertens, hanya terbuka dan dikenali oleh rasio, sedangkan dunia kedua yang meliputi benda-benda konkret hanya terbuka dan terserap oleh panca-indra.<sup>54</sup> Kedua dunia tersebut saling berhubungan, bahwa idea-idea dari dunia atas hadir dalam dunia konkret berupa benda-benda sehingga mudah dikenali. Misalnya, idea tentang manusia hadir pada setiap manusia dan lain-lain. Namun, ide-ide tersebut sama sekali tidak dipengaruhi oleh benda-benda jasmani, misalnya manusia lahir dan kemudian mati, tidak mempengaruhi ide tentang manusia, melainkan ide-ide tersebut mendasari dan menyebabkan benda-benda jasmani.<sup>55</sup> Begitu sebaliknya, menurut Hadiwijono, benda-benda konkret tersebut berpartisipasi dengan idea-ideanya. Artinya, mengambil bagian di dalam idea-ideanya dalam jumlah lebih dari satu idea.<sup>56</sup> Hal ini dicontohkan pada pernyataan *wanita cantik* adalah bentuk partisipasi benda konkret wanita dengan idea *wanita* dan idea *cantik*. Dengan demikian, menurutnya idea-idea tersebut berfungsi sebagai model atau contoh dari benda konkret tersebut.

Platon mengungkapkan hubungan antara kedua dunia tersebut, melalui tiga cara sebagaimana dikemukakan oleh Bertens. *Pertama*, idea-idea hadir dalam benda-benda konkret. Namun, idea tersebut tidak mengalami perubahan dan tidak dikurangi sedikitpun. *Kedua*, dengan cara lain, bagi Hadiwijono, Platon mengatakan bahwa benda konkret mengambil bagian di dalam idea.<sup>57</sup> Dengan demikian, Platon mengintro-

---

<sup>54</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 13.

<sup>55</sup> Robert C. Solomon & Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, hlm. 105.

<sup>56</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 41.

<sup>57</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 132.

duksikan paham partisipasi (*metexis*) ke dalam filsafat, yaitu bahwa tiap-tiap benda jasmani berpartisipasi pada satu atau beberapa idea. Misalnya, dalam sebuah pernyataan *satu bunga bagus*, maka bunga tersebut mengambil bagian dan berpartisipasi dalam idea *bunga*, *bagus*, dan *satu*. Bentuk partisipasi tersebut menurutnya tidak mengurangi idea bersangkutan. *Ketiga*, idea-idea tersebut adalah model atau contoh (*paradigma*) bagi benda-benda konkret. Dengan kata lain, benda-benda konkret merupakan gambaran tak sempurna yang menyerupai idea.

Konsep dualisme Platon tersebut telah berhasil mendamaikan pertentangan antara Herakleitos dan Parmenides.<sup>58</sup> Bagi Herakleitos, segala hal selalu berubah-ubah dan tidak ada yang sempurna. Sebaliknya bagi Parmenides, segala hal yang telah sempurna sehingga tidak berubah-ubah. Bagi Platon, bahwa sesuatu yang berubah-ubah dan tidak sempurna hanya berlaku dalam dunia indrawi, sementara yang tidak berubah-ubah, berlaku untuk dunia rasional atau dunia idea.

Idea, bagi Platon, bukanlah gagasan dalam pikiran seperti makna ide dalam bahasa Indonesia, yang berarti gagasan yang hanya terdapat dalam pikiran, dan cenderung subjektif. Idea dalam pemikiran Platon bersifat objektif, artinya berdiri sendiri, Tidak tergantung atau diciptakan oleh pikiran manusia, melainkan idealah yang memimpin pikiran manusia, karena setiap pemikiran tertuju pada idea sehingga pemikiran menjadi mungkin oleh sebab adanya idea yang berdiri-sendiri lepas dari subjek yang berpikir.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 50.

<sup>59</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 40.

Platon memperluas konsep dua dunia tersebut ke bidang kajian epistemologi, dengan membagi pengetahuan manusia menjadi dua model yakni, pengetahuan sejati (*episteme*) dan opini (*doxa*).<sup>60</sup> Objek pengetahuan sejati adalah ide-ide yang kekal dan singular, sedangkan objek opini adalah entitas-entitas partikular yang plural dan selalu berubah-ubah. Pengetahuan yang kedua ini, bagi Plato merupakan pengetahuan yang tidak bernilai, karena tidak menghasilkan kepastian.

Secara hierarki, Platon dalam *Republika* sebagaimana dikutip oleh Adian, membagi pengetahuan manusia menjadi empat tingkatan.<sup>61</sup> *Pertama*, pengetahuan yang diperoleh melalui intelek (*intelligence*), yakni pengetahuan sejati, yang mencapai kulminasi pada penglihatan total terhadap kebenaran utama (*ultimate truth*). *Kedua*, pengetahuan yang diperoleh lewat penalaran (*reason*), yakni pengetahuan matematis yang sepenuhnya didasari penalaran deduktif. *Ketiga*, kepercayaan sehari-hari (*commonsense beliefs*), berkaitan dengan pengetahuan tentang realitas dan hal-hal yang bersifat fisik, yakni pengetahuan yang berguna bagi kehidupan sehari-hari, tetapi tidak pernah mencapai kebenaran utama karena berurusan dengan dunia jasmani yang berubah-ubah. *Keempat*, ilusi (*illusions*), yakni pengetahuan yang didapatkan melalui impresi-impresi tak langsung (*secondhand impressions*) dan opini-opini yang memenuhi benak orang kebanyakan.

Meskipun opini (*doxa*) sebagai pengetahuan partikular menurut Platon merupakan pengetahuan yang tidak bernilai, karena tidak menghasilkan kepastian, namun Platon sama sekali tidak menyepelkan persepsi indrawi, karena persepsi

---

<sup>60</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 132-133.

<sup>61</sup> Donny Gahral Adian, *Matinya Metafisika Barat*, hlm. 13.



indrawi menjadi acuan sekaligus prasyarat untuk mencapai pengetahuan sejati (*episteme*).<sup>62</sup> Opini (*doxa*) dalam hal ini menjadi penting dalam proses pengetahuan karena merupakan basis dalam persepsi indrawi (sensibilitas) yang menentukan perjalanan intelektual dari tingkat partikular menuju universal. Persepsi indrawi di satu sisi bisa jadi membuat manusia terjebak dalam pengetahuan partikular. Di sisi lain, juga akan membimbing manusia ke arah pengetahuan sejati, karena manusia bagi Platon, sebagaimana dikemukakan Weij, sebelum menempati dunia badani, telah berada dalam dunia idea dan mengetahui tentang idea-idea tersebut sehingga ketika berada dalam dunia partikular, maka memungkinkan manusia untuk mencapai pengetahuan tentang idea atau pengetahuan sejati.<sup>63</sup>

Pemikiran epistemologi Platon tersebut berkaitan erat dengan filsafatnya tentang manusia yang bercorak dualistik, bahwa manusia terdiri dari tubuh dan jiwa. Sifat tubuh adalah material sedangkan sifat jiwa adalah imaterial. Platon meyakini pra-eksistensi jiwa, yaitu momen saat jiwa mendiami dunia idea sebelum menempati tubuh. Platon juga meyakini kekekalan jiwa (*imortalitas*) yaitu kontinuitas keberadaan jiwa setelah hancurnya tubuh.<sup>64</sup> Jiwa yang menempati tubuh digambarkan Platon bagaikan berada dalam perangkap atau penjara, yang ditulis dalam buku VII *Politeia* tentang alegori gua, sebagaimana dikutip oleh Tjahjadi.<sup>65</sup> Manusia, menurut

---

<sup>62</sup> Kondrad Kebung Beoang, *Plato: Jalan Menuju Pengetahuan yang Benar* (Yogyakarta: Kanisius, 2000), hlm. 30.

<sup>63</sup> Weij Nollin, *Plato: Structure of Bieng* (New York: Company, Inc., 2003), hlm. 31.

<sup>64</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 42.

<sup>65</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 51.

Platon digambarkan sebagai tahanan yang sejak lahirnya tergelenggu dalam gua. Pandangan mereka selalu tertuju pada dinding gua. Di belakang mereka ada api yang memantulkan bayangan ke dinding gua, dari beberapa orang budak belia yang mondar-mandir di depan api itu sambil memikul bermacam-macam benda. Orang-orang tahanan itu menyangka bahwa bayang-bayang itu merupakan realitas yang sebenarnya, karenanya mereka menolak kemungkinan adanya realitas yang lain. Setelah satu orang tahanan dilepaskan, ia kemudian menyaksikan realitas sebenarnya dan sempurna di luar gua. Ia kembali ke gua dan menceritakan hal ini ke teman-temannya, dan menyatakan bahwa apa yang mereka lihat bukan realitas yang sebenarnya melainkan bayang-bayang semata. Namun, mereka tidak percaya dan seandainya mereka tidak terbelenggu, mereka akan membunuh setiap orang yang mau keluar dari gua itu. Pernyataan terakhir tersebut, menurut Bertens, adalah kiasan yang berkaitan dengan kematian gurunya Sokrates yang dipaksa minum racun untuk menebus kesalahannya karena telah menyampaikan kebenaran tentang realitas sejati.<sup>66</sup>

Makna gua dalam kiasan yang digambarkan oleh Tjahjadi merupakan kehidupan dunia indrawi yang didiami manusia sebagai gambaran dan pantulan tidak sempurna dari realitas sejati.<sup>67</sup> Berbagai barang yang dibawa para budak belian adalah realitas indrawi yang juga bukan realitas sejati, melainkan sebagai medium yang menjadi jalan bagi ide-ide (realitas sejati di luar gua) untuk hadir dan mendapatkan wujud konkretnya. Para filsuf menurutnya adalah orang yang telah terlapas dan

---

<sup>66</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 135.

<sup>67</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 52.

membebaskan diri dari keterbelengguan itu dan selalu ingin menggapai matahari sebagai simbol bagi yang baik sebagai ide tertinggi yang menerangi segala sesuatu.

Keinginan yang selalu mendorong manusia untuk melepaskan diri dari belenggu yang menghimpit pikiran manusia serta untuk menggapai ide-ide tertinggi tersebut menurut Platon, berasal dari daya atau kekuatan yang disebut *eros* (cinta). Dalam dialog di *Symposium*, Platon menjelaskan makna *eros*, sebagaimana ditulis oleh Weij, bahwa, *Eros* adalah daya kreatif dalam diri manusia, pencetus kehidupan, inspirator para penemu, seniman, dan genius.<sup>68</sup> *Eros* memenuhi manusia dengan semangat kebersamaan, membebaskan manusia dari kesendirian, mengajak ke pesta, musik, tarian, dan permainan. *Eros* itu luwes, murah hati, dikagumi oleh para cerdik pandai, dan disayangi oleh para dewa. Bapak segala kehalusan, segala kepuasan dan kelimpahan, segala daya tarik, keinginan, dan asmara. *Eros* adalah hasrat yang tidak pernah padam untuk yang benar, yang baik, dan yang indah. *Eros* mendorong manusia makin tinggi dari cinta untuk yang kelihatan kepada cinta untuk yang tak kelihatan, ideal dan Ilahi. Dari keindahan yang dapat dilihat menuju keindahan adiduniawi.

Menurut Melling, jiwa manusia dalam dialog *Symposium* tersebut, tidak lagi merupakan intelek murni, melainkan juga memuat cinta atau nafsu.<sup>69</sup> Bahkan dalam dialog *Republika* dan dialog *Phaedrus*, Platon juga mengajukan pemikiran tentang struktur fundamental jiwa. Jiwa digambarkan sebagai sesuatu yang memiliki tiga unsur fundamental, yakni intelek (*rasio*), nafsu dan spirit (*thymos*). Selanjutnya, bagi Platon, sebagai-

---

<sup>68</sup> Weij Nollin, *Plato*, hlm. 33.

<sup>69</sup> David Melling, *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, hlm. 129.

mana juga ditulis oleh Melling, bahwa ketiga unsur jiwa tersebut bersifat ambivalen dan saling tarik-menarik melalui sais kereta perang, dengan dua ekor kudanya. Kuda baik adalah simbol bagi spirit (*thymos*), sebagai unsur jiwa yang bersemangat, energik, dan bercita-cita tinggi. Sedangkan, kuda buruk adalah simbol bagi nafsu yang selalu membimbing manusia ke bawah. Sais kereta adalah simbol bagi rasio yang selalu mengarahkan kedua kuda tersebut agar selalu seimbang.<sup>70</sup> Menurut Tjahjadi, rasio inilah yang selalu mengatur dan mengarahkan jiwa manusia secara terus-menerus pada idea.<sup>71</sup> Manusia dalam hal ini hendaknya membiarkan dirinya dipimpin oleh rasio yang membebaskannya dari kekuatan-kekuatan irasional serta kesan-kesan dangkal dan semu mengenai realitas.

## 2. Konsep Metafisika Aristoteles

Aristoteles menamakan kajiannya tentang *yang ada*, dikenal dengan istilah metafisika, dengan *filsafat pertama* yang disebutnya dengan pengetahuan yang menyelidiki *yang ada sejauh ada (to on hei on)*. Meskipun menurut Bagus, istilah *metafisika*, dari istilah Yunani *meta ta physica* yang berarti *sesudah fisika*, tidak dapat dipastikan kapan munculnya karena Aristoteles sendiri tidak memakai istilah ini untuk konsepnya.<sup>72</sup> Namun menurut Tjahjadi, istilah metafisika berasal dari pengikut Aristoteles yang bernama Nikolaus dari Damaskus pada abad ke-1 SM.<sup>73</sup> Selanjutnya dikemukakan oleh Bagus, bahwa istilah yang berarti sesudah fisika ini ditemukan dalam

---

<sup>70</sup> *Ibid.*, hlm. 131.

<sup>71</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 56.

<sup>72</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 623.

<sup>73</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 65.

suatu buku yang tak berjudul karya Aristoteles yang berisi klasifikasi karya-karyanya pada tahun 40 SM. Buku tersebut disusun oleh Andronikos dari Rhodos sebagai orang pertama yang menerbitkan karya-karya Aristoteles, kata metafisika dipakai sebagai rujukan pada karya Aristoteles tentang filsafat pertama.<sup>74</sup> Dalam urutannya, karya mengenai filsafat pertama tersebut oleh Andronikos ditempatkan sesudah (*meta*) buku mengenai fisika (*physika*) yaitu uraian mengenai dunia fisik. Atas cara itu, menurut Ohoitumur, nama *metafisika* menyatakan hakikat ilmunya, yaitu tentang masalah yang lebih fundamental dari realitas fisik.<sup>75</sup> Dalam perkembangan sejarah filsafat, metafisika atau filsafat pertama Aristoteles ini dinamakan juga dengan *ontologi*, artinya pengetahuan (*logos*) tentang yang sungguh-sungguh ada (*ontos on*). Istilah ini diperkenalkan oleh Christian Wolff (1679-1752) filsuf rasionalis awal abad ke-18.

Di antara pandangan Aristoteles yang mendapat tempat dalam pemikiran Plotinus adalah teorinya tentang *Hyl-emorisme*, dari kata *hyle* (materi) dan *morphe* (bentuk) atau lebih dikenal dengan “bentuk” dan “materi”. Teori ini sekaligus sebagai kritik terhadap dualisme Platon yang menempatkan dunia ide sebagai prinsip yang mendasari dunia penampakan. Bagi Aristoteles, setiap penampakan selalu merupakan pengejawantahan dari *hyle* dan *morphe*. Hakikat suatu benda menurut Aristoteles berada dalam benda itu sendiri, dan bukan

---

<sup>74</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 624.

<sup>75</sup> Ohoitumur Johanis, *Metafisika sebagai Hermeneutika: Cara Baru Memahami Filsafat Spekulatif Thomas Aquinas dan Alfred North Whitehead* (Jakarta: Obor, 2006), hlm. 33.

dalam segala macam ide *ala* Platon.<sup>76</sup> Bagi Bagus, *Yang-ada* sebagai yang kontingen, berubah-ubah, yang tunduk kepada *menjadi* dan perubahan, tersusun dari prinsip potensial dan prinsip aktual yang disebut *materi* dan *forma*. *Menjadi* bukanlah awal dari sesuatu yang sama sekali baru yang tidak ada sebelumnya, melainkan sebuah proses perubahan esensial.<sup>77</sup> Di sini materi yang diduga merupakan bagian dari yang kekal, tak diciptakan, dapat menentukan dan kehilangan bentuk esensial awalnya, di bawah pengaruh sebuah sebab efisien berproses dan mendapat bentuk yang lain.

Dengan merumuskan konsep ini, Aristoteles telah memecahkan pertentangan antara Herakleitos dengan Parmenides melalui pendekatan yang berbeda dengan yang pernah dipecahkan oleh Platon. Bagi Hadiwijono, persoalan yang mendasari pertentangan ini adalah apakah kenyataan atau penampakan itu berada di dalam *ada* yang tak berubah atau di dalam gejala-gejala yang terus-menerus berubah? Menurut Herakleitos, dalam Hadiwijono, bahwa kenyataan atau penampakan itu berada di dalam gejala-gejala yang senantiasa berubah-ubah dan tidak ada yang sempurna. Parmenides berpendapat sebaliknya, bahwa segala sesuatu telah sempurna dan dengan demikian tidak berubah-ubah. Bagi Platon, bahwa yang berubah-ubah hanya berlaku dalam dunia indrawi. Sedangkan yang tidak berubah-ubah hanya berlaku untuk dunia rasional atau dunia idea.<sup>78</sup> Pendapat tersebut ditolak oleh Aristoteles,

---

<sup>76</sup> Aryaning Kresna, "Emanasi Yang Satu dalam Neoplatonisme," Win Ushuliddin Bernadien, *Dance of God Tarian Tuhan* (Yogyakarta: Apeiron, 2003), hlm. 40.

<sup>77</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 81.

<sup>78</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 47-48.

karena menurutnya, *yang ada* disebut *ausia*, dalam arti hanya dimiliki oleh benda-benda konkret. Artinya, yang sungguh berada hanyalah benda konkret, di luarnya tidak ada yang disebut ada.

Pandangan Aristoteles tersebut berkaitan dengan konsep tentang pengetahuan manusia. Aristoteles mendasarkan kebenaran pengetahuan manusia bukan pada dunia gagasan yang transenden dan terpisah dari objek indrawi, sebagaimana pendapat Platon, melainkan pada forma yang termuat di dalam benda-benda yang secara langsung berhubungan dengan konsep-konsep manusia yang objektif dan nyata. Pengalaman indrawi dan abstraksi intelektual dalam hal ini berkerja sama dalam pembentukan dan pengembangan pengetahuan manusia.<sup>79</sup> Namun, Aristoteles tidak menyangkal bahwa manusia punya akal yang sifatnya *bawaan* (serupa pendapat Platon). Namun, akal dan kesadaran manusia itu kosong sampai ia mengalami sesuatu. Maka, bagi Aristoteles, manusia tidak ada yang disebut idea-bawaan.

Aristoteles mengandalkan pengamatan indrawi sebagai basis untuk mencapai pengetahuan yang sempurna dan menolak dualisme tentang manusia dengan memilih *hylemorfisme*. Bentuk memberi aktualitas atas materi (atau substansi) dalam individu yang bersangkutan. Materi (substansi) memberi kemungkinan (*dynamis*, Latin: *potentia*) untuk pengejawantahan (aktualitas) bentuk dalam setiap individu dengan cara berbeda-beda. Maka, ada banyak individu yang berbeda-beda dalam jenis yang sama. Demikianlah, bagi Aristoteles, *segala yang ada* berkembang dari suatu kemungkinan men-

---

<sup>79</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 81.

jadi kenyataan.<sup>80</sup> Bentuk membutuhkan materi agar bisa tampak. Materi membutuhkan bentuk agar dapat mewujudkan kemungkinan menjadi realitas (aktualitas). Berkat materi, suatu benda adalah benda konkret (misalnya, bunga ini atau pohon ini). Berkat bentuk, suatu benda konkret punya kodrat tertentu, termasuk jenis tertentu (misalnya pohon, binatang, dan lain-lain).

Konsepsi Aristoteles mengenai materi sebagai substansi yang memberi kemungkinan dinamis (*potentia*) dan *energeia* (aksi) untuk pengejawantahan (aktualitas) bentuk, adalah dipakai untuk memecahkan persoalan perubahan dan gerak. Bahwa *yang ada* sebagai potensi, senantiasa cenderung menjadi *yang ada* secara terwujud, sehingga *yang ada* sebagai potensi, dapat dipandang sebagai perealisasi dari *yang ada* secara terwujud. Meski secara hakiki keduanya dapat dibedakan, tetapi tidak dapat dipisah-pisahkan.<sup>81</sup> *Yang ada* sebagai potensi tersebut punya kekuatan sendiri untuk mengarahkannya pada tujuan akhir. Dalam bahasa Yunani, disebut Aristoteles sebagai *entelechia*, diterjemahkan sebagai sesuatu yang punya tujuan (*telos*). Menurut Tjahjadi, untuk menjelaskan suatu kejadian, Aristoteles membedakan empat penyebab perubahan. *Pertama*, penyebab formal (*causa formalis*) adalah bentuk yang menyusun bahan, misalnya bentuk kursi ditambahkan pada kayu, sehingga kayu tersebut menjadi sebuah kursi. *Kedua*, penyebab final (*causa finalis*) adalah sebagai tujuan yang menjadi arah seluruh kejadian, misalnya kursi dibuat agar orang dapat beristirahat. *Ketiga*, penyebab efisien (*causa efficiens*) adalah sebagai penggerak yang menjalankan

---

<sup>80</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 66.

<sup>81</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 49.



kejadian, misalnya tukang kayu membuat kursi. *Keempat*, penyebab materialis (*causa materialis*) adalah sebagai bahan dari mana suatu benda dibuat, misalnya bahan material kursi adalah kayu, paku, rotan, tali, dan lain-lain. Demikianlah, sampai pada pemikiran tentang adanya satu bentuk murni yang ada dengan sendirinya yang menjadi sebab bagi semua bentuk dan materi. Bentuk murni menjadi penggerak yang tidak bergerak, disebut dengan *Causa Prima*. Namun, sebagai penggerak, ia tidak berurusan dengan dunia bentuk dan materi, kecuali hubungan mekanis menggerakkan, bentuk murni atau *Causa Prima* Aristoteles. Lantas, hal ini diadopsi oleh Plotinus menjadi diri tak berbentuk.

## D. Epistemologi Mistis dalam Sistem Emanasi Plotinus

### 1. Teori Emanasi Neoplatonisme Plotinus

Istilah *emanasi* dalam bahasa Inggris disebut *emanation*, dari bahasa Latin, *e* yang berarti dari dan *manare* yang berarti mengalir. *Emanasi* berarti *mengalir dari*, yaitu mengalirnya segala yang ada dari yang satu.<sup>82</sup> Sama dengan istilah *al-Faidh* yang berarti kelimpahan, aliran atau pancaran yang terus-menerus. Misalnya, air sungai yang mengalir dari mata air, atau matahari yang memancarkan cahaya secara terus-menerus. Para filsuf muslim sering memakai istilah *al-Faidh* sebagai sebutan untuk teori emanasi, yaitu penciptaan yang terus-menerus, tanpa awal dan tanpa akhir dan berlangsung secara otomatis.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 193.

<sup>83</sup> Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*

Permulaan perkembangan teori ini selalu dikaitkan dengan filsafat Neoplatonisme Plotinus, yang lantas lebih dikenal sebagai teori penciptaan. Konsep dasar teori ini adalah bahwa semua kenyataan secara pasti berproses dari satu asas pokok yang dipandang sempurna dan abadi. Untuk menjelaskannya, Plotinus sering memakai analogi air yang mengalir dari mata air serta cahaya matahari yang dipancarkan dari sumbernya. Cahaya beremanasi dari matahari, maka cahaya bergantung pada matahari, namun cahaya tersebut tidak sama dengan matahari, makin jauh dari matahari, maka cahaya tersebut semakin berkurang. Demikian halnya dengan alam yang melimpah dari yang satu, makin jauh dari yang satu, kian berkurang spiritual dan kesempurnaannya.<sup>84</sup> Dalam sistem emanasi, materi adalah yang paling jauh dari yang satu, oleh karenanya materi jauh dari kesempurnaan sehingga dapat digambarkan seakan berada dalam dunia kegelapan, meski demikian, materi masih punya relasi spiritual dengan yang satu secara hierarki.

Konsep emanasi Plotinus berangkat dari tiga hipotesis yang saling terkait secara hierarkis yaitu Yang Esa (*the Higest Being, the First* atau *Wujud al-Awwal*), terkenal dengan sebutan Tuhan atau Kebaikan. Kemudian *Nous* (spirit) atau disebut dengan kesadaran abadi (*eternal conciousness*) sudah mengandung dualitas, tetapi objeknya dibatasi pada bentuk-bentuk murni. Yang terakhir adalah *soul* (*first soul, the world soul* atau nafsu *al-kulliah*) yang menurut L. Reese, telah mengandung dunia fisik karena *soul* atau jiwa alam, mempunyai dua fungsi, yakni sebagai prinsip wadah dan juga berurusan

---

(Bandung: Mizan, 2001), hlm. 4.

<sup>84</sup> Mudhofir, *Kamus Teori dan Aliran*, hlm. 56.

dengan dunia ide atau dunia pengertian, selain itu jiwa alam juga punya dua bagian yakni keideaan dan materi.<sup>85</sup> Dalam fungsi idealnya, jiwa adalah jiwa alam dan di dalam fungsi materi jiwa menjadi dunia riil (alam), materi meluas sebagai alam. Russell, menyebut ketiga aspek tersebut sebagai Trinitas Suci (Yang Esa), Ruh (intelekt) dan jiwa.<sup>86</sup> Meskipun demikian, ketiganya berbeda dengan pribadi-pribadi dalam Trinitas Kristiani, karena ketiganya merupakan rangkaian struktur hierarkis dari realitas, meskipun menurut Bertens, Plotinus mengutamakan prinsip kesatuan wujud (*unity of being principle*), semua makhluk yang ada merupakan suatu keseluruhan. Namun, di dalam keseluruhan tersebut terdapat unsur-unsur yang tersusun sebagai suatu hierarki.<sup>87</sup> Pada puncak hierarki terdapat Yang Esa adalah yang tertinggi, ruh di tempat berikutnya dan jiwa menempati posisi terakhir.

Prinsip ketiga dari rangkaian emanasi tersebut, meski dipandang telah mengandung unsur materi, tetapi menurut Sudiarja, ketiganya masih disebut sebagai dunia ruhani, yang tidak terlihat dan menjadi prinsip bagi dunia fana atau *hipostasis* (substansi), yang dari jiwa tersebut melimpah dunia materi (*hyle, al-maddah*) atau jasmani sebagai prinsip keempat, yaitu dunia yang dapat terserap pancaindra.<sup>88</sup> Setiap taraf hierarki berasal dari taraf yang lebih tinggi yang berada di atasnya melalui jalan emanasi. Oleh sebab itu, materi dapat dikategorikan sebagai satu prinsip keempat dari rangkaian emanasi.

---

<sup>85</sup> William L. Reese, *The Philosopher Speak of God* (USA: The University of Chicago, 1974), hlm. 211.

<sup>86</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hlm. 392.

<sup>87</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 18.

<sup>88</sup> A. Sudiarja, *et.al.*, *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1234-1235.

Yang Esa (*To Hen*) atau *The One*, disebut juga sebagai *The First* atau *al-Awwal*, adalah realitas tertinggi sekaligus sumber segala sesuatu, Ia tidak bermula tetapi ada begitu saja. Ibnu Sina (980-1037 M), sebagaimana dikutip oleh Fakhry, menyebutnya dengan yang wajib ada (*wajib al-wujud*) sedangkan wujud-wujud yang berasal dan berada di bawahnya disebut yang bisa-ada (*mumkin al-wujud*), yang dapat terserap oleh pancaindra.<sup>89</sup> Yang Esa dalam hal ini sepenuhnya tidak dapat ditentukan karena sifatnya yang tak terbatas (*indeterminate*) atau nirkualitas.<sup>90</sup> Maka, Yang Esa menurut Plotinus hampa dari interpretasi dan pengertian (kognisi). Dalam kaitan ini Edwards, mengemukakan: *As every act of cognition, even of self-cognition presupposes the duality of object and subject. ...that The One is void of any cognition and is ignorant even of itself.*<sup>91</sup>

Maka, Yang Esa tidak bernama, karena sifatnya yang tidak bisa terdeteksi oleh interpretasi. Oleh sebab tidak bisa dinamakan, maka nama *To Hen*, *The One*, Tuhan, dan lain-lain pun, bukan nama yang layak, penamaan ini semata-mata untuk mengakomodir penggunaan simbol yang tidak bisa dihindari oleh manusia. Jika demikian, bagaimana manusia bisa memahaminya? Untuk memahaminya, hanya mungkin melalui logika negatif (*via negativa*), yaitu metode untuk mendekati Yang Esa yang sama sekali transenden sebagai bentuk penyangkalan yang disertai sikap afirmatif atau pengakuan yang sungguh-sungguh dalam hati, disertai pemahaman yang positif.

---

<sup>89</sup> Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis* (Bandung: Mizan, 2001), hlm. 58.

<sup>90</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 4. 2, hlm. 401.

<sup>91</sup> Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. V (New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967), hlm. 353.

Menurut Plotinus, jika Yang Esa dipikirkan secara positif dalam keheningan, maka kebenaran akan lebih banyak tersibak.<sup>92</sup>

Yang Esa berbeda dengan sebutan *ada*, Dia lebih tinggi dari pada yang disebut Ada, karena merupakan sumber dari segala eksistensi, dan sumber yang transenden terhadap segala eksistensi duniawi, dalam pengertian bahwa Yang Esa tidak berforma. Dari sini, Plotinus berbeda dengan Aristoteles yang mengartikan Tuhan sebagai forma murni. Plotinus juga berbeda dengan Platon yang menempatkan ide-ide sebagai wujud tertinggi (termasuk di dalamnya ide keindahan) adalah bentuk yang dicita-citakan sebagai prinsip yang paling sendiri dan terbatas.<sup>93</sup> Dengan demikian, dapat dipahami bahwa Plotinus memandang keduniawian masih mengandung forma-forma yang lebih stabil yang cenderung bersifat ketertentuan hakiki, meskipun sifatnya yang selalu berubah, sedangkan dalam Yang Esa sebagai prinsip tertinggi, semua prinsip-prinsip formal ditiadakan.

Dalam kerangka teologi negatif, Yang Esa ditafsirkan dengan *transcends Being* (melampaui Ada), melampaui pikiran, kebebasan, kesadaran, kehendak, bentuk dan kosong dari semua kandungan tindakan dan intelek. Berbeda dengan kerangka teologi positif yang memandang Yang Esa sebagai kebaikan, Ada tertinggi, esensi tindakan, mengandung semua potensialitas, punya sejenis kesadaran, kehendak pikiran dan sebagai diri transendental.<sup>94</sup> Bagi Plotinus, Yang Satu merupa-

---

<sup>92</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 3. 14, hlm. 396.

<sup>93</sup> H. Muzairi, "Konsepsi yang Esa dalam Filsafat Neoplatonisme Plotinus," *Majalah Al-Jami'ah* (1979), hlm. 10.

<sup>94</sup> Eugene F. Bales, "Plotinus Theory of the One," R. Baine Harris (ed.)

kan *the first* yang tanpa bentuk dan melampaui Ada, karena setiap Ada menurutnya mengandaikan definisi sehingga dengan demikian bersifat terbatas. Yang Esa adalah Ada sekaligus ketiadaan. Dalam *Enneads*, Plotinus mengemukakan sebagai berikut: *The phrase 'transcending Being' assigns no character, makes no assertion, allots no name, carries only the denial of particular being.*<sup>95</sup> Sepintas, Plotinus nampak cenderung pada teologi negatif, ia hendak menjadikan Yang Esa sebagai Yang Sempurna, bebas dari dualitas subjek-objek, di antaranya yang berpikir dan yang dipikir, yang mencipta dan yang diciptakan, yang potensial dan yang aktual. Maka, Yang Esa hanyalah kekosongan murni tanpa dualitas. Plotinus mengemukakan, *"Neither the good nor the not-good it contains nothing and, containing nothing, it is alone: it is void of all but itself."*<sup>96</sup> Yang Esa begitu sempurna sehingga tidak bisa tertangkap dengan intelexi. Bahkan, tidak ada satu pengertian pun yang bisa menjelaskannya. Atas pandangan inilah Plotinus akhirnya berbicara dalam kerangka teologi positif, dan menyebut Yang Satu dengan kebaikan (*Good*). Yang Satu lantas ditangkap dalam kerangka *Being*, Plotinus mengemukakan: *if that Good has Being and is within the realm of Being, then it is present, self-contained, in everything: we, therefore, are not separated from Being; we are in it; nor is Being separated from us: therefore all beings are one.*<sup>97</sup>

---

*The Structure of Being: A Neoplatonic Approach* (New York: State University of New York, 1982), hlm. 43.

<sup>95</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 5.6, hlm. 408.

<sup>96</sup> *Ibid.*, hlm. 413.

<sup>97</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 5.1, hlm. 533.

Bagi Plotinus, Ada tertinggi adalah yang pertama, punya energi dan prinsip intelektual, yang melahirkan akal universal dalam proses emanasi. Dengan mendefinisikan Yang Satu sebagai Ada, terdapat kontradiksi dalam pemikiran Plotinus. Di satu sisi bercorak teologi negatif, Yang Esa dipandang melampaui Ada (*transcends Being*), dan akhirnya menjelaskan Yang Esa dalam konteks teologi positif. Plotinus sepertinya menyadari hal ini, meskipun belum ditemukan penjelasan detail mengenai kontradiktif ini, namun dapat dijelaskan bahwa Yang Esa dalam kodratnya adalah *transcends Being*, karena mendahului semua eksistensi, oleh sebab itu Yang Esa tidak bisa dipahami sebagaimana penggerak dalam pengertian Aristoteles, atau pencipta dalam pengertian Agama. Keluarannya yang partikular dari Yang Esa, menyebabkan Yang Esa menjadi terpahami, meskipun pengetahuan tersebut bersifat intuitif, namun Yang Esa dapat dimaknai dalam ruang temporal sebagai yang Ada, dengan simbol-simbol yang perlu dipakai oleh manusia sebagai makhluk temporal untuk memahami Yang Esa.

Pribadi kedua, oleh Plotinus disebut *Nous*, merupakan istilah yang tidak mudah dicari kata yang sepadan dengannya, ada yang menterjemahkannya sebagai akal (*mind*). Namun, menurut Russel, kata *mind* tidak mengandung konotasi yang tepat, terutama jika kata ini dipakai dalam filsafat agama.<sup>98</sup> Plotinus, menterjemahkannya sebagai prinsip intelek (*intellectual principle*) yang juga disebut sebagai kesadaran abadi (*eternal conciousness*).<sup>99</sup> Namun, Russel, lebih tertarik menggunakan ruh (*spirit*), meskipun sepiintas tidak menampilkan unsur

---

<sup>98</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hlm. 393.

<sup>99</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 5.1, hlm. 403.

intelektual yang juga penting dalam semua filsafat religius Yunani sesudah Pythagoras. Namun, menurutnya harus juga dimaknai bahwa *Nous* mengandung konotasi intelektual yang tidak nampak pada istilah *ruh*.

*Nous*, sebagai emanasi pertama dalam skema Plotinus, adalah gambaran atau arca yang sempurna dari kodrat Yang Esa, yang punya kesesuaian dengan alam ide Platon. Sebagai prinsip intelek, *Nous* dipahami sebagai memikir, oleh karena itu tentu ada objek yang dipikirkan, dan objek yang dipikirkan adalah Yang Esa sebagai substansi *Nous* dan pikiran itu sendiri. Itulah sebabnya, pada *Nous* telah terkandung unsur dualitas subjek dan objek. Sebagai gambaran yang sempurna dari Yang Esa, *Nous* dianalogikan seperti cahaya matahari yang serupa dengan matahari, seperti putra yang serupa dengan bapaknya, seperti air serupa dengan mata air. Menurut Plotinus, sebagaimana dijelaskan oleh Russel, bahwa yang memandang dan yang dipandang adalah satu. Bahkan, berdasarkan analogi tersebut, *Nous* bisa dianggap sebagai cahaya yang dengan itu Yang Esa memandang dirinya sendiri.<sup>100</sup> Ketika *Nous* mengerti tentang Yang Esa melalui suatu pandangan intuitif sebagai satu kodrat *Nous*, maka ide-ide tersebut dipersatukan menjadi prinsip aktif, yang sekaligus menjadi kekuatan-kekuatan aksi, yang kemudian melahirkan substansi emanasi di bawahnya. Oleh karena partisipasi *Nous* tersebut, maka menurut Sudiarja, pada *Nous* telah terkandung kebenaran, kebaikan, dan keindahan.<sup>101</sup>

Pribadi ketiga oleh Plotinus dinamakan *soul* (jiwa), disebut juga dengan *the world soul* atau *nafsu al-kulliah* (jiwa dunia

<sup>100</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hlm. 393-394.

<sup>101</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1238.



atau jiwa alam). Menurut Reese, jika *Nous* merupakan gambaran atau citra dari Yang Esa, maka *soul* atau jiwa dunia adalah citra dari *Nous*.<sup>102</sup> *Soul* beremanasi dari *Nous* dalam cara yang sama sebagaimana emanasi *Nous* dari Yang Esa, adalah pribadi yang sedikit lebih jauh dari kesempurnaan. Meskipun demikian, keseluruhan eksistensi fisik dan spiritual berasal dari *soul*. Menurut Russell, *soul* punya sifat ganda, yakni ada jiwa bagian dalam yang terarah pada *Nous*, dan yang satunya lagi mengarah ke wilayah eksternal.<sup>103</sup> Menurutnya, sifat yang kedua ini berkaitan dengan gerak menurun, jiwa melahirkan citranya, yaitu alam dan dunia indrawi sebagai aras terendah dalam hierarki emanasi. Sepintas pandangan ini mengisyaratkan kemiripannya dengan konsep kaum Stoa yang mengidentikkan alam dengan Tuhan. Sebagai aras terendah, Plotinus memandang dunia indrawi berbeda dengan dua pribadi dalam emanasi sebelumnya, yang selain punya citra ketuhanan, juga punya kekuatan beremanasi. Pada aras terendah, tidak ada lagi kekuatan emanasi. Meskipun sebagai aras terendah, dunia indrawi tidak seperti pandangan kaum Gnostik yang menaruh kebencian terhadap materi, karena jiwa jatuh dan terjebak di dalamnya. Bagi Plotinus, dunia materi keluar dari jiwa bukan karena terjatuh, melainkan karena jiwa terarah pada Yang Ilahi sebagai sumber ide.

Materi (*hyle*) menempati posisi terakhir dalam rangkaian sistem emanasi, yang tentunya jauh dari *To Hen*. Karenanya, materi juga jauh dari kesempurnaan. Maka, menurut Bertens, materi dalam konsepsi Plotinus adalah unsur kegelapan sekaligus sebagai sumber segala kejahatan. Sepintas pandangan ini

---

<sup>102</sup> William L. Reese, *The Philosopher Speak*, hlm. 215.

<sup>103</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hlm. 394.

sama dengan aliran gnostik yang menganggap bahwa materi pada dasarnya adalah jahat.<sup>104</sup> Bagi Plotinus materi lahir dari jiwa universal, dan bersama dengannya terbentuklah seluruh jagad raya. Persatuan antara materi dan jiwa, bagi Tjahjadi, mengaburkan pandangan manusia ke arah dunia ide-ide, terlebih ke arah Yang Esa yang sesungguhnya merupakan asal dan tujuannya sendiri.<sup>105</sup> Maka, usaha untuk mencapai alam ide-ide dan Yang Esa, hanya mungkin dicapai dengan melawan materi.

Dalam konteks Emanasi, Plotinus mengatakan munculnya atau melimpahnya semua yang relatif dari Yang Esa, adalah sebuah proses keniscayaan. Menurut Edwards, Plotinus menjelaskannya sebagai sebuah proses tanpa sadar (*involuntary*) sepenuhnya atau tanpa kehendak.<sup>106</sup> Emanasi atau proses pancaran prinsip intelek dari Yang Esa dan jiwa dunia dari prinsip intelek serta materi dari jiwa, adalah suatu proses yang tidak menyebabkan entitas yang beremanasi berkurang, serupa air yang mengalir keluar dari mata air, demikian juga apa yang penuh pasti meluap. Plotinus menggambarkan proses emanasi ini sebagai berikut:

*It (The One) is precisely because there is nothing within the One that all things are from it: in order that being may be brought about, the source must be no Being but being's generator, in what is to be thought of as the primal act of generation. Seeking nothing, possessing nothing, leaking nothing, the one is perfect and, in our metaphor, has overflowed, and its exuberance has produced the new: this product has turned again to*

---

<sup>104</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 19.

<sup>105</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 92.

<sup>106</sup> Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 354.

*its begetter and been filled and has become its contemplator and so an Intellectual-Principle.*<sup>107</sup>

Di sini Yang Esa digambarkan sebagai Yang Sempurna. Maka, kesempurnaannya itu, meluaplah darinya segala yang lain. Ini bukanlah suatu proses yang berlangsung dalam ruang dan waktu, karena ruang dan waktu hanya berada di dalam dunia fisik sebagai wujud terbawah dari rangkaian emanasi. Sekalipun demikian, penjelasan ini harus dijabarkan dalam pengertian temporal. Dalil emanasi Plotinus ini melahirkan permasalahan terutama di kalangan teolog. Jika semua yang keluar dari Yang Esa telah mengandung unsur ketidaksempurnaan, maka Yang Esa itu secara kodrati bersatu dengan yang tidak sempurna. Jika demikian, bagaimana hal ini dapat disesuaikan dengan kemutlakan-Nya? Selain itu, jika keluarannya yang banyak itu bukan atas kehendak Yang Esa, maka berarti ada unsur keterpaksaan, Yang Esa seakan tidak berdaya dalam proses ini. Lantas, dimanakah kemutlakan Yang Esa? Permasalahan ini telah menjadi perdebatan bagi kaum Neoplatonisme, terutama setelah konsep ini diterapkan dalam pemikiran teologi terkait dengan kemutlakan, kesucian dan keesaan Tuhan.

Al-Farabi (870-950 M), termasuk di antara penganut Neoplatonisme yang mengembangkan teori emanasi ke dalam teologi Islam, memecahkan permasalahan tersebut secara detail. Jika yang banyak keluar dari Yang Esa dan itu menodai kemutlakan-Nya, maka menurut al-Farabi, Yang Esa tidak secara langsung berhubungan dengan yang tidak sempurna, karena dari yang Esa hanya muncul satu substansi yang non-

---

<sup>107</sup> Plotinus, *The Enneads*, V. 2.1, hlm. 380.

fisik yakni akal pertama. Sedangkan substansi-substansi yang lain termasuk yang nonfisik, keluar dari akal pertama secara emanatif.<sup>108</sup> Maka, yang banyak tidak secara langsung berhubungan dengan Yang Esa, karena telah diantarai oleh substansi nonfisik. Mengutip pendapat Plotinus, Armstrong juga mengemukakan bahwa dua emanasi pertama (*Nous* dan I) yang memancar dari Yang Esa sebagai substansi yang bersifat Ilahiah, sebab keduanya membuat Yang Esa dikenal dan terlibat dalam kehidupan-Nya.<sup>109</sup> Selanjutnya menurut Armstrong, bersama dengan Yang Esa, keduanya membentuk segitiga Ilahiah yang dalam cara tertentu mirip dengan Trinitas dalam Kristen.

Selain itu, jika dikatakan bahwa keluarnya yang banyak bukan atas kehendak Yang Esa, digambarkan oleh al-Farabi, dalam Nasution, adalah sebuah konsep untuk membebaskan Yang Esa dari sifat-sifat makhluk yang tidak seharusnya ada pada Yang Esa. Setiap kehendak tentunya bermula, dan segala yang bermula harusnya tidak ada pada Yang Esa, karena Yang Esa bersifat *qadim* (tidak berawal dan tidak berakhir). Di sini tampak perbedaan al-Farabi dengan kebanyakan ulama Muslim yang mengkategorikan Tuhan termasuk yang berkehendak.

## 2. Epistemologi Mistis Plotinus

Epistemologi atau dikenal dengan teori pengetahuan merupakan satu cabang filsafat yang bermaksud mengkaji dan menemukan ciri-ciri umum dan hakiki dari pengetahuan

---

<sup>108</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 38-39.

<sup>109</sup> Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, hlm. 150.

manusia.<sup>110</sup> Tujuan utamanya adalah untuk menunjukkan bagaimana ilmu itu mungkin secara filosofi. Jika ilmu didefinisikan sebagai pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya, maka tugas filsafat pengetahuan adalah menunjukkan bagaimana pengetahuan tersebut mungkin secara filosofis.<sup>111</sup> Epistemologi berasal dari bahasa Yunani, dari kata *episteme*, berarti pengetahuan atau kebenaran dan *Logos* juga berarti pengetahuan.<sup>112</sup> Namun, pengetahuan yang dimaksudkan di sini cenderung digunakan untuk menunjuk pengetahuan yang sistematis. Mintaredja menambahkan kata *teori* untuk arti *logos*, sehingga epistemologi berarti teori pengetahuan (*theory of knowledge*), pengetahuan yang sistematis tentang pengetahuan atau juga berarti pengetahuan tentang pengetahuan.<sup>113</sup> Selain itu, kata *episteme* dalam bahasa Yunani juga berasal dari kata kerja *epistamai*, berarti mendudukkan, menempatkan, atau meletakkan. Maka, makna harfiah *episteme* berarti pengetahuan sebagai upaya intelektual untuk menempatkan sesuatu dalam kedudukan yang setepatnya.<sup>114</sup> Kata yang sepadan dengan epistemologi adalah *gnosis* (*gnosiologi*), sama dengan Gnostisisme dari kata Yunani *gignoskein* yang berarti *tahu*. Keduanya dipakai pertama kali oleh J. F. Ferrier untuk menunjukkan arti pengetahuan.<sup>115</sup> Akan tetapi, *gnosiologi* lebih

---

<sup>110</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2004), hlm. 18.

<sup>111</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 30.

<sup>112</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 212.

<sup>113</sup> Abbas Hamami Mintareja, *Teori-teori Epistemologi Common Sense* (Yogyakarta: Paradigma, 2003), hlm. 9.

<sup>114</sup> J. Sudarminta, *Epistemologi Dasar*, hlm. 18.

<sup>115</sup> A.M.W. Pranarka, *Epistemologi Dasar: Sebuah Pengantar* (Jakarta: CSIS,

dikategorikan sebagai epistemologi khusus yang berkaitan dengan teori pengetahuan tentang ketuhanan.<sup>116</sup> Bahkan, kecenderungannya menurut Bagus, sebagai gerakan *filosofiko-religius*,<sup>117</sup> yang lebih dikaitkan dengan agama-agama misteri, khususnya upaya keselamatan pribadi.

Dalam sejarah awal perkembangan filsafat, epistemologi dimaknai sebagai sebuah konsep tentang pengetahuan yang mencakup semua bentuk pengetahuan termasuk pengetahuan metafisika maupun pengetahuan realistik. Namun, setelah melalui proses yang panjang, terutama masa pasca-Renaissans, epistemologi Barat akhirnya cenderung menolak status ontologis objek-objek metafisika, dan lebih memusatkan perhatiannya pada objek-objek fisik.<sup>118</sup> Pengetahuan terhadap objek-objek fisik, lantas dikenal dengan positivisme, yang melihat bahwa ilmu adalah satu-satunya pengetahuan yang valid, dan fakta-fakta sajalah yang mungkin dapat menjadi objek pengetahuan.<sup>119</sup> Filsafat Barat merumuskan konsep pengetahuan berangkat dari hubungan korelatif antara subjek dengan objek. Kendati keduanya dapat dibedakan secara jelas dan tegas. Namun, untuk bisa terbentuknya pengetahuan, meniscayakan adanya unsur yang mengetahui dan yang diketahui serta kesadaran mengenai hal-hal yang ingin diketahuinya sebagai prasyarat terbentuknya kesatuan yang asasi bagi terwujudnya pengetahuan manusia.

---

1987), hlm. 4.

<sup>116</sup> Abbas Hamami Mintareja, *Teori-teori Epistemologi*, hlm. 9.

<sup>117</sup> Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, hlm. 212.

<sup>118</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, hlm. 31.

<sup>119</sup> Noeng Muhajir, *Filsafat Ilmu*, hlm. 69.

Hubungan yang sedemikian hakiki tersebut telah menimbulkan perdebatan yang tiada hentinya sepanjang sejarah filsafat tentang mana yang lebih pokok dan lebih dulu, subjek yaitu manusia dengan akal budinya, atautkah objek, yaitu kenyataan diamati dan dialami di alam semesta ini. Pada tingkat lain, muncul persoalan serupa, apakah pengetahuan manusia berasal dari akal budi atau berasal dari pengalaman akan realitas objektif di dalam semesta ini. Apakah pengetahuan manusia itu bersifat psikologis subjektif atau bersifat objektif universal. Apakah pengetahuan manusia hanya berkaitan dengan struktur kesadaran subjektif masing-masing orang, atau sesuai dengan kenyataan real yang melekat pada objek yang dikenal dan diketahui manusia yang lepas dari kesadaran subjektif setiap orang.<sup>120</sup> Pada tingkat tertentu, tidak dapat dipungkiri, bahwa subjek perlu terarah kepada objek dan sebaliknya objek harus terbuka dan terarah kepada subjek untuk dikenal.

Pandangan lain, sebagaimana dikemukakan aliran nominalisme dan konseptualisme bahwa setiap pengetahuan mensyaratkan persatuan subjek dengan objek, dengan mengetahui, subjek menjadi manunggal dengan objek dan begitu sebaliknya objek manunggal dengan subjek.<sup>121</sup> Kemanunggalan ini hendaknya dipahami lebih mendalam karena merupakan persatuan yang intrinsik. Bila pengetahuan dipahami sebagai hubungan subjek dengan objek secara ekstrinsik (sebagaimana pendapat aliran realisme-kritis atau realisme moderat), maka menurutnya sulit menjelaskan bagaimana kehadiran objek di

---

<sup>120</sup> Sonny A. Keraf, *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis* (Yogyakarta: Kanisius, 2003), hlm. 19-20.

<sup>121</sup> Imam Wahyudi, *Pengantar Epistemologi* (Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2007), hlm. 19.

dalam subjek.

Dalam konteks pengetahuan metafisika, khususnya pengetahuan yang berbasis intuisi dan mistik, upaya meraih pengetahuan bukan bertumpu pada logika Aristoteles yang meniscayakan adanya jarak antara subjek dan objek. Ouspensky menyebutkan hubungan subjek-objek tersebut dengan istilah “menjadi” sebagai jalan utama untuk mengetahui, karena dalam “menjadi” terdapat keterpaduan subjek-objek,<sup>122</sup> seseorang dapat menggapai pemahaman langsung tanpa perantara sehingga memungkinkan tergapainya pengetahuan orisinal. Meski dalam keadaan menjadi subjek kurang punya peran yang signifikan. Ini disebabkan karena keaktifan subjek terkadang justru sering mengganggu pancaran kebenaran objek. Dalam mistisisme, kesadaran uniter menjadi prasyarat utama meraih pengetahuan hakiki, yang disebut oleh Yazdi sebagai pengetahuan kehadiran (*al-‘ilm al-hudhuri*),<sup>123</sup> yaitu jenis pengetahuan yang semua hubungannya berada dalam kerangka dirinya sendiri tanpa punya korelasi dengan objek eksternal. Dalam pengetahuan dengan kehadiran objek-objektif dan objek-subjektif adalah satu dan sama. Berbeda dengan pengetahuan dengan korespondensi (*al-‘ilm al-husuli*), adalah jenis pengetahuan yang melibatkan objek subjektif maupun objek objektif yang terpisah dan mencakup hubungan korespondensi antara satu objek dengan yang lainnya. Epistemologi mistik

---

<sup>122</sup> P. D. Ouspensky, *Tertium Organum: Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual (Tertium Organum: The Third Canon of Thought a Key to the Enigmas of the World)*, terj. Khoirul Anam (Depok: Inisiasi Press, 2005), hlm. 274-276.

<sup>123</sup> Mehdi Haeiri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam (The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy, Knowledge by Presence)*, terj. Husain Heriyanto (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 7.



Plotinus lebih berkaitan dengan jenis pengetahuan kehadiran yang sama, dengan kesadaran uniter dengan Yang Esa sebagai puncak pengetahuan yang dihasrati oleh umumnya para kontemplatif.

### 3. Basis Ontologis Pengetahuan Plotinus

Filsafat Plotinus dikonstruksi berdasarkan konsep mistik, secara epistemologi berbeda dengan epistemologi Barat, yang mempersyaratkan korespondensi objek-objek fisik dengan subjek secara terpisah sebagai prasyarat pengetahuan. Meski berbasis mistik, Plotinus tetap memandang objek fisik sebagai satu di antara hierarki wujud, yang dimulai dari entitas-entitas metafisika. Yang Esa sebagai basis ontologi pengetahuan Plotinus menjadi sebab pertama yang berada dipuncaknya. Secara emanatif, melahirkan wujud-wujud nonfisik, sebagai wujud antara yang mengalami percampuran, dengan unsur fisik dalam bentuk yang unik menuju alam semesta. Dalam skema emanasi, Plotinus mengemukakan hierarki wujud berikut:

- a. Yang Esa (*To Hen, the Higest Being, the First* atau *Wujud al-Awwal*), sebagai wujud yang wajib ada, sekaligus sebab bagi keberadaan wujud yang lain. Yang Esa adalah Yang Ada Absolut, sekaligus transendensi mutlak. Maka, Yang Esa tidak terjangkau oleh kemampuan nalar manusia, itulah sebabnya Yang Esa tidak dapat dijelaskan. Dengan emanasi, Yang Esa termanifestasi dalam yang banyak, sehingga membuatnya diketahui, meskipun pengetahuan terhadap Yang Esa hanya dimungkinkan melalui intuisi.
- b. *Nous* (*Spirit* atau *Intellectual Principle*) adalah wujud pertama yang keluar dari Yang Esa. Sebagai prinsip intelek-

tual, pada *nous* telah ada unsur subjek-objek yakni pikiran dan yang dipikirkan. *Nous* adalah pikiran dan objek yang dipikirkan adalah Yang Esa sebagai substansinya. Maka, muncul wujud ketiga sebagai manifestasi dari aksi berpikir *nous*.

- c. *Soul* (*First soul, the world soul* atau *nafs al-kulliah*), adalah wujud kedua yang keluar dari *nous* sebagai akhir dari wujud abstrak, sekaligus sebagai jembatan antara alam nyata dan alam ide. Jiwa meliputi seluruh alam semesta yang terdiri dari jiwa dunia dan jiwa tiap-tiap individu. Jiwa dunia berfungsi sebagai penjamin harmonisasi dalam kosmos, sedangkan jiwa tiap-tiap individu bersatu dengan materi. Persatuan jiwa individu dengan materi ini berasal dari jagad raya.
- d. *Hyle* (wujud fisik atau materi) adalah prinsip emanasi terakhir yang keluar dari *soul*, digambarkan oleh Plotinus sebagai kegelapan, sekaligus sebagai wadah bagi jiwa. Persatuan antara materi dan jiwa mengaburkan pandangan manusia ke arah dunia ide terlebih kepada Yang Esa, yang adalah asal dan tujuannya sendiri.<sup>124</sup>

Keseluruhan metafisika Plotinus berkaitan dengan konsep kesatuan yang mengacu pada hipotesis bahwa, Yang Esa menjadi sentral dan sumber dari semua. Maka, dalam keseluruhan realitas terdapat dua arah gerakan yaitu gerakan menurun dan gerakan pendakian. Gerakan menurun untuk menjelaskan tentang realitas tertinggi sebagai Yang Esa. Semua wujud merupakan mata rantai yang kuat sebagai satu kesatuan. Meski dalam

---

<sup>124</sup> Muhammad al-Bahi, *al-Najib al-Ilahi*, hlm. 149.

skema ini Plotinus menggambarkan hierarki wujud melalui empat tahap kejadian, namun realitas yang ada hanyalah satu, yakni yang Esa meliputi semuanya. Plotinus menggambarkan hal ini sebagai berikut: *The soul is of so far-reaching a nature—a thing unbounded—as to embrace the entire body of the All in the one extension; so far as the universe extends, there soul is; and if the universe had no existence, the extent of soul would be the same...*<sup>125</sup>

Plotinus menggambarkan bahwa keilahian melingkupi seluruh eksistensi. Tuhan adalah semua di dalam semua, dan wujud-wujud yang lebih rendah hanya ada selama mereka menjadi bagian dalam wujud absolut Yang Esa. Benda merupakan lapisan dasar segala hal yang tampak. Menurut Hadiwijono, pada dirinya-sendiri benda tidak punya realitas, tetapi hanya satu potensi, yaitu kemungkinan yang memungkinkan segala sesuatu berada dalam ruang dan waktu.<sup>126</sup> Supaya kemungkinan itu menjadi kenyataan, maka diperlukan bentuk, dan bentuk menurutnya adalah jiwa dunia sendiri, yang dipandang sebagai *logos* atau idea dunia yang tampak, dimana substansinya adalah dunia ruh atau *nous*. Penyatuan bentuk dan benda tersebut menyebabkan adanya dunia sehingga jagad raya merupakan perwujudan suatu gambaran dunia idea.

Yazdi, memberikan gambaran mengenai skema hierarki emanasi tersebut melalui diagram,<sup>127</sup> sebagai berikut:

---

<sup>125</sup> Plotinus, *The Enneads*, IV. 3.9, hlm. 268.

<sup>126</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 68.

<sup>127</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 192-195.

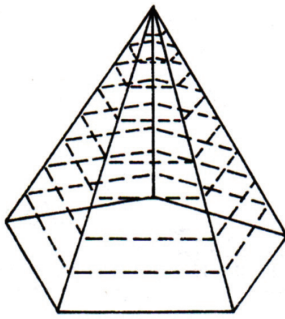


Diagram I

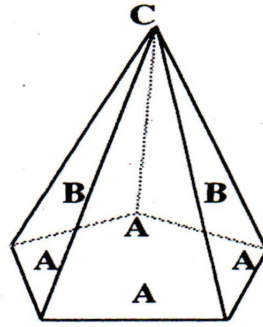


Diagram II

Diagram ini berbentuk piramida yang menggambarkan hierarki eksistensi memancar dari puncak yang tunggal ke dasar piramida, yang melambangkan dunia objek-objek material. Semua wujud mempunyai kaitan eksistensial dan kesatuan yang kuat dengan prinsip pertama yang berada di puncaknya. Keragaman wujud akan tampak jika dipandang dari titik manapun di antara dasar piramida dengan titik puncak di mana eksistensi horizontal dan vertikal berkonvergensi dalam sebuah kesatuan tunggal dan mutlak. Meski dalam tataran horizontal setiap wujud punya keragaman secara individual. Namun, keragaman tidak berlaku dalam tatanan vertikal sebagai tatanan kesatuan wujud. Setiap wujud dalam diagram ini merupakan rangkaian yang tidak terpisahkan. Yazdi menyebutnya sebagai *undetachability* (keadaan tak bisa terlepas), sehingga berimplikasi pada *undistinguishability* (keadaan tak bisa terbedakan). Sesuatu dikatakan berimplikasi dalam yang lain, berarti tak bisa dilepaskan dan dibedakan dari yang lain itu. Demikian sebaliknya, jika sesuatu yang tak bisa dilepaskan dan dibedakan dari yang lain, berarti tersirat dan terkandung di dalam yang lain. Pada diagram II lebih diperjelas, bahwa prinsip A bergantung pada B, sebagai prinsip emanasi

di atasnya, dan B bergantung dengan cara yang sama, hingga berakhir pada C sebagai prinsip tertinggi.

Analogi yang dipakai Plotinus untuk menjelaskan konsep ini adalah seperti pancaran sinar matahari atau panas yang memancar dari sebuah nyala api, semakin inti api didekati, maka semakin terasa panasnya. Maka, kedudukan Yang Esa digambarkan berada pada titik pusat sebuah lingkaran, yang mengandung kemungkinan munculnya seluruh lingkaran lain yang berasal darinya. Serupa efek gelombang yang ditimbulkan oleh jatuhnya batu ke dalam kolam.<sup>128</sup> Pandangan Plotinus mengenai pancaran berbeda dengan yang dijelaskan dalam mitos seperti *Enuma Elish*, yang menggambarkan tentang masing-masing pasangan Dewa, yang berevolusi dari pasangan lain sehingga menjadi lebih sempurna. Dalam skema Plotinus justru sebaliknya, semakin jauh suatu wujud dari Yang Esa, maka wujud tersebut akan semakin jauh dari kesempurnaan dan lemah.

Bagi Armstrong, dua emanasi pertama yang memancar dari Yang Esa adalah sebagai sesuatu yang Ilahiah sebab keduanya membuat manusia mampu mengetahui dan terlibat dalam kehidupan Yang Esa.<sup>129</sup> *Nous* menurutnya adalah emanasi pertama dalam skema Plotinus bersesuaian dengan alam ide Platon. Maka, ide sekaligus sebagai pikiran, memungkinkan Yang Esa menjadi terpahami. Pengetahuan ini bersifat intuitif dan langsung, model pengetahuan dimaksud dapat diumpamakan seperti proses penyerapan melalui cara yang sama, ketika indra manusia menyerap objek-objek yang dipersepsikan.

---

<sup>128</sup> K. Armstrong, *Sejarah Tuhan*, hlm. 150

<sup>129</sup> *Ibid.*

Ide dasar Plotinus tentang sebuah gerakan menurun atau melimpahnya yang partikular dari Yang Esa sebagai proses emanasi, adalah bentuk rasionalisasi seperti yang partikuler dan terbatas dalam ruang dan waktu dihubungkan dengan Yang Esa, adalah yang awal, sempurna, yang suci, dan karenanya tidak terdeteksi oleh interpretasi sebagai asalnya. Gerakan menurun adalah gerakan yang menyebabkan yang partikuler terjauh dari Yang Esa, bahkan menyatu dengan kegelapan (dunia fisik) sebagai keniscayaan. Sebagai kegelapan, dunia fisik punya ketertarikan sendiri, memperdayakan manusia agar terhalang menuju Yang Esa dan tetap dalam kegelapan. Dari dasar kegelapan inilah terkandung sebuah gerakan kembali kepada Yang Esa sebagai kerinduan pada kesatuan. Namun, gerakan kembali tersebut hanya mungkin dilaksanakan oleh manusia berkat adanya cinta (*eros*) yakni daya pendorong menuju Yang Esa.<sup>130</sup> Bagi Armstrong, gerakan kembali ini, bukanlah pendakian menuju suatu realitas yang ada di luar diri, melainkan jalan menurun menuju ke dalam pikiran. Jiwa mesti mengingat kembali simplisitas, yang telah dilupakannya dan kembali kepada kesejatian dirinya, karena semua jiwa dihidupkan oleh realitas yang sama.<sup>131</sup> Tuhan menurutnya, bukan merupakan suatu objek asing bagi manusia, melainkan adalah diri yang terbaik. Ia tidak dapat terjangkau dengan cara mengetahui atau bukan dengan pemikiran, tetapi melalui suatu kehadiran yang melampaui semua pengetahuan.

Kehadiran Tuhan yang dimaksudkan di sini bukan berada dalam ruang dan waktu temporer, karena Tuhan menurut Yazdi, tidak bisa mengalami perubahan substansi dari Ketu-

---

<sup>130</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 92.

<sup>131</sup> K. Armstrong, *Sejarah Tuhan*, hlm. 152.

hanan-Nya, yang tak terdefiniskan menjadi bentuk kedirian individual yang spasio-temporal, dan diri itu tidak pula bisa bertransendensi ke kecemerlangan Esensi Ilahi.<sup>132</sup> Maka, pada tahap pencerahan dan penyerapan, Tuhan dan diri adalah identik secara eksistensial karena keduanya hadir dalam mode eksistensi ini. Diri hadir dalam skala penuh realitasnya, dan Tuhan hadir melalui pencerahan dan supremasi-Nya, tetapi tidak hadir dalam skala penuh realitas-Nya. Pandangan tersebut dimungkinkan karena Plotinus mengklaim bahwa ciptaan, dunia yang berwujud adalah aspek esensial pikiran Ilahi atau Sang Esa yang berpikir itu sendiri. Maka, jiwa manusia punya model aslinya pada level yang lebih tinggi, dan intuisi ruhani manusia akan terarah pada level ini, jika berlatih ruhani secara kontinyu. Ini merupakan peleburan harmoni pikiran dengan level-level ada yang lebih tinggi. Maka, tujuan akhir jiwa ialah persatuan mistik dengan Sang Esa, yang tidak hanya melalui pengetahuan tetapi juga cinta (*eros*).

#### 4. Metode Meraih Pengetahuan

Setelah penolakan terhadap status ontologis objek-objek metafisika sebagai satu objek pengetahuan, maka kecenderungan epistemologi Barat semakin fokus pada objek-objek fisik sebagai bentuk pengetahuan ilmiah. Secara ontologis, ilmu membatasi bidang telaahnya pada daerah pengalaman manusia (daerah empiris). Secara epistemologi, ilmu memperoleh pengetahuannya lewat metode ilmiah, karena metode ilmiah merupakan landasan bagi epistemologi ilmu.<sup>133</sup> Pengetahuan adalah

---

<sup>132</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Hudhuri*, hlm. 195.

<sup>133</sup> Burhanuddin Salam, *Logika Material Filsafat Ilmu Pengetahuan*

peristiwa yang menyebabkan kesadaran manusia memasuki terang ada, sementara ada tidak bisa diramalkan bagaimana ia dinyatakan, itulah sebabnya, pengetahuan selalu dihubungkan secara erat dengan kenyataan dari pernyataan atau pertimbangan dan penyangkalan. Maka, pertimbangan punya peranan yang menentukan pemahaman manusia, namun pengetahuan tidak bisa disamakan dengan masalah benar tidaknya pertimbangan, karena epistemologi tidak sekadar berurusan dengan pernyataan atau pertimbangan, tetapi berurusan dengan pertanyaan mengenai dasar dari pertimbangan itu, karena nilai kebenaran pertimbangan perlu diputuskan berdasarkan evidensi.<sup>134</sup>

Jika klasifikasi ilmu berkaitan dengan pertanyaan apa yang dapat diketahui, maka metode ilmu berkaitan dengan pertanyaan, bagaimana objek pengetahuan dapat diketahui. Pertanyaan terakhir ini menjadi urgen dalam epistemologi, sebab akan dapat diketahui langkah-langkah dan prosedur yang diambil oleh seorang ilmuwan, untuk sampai pada pengetahuan tentang sebuah objek sebagaimana adanya.<sup>135</sup> Namun, setiap objek pengetahuan punya metode sendiri, dan metode bergantung pada objek yang akan dikaji, dari segi objek formal maupun material. Namun, metode juga menentukan sejauh mana objek tersebut terbuka untuk dikaji, keduanya saling mempengaruhi. Maka, objek kajian metafisika tentu berbeda metode dan pendekatannya dengan kajian objek-objek fisika.<sup>136</sup>

---

(Jakarta: Rineka Cipta, 2003), hlm. 105.

<sup>134</sup> Hardono Hadi, *Epistemologi, Filsafat Pengetahuan* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), hlm. 25-26.

<sup>135</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan*, hlm. 51.

<sup>136</sup> Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius,



Begitu ragamnya pengetahuan manusia, maka metodenya pun beragam. Wahyudi, mengemukakan ada enam metode yang dipakai untuk meraih pengetahuan. Pengalaman indra, penalaran, intuisi, wahyu, kesaksian dan keyakinan.<sup>137</sup> Di antara metode tersebut, menurut Bakker, Plotinus memakai metode intuitif untuk mengembangkan filsafatnya.<sup>138</sup> Menurut Bakker, dalam buku *Metodologi Penelitian Filsafat*, pengetahuan intuitif punya corak khusus dan berbeda dengan pengetahuan umumnya. Maka, dalam proses mengetahui termuat unsur-unsur rasionalitas yang umumnya dimiliki manusia.<sup>139</sup> Namun sering dilawankan dengan pengetahuan rasional yang justru menekankan sistematika dan kekuatan metodis.

Plotinus mengembangkan filsafat mistik dengan sikap kontemplatif yang meresapi seluruh metode berpikirnya sehingga corak kefilosofannya bukan hanya doktrin pemikiran, melainkan sebagai jalan hidup yang terarah pada pencerahan melalui kesadaran uniter bersama Yang Esa.<sup>140</sup> Kebanyakan mistisisme beranggapan bahwa kesatuan uniter dengan Tuhan melebihi semua pengetahuan. Pernyataan ini didasarkan pada interpretasi bahwa dalam pengalaman mistik perbedaan subjek-objek lebur dalam satu citra yang mendasari semua model pemikiran untuk aktivitas kognitif. Bagi Edwards, pengalaman mistik adalah objektif dan kognitif.<sup>141</sup> Karena di dalam kesadaran uniter, pengetahuan yang tidak tercakupkan tersebut

---

2007), hlm. 53.

<sup>137</sup> Imam Wahyudi, *Pengantar Epistemologi*, hlm. 39-53.

<sup>138</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, hlm. 37.

<sup>139</sup> Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, hlm. 25.

<sup>140</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat*, hlm. 39.

<sup>141</sup> Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 433.

tersibak dalam interpretasi personal yang dapat dijelaskan secara rasional dan ilmiah.

Bagi Plotinus, tujuan hidup manusia adalah untuk kembali (remanasi) dan mengalami persatuan dengan Yang Ilahi, sebagai sumber sekaligus inti pengetahuan. Proses remanasi terjadi secara bertahap atau bertingkat seperti proses emanasi atau melimpahnya yang banyak dari Yang Esa. Jalan kembali oleh Plotinus dirumuskan dalam tiga tahap. Bagi Driyarkara dalam Sudiarja, ini merupakan unsur yang secara substansial, dikenal dengan tritunggal atau trias, menyatu dalam diri manusia dan merupakan bayangan asli dari Yang Esa, *nous* dan *psyche*.<sup>142</sup>

Dalam diri manusia, *trias* itu meliputi *nous*, jiwa (*psyche*) dan badan. *Nous* melahirkan *psyche* dan *psyche* melahirkan badan, ketiganya merupakan satu keseluruhan yang tidak bisa dipisahkan. Pada manusia, *nous* adalah yang tertinggi dan selalu bersatu dengan sang *nous* yang prinsipil. Di bawah *nous* ada jiwa manusia yang punya kedudukan di tengah (antara *nous* dan badan), sekaligus sebagai subjek kesadaran. Badan adalah organisme yang hidup karena adanya jiwa sensitif yang merupakan bayangan dari jiwa rasional. Jiwa yang berkedudukan di tengah-tengah itu dapat memperoleh pengertian dari *nous* jika selalu berhubungan ke atas. Selanjutnya, menurut Sudiarja, manusia akan bisa dengan mudah melewati tahapan-tahapan ini, jika *psyche*-nya mau melepaskan diri dari ketergantungan kejasmanian yang justru mengaburkan jalan menuju Yang Esa. Tiga tahap pendakian tersebut adalah:

---

<sup>142</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1242-1243.

### a. Tahap I: Pelepasan dari Ketergantungan Fisik

Pada tahap ini, manusia perlu berjuang untuk melepaskan diri dari ketergantungan terhadap atribut-atribut fisik. Langkah-langkah untuk melepaskan ketergantungan tersebut, antara lain melalui pengorbanan, penanggalan seluruh atribut seperti nafsu, keinginan, dan segala macam keduniawian sebagai syarat penyucian diri, termasuk menjalani praktik kehidupan moral. Praktik kehidupan moral tersebut bukan untuk menghindari dosa, seperti ajaran para penganut agama, melainkan untuk mengabdikan pada kebaikan.<sup>143</sup> Hadiwijono, menyebutnya dengan kebajikan umum.<sup>144</sup> Tjahjadi mengkategorikan tingkat pertama ini sebagai proses bernuansa keindahan.<sup>145</sup> Manusia dibawa dari keindahan indrawi kepada pengertian mendalam mengenai keindahan dan kebenaran sejati sehingga manusia dapat menghampiri Tuhan dengan segala keindahan dan kebenaran-Nya, bahkan mengalami kesadaran uniter dengan-Nya. Bagi Sudiarja, di antara langkah yang membuat manusia terbebas dari ketergantungan fisik yakni manusia perlu bersikap apatis atau kepasrahan, sebagaimana yang diajarkan oleh aliran Stoa, dan bersikap tawakal untuk mendorong seseorang untuk menerima keadaan apa adanya di dunia.<sup>146</sup> Upaya-upaya ini akan membawa manusia pada pembebasan jiwa dari semua hasrat tubuh dan duniawi sehingga manusia dengan sendirinya terbimbing untuk berpartisipasi ke dalam berbagai ide akal universal.

---

<sup>143</sup> John Dillon, *The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory* (Leiden: The School of Valentinus, 1980), hlm. 78-79.

<sup>144</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 69.

<sup>145</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 92.

<sup>146</sup> A. Sudiarja, et.al., *Karya Lengkap Driyarkara*, hlm. 1243.

## b. Tahap II: Pencerahan *Psyche* dengan Filsafat

Setelah manusia terbebas dari ketergantungan terhadap atribut-atribut fisik, maka selanjutnya *psyche* harus diterangi dengan cara berfilsafat, maka seseorang akan mencapai pencerahan budi sehingga ia dapat mengenali dunia ide-ide akal universal. Jika demikian, *nous* atau ruh manusia akan memberikan kepada jiwa rasionalitas yang sebenarnya, yaitu dengan pencerahan sehingga akan menjadikan jiwa mempunyai idea-idea yang dimiliki oleh *nous* dan ruh manusia. Kebajikan yang diperoleh dengan berpikir filsafat, akan lebih tinggi nilainya dibanding dengan cara berpikir biasa. Manusia yang berpikir secara filsafat akan terbimbing sehingga dapat menukik ke dalam kebenaran sehingga ia dapat mengarahkan pandangannya kepada terang yang kekal. Namun, menurut Sudiarja, pengertian yang ditangkap melalui pendekatan rasional itu belum cukup karena belum merupakan pengertian sejati, tetapi pengertian rasional merupakan prasyarat untuk mencapai pengertian sejati. Pengertian yang sejati itu adalah intuisi.<sup>147</sup>

Inilah yang harus dicapai dalam tingkatan yang kedua. Pemikiran menurutnya, serupa dengan dinding yang merintangi, jika jiwa dapat menembus dinding itu, maka manusia akan meraih intuisi yang adalah pancaran dari *nous*. Manusia dalam konteks ini menjadi serupa dengan *nous*, dapat memahami yang benar (idea-idea) dalam satu pandangan. Inilah status di mana manusia mempunyai semua keutamaan yaitu, pengetahuan, kebijaksanaan, temperansi (pembatasan diri), keadilan, dan keberanian. Jiwa manusia dalam suasana ini

---

<sup>147</sup> *Ibid.*, hlm. 1244.

seakan telah meninggalkan dirinya sendiri dan hidup menurut kehidupan *nous*.

c. Tahap III: Menggapai Yang Esa dengan Kontemplasi

Tingkatan sebelumnya, memungkinkan jiwa bersatu dan berkehidupan *nous*, sebagai prasyarat untuk menggapai Yang Esa. Maka, pada tahap terakhir ini dicapai melalui kontemplasi untuk membebaskan diri dari pengetahuan semu mengenai realitas dan membuatnya terbimbing serta mengalami pencerahan hingga melampaui segala pengetahuan. Manusia akan merasakan pengalaman yang tidak dapat digambarkan. Daya dan kekuatan rasio serta kebeningan jiwa bahkan tidak berlaku di sini. Jiwa manusia seakan melebur menjadi satu dengan Yang Esa dan merasakan kebahagiaan, pengetahuan hakiki dan kesempurnaan yang tak terhingga. Pengalaman ini disebut ekstasi, bahwa manusia seakan berdiri di luar dunia. Namun, bagi Plotinus, pengalaman ekstasi ini hanya bersifat sementara, manusia tidak bisa mengalami visi itu secara permanen, hal itu karena manusia belum terbebas dari tubuh, namun akan datang saat dimana visi itu akan dialami selamanya tanpa gangguan tubuh. Mungkin yang dimaksudkan Plotinus di sini adalah kematian, jiwa akan kembali mengalami visi itu secara permanen. Plotinus mengatakan:

*But how comes the soul not to keep that ground? Because it has not yet escaped wholly: but there will be the time of vision unbroken, the self-hindered no longer by any hindrance of body.*<sup>148</sup>

---

<sup>148</sup> Plotinus, *The Enneads*, VI. 9.10, hlm. 623.

Meskipun pengalaman ekstasi bersifat subjektif dan sukar untuk digambarkan, namun Plotinus berusaha menjelaskannya dengan analogi tentang pandangan lahir manusia terhadap satu objek fisik. Menurutnya, saat manusia memandangi sesuatu objek fisik yang memukau serta menghanyutkan jiwa, maka ia seakan lupa terhadap dirinya sendiri, karena ia seakan terserap ke dalam objek, bahkan masuk kedalamnya. Dalam *The Enneads*, Plotinus mengatakan:

*In contemplative vision, especially when it is vivid, we are not at the time aware of our own personality; we are in possession of ourselves, but the activity is towards the object of vision with which the thinker becomes identified; he has made himself over as matter to be shaped; he takes ideal form under the action of the vision while remaining, potentially, himself.*<sup>149</sup>

Seperti pengalaman ekstasi, pandangan terhadap objek fisik bersifat sementara, karena saat setelah pandangan tersebut beralih ke objek lain, maka kesadaran pun berubah. Pengalaman ekstasi tersebut sama dengan *fana'* dalam konsep mistisisme Islam (tasawuf) yang berarti hancur, lenyap.<sup>150</sup> Bagi seorang sufi, *fana'* adalah tidak dikenalnya sifat-sifat seseorang oleh yang bersangkutan sendiri, disebabkan hancurnya kesadaran tentang diri dan semua sifat-sifat kemanusiaannya. Bagi Khaja Khan, pengertian *fana'* tidak bisa disamakan dengan larutnya gula di dalam air, karena bisa berarti penghancuran total, jiwa dan kesadaran manusia mengambil tempat secara permanen di dalam Tuhan, dan ini menyalahi kodrat

---

<sup>149</sup> Plotinus, *The Enneads*, IV. 4.2, hlm. 289.

<sup>150</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*, hlm. 79.

kemanusiaan karena pengalaman kesadaran selamanya tidak bersifat permanen.<sup>151</sup>

Menurutnya, pengalaman mistik hingga mencapai *fana'* bersifat sementara. Sebagai contoh, saat seseorang menulis, maka perhatiannya pasti berpindah-pindah antara tinta dan kata-kata yang hendak ditulis. Apabila perhatiannya tertuju pada kata-kata, maka ia akan kehilangan perhatian atas tinta dan apabila ia memusatkan perhatian pada tinta, maka ia akan kehilangan perhatian atas kata-kata. Demikian halnya ketika kesadaran penuh manusia tertuju pada Tuhan, di saat berkontemplasi dan mencapai *fana'*, maka diri manusia seakan kehilangan identitasnya. Plotinus menggambarkan keadaan ekstasi yang pernah dialaminya, dan ditulis dalam *The Enneads* sebagai berikut:

*Lifted out of the body into myself; becoming external to all other things and self-ecentred; 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.*<sup>152</sup>

Plotinus menerangkan tentang keadaan jiwanya ketika mengalami ekstasi seakan terangkat keluar dari tubuh menuju dirinya sendiri, dan berada di luar segala sesuatu yang terpusat pada diri sendiri. Ia seakan menyaksikan keindahan luar biasa yang belum pernah dilihat sebelumnya, merasa yakin ber-

---

<sup>151</sup> Khan Sahib Khaja Khan, *Tasawuf: Apa dan Bagaimana (Studies in Tasawwuf)*, terj. Achmad Nasir Budiman (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1995), hlm. 83.

<sup>152</sup> Plotinus, *The Enneads*, IV.8.1, hlm. 357.

padu dengan Sang Maha Mulia, dan meraih jati diri bersama Yang Ilahi, bahkan berdiam di dalam-Nya. Pengalaman ekstasi yang dialami Plotinus merupakan bentuk penyerapan pengetahuan, karena pada tingkat ini, saat pengalaman ekstasi berlangsung, kekuatan rasio manusia seakan tidak bisa menalar atau mengungkapkan visi itu dalam kata-kata. Manusia baru bisa merasakan mengalami pencerahan tersebut setelah tidak dalam keadaan ekstasi. Plotinus menggambarkan keadaan pengetahuan manusia setelah mengalami pencerahan dalam ekstasi, sebagai berikut:

*Those divinely possessed and inspired have at least the knowledge that they hold some greater thing within them though they cannot tell what it is; from the movements that stir them and the utterances that come from them they perceive the power, not themselves, that moves them: in the same way, it must be, we stand towards the supreme when we hold the intellectual-principle pure; we know the divine mind within, that other, know that is none of these, but a nobler principle than anything we know as being; fuller and greater; above reason, mind, and feeling; conferring these powers, not to be confounded with them.<sup>153</sup>*

Bagi Plotinus di kala mengalami ekstasi, manusia seakan dirasuki dan diilhami oleh kekuatan Ilahi. Manusia mengetahui bahwa dirinya tercerahkan dan memendam sesuatu yang lebih agung di dalam diri yang tak terjangkau. Manusia hanya bisa merasakan dorongan-dorongan dan ucapan-ucapan yang diutarakan, juga bisa menangkap kekuatan yang menggerakkan itu. Maka, saat manusia melangkah menuju yang Maha

---

<sup>153</sup> Plotinus, *The Enneads*, V.3.14, hlm. 396.



Agung dan menggenggam *nous* yang murni, ia telah mengenal akal Ilahi, yang melahirkan Ada dan segala sesuatu yang terangkum di dalamnya. Ini adalah makna kesatuan uniter, pengetahuan manusia menjangkau yang Ada dan dapat melampaui semua bentuk pengetahuan. Sifat pengetahuan ini melampaui suatu prinsip yang lebih mulia dibandingkan apapun yang dikenal sebagai Ada, lebih menyeluruh dan lebih agung, mengatasi nalar, akal, dan perasaan.

Sifat pengetahuan ini akan menjadi khazanah yang terpendam dalam batin. Manusia akan kembali mengetahui bahwa ia akan punya visi itu, manakala jiwa memperoleh terang yang berasal dari yang Maha Agung. Menurut Russel, inilah tujuan sejati yang terpapar di hadapan jiwa, meraih terang (pencerahan), dengan menatap yang Maha Agung melalui yang Maha Agung sebagai sarana untuk mendapatkan visi.<sup>154</sup> Jiwa dimungkinkan menatap yang Maha Agung, karena apa yang menerangi jiwa, menurut Russel, adalah yang juga dilihat oleh jiwa, serupa halnya karena terang matahari itu sendirilah, manusia dapat melihat matahari.

Substansi pemikiran Plotinus adalah perihal manusia dapat menggapai pengetahuan hakiki melalui pencerahan dari Tuhan, dan ini hanya mungkin dilakukan melalui kontemplasi dan pengalaman ekstasi, yaitu mengalami persatuan dengan Tuhan. Terkadang Plotinus menggambarkan tentang keadaan bersatu seakan-akan dalam ekstasi itu jiwa benar-benar lenyap, seperti pandangan identitas monistik.

---

<sup>154</sup> Bertrand Russell, *History of Western Philosophy*, hlm. 395.

## E. Impresi Neoplatonisme bagi Filsafat Mistis Berikutnya

Pasca-Plotinus di hampir seluruh wilayah Helenisme, Neoplatonisme diterima sebagai filsafat baru dan aliran intelektual yang dominan. Bahkan bersaing dengan pandangan dunia yang berdasarkan agama Kristen. Kemunduran filsafat Helenis, juga dan diterimanya agama Kristen, ditandai dengan ditutupnya seluruh pusat pengembangan filsafat Yunani oleh Kaisar Constantinus Agung (nama aslinya: Flavius Valerius Constantinus, 280-337), yang memeluk Kristen dan dibabtis atas permohonannya sendiri pada tahun 325 M. Pusat pengembangan filsafat yang ditutup antara lain Atena, Antiokia, dan Rome sendiri kecuali Alexandria yang lantas menjadi pusat pengembangan aliran Neoplatonisme. Inipun lantas ditutup tahun 529 M pada masa pemerintahan Kaisar Justinianus (527-565 M), yang juga beragama Kristen, karena dianggap sebagai pusat pengembangan pemikiran kafir. Peristiwa ini dikenal sebagai masa berakhirnya Yunani kuno.<sup>155</sup>

Munculnya gerakan Patrisme merupakan respons terhadap situasi ini. Penganiayaan keji atas umat Kristen membuat para Bapa Gereja bereaksi pembelaan (*apologia*) atas iman Kristen, dengan mempelajari serta memakai paham-paham filosofis.<sup>156</sup> Selain itu, reaksi dan tuduhan kafir terhadap filsafat dengan ditutupnya pusat-pusat pengembangan filsafat, menyebabkan filsafat menjadi gerakan rahasia yang dilakukan oleh para Bapa Gereja.<sup>157</sup> Maka, terjadi reaksi timbal balik antara Kris-

---

<sup>155</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 19.

<sup>156</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 104.

<sup>157</sup> Hasan Bakti Nasution, *Filsafat Umum* (Jakarta: Gaya Media Pratama,

tianisme dan Helenisme. Filsafat Yunani dipakai untuk menjelaskan agama Kristen, maka unsur-unsur Yunani masuk dan bahkan turut membentuk ajaran Kristen. Aliran filsafat yang berpengaruh pada masa ini, baik patrisme Timur yang berpusat di Alexandria maupun patrisme Barat di Romawi adalah aliran Platonisme, terutama Neoplatonisme yang punya kesesuaian dengan semangat agama Kristen. Di antara tokoh patrisme yang dipengaruhi oleh Neoplatonisme Plotinus adalah St. Augustinus (354-430), yang lantas menjadi sumber inspirasi bagi para pemikir abad pertengahan berikutnya, selama kurang lebih 800 tahun.<sup>158</sup>

Pada abad ke-6 sampai ke-8 M, orang-orang Islam merebut Siria, Mesir, Afrika Utara, dan sebagian Spanyol, kota Alexandria jatuh pada tahun 640 M. Penterjemahan terhadap buku-buku Yunani ke dalam bahasa Arab terus dilakukan. Di sinilah orang-orang Islam mulai berkenalan dengan filsafat Yunani. Di antara buku filsafat yang diterjemahkan antara lain karya Platon dan Aristoteles dan beberapa komentator serta sejumlah karangan Neoplatonisme. Gerakan penerjemahan ini menjadi titik-tolak bagi gerakan filsafat dalam Islam yang berlangsung selama tiga setengah abad, yang berpusat di Baghdad dan Cordoba (Spanyol).<sup>159</sup> Pengaruh Neoplatonisme tidak saja terhadap pengembangan filsafat dalam Islam, tetapi juga terhadap mistisisme Islam (tasawuf). Di antara tokoh tasawuf yang dipengaruhi oleh pemikiran Neoplatonisme adalah Ibn Arabi, al-Hallaj, Abu Yazid al-Bustami, yang terkenal dengan tasawuf falsafi. □

---

2001), hlm. 94.

<sup>158</sup> Simon Petrus L. Tjahjadi, *Petualangan Intelektual*, hlm. 104.

<sup>159</sup> K. Bertens, *Ringkasan Sejarah Filsafat*, hlm. 22.

## Bab IV

# Jejak Mistisisme Plotinus dalam Mistisisme Islam

### A. Relasi Historis Neoplatonisme di Dunia Islam

Filsafat tumbuh sebagai hasil interaksi intelektual antara bangsa Arab Muslim dengan bangsa-bangsa sekitarnya. Khususnya interaksi mereka dengan bangsa-bangsa yang di sebelah utara Jazirah Arabia, yaitu bangsa-bangsa Suriah, Mesir, dan Persia. Interaksi itu berlangsung setelah adanya pembebasan-pembebasan (*al-futuhat*) atas daerah-daerah tersebut segera setelah wafat Nabi Muhammad, di bawah para khalifah. Daerah-daerah yang segera dibebaskan oleh orang-orang Muslim adalah daerah-daerah yang telah lama mengalami Hellenisasi. Lebih dari itu, kecuali Persia, daerah-daerah yang lantas menjadi pusat-pusat peradaban Islam itu adalah daerah-daerah yang telah terlebih dahulu mengalami Kristenisasi. Bahkan, daerah-daerah Islam sampai sekarang ini, sejak dari Irak di Timur sampai ke Spanyol di Barat, adalah praktis bekas daerah agama Kristen, termasuk *heartland*-nya, yaitu Palestina.

Daerah-daerah itu, di bawah kekuasaan pemerintahan orang-orang Muslim, selanjutnya memang mengalami proses Islamisasi. Namun, proses itu berjalan dalam jangka waktu yang panjang selama berabad-abad dan secara damai. Bahkan daerah-daerah Kristen itu tidak hanya mengalami proses Islamisasi, tetapi juga Arabisasi, di samping adanya daerah-daerah yang memang sejak jauh sebelum Islam secara asli merupakan daerah suku Arab tertentu seperti Lebanon (keturunan Suku Bani Ghassan Yang Kristen, satelit Romawi). Namun, berkat politik keagamaan para penguasa Muslim berdasarkan konsep toleransi Islam, sampai sekarang masih banyak kantong-kantong minoritas Kristen dan Yahudi yang tetap bertahan dengan aman. Sebab adanya konsep Islam tentang kontinuitas agama-agama, yaitu bahwa agama nabi Muhammad adalah kelanjutan agama para nabi sebelumnya, khususnya nabi-nabi Ibrahim, Isma' il, Ishaq, Ya'qub atau Isra' il, Musa, dan Isa-Yahudi dan Kristen,<sup>1</sup> orang-orang Muslim menyimpan rasa dekat atau afinitas tertentu kepada mereka. Rasa dekat itu ikut melahirkan adanya sikap-sikap toleran, simpatik dan akomodatif terhadap mereka dan pikiran-pikiran mereka. Toleransi dan sikap akomodatif Islam ini ternyata kelak menimbulkan situasi ironis di zaman modern, akibat adanya kolonialisme Barat, seperti adanya hubungan tidak mudah antara kaum Muslim dengan kaum Yahudi di Palestina, dengan kaum Maronite di Lebanon, dan dengan kaum Koptik di Mesir.

Toleransi dan keterbukaan orang-orang Islam dalam melihat umat agama lain, khususnya Ahli Kitab mendasari adanya interaksi intelektual yang positif di kalangan mereka. Posisi psikologis yang menguntungkan itu berada tidak hanya dalam

---

<sup>1</sup> Lihat, QS. al-Nisa ([4]: 163-165).

hubungannya dengan kaum ahli kitab yang memang dekat dengan orang-orang Muslim, tetapi juga dengan kelompok-kelompok keagamaan lain seperti kaum Majusi (orang-orang Persi pengikut ajaran Zoroaster) dan kaum Sabean dari Haran, di utara Mesopotamia. Sebab, sekalipun ilmu pengetahuan Yunani merupakan bagian paling penting ilmu pengetahuan yang diserap orang-orang Muslim Arab, tetapi mereka juga dengan penuh kebebasan dan kepercayaan diri menyerap dari orang-orang Majusi dan Sabean, bahkan juga dari orang-orang Hindu dan Cina. Karena *futuh*, bangsa-bangsa non-Muslim itu berada di bawah kekuasaan politik orang-orang Arab Muslim. Tetapi biarpun orang-orang Arab itu punya keunggulan militer dan politik, mereka tetap menunjukkan sikap-sikap penuh penghargaan dan pengertian kepada bangsa-bangsa dan budaya-budaya (termasuk agama-agama) yang mereka kuasai. Hasilnya seperti dikatakan Halkin sebagai berikut:

*[...] It is to the credit of the Arabs that although they were the victors militarily and politically, they did not regard the civilization of the vanquished lands with contempt. The riches of Syrian, Persian, and Hindu cultures were no sooner discovered than they were adapted into Arabic. Caliphs, governors, and others patronized scholars who did the work of translation, so that a vast body of non-Islamic learning became accessible in Arabic. During the ninth and tenth centuries, a steady flow of works on Greek medicine, physics, astronomy, mathematics, and philosophy, Persian belles-lettres, and Hindu mathematics and astronomy poured into Arabic.<sup>2</sup>*

---

<sup>2</sup> Abraham S. Halkin, "The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion," Leo W. Schwarz (ed.), *Great Ages & Ideas of the Jewish People* (New York: The Modern Library, 1956), hlm. 218-219.

(Adalah jasa orang-orang Arab, sekalipun mereka itu para pemenang secara militer dan politik, mereka tidak memandang peradaban negeri-negeri yang mereka taklukkan dengan sikap menghina. Kekayaan budaya-budaya Suriah, Persia, dan Hindu mereka salin ke bahasa Arab, segera setelah diketemukan. Para khalifah, gubernur, dan tokoh-tokoh yang lain menyantuni para sarjana yang melakukan tugas penerjemahan, sehingga kumpulan ilmu bukan-Islam yang luas dapat diperoleh dalam bahasa Arab. Selama abad kesembilan dan kesepuluh, karya-karya yang terus mengalir dalam ilmu-ilmu kedokteran, fisika, astronomi, matematika, dan filsafat dari Yunani, sastra dari Persia, serta matematika dan astronomi dari Hindu tercurah ke dalam bahasa Arab).

Interaksi intelektual orang-orang Muslim dengan dunia pemikiran Hellenik terutama terjadi antara lain di Iskandaria (Mesir), Damaskus, Antioch, dan Ephesus (Suriah), Harran (Mesopotamia), dan Jundisapur (Persia). Di tempat-tempat itulah lahir dorongan pertama untuk kegiatan penelitian dan penerjemahan karya-karya kefilosofatan dan ilmu pengetahuan Yunani Kuno, yang kemudian didukung dan disponsori oleh para penguasa Muslim.

Suatu hal yang patut mendapat perhatian lebih besar ialah suasana kebebasan intelektual di zaman klasik Islam. Interaksi positif antara orang-orang Arab Muslim dengan kalangan bukan-Muslim, dapat terjadi hanya dalam suasana penuh kebebasan, toleransi dan keterbukaan. Sebab meskipun orang-orang Arab punya ajaran agamanya yang tegas dan gamblang, dengan penuh lapang dada membiarkan semua kegiatan intelektual di pusat-pusat yang ada sejak sebelum kedatangan dan pembebasan oleh mereka. Seperti dikatakan oleh C.A. Qadir:

*[...] the centers of learning led by the Christians continued to function unmolested even after they were subjugated by the Muslims. This indicates not only the intellectual freedom that prevailed under Muslim rule in those days, but also testifies to the Muslims' love of knowledge and the respect they paid to the scholars irrespective of their religion.*<sup>3</sup>

([...] pusat-pusat pengajaran yang dipimpin oleh orang-orang Kristen terus berfungsi tanpa terusik bahkan setelah mereka itu ditaklukkan oleh orang-orang Muslim. Ini menunjukkan tidak saja kebebasan intelektual yang terdapat di mana-mana, di bawah pemerintahan Islam zaman itu, tetapi juga membuktikan kecintaan orang-orang Muslim kepada ilmu dan sikap hormat yang mereka berikan kepada para sarjana tanpa mempedulikan agama mereka).

Interaksi intelektual memperoleh wujudnya yang nyata sejak awal sejarah Islam. Al-Haris ibn Qaladah, seorang sahabat nabi, sempat mempelajari ilmu kedokteran di Jundisapur, Persia, tempat berkumpulnya beberapa filsuf yang dikutuk gereja Kristen karena dituduh melakukan bid'ah. Khalid ibn Yazid (Ibn Muawiyah) dan Ja'far al-Sadiq sempat mendalami alkemi (*al-kimya*) yang menjadi cikal-bakal ilmu kimia modern.<sup>4</sup> Bahkan, khalifah Bani Umayyah, Marwan ibn al-Hakam (683-685 M), memerintahkan agar buku kedokteran oleh Harun, seorang dokter dari Iskandaria Mesir, diterjemahkan dari bahasa Suryani (Syriac) ke bahasa Arab.<sup>5</sup>

---

<sup>3</sup> C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World* (London: Croom Helm, 1988), hlm. 34.

<sup>4</sup> Hasyim Asy'ari, "Bahasa Arab dan Perkembangan Ilmu Pengetahuan", *Makalah*, Seminar tentang Bahasa Arab, Fakultas Sastra UGM, Yogyakarta (15-16 Oktober 1988).

<sup>5</sup> C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, hlm. 34.



Pembagian ilmu pengetahuan zaman itu, ilmu kedokteran maupun alkemi, metafisika, matematika, astronomi, bahkan musik dan puisi, dan seterusnya, termasuk filsafat. Sebab istilah filsafat, dalam pengertiannya yang luas, mencakup bidang-bidang yang sekarang bisa disebut sebagai “ilmu-pengetahuan umum”, yakni bukan “ilmu pengetahuan agama”, yaitu dunia kognitif yang dasar perolehannya bukan wahyu tetapi akal, dari penalaran deduktif maupun penyimpangan empiris. Ini penting disadari, antara lain untuk dapat dengan tepat melihat segi-segi mana dari sistem filsafat yang kontroversial karena dipersoalkan oleh kalangan ortodoks. Umumnya mereka ini, seperti Ibn Taimiah dan lain-lain, menolak yang bersifat penalaran murni dan deduktif, dalam hal ini khususnya metafisika (*al-filsafat al-ula*) sebab dalam banyak hal menyangkut bidang yang bagi mereka merupakan wewenang agama, tetapi mereka membenarkan yang induktif dan empiris.

Dari berbagai unsur pikiran Hellenik, Neoplatonisme merupakan aliran yang paling berpengaruh dalam sistem filsafat Islam. Neoplatonisme merupakan filsafat kaum musyrik (pagans), dan rekonsiliasinya dengan agama wahyu menimbulkan problem besar. Akan tetapi, sebagai ajaran yang berpangkal pada pemikiran Plotinus (205-270 M), Neoplatonisme mengandung unsur terkesan ajaran Tauhid. Sebab Plotinus yang diperkirakan sebagai orang Mesir hulu yang mengalami Hellenisasi di Kota Iskandariah itu mengajarkan konsep tentang “yang Esa” (*the One*) sebagai prinsip tertinggi atau sumber penyebab (*sabab, cause*). Plotinus dapat disebut sebagai seorang mistikus, tidak dalam arti “irrasionalis”, “*occultist*” ataupun “guru ajaran esoterik”, tetapi dalam artinya yang terbatas kepada seseorang yang mempercayai dirinya telah men-

galami penyatuan dengan Tuhan atau “Kenyataan Mutlak”.<sup>6</sup> Guna memahami ajaran Plotinus, perlu diperhatikan beberapa unsur dalam ajaran-ajaran Platon, Aristoteles, Pythagoras (baru), dan kaum Stoic.

Platon membagi kenyataan kepada yang bersifat “akali” (*ideas, intelligibles*) dan yang bersifat “indrawi” (*sensibles*), dengan pengertian yang akali itulah yang sebenarnya ada (*ousia*), jadi yang abadi dan tak berubah. Termasuk di antara yang akali ialah konsep tentang “Yang Baik”, disebut sebagai berada di luar yang ada (*beyond being, epekeina ousias*). “Yang Baik” diidentifikasi sebagai “Yang Esa”, yang tidak terjangkau dan tak mungkin diketahui.

Selanjutnya, mengenai wujud indrawi, Platon menyebutkannya sebagai hasil kerja suatu “seniman ilahi” (*divine artisan, demiurge*) yang memakai wujud kosmos yang akali sebagai model karyanya. Di samping membentuk dunia fisik, *demiurge* juga membentuk jiwa kosmis dan jiwa atau ruh individu yang tidak akan mati. Jiwa kosmis dan jiwa individu yang imaterial dan substansial merupakan ada sejak semula (*pre-existence*) dan akan ada untuk selamanya (*post-existence immortality*), yang semuanya tunduk kepada hukum reinkarnasi.

Dari Aristoteles, unsur terpenting yang diambil Plotinus ialah doktrin tentang akal (*nous*) yang lebih tinggi daripada semua jiwa. Bagi Aristoteles, akal tidak bakal mati (*immortal*), sedangkan wujud lainnya hanyalah “bentuk” luar sehingga tidak mungkin punya eksistensi terpisah. Menurut Aristoteles, “dewa tertinggi” (*supreme deity*) ialah akal yang senantiasa

---

<sup>6</sup> R.T. Wallis, *Neo Platonism* (London: Gerlad Duckworth & Company Limited, 1972), hlm. 3.

merenung dan berpikir tentang dirinya. Kegiatan kognitif akal itu berbeda dari kegiatan indrawi, karena objeknya, yaitu wujud akali yang imaterial, adalah identik dengan tindakan akal untuk menjangkau wujud.

Dualisme Platon lantas diusahakan penyatuannya oleh para penganut Pythagoras (baru), dan dirubahnya menjadi monisme dan berpuncak pada konsep tentang adanya Yang Esa dan serba maha (transenden). Ini melengkapi ajaran kaum Stoic, yang di samping materialistik, tetapi juga imanenistik, yang mengajarkan tentang kemahaberdadaan (*omnipresence*) Tuhan dalam alam raya.<sup>7</sup> Kesemua unsur tersebut digabung dan diserasikan oleh Plotinus, dan menuntunnya kepada ajaran tentang tiga *hypostase* atau prinsip tersebut materi, yaitu Yang Esa atau Yang Baik, Akal atau Intelek, dan Jiwa.<sup>8</sup>

Meski banyak mempengaruhi filsafat Islam, tetapi Neoplatonisme yang sampai ke khazanah umat Muslim, berbeda dengan yang sampai ke Eropa, yang telah tercampur dengan unsur-unsur Aristotelianisme. Bahkan para filsuf Muslim justru meletakkan Aristoteles sebagai *guru pertama* (*al-mu'allim al-awwal*), yang menunjukkan rasa hormat mereka yang amat besar, dan dengan begitu juga pengaruh Aristoteles kepada jalan pikiran para filsuf Muslim yang menonjol dalam filsafat Islam. Neoplatonisme, sebagai gerakan, telah berhenti semenjak jatuhnya Iskandaria di tangan orang-orang Arab Muslim pada tahun 642 M.<sup>9</sup> Semenjak itu, yang ada secara dominan

---

<sup>7</sup> Paul Edwards (ed.), "Plotinus," *The Encyclopedia of Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co., Inc. dan The Free Press, 1972).

<sup>8</sup> I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists* (London: George Allen & Unwin, 1982), hlm. 34.

<sup>9</sup> Paul Edwards (ed.), "Plotinus," *The Encyclopedia of Philosophy*.

ialah filsafat Islam, yang daerah pengaruhnya meliputi hampir seluruh bekas daerah Hellenisme. Tetapi sebelum gerakan Neoplatonis itu mandek, ia perlu terlebih dahulu bergulat dan berhadapan dengan agama Kristen. Interaksinya dengan agama Kristen itu tidak mudah, dengan ciri pertentangan yang cukup nyata. Seorang tokoh bernama pendeta Nestorius, Patriark Konstantinopel, yang karena menganut Neoplatonisme dan melawan ajaran gereja terpaksa lari ke Suriah dan akhirnya ke Jundisapur di Persia.<sup>10</sup>

Neoplatonisme sebagai filsafat “musyrik” memang mendapat perlakuan yang berbeda-beda dari kalangan agama. Orang-orang Kristen zaman itu, dengan doktrin Trinitasnya, tidak mungkin luput dari memperhatikan betapa tiga *hypostase* Plotinus tidak sejalan, atau bertentangan dengan Trinitas Kristen. Polemik-polemik yang terjadi tentu telah mendapatkan jalannya ke penulisan. Maka orang-orang Muslim melalui tulisan-tulisan berbahasa Suryani yang disalin ke Bahasa Arab, mewarisi versi Neoplatonisme yang berbeda, yaitu Neoplatonisme dengan unsur kuat Aristotelianisme.<sup>11</sup> Menurut F.E. Peters, mengutip kitab *al-Fihrist* oleh Ibn al-Nadim bahwa:

*The Arab version of the arrival of the Aristotelian corpus in the Islamic world has to do with the discovery of manuscripts in a deserted house. Even if true, the story omits two very important details which may be supplied from the sequel: first, the manuscripts were certainly not written in Arabic; second, the Arabs discovered not only Aristotle but a whole series of commentators as well.*<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, hlm. 32.

<sup>11</sup> I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, hlm. 34.

<sup>12</sup> F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs* (New York: New York University

(Versi Arab tentang datangnya karya-karya Aristoteles di dunia Islam ada kaitannya dengan diketemukannya naskah-naskah di suatu rumah kosong. Seandainya benarpun, kisah itu menghilangkan dua rinci penting yang bisa melengkapi jalan cerita: *pertama*, naskah-naskah itu pastilah tidak tertulis dalam Bahasa Arab; *kedua*, orang-orang Arab itu tidak hanya menemukan Aristoteles tetapi seluruh rangkaian para penafsir juga).

Hal ini berarti, filsafat Aristoteles yang sampai ke tangan orang-orang Muslim sudah tidak “asli” lagi, melainkan telah tercampur dengan tafsiran-tafsirannya. Maka, meski orang-orang Muslim sedemikian tinggi menghormati Aristoteles dan menamakannya “guru pertama”, namun yang mereka ambil darinya bukan hanya pikiran-pikiran Aristoteles, melainkan justru pikiran, pemahaman, dan tafsiran orang lain terhadap ajaran Aristoteles. Singkatnya, memang bukan Aristoteles yang berpengaruh besar kepada filsafat Islam, tetapi Aristotelianisme. Apalagi, jika dilihat bahwa orang-orang Muslim menerima pikiran Yunani, 500 tahun setelah fase terakhir perkembangannya di Yunani, dan setelah 200 tahun pikiran itu digarap dan diolah oleh para pemikir Kristen Suriah. Menurut Peters, paham Kristen telah mencuci bersih tendensi “eksistensial” filsafat Yunani sehingga ketika diwariskan kepada orang-orang Arab Muslim, filsafat itu menjadi lebih berorientasi pedagogik, bermetode skolastik, dan berkecenderungan logik dan metafisik. Khususnya logika Aristoteles (*al-mantiq al-aristi*) berpengaruh kepada pemikiran Islam lewat ilmu kalam. Karena banyak memakai penalaran logis menurut metodologi Aristoteles, ilmu kalam yang mulai

---

Press, 1986), hlm. 7.

tampak sekitar abad ke-8 M dan menjadi menonjol pada abad ke-9 M itu disebut juga sebagai suatu versi teologi alamiah (*natural theology*, *al-kalam al-tabi'i*, sebagai bandingan *al-kalam al-Qur'ani*) di kalangan umat Muslim.<sup>13</sup>

Umat Muslim berkenalan dengan ajaran Aristoteles dalam bentuknya yang telah ditafsirkan dan diolah oleh orang-orang Syria, dan itu berarti masuknya unsur-unsur Neoplatonisme. Maka, umat Muslim begitu sadar tentang Aristoteles dan apa yang mereka anggap sebagai ajaran-ajarannya, tetapi mereka tidak sadar, atau sedikit sekali mengetahui adanya unsur-unsur Neoplatonis di dalamnya. Ini menyebabkan sulitnya membedakan antara kedua unsur Hellenisme, yang berpengaruh kepada filsafat Islam, oleh karena terkait satu sama lainnya.

Meski demikian, masih dapat dibenarkan melihat adanya pengaruh khas Neoplatonisme dalam dunia pemikiran Islam, seperti yang kelak muncul dengan jelas dalam berbagai paham tasawuf. Ibn Sina, misalnya, dapat dikatakan seorang Neoplatonis, disebabkan ajarannya mengenai perjalanan ruhani menuju Tuhan, seperti yang dimuat dalam kitabnya, *Isyarat*. Neoplatonisme yang spiritualistik banyak mendapatkan jalan masuk ke dalam ajaran-ajaran sufi. Hal yang menonjol ialah yang ada dalam ajaran sekelompok orang-orang Muslim, yang menamakan diri sebagai *Ikhwan al-Shafa* (secara longgar: Persaudaraan Suci).<sup>14</sup>

Pengaruh Aristotelianisme bagi kaum Muslim, di antaranya adalah metode berpikir logis model logika formal (silo-

---

<sup>13</sup> F.E. Peters, *Aristotle and the Arabs*, hlm. 7.

<sup>14</sup> I.R. Netton, *Muslim Neoplatonists*, hlm. 34.

gisme) Aristoteles. Bukti lain dari pengaruh ajaran Aristoteles misalnya pada ilmu mantiq yang populer di kalangan orang-orang Islam. Sampai sekarang masih ada dari kalangan ulama yang menulis tentang mantiq, seperti Bishri Musthafa dari Rembang, ilmu mantiq masih diajarkan di beberapa pesantren. Memang telah tampil beberapa ulama pada masa lalu, mencoba meruntuhkan ilmu mantiq (seperti Ibn Taimiah dengan kitab *Naqd al-Mantiq*, dan al-Suyuti dengan kitab *Sawn al-Mantiq wa al-Kalam 'an Fann al-Mantiq wa al-Kalam*). Namun, al-Ghazali meski berusaha menghancurkan filsafat dari segi metafisikanya, adalah seorang pembela ilmu mantiq yang gigih, dengan kitab-kitabnya seperti *Mi'yar al-'Ilm* dan *Mihak al-Nadar*. Bahkan, karya al-Ghazali, *al-Qistas al-Mustaqim*, dinilai dan dituduh Ibn Taimiah sebagai usaha pencampur-adukan secara tidak sah ajaran nabi dengan filsafat Aristoteles karena uraian-uraian keagamaannya dalam hal ini ilmu fikih yang memakai ilmu mantiq.

Namun, itu tidak berarti bahwa filsafat Islam sebagai *carbon copy* Hellenisme. Meskipun terdapat variasi, tetapi semua pemikir Muslim berpandangan bahwa wahyu adalah sumber ilmu pengetahuan. Maka, mereka juga membangun berbagai teori tentang kenabian seperti yang dilakukan oleh Ibn Sina dengan risalahnya yang terkenal, *Isbat al-Nubuwwat*. Mereka juga mencurahkan banyak tenaga untuk membahas kehidupan sesudah mati. Suatu hal yang tidak terdapat pada-nannya dalam Hellenisme, kecuali dengan sendirinya pada kaum Hellenis Kristen. Para filsuf Muslim juga membahas problem baik dan buruk, pahala dan dosa, tanggung jawab pribadi di hadapan Allah, kebebasan dan keterpaksaan (determinisme), asal usul penciptaan, dan seterusnya, yang

itu merupakan bagian integral dari ajaran Islam, dan sedikit sekali terdapat hal serupa dalam Hellenisme.<sup>15</sup>

Lebih lanjut, filsafat lantas mempengaruhi ilmu kalam. Meskipun demikian, tidaklah benar memandang ilmu kalam sebagai jiplakan belaka dari filsafat. Justru dalam ilmu kalam orisinalitas kaum Muslim tampak nyata. Seperti dikatakan William Craig:

*[...] the kalam argument as a proof for God's existence originated in the minds of medieval Arabic theologians, who bequeathed to the West, where it became the center of hotly disputed controversy. Great minds on both sides were raged against each other: al-Ghazali versus Ibn Rushd, Saadia versus Maimonides, Bonaventure versus Aquinas. The central issue in this entire debate was whether the temporal series of past events could be actually infinite.*<sup>16</sup>

([...] argumen kalam sebagai bukti adanya Tuhan berasal dari dalam pikiran para teolog Arab zaman pertengahan, yang menyusup ke Barat, ia menjadi pusat kontroversi yang diperdebatkan dengan hangat. Pemikir-pemikir dari dua pihak berhadapan satu sama lain: al-Ghazali lawan Ibn Rusyd, Saadia lawan Musa ibn Maymun, Bonaventura lawan Aquinas. Persoalan pokok dalam seluruh debat itu ialah, apakah rentetan zaman dari kejadian masa lampau itu dapat secara aktual tak terbatas).

Ilmu kalam adalah unik dalam pemikiran umat manusia. Ia merupakan sumbangan Islam dalam dunia kefilosofan yang orisinal. Argumen-argumen yang dikembangkan dalam

---

<sup>15</sup> C.A. Qadir, *Philosophy and Science in the Islamic World*, hlm. 32.

<sup>16</sup> William Craig, *The Kalam Cosmological Argument* (London: The Macmillan Press Ltd, 1979), hlm. v-vi.



ilmu kalam menerobos dunia pemikiran Barat seperti banyak pikiran-pikiran Islam yang lain, meskipun hanya sedikit dari orang-orang Barat yang mengakuinya. Berkenaan dengan ini, Craig mengatakan:

*The Jewish thinkers fully participated in the intellectual life of the Muslim society, many of them writing in Arabic and translating Arabic works into Hebrew. And the Christians in turn read and translated works of these Jewish thinkers. The kalam argument for the beginning of the universe became a subject heated debate, being opposed by Aquinas, but adopted and supported by Bonaventure. The falsafah argument from necessary and possible being was widely used in various forms and eventually became the key Thomist argument for God's existence. Thus it was that the cosmological argument came to the Latin speaking theologians of the West, who receive in our Western culture a credit for originality that they do not fully deserve, since they inherited these arguments from the Arabic theologians and philosophers, whom we tend unfortunately to neglect.<sup>17</sup>*

(Para pemikir Yahudi berpartisipasi sepenuhnya dalam kehidupan intelektual masyarakat Muslim, banyak di antara mereka yang menulis dalam Bahasa Arab dan menerjemahkan karya-karya Arab ke dalam Bahasa Ibrani. Dan orang-orang Kristen kemudian membaca dan menerjemahkan karya-karya para pemikir Yahudi itu. Argumen kalam bagi permulaan adanya alam raya menjadi perdebatan yang panas, karena ditentang oleh Aquinas namun dipakai dan didukung oleh Bonaventura. Argumen filsafat dari wujud pasti (wajib) dan wujud mungkin (*mumkin*) banyak dipakai dalam berbagai bentuk dan akhirnya menjadi kunci argumen Thomis untuk adanya Tuhan. Begitulah, argumen kosmologis itu

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, hlm. 18.

sampai ke para teolog berbahasa Latin, yang dalam budaya Barat mereka itu menerima pengakuan untuk orisinalitas, yang mereka sendiri tidak sepenuhnya berhak, karena mereka mewarisi argumen-argumen itu dari para teolog dan filsuf Arab, yang sayangnya cenderung kita lupakan).

Dalam buku William Craig, argumen-argumen kosmologis kalam ternyata kini banyak mendapatkan dukungan temuan-temuan ilmiah modern. Teori Big Bang dari Chandrasekhar (pemenang hadiah Nobel), dan dikatakan sebagai temuan-temuan astronomi modern, begitu pula konsep waktu dari Newton dan Einstein, semua itu menurut Craig mendukung argumen kosmologi ilmu kalam tentang adanya Tuhan dan “personal”, yang menciptakan alam raya ini. Selanjutnya Craig mengungkapkan:

*We have thus concluded to a personal Creator of the universe who exists changelessly and independently prior to creation and in time subsequent to creation. This is a central core of what theists mean by “God” [...] The kalam cosmological argument leads us to a personal Creator of the universe...<sup>18</sup>*

(Dengan begitu kita telah menyimpulkan adanya Khaliq yang personal bagi alam raya, yang ada tanpa berubah dan berdiri sendiri sebelum penciptaan alam dan dalam waktu sesudah penciptaan itu. Inilah inti pusat apa yang oleh kaum teist dimaksudkan dengan “Tuhan” [...] Argumen kosmologi kalam membimbing kita ke arah adanya Khaliq yang bersifat pribadi alam raya...)

Adakah pembuktian adanya Tuhan yang personal itu menjadi titik perhatian sentral filsafat dan kalam? Setelah mem-

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, hlm. 152.

buktikan dengan dalil-dalil dan argumen-argumen, para filsuf dan mutakallim beralih ke upaya memahami makna wujud Tuhan bagi manusia, kemudian dikembangkan menjadi dalil-dalil dan argumen-argumen untuk mendukung kebenaran agama. Seperti ditegaskan oleh Ibn Rusyd dalam *Fasl al-Maqal*, kegiatan berfilsafat adalah pelaksanaan perintah Allah dalam Kitab Suci. Maka, kata Ibn Rusyd, filsafat dan agama atau syariah adalah dua saudara kandung sehingga, suatu kezaliman besar jika antara keduanya dipisahkan. Hanya memang, kata Ibn Rusyd, terdapat halangan agama yang karena ketidaktahuannya memusuhi filsafat, dan terhadap kalangan filsafat yang juga karena ketidaktahuannya memusuhi syariah. Ibn Rusyd adalah filsuf yang mendalami syariah.

Kala mistisisme Islam, yang lebih dikenal dengan nama tasawuf, berkembang dalam sisi teori ataupun praksisnya, ajaran ini lantas banyak menarik perhatian para sarjana, dari kalangan umat Islam (*insider*) dan para orientalis (*outsider*) untuk mengkaji lebih mendalam dalam berbagai perspektif. A. J Arberry misalnya, menyebutkan perkembangan tasawuf (khususnya pada periode Baghdad), dimensi mistisisme Islam atau sufisme merupakan kajian urgen, karena tasawuf juga tidak hanya terfokus dalam kajian teori-teori ajarannya, tetapi juga telah ditinjau dalam berbagai aspek seperti sastra, teologi, dan filsafat.<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Ajaran tasawuf seperti perilaku asketisme atau *zuhud* yang dinilai negatif karena menjauh dari kehidupan sosial telah berubah menjadi disiplin keras yang diperlukan dalam konsep teosofi. Teori teosofi menjadi pembahasan mistisisme kebanyakan para sufi selanjutnya, seperti keadaan mabuk dan dikuasai oleh perasaan oleh kehadiran Tuhan atau melihat Tuhan dalam keadaan kehilangan kesadarannya. A. J. Arberry, *An Account of The Mystics of Islam* (London & New York: Routledge, 2008), hlm. 45.

Jika melihat dari pandangan orientalis, kebanyakan mereka tidak mengakui dimensi spiritual Islam, seperti direpresentasikan dalam ajaran tasawuf. Dengan berbagai macam teori yang mereka kemukakan, kebanyakan mengklaim bahwa tasawuf terbentuk karena pengaruh berbagai paham asing. Argumen mereka hanya didasari dalam beberapa kasus, adanya persamaan bentuk atau bahkan metode dan ekspresi tertentu yang dikemukakan sebagai bukti tentang asal-usul yang bersumber dari non-Islam.<sup>20</sup>

Philip K Hitti, menyatakan tasawuf merupakan dimensi mistisme dalam Islam. Menurutnya, tasawuf bukanlah satu tataran ajaran, namun lebih sebagai modus pemikiran dan perasaan dalam kerangka agama, yang dalam landasannya, setiap manusia perlu mencari kebenaran Tuhan dan kebenaran agama, dengan mempraktikkan gaya hidup asketis seperti para pendeta Kristen. Tepatnya pada abad ke-2 H, ajaran tasawuf berkembang menjadi gerakan sinkretis, menyerap berbagai elemen dari Kristen, Neo Platonik, Gnostisme, dan Budhisme, serta berkembang melalui tahap-tahap misitis, teosofis, dan panteistis.<sup>21</sup>

Adapula yang mengatakan, tasawuf dari sumber ajaran India, dengan argumentasi yang sama, bahwa adanya indikasi sebgaiian teori sufisme dan bentuk latihan praktik tertentu yang mirip dengan mistisisme orang-orang India. Hal ini diutarakan oleh R.C Zaehner, yang menyatakan bahwa

---

<sup>20</sup> Syamsuri, "Memadukan Kembali Eksoterisme dan Esoterisme dalam Islam," *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII, No. 2 (Juli-Desember 2013), hlm. 306.

<sup>21</sup> Philip K. Hitti, *History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Perdaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu, 2006), hlm. 546-547.

pada dasarnya Islam tidak punya beragam tradisi mistis yang berakar kuat. Baginya, tasawuf adalah dimensi mistisme Islam, tidak lain merupakan suatu ajaran monoteisme yang diperluas dan dikondisikan dengan ajaran mistisisme Hindu.<sup>22</sup> Secara historis, tepatnya pada abad ke-3, banyak para tokoh sufi yang bermunculan, dengan ungkapan-ungkapan yang menyentuh perasaan (*syatahiat*), seperti Abu Yazid al-Bustami. Beberapa ungkapan al-Bustami menurutnya punya kesamaan formulasi-formulasi ajaran Vadata.<sup>23</sup>

Sementara argumen lainnya, sebagian orientalis berpendapat, sufisme berasal dari tradisi pemikiran Yunani, khususnya filsafat Platonis. Pengaruh tersebut memainkan peranan penting dalam perkembangan formulasi-formulasi ajaran tasawuf. Namun, pengaruh tersebut hanya sebagai tambahan kepada kecenderungan pembawaan sufi yang sejak awal memang punya dasar dalam Islam. Hal ini diungkapkan oleh Titus Burckhard, pada dasarnya segala metode spiritual tasawuf adalah bagian integral dari al-Qur'an dan ajaran nabi. Para sufi menyatakan diri dan ekspresi mereka dalam bahasa yang dekat, ringkas dengan bahasa al-Qur'an dan bersintesa dalam doktrin yang mereka ekspresikan. Meskipun pada tahap berikutnya, doktrin menjadi lebih eksplisit dan dijabarkan lebih luas, hal ini menurutnya adalah suatu hal yang normal dan

---

<sup>22</sup> R.C. Zaehner, *Mistisme Hindu Muslim*, terj. Suhaidi (Yogyakarta: LKiS, 2004), hlm. 114.

<sup>23</sup> Menurut R.A Nicholson, Abu Yazid al-Bustami adalah orang yang pertama memunculkan tentang konsep baru tentang *fana'*, yang dipahami sebagai kehancuran seluruh empiris dalam diri Tuhan. Abu Yazid punya guru yang berasal dari Sind, sebuah kota di wilayah Khurasan bernama Abu Ali Sindi. Oleh karena itu, ajaran Abu Yazid terlihat khas ajaran mistisme India. R.C Zaehner, *Mistisme Hindu Muslim*, hlm.117-188.

berparalel, sehingga dapat ditemukan di setiap tradisi spiritual.<sup>24</sup> Sebagai contoh dalam kasus kosmologi yang diungkapkan para sufi, sebagian besar telah diungkapkan oleh para guru pada zaman kuno seperti Empedocle dan Plotinus. Bagi Titus, para sufi sejatinya tidak bisa mengabaikan validitas ajaran Platon dan Platonisme yang dikaitkan dengan para sufi. Secara genealogis, ajaran ini berkesinambungan sesuai dengan urutan yang sama seperti dari Platonisme yang berasal dari Yunani Kristen, yang kurang lebih punya esensial ajaran yang saling bersambung, hingga kepada seorang rasul (*apostolic*).<sup>25</sup> Hal yang senada diungkapkan oleh J. Spancer Trimingham, pada dasarnya sufisme berkembang secara wajar dalam batas-batas Islam. Sekalipun ia berinteraksi dengan pemikiran asketisme Kristen, para sufi itu tidak sedikitpun mengadakan kontak dengan sumber-sumber yang bukan Islam. Bahkan, sufisme sebagai representasi mistisisme Islam, justru mengalami perkembangan pesat dibanding dengan mistisme lainnya.<sup>26</sup>

Sementara William Chittick menyatakan, pada dasarnya apabila dielaborasi secara sistematis, doktrin sufi belumlah muncul pada sejarah Islam awal. Simbolisasi dan sintesis ajaran metafisika yang ditemukan dalam al-Qur'an dan Hadis, menjadi doktrin kuat para sufi, baru muncul pada abad 13 H. Baginya, beberapa doktrin sufi dalam beberapa kasus tertentu mungkin meminjam dari tradisi lain. Hanya saja, menurutnya, tidak masuk akal mengatakan sufi meminjam atau mengadopsi

---

<sup>24</sup> Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Canada: World Wisdom, 2008), hlm. 4.

<sup>25</sup> *Ibid.*, hlm. 4-5.

<sup>26</sup> Dadang Kahmad, *Sufisme, Tarekat, dan Modernisme dalam Sosiologi Islam* (Bandung: Remaja Rosdakarya: 2000), hlm. 208.

doktrin Neoplatonisme. Chittick menegaskan, yang mustahil bagi seorang sufi dapat menggali esensi terdalam (batin) dalam dirinya dengan meminjam atau meyakini instrumen eksternal dirinya.<sup>27</sup> Karena bagi kaum sufi pemahaman al-Qur'an tidak akan diperoleh hanya dengan akal. Bagi kaum sufi, akal tidak cukup untuk mengetahui kebenaran. Pengetahuan yang diperoleh dari para sufi adalah kemampuan khusus yang hanya dimiliki oleh orang yang mengenali melalui *mujahadah* dan punya pemikiran dan pandangan hati yang bersih.<sup>28</sup>

Pendapat ini, dapat dikatakan sebagai jalan tengah di antara perdebatan mengenai berbagai sumber ajaran tasawuf, bahwa faktor dan inspirasi utama kelahiran tasawuf dalam Islam adalah al-Qur'an dan kehidupan Nabi, lantas sejalan dengan laju sejarah dan peradaban umat Islam, pengaruh-pengaruh asing mulai mempengaruhi tasawuf hingga menjauh dari spirit ajaran Islam.<sup>29</sup>

Berbagai macam teori sumber non-Islam dari tasawuf tersebut, dibantah oleh Massignon yang mengafirmasi pokok-pokok ajaran tasawuf seluruhnya bersumber langsung dari ajaran Islam. Para sufi memperoleh teori dan ajarannya dengan membaca al-Qur'an, merenungi, dan mempraktikkannya. Secara tegas ia mengemukakan tesisnya, benih mistisisme Islam integral dengan al-Qur'an dan berkembang secara oto-

---

<sup>27</sup> William Chittick, "Sufism and Islam," Jean Louis Michon & Reoger Gaetani, *Sufism Love and Wisdom Perennial Philosophy* (USA: World Wisdom, 2006), hlm. 30.

<sup>28</sup> Afrizal, "Menguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi al-Quran," *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX No. 2 (Juli 2013), hlm. 189.

<sup>29</sup> Lalu Muchsin Effendi, "Antara Filsafat dan Tasawuf: Studi terhadap Pemikiran Abdul Halim Mahmoud," *Disertasi*, Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah (2009), hlm. 125.

nom tanpa ada insenimasi ajaran asing.<sup>30</sup> Menurutnya, sumber sufisme ada empat. *Pertama*, al-Qur'an sebagai sumber terpenting. *Kedua*, ilmu-ilmu Islam seperti hadis, fikih, nahwu, dan lain-lain. *Ketiga*, terminologi para ahli ilmu kalam angkatan pertama. *Keempat*, bahasa ilmiah yang terbentuk di Timur sampai enam abad permulaan Masehi, seperti bahasa Yunani dan Persia yang menjadi bahasa ilmu pengetahuan dan filsafat.<sup>31</sup>

Asumsi bahwa tasawuf juga bersumber dari ajaran agama lain, maka beberapa konsep ajaran tasawuf dinilai asing dalam ajaran Islam, sehingga dalam berbagai hal sulit ditemukan kesesuaiannya dengan al-Qur'an, termasuk dalam aktivitas penafsiran al-Qur'an. Misalnya Ibrahim Hilal, yang mengafirmasi indikasi ajaran tasawuf, yang bersumber dari ajaran non-Islam. Ia menguraikan beberapa tokoh tasawuf seperti Abu Yazid al-Bustami dengan konsep *fana'*, yang menurutnya merupakan pengaruh pemikiran filsafat Platon.<sup>32</sup> Dalam hal ini, penafsiran para sufi kerap dianggap melakukan liberalisasi pemaknaan dan mendistorsi makna literalnya dengan melegitimasi ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan teori-teori ajarannya.<sup>33</sup>

Ibn Arabi merupakan tokoh yang kerap menjadi sasaran utama kritik terhadap tafsir sufi.<sup>34</sup> Gagasan yang bercorak sufis-

---

<sup>30</sup> Eric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam* (USA: World Wisdom, 2010), hlm. 33-34.

<sup>31</sup> Dadang Kahmad, *Sufisme, Tarekat, dan Modernisme*, hlm. 209.

<sup>32</sup> Ibrahim Hilal, *Tasawuf: Antara Agama dan Filsafat*, terj. Ija Suntana & E. Kusdian (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hlm. 26-28.

<sup>33</sup> Alexander Kynsh, "Sufism and the Quran," *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 5 (Leiden-Boston: Brill, 2006), hlm. 137.

<sup>34</sup> Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa Mufasssirun*, Jilid II (al-Qahirah: Maktabat Wahbah, tt.), hlm. 259.



tik dari Ibn 'Arabi sebagai pemikiran yang tidak sejalan dengan visi spritual agama melalui gagasan *wahdat al-wujud* yang diusungnya. Penolakan ini mayoritas datang dari para *fukaha* dan ahli hadis. Konsep ini dianggap menyimpan dari Islam, karena dapat menyesatkan umat.<sup>35</sup>

Berkaitan dengan hal tersebut, Ignaz Goldziher menyebut tafsir bercorak sufistik yang diusung Ibn 'Arabi sebagai ideologisasi konsep ajaran *wahdat al-wujud*-nya.<sup>36</sup> Konsep ini dianggap sebagai refleksi dari sikap ideologi penganut panteisme.<sup>37</sup> Meskipun dalam beberapa hal, masih menjadi perdebatan di kalangan akademisi, ada yang beranggapan bahwa ini tidak sama dengan penganut panteisme.

Mengenai polemik ini, para sarjana terbagi menjadi dua, ada yang memberikan label-label panteisme dan monisme kepada doktrin *wahdat al-wujud*. Argumen ini dilontarkan oleh R.A. Nicholson dengan mengatakan, doktrin Ibn 'Arabi adalah bagian dari monisme panteistik. Dalam sistem ini,

---

<sup>35</sup> Mutawalli, "Pemikiran Teologi Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi," *Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV No. 2 (Desember 2010), hlm. 278.

<sup>36</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaika Salamullah, dkk. (Yogyakarta: el-Saq, 2006), hlm. 308.

<sup>37</sup> Kata "pantheiste dan pantheisme" dipakai di Prancis pada tahun 1712, yang diambil dari bahasa Inggris dari seorang yang bernama Toland. Di dalam definisi sederhana, Panteisme adalah teori yang biasanya dipakai dalam paham keagamaan dan filosofis, secara teoretis paham ini memandang bahwa Tuhan dan semesta adalah sama dan saling terkait. Antara Tuhan dan alam semesta saling identik, atau dalam paham lain bahwa eksistensi Tuhan tampak pada alam ciptaannya. *Oxford English Dictionary: A New English Dictionary on Historical Principles*, Vol. VII (Britain: Oxford Press, 1978), hlm. 430; *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5 (London: Macmillan Publishing, 1967), hlm. 31; Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English* (London: Great Britain, 1987) hlm. 743.

Tuhan dan Alam adalah dua aspek yang saling berelasi dan melengkapi dari satu realitas absolut. Alam tidak bisa ada secara terpisah dari Tuhan, Alam tidak ada, maka Tuhan tidak akan tampak dan tidak akan dikenal. Sementara dari kubu yang menolak memakai istilah ini, di antaranya Henry Corbin, Titus Burchardt, dan Sayyed Hosein Nasr, dan lainnya. Bagi Corbin, antara label-label yang dilekatkan kepada doktrin Ibn ‘Arabi, pada dasarnya punya perbedaan esensial. Corbin menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibn ‘Arabi setiap wujud punya dua dimensi, pencipta (*al-Haq*) dan ciptaan (*al-Khalq*), ketuhanan (*lahut*) dan kemanusiaan (*nasut*), Tuhan (*Rabb*) dan hamba (*‘Abd*) yang tersembunyi (batin) dan yang tampak (*zahir*). Meskipun dua dimensi ini merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, tetapi keduanya tidak sepadan, dan tidak setara.<sup>38</sup>

Islam hadir dalam ruang dan tempat yang telah berbudaya. Demikian pula saat Islam meluas ke daerah-daerah di luar wilayah asli kedatangannya. Islam berinteraksi, berdialektika, dan melakukan “tawar-menawar” antara Islam murni, istilah untuk menyebut Islam seperti praktik nabi, dengan kebudayaan lokal. Pada dialektika tersebut, Neoplatonisme hadir dan memberi pengaruh bagi umat Islam. Ada tiga alasan Neoplatonisme diresepsi secara masif oleh umat Islam di samping aliran lain semisal Aristotelianisme. *Pertama*, Neoplatonisme menyentuh keyakinan paling dasar yaitu ke-Esaan Tuhan dan relasi manusia dengan Tuhannya. *Kedua*, Neoplatonisme mengisi harapan jiwa manusia yang selalu berhasrat kepada dunia transenden, sebuah dunia yang menjelas-

---

<sup>38</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 202-203 & 209-210.

kan relasi manusia bersama Tuhannya melalui jalur hati dan ekspresi batin. *Ketiga*, Neoplatonisme mengatasi pemilahan sesuatu secara distingtif seperti dipraktikkan oleh ilmu fikih; halal-haram, boleh-tidak boleh, dan lain-lain.

Lebih penting dari itu semua, Neoplatonisme menghardirkan sebuah corak keberagamaan yang pro atas pluralitas keberagamaan umat Islam. Paham pluralisme berkembang, di samping sebagai kehendak dari Tuhan, tetapi juga mendapat pengaruh yang kuat dari Neoplatonisme. Penentang atas paham pluralisme rata-rata juga menentang atas Neoplatonisme.

Umat Islam punya pondasi kuat untuk mengembangkan ajaran relasi antara Tuhan, manusia, dan alam. Pondasi ini mendorong umat Islam berkontestasi mencari makna sesungguhnya dari hubungan erat tersebut. Di sisi lain, umat Islam disibukkan dengan perkelahian pemaknaan tersebut, usaha perluasan wilayah kekuasaan Islam terus dilakukan hingga pada pusat-pusat kebudayaan dua imperium besar Romawi dan Persia. Umat Islam, karena itu pada posisi seperti ini justru memperlihatkan kreativitasnya. Umat Islam bersentuhan dengan tradisi, pengetahuan dan sistem teologi masyarakat tempat Islam melakukan ekspansi. Ada dua hal yang terjadi dalam proses ini.

*Pertama*, umat Islam mendapatkan sistem pengetahuan baru dari masyarakat yang didatangi sehingga terjadi dialektika kreatif dengan sistem pengetahuan sebelumnya. Sistem pengetahuan itu misalnya, seperti pengetahuan filsafati yang telah berkembang pesat di daerah Mesir, Iskandariah, Jundisapur, Harran, dan lain-lain. Sistem pengetahuan pada perkembangan berikutnya, banyak memengaruhi berbagai argumentasi keberagamaan umat Islam. Sistem pengetahuan ter-

sebut tidak saja hanya menjadi unsur komplementer, tetapi menjadi unsur utama argumentasi.<sup>39</sup>

*Kedua*, ekspansi yang dilakukan tidak serta merta menyebabkan non-Muslim masuk agama Islam. Artinya, penaklukan yang dilakukan tidak menjadikan daerah taklukkan diwajibkan untuk beragama Islam. Saat itu, umat Islam telah mengenal sistem bayar pajak bagi non-Muslim, yang tinggal di wilayah kekuasaan Islam. Relasi dan komunikasi berbagai bidang, terlebih dalam bidang teologi dan filsafat, tidak bisa dihindari. Dalam situasi seperti ini, dimungkinkan bahwa berbagai aliran dalam ajaran Islam dan non-Islam, saling serang dan bantah, tentang sistem keyakinan yang dianutnya. Sistem keyakinan Islam yang cenderung *naqli* (diperoleh dari riwayat Rasulullah) bersentuhan dengan tradisi filsafat yang cenderung bersifat '*aqli* (pemikiran rasional).<sup>40</sup>

Dalam bidang ini, kontestasinya pada dua wajah sekaligus. Wajah Islam berhadapan dengan aliran atau agama non-Islam dan wajah Islam berhadapan dengan aliran dalam Islam sendiri. Dengan non-Islam, doktrin Islam dihadapkan pada konsep ketauhidan agama lain, Kristen misalnya, konsep Trinitas Kristen yang sebagian besar banyak mengambil teori Neoplatonisme dianggap bisa menjembatani relasi makhluk dengan Tuhan. Tuhan digambarkan sebagai Zat transenden dengan ruh Tuhan yang bertempat pada manusia. Bila dalam agama Kristen, trinitas sebenarnya satu, maka dalam Islam, manusia dan alam semesta diasumsikan sebagai pengejewan-

---

<sup>39</sup> Iswahyudi, "Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologis Paham Pluralisme," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2 (Desember 2015), hlm. 380.

<sup>40</sup> *Ibid.*, hlm. 383.

tahan Tuhan. Manusia dan alam semesta karena itu, mesti ada sebagai wujud emanasi dari Tuhan. Posisi manusia dan alam semesta pada hakikatnya satu sebagai bayangan Tuhan. Namun, antara Tuhan, manusia dan alam semesta masih bisa dibedakan. Tuhan wajib ada karena diri-Nya sendiri (*Wajib al-Wujud bi zatih*), sebaliknya manusia dan alam semesta wajib ada karena yang lain (*wajib al-wujud bi ghairih*).<sup>41</sup>

Al-Farabi dan Ibn Sina, sebagai filsuf ketuhanan dalam Islam, mengadopsi Neoplatonisme dengan unik. Melalui prinsip emanasi, keduanya sampai pada kesimpulan bahwa manusia yang sempurna adalah manusia yang mampu melakukan “persambungan eksistensial” (*ittisal al-wujud*) dengan Tuhan melalui akal kesepuluh. Dengan hasil akhir yang hampir sama, sufi Islam terkemuka, al-Hallaj dan Ibn ‘Arabi punya konsepsi yang serupa. Tidak dalam bahasa “persambungan”, keduanya menekankan sebuah akhir eksistensial “penyatuan”. Terminologi terakhir ini lebih ekstrem dari yang pertama, menyatunya ruh manusia yang bersih kepada Tuhan. “Penyatuan” tersebut bagi al-Hallaj berlangsung secara menurun. Tuhan menempati tubuh manusia (*al-hulul*). Bagi Ibn ‘Arabi penyatuan berlangsung menarik. Manusia yang bersih akan menyatu dengan Tuhan (*wahdat al-wujud*).

Neoplatonisme memberi efek akan adanya semangat pluralisme dalam pemikiran Islam. Semangat pluralisme Neoplatonisme yang berdialektika dengan ajaran Islam adalah seperti *pertama*, adanya pandangan bahwa Tuhan adalah Esa Murni. *Kedua*, adanya distingsi antara Yang Suci dan yang

---

<sup>41</sup> Abu Nasr al-Farabi, *Kitab al-Ara'i Ahl al-Madinah al-Fadilah* (Beirut: Dar al-Syarif, 2002), hlm. 61-62.

kotor. *Ketiga*, pandangan tentang relasi emanasi antara Tuhan dengan alam semesta. *Keempat*, konsep penyatuan wujud. *Kelima*, keyakinan wajib adanya alam semesta. Dalam pemikiran Islam, pluralisme bermanifestasi dalam paham seperti satu hakikat banyak realitas, satu kebenaran yang memecar dan semangat hermetisme.

Dengan demikian, seperti halnya pada filsafat Islam, dalam tasawuf tidak ada yang dapat menyangkal kenyataan bahwa keduanya bercorak hellenistik, karena memang sejarah mencatat, pengaruh pemikiran Yunani begitu besar bagi para filsuf Islam dan para Sufi. Meskipun berbagai penelitian dilakukan untuk mengembangkan filsafat Islam dan tasawuf menjadi satu disiplin yang otentik, yang berhakikat pada Islam (al-Qur'an dan Sunnah). Namun, tidak dapat dipungkiri, bahwa pemikiran Yunani khususnya Neoplatonisme menjadi satu pangkal mata rantai yang kuat sebagai dasar terbentuknya sistem-sistem dalam filsafat Islam dan sufisme.

## B. Corak Emanasi Plotinus dalam Mistisisme Islam

Istilah emanasi (*emanation*), secara etimologis berarti *overflow* (meluap, melimpah).<sup>42</sup> Secara terminologis emanasi berarti *effulguration of intelligence from The One and of soul from intelligence* (meluap, melimpah atau keluarnya akal dari Yang Satu, dan keluarnya jiwa dari akal).<sup>43</sup> Dari definisi ini

---

<sup>42</sup> Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. V-VI (New York: Macmillan Publishing Co. Inc. & The Free Press; London: Collin Macmillan Publishers, 1997), hlm. 354.

<sup>43</sup> *Ibid.*

dapat pula dipahami bahwa penciptaan berawal dari penciptaan akal, substansi yang non-material dalam pandangan filsafat. Akal melahirkan jiwa dan jiwa melahirkan materi.

*Grollier Encyclopedia of Knowledge* memberikan penjelasan tentang pemikiran emanasi sebagai berikut, “*Emanation is a philosophical theory that explains the origin of the world by postulating a Perfect Source from which everything flows*” (Emanasi adalah teori filosofis yang menerangkan asal-usul alam dunia dengan mendalilkan suatu Sumber Paripurna, yang darinya melimpah segala sesuatu).<sup>44</sup> Teori ini pertama kali diintrodusir oleh Plotinus (205-270 M), filsuf yang kerap dipandang sebagai pendiri Neoplatonisme.<sup>45</sup> Plotinus dalam teorinya mengatakan, “*What is full must overflow, what is mature must beget*”, apa yang penuh pasti meluap, apa yang masak (matang, dewasa) pasti menurunkan (melahirkan yang baru). Filsafat emanasi pada prinsipnya hendak memurnikan konsep kemahaesaan Tuhan. Kalau kaum Muktazilah dalam usaha memurnikan tauhid dengan peniadaan sifat-sifat Tuhan, kaum sufi ke peniadaan wujud selain wujud Tuhan, maka kaum filsuf Islam yang dipelopori al-Farabi pergi ke paham emanasi atau *al-faidh*.<sup>46</sup>

Bagi Harun Nasution, filsafat emanasi ialah filsafat yang menjelaskan bagaimana yang banyak (alam semesta) bisa timbul dari Yang Satu (Allah), dengan kata lain teori tentang

---

<sup>44</sup> Grollier, *Encyclopedia of Knowledge*, Vol. VII (Danbury, Connecticut: Grollier Incorporated, 1993), hlm. 16.

<sup>45</sup> Plotinus lahir di Lykopolis, Mesir Hulu, pada tahun 205 M. Maka, ia lebih tepat disebut filsuf Mesir yang menganut filsafat Yunani. Lihat Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, hlm. 16.

<sup>46</sup> Harun Nasution, *Islam Rasional*, Cet. V (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 43-44.

alam semesta.<sup>47</sup> Cikal bakal teori emanasi pertama kali dikemukakan oleh Aristoteles.<sup>48</sup> Meskipun ia lebih terkenal dengan teori materi dan bentuknya,<sup>49</sup> namun justru teori inilah yang membuat para filsuf sesudahnya mengembangkan teori emanasi lebih lanjut. Adalah Plotinus,<sup>50</sup> seorang filsuf dari Iskandariah (Mesir), ia adalah pengikut Platon dan dikenal sebagai pendiri aliran Neoplatonisme meskipun sebagian ahli tidak mengakuinya,<sup>51</sup> mengatakan bahwa semua realitas terdiri atas

---

<sup>47</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hlm. 22.

<sup>48</sup> Aristoteles adalah seorang tokoh filsuf Yunani yang terkenal pada zamannya. Ia dilahirkan di Stageira, suatu kota Yunani Utara pada tahun 384 SM. Ayahnya seorang dokter pribadi Amyntas II, raja Makedonia. Pada usia 18 tahun, ia dikirim ke Athena untuk belajar di Akademi Platon. Ia tinggal di sana sampai ia meninggal tahun 348 SM. Jadi kira-kira ia belajar selama 20 tahun pada Platon. Pada waktu di akademi ia menerbitkan beberapa karya dan mengajar anggota-anggota Akademia yang lebih muda. Lihat Harold H. Titus, *Persoalan-persoalan Filsafat* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 19.

<sup>49</sup> Menurut Aristoteles, materi ialah sesuatu yang punya bentuk, antara materi dan bentuk ada hubungannya yaitu gerak. Yang menggerakkan adalah bentuk dan yang digerakkan adalah materi. Gerak terjadi dari perbuatan yang menggerakkan terhadap yang digerakkan, yang menggerakkan digerakkan pula oleh suatu rentetan penggerak dan yang digerakkan. Rentetan ini tidak punya kesudahan jika tidak terdapat sesuatu penggerak yang tidak digerakkan. Pengerak yang tidak digerakkan ini mesti dan wajib punya wujud (*necessary being*) dan inilah yang disebut penggerak pertama. Bentuk dalam arti penggerak pertama mestilah sempurna dan ialah akal. Lihat Harun Nasution, *Filsafat Agama*, Cet. VIII (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 56-57.

<sup>50</sup> Plotinus lahir di Lykopolis, Mesir Hulu pada tahun 205 M dan meninggal di Campania pada tahun 270 M. Plotinus berguru pada Saccus selama 11 tahun. Ia datang ke Roma sekitar tahun 244 M, dan mengajar filsafat selama 25 tahun. Lihat Amroeni Drajat, *Suhrawardi Kritik Falsafah Perifatetik* (Yogyakarta: LKiS, 2005), hlm. 104.

<sup>51</sup> Anton Bakker, *Metode-metode Filsafat* (Jakarta: Ghalia Indonesia,



serangkaian emanasi “pancaran” dari yang Esa (*The One*), sumber dari semua yang ada.<sup>52</sup> Pandangan Plotinus ini kemudian dikembangkan oleh para filsuf Muslim lainnya.

Tentu saja kajian tentang emanasi adalah kajian filsafat yang mengandalkan penalaran rasional. Meskipun asalnya adalah kajian filsafat, namun dalam perkembangannya, emanasi juga dapat ditinjau dari sudut sains modern. Perlu dikemukakan bahwa filsafat dan sains adalah pengetahuan yang sistematis. Keduanya merumuskan pandangan dunianya secara unik, juga berbeda, atau bahkan saling bertentangan. Hal ini terjadi karena sains membatasi lingkupnya pada bidang fisik empiris sehingga membuat pandangan dunianya bersifat sekuler materialistik. Sedangkan filsafat, penyelidikannya tidak terbatas pada bidang fisik saja, tapi lebih tinggi dari fisik yang disebut Comte sebagai metafisika atau di balik dunia fisik. Kosmologi yang diciptakan oleh sains adalah kosmologi yang tidak memperkenankan unsur-unsur spiritual, seperti Tuhan, malaikat dan ruh yang biasanya menghiasi pemahaman kosmologi tradisonal terlibat dalam pembahasannya. Sedangkan kosmologi filsafat lebih luas lingkupnya. Filsafat lebih berpotensi memiliki pandangan dunia yang lebih kaya, karena memasukkan dimensi-dimensi nonfisik ke dalam penjelasannya.<sup>53</sup>

---

1994), hlm. 573, bandingkan dengan Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, Cet. II (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hlm. 8.

<sup>52</sup> Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani* (Jakarta: UI-Press, 1986), hlm. 165.

<sup>53</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 12.

Persentuhan filsafat Yunani dengan Islam, membawa konsekuensi pada dunia Islam, termasuk di dalamnya tentang proses penciptaan alam. Keyakinan bahwa alam diciptakan dari bahan yang sudah ada melahirkan keyakinan bahwa alam juga *qadim* atau azali. Hanya saja, proses penciptaannya melalui pelimpahan atau emanasi. Pendapat ini tentu saja tidak bisa dilepaskan dari tradisi filsafat Yunani. Plotinus (205-270 M) adalah filsuf Yunani yang dikenal sebagai reinkarnasi dari Platon, sehingga ia dikenal sebagai Neoplatonis.<sup>54</sup>

Teori Plotinus berpijak pada paham dualisme Platon tentang adanya alam yang dapat diamati dan alam yang tidak dapat diamati yaitu alam idea. Teori ini lantas ditingkatkan oleh Plotinus menjadi “arus Ilahi”. Plotinus mengatakan bahwa arche (asal-usul) dan sumber dari segala yang ada dan yang satu itu bukanlah ada, tetapi ada pada ada yang tak terhingga dan absolute. Dari yang satu ini terjadi idea yang merupakan kesatuan azali yang disebut dengan Yang Satu. Melalui proses emanasi inilah atau radiasi yang melahirkan “*nous*” atau roh. *Nous* merupakan “ada yang berpikir” dan dalam proses berpikir itu, menimba Yang Satu sebagai sumbernya. *Nous* juga aktif berpikir dan memancarkan jiwa (*psyche*) dan *Psyche* ini yang menjadi sebab terciptanya alam.<sup>55</sup> Teori inilah kemudian yang dikembangkan oleh para filsuf muslim terutama al-Kindi dan al-Farabi.

Teori emanasi adalah satu tema sentral bagi para filsuf Muslim dalam menjelaskan proses penciptaan alam. Keinginan untuk tidak menodai keesaan Tuhan menjadi landasan

---

<sup>54</sup> Muhamad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, hlm. 29-30.

<sup>55</sup> Van der Weij, *Filosof-filosof Besar tentang Manusia*, terj. K Bertens (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 19.

filosofis dari teori ini. Menurut para filsuf Muslim, “Yang Esa itu” cuma satu. Sementara yang lain adalah “alam yang pluralis”. Dalam tradisi filsafat Yunani, tema ini dikaji pada tingkat fisika, sedangkan dalam filsafat Neoplatonisme dan Islam, ia dikaji sebagai sebuah problem teologi.<sup>56</sup> Singkatnya, problem ini telah menjadi perdebatan serius bagi para *mutakallimin*.

Apabila ditilik dalam sejarah falsafat Yunani, maka perdebatan tentang dua hubungan di atas telah menjadi kajian Platon dan Aristoteles. Keduanya menjadi representasi tradisi filsafat Yunani. Kalau Platon mengatakan bahwa segala sesuatu punya ide (substansi), dan semua ide tersebut bergantung pada ide tertinggi atau *absolute good*. Inilah yang dimaksud oleh Platon sebagai Tuhan. Semua yang bersifat materi adalah bayangan saja, sedangkan hakikat yang sebenarnya ada pada alam idea. Maka, apa yang disaksikan sekarang hanyalah bayangan. Sedangkan Aristoteles mendasarkan pikirannya pada dua hal, yaitu *form* (bentuk) dan *matter* (materi). *Form* adalah esensi dari sesuatu sedangkan bentuk adalah aktualitas dari bentuk. Antara bentuk dan materi pasti ada hubungan gerak. Yang menggerakkan adalah bentuk, sedangkan materi adalah yang digerakkan. Gerak yang menggerakkan pasti akan berujung kepada gerak yang tidak bergerak dan ini mesti dan wajib punya wujud (*necessary being*).<sup>57</sup> Pada titik inilah, Aristoteles menamai penggerak tersebut dengan *Prima Causa* (sebab pertama) atau Tuhan.

Aristoteles sebenarnya tidak setuju dengan ajaran Platon tentang alam idea, ia lalu mengembangkannya dengan menyu-

---

<sup>56</sup> Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. III (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 33.

<sup>57</sup> Harun Nasution, *Falsafat Agama*, hlm. 53-55.

sun logika yang merupakan hukum-hukum berpikir secara silogistis. Walaupun Aristoteles sudah merekomendasikan ke alam nyata, namun dengan silogistis ini maka dialektika antara kenyataan dengan akal menjadi penting dan akal lebih merupakan penentu. Akal bagi Aristoteles adalah perwujudan Tuhan yang lahir, karena Tuhan berpikir tentang dirinya. Akal ini yang kemudian dikenal dengan akal aktif yang lantas melimpah pada akal-akal selanjutnya.

Dalam perkembangan filsafat, tidak ada lagi tokoh yang mampu menyamai pikiran Platon dan Aristoteles, sehingga lantas datanglah Plotinus menerangkan kemunculan alam dengan adanya *hirarcy of being*. Teori inilah yang kemudian dikembangkan oleh al-Farabi, dengan membagi metafisika menjadi tiga bagian utama. *Pertama*, bagian yang berkenaan dengan eksistensi wujud-wujud, yaitu ontologi. *Kedua*, bagian yang berkenaan dengan substansi-substansi material, sifat dan bilangannya, serta derajat keunggulannya, yang pada akhirnya memuncak dalam studi tentang “suatu wujud sempurna yang tidak lebih besar daripada yang dapat dibayangkan”, yang merupakan prinsip terakhir dari segala sesuatu yang lainnya mengambil sebagai sumber wujudnya, yaitu teologi. *Ketiga*, bagian yang berkenaan dengan prinsip-prinsip utama demonstrasi yang mendasari ilmu-ilmu khusus. Ilmu filosofis tertinggi adalah metafisika (*al-‘ilm al-ilahi*), karena materi subjeknya berupa wujud non-fisik mutlak, yang menduduki peringkat tertinggi dalam hierarki wujud. Dalam terminologi religius, wujud non-fisik mengacu kepada Tuhan dan malai-kat. Dalam terminologi filosofis, wujud ini merujuk pada Sebab Pertama, sebab kedua, dan intelek aktif. Dalam kajian metafisika, satu tujuannya adalah untuk menegakkan tauhid

secara benar.<sup>58</sup> Di sinilah, letak urgensi makna teori emanasi dalam upaya menjaga keesaan Tuhan dari alam yang pluralis.

Menarik untuk menelusuri kembali cara pandang beberapa tokoh Muslim terkait dengan ketuhanan. Tuhan menurut al-Kindi tidak memiliki hakikat dalam arti *aniah* dan *mahiah*. Bukan *aniah*, karena Tuhan tidak termasuk ke dalam benda-benda yang ada dalam alam, bahkan ia adalah pencipta alam. Tuhan juga tidak tersusun dari materi bentuk. Tuhan juga tidak punya hakikat dalam bentuk *mahiah*, karena Ia bukan merupakan *genus* atau *species*. Tuhan adalah unik, yang benar, pertama dan yang benar tunggal.<sup>59</sup> Ia semata-mata satu dan hanya lalah yang satu.

Sesuai dengan paham yang ada dalam Islam, Tuhan bagi al-Kindi ialah pencipta dan bukan penggerak pertama seperti dikatakan Aristoteles. Alam bagi al-Kindi bukan kekal (قديم) pada zaman lampau, tetapi mempunyai permulaan. Karena itu dalam hal ini ia lebih dekat kepada filsafat Plotinus yang menyatakan, Tuhan Maha Satu adalah sumber dari alam ini dan sumber dari segala yang ada. Alam ini adalah emanasi dari Yang Maha Satu.<sup>60</sup> Namun, paham emanasi yang terdapat dalam filsafat al-Kindi ini perlu dijelaskan bahwa keaslian filsafat al-Kindi terletak kepada upayanya mendamaikan konsep Islam tentang Tuhan dengan gagasan-gagasan filsuf Neo-Plotinus terkemudian.<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Nurisman, "Pemikiran Metafisika al-Farabi," *Dinika*, Vol. 23 (Januari 2004).

<sup>59</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*, hlm. 16.

<sup>60</sup> *Ibid.*, hlm. 17.

<sup>61</sup> Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*, hlm. 19.

Gagasan dasar Islam tentang Tuhan adalah Keesaan-Nya, penciptaan oleh-Nya dari ketidakadaan dan ketergantungan semua ciptaan kepada-Nya. Menurut al-Kindi, Tuhan adalah yang benar dan tinggi serta dapat disifati hanya dengan sebutan-sebutan yang negatif, seperti Tuhan bukan materi, tidak berbentuk, dan tidak berjumlah. Ia juga tidak dapat disifati dengan ciri-ciri yang ada (*al-ma'qulat*) di alam. Ia tidak berjenis, tidak terbagi dan tidak berkejadian. Ia abadi, oleh karena itu, ia Maha Esa (*Wahdat*) dan selainnya adalah berbilang.<sup>62</sup> Untuk membuktikan keesaan Tuhan berikutnya datang al-Farabi dengan teori emanasinya, menurutnya bahwa alam ini memancar dari Tuhan dengan melalui akal-akal yang jumlahnya sepuluh.<sup>63</sup>

Adapun menurut al-Farabi bahwa yang Esa, yaitu Tuhan, dan ada yang sendirinya. Karena itu, Ia tidak memerlukan yang lain lagi untuk ada-Nya atau keperluan-Nya. Ia mampu mengetahui dirinya sendiri, mengerti dan dapat dimengerti, Ia unik karena sifatnya memang demikian. Tidak ada yang sama dengan-Nya, serta tidak punya lawan atau persamaan.<sup>64</sup>

Al-Farabi terkenal dengan teorinya yakni “teori pemancaran”.<sup>65</sup> Ia berpendapat bahwa dari yang Esa itu memancar yang lain, berkat kebaikan dan pengetahuannya sendiri. Pemancaran itu merupakan kecerdasan pertama. Dengan demikian, apa yang disebut pengetahuan adalah sama dengan ciptaan-Nya. Tuhan adalah satu dalam diri-nya. Dari sinilah al-Farabi melangkah ke arah pelimpahan wujud dan kesem-

---

<sup>62</sup> Van der Weij, *Filosof-filosof Besar tentang Manusia*, hlm. 26-27.

<sup>63</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*, hlm. 17.

<sup>64</sup> *Ibid.*

<sup>65</sup> M. M. Syarif, *Para Filosof Muslim* (Bandung: Mizan, 1985), hlm. 22.

purnaan-Nya, mewujudkan seluruh tatanan yang ada di alam semesta ini. Alam semesta ini tidak menambah satu apa pun terhadap wujud tertinggi dan tidak menentukan secara finalistik. Sebaliknya, alam semesta merupakan hasil dari tindakan dan kemurahan yang melimpah dari yang pertama.<sup>66</sup>

Terkait dengan penciptaan alam, menurut al-Kindi bahwa alam ini dijadikan oleh Allah dari tidak ada (*creatio ex nihilo*) kepada ada, selain itu Allah juga tidak hanya menjadikan alam, tetapi juga mengendalikan dan mengaturnya serta menjadikan sebagiannya menjadi sebab bagi yang lain. Alam ini diciptakan oleh Allah dari tiada. Al-Kindi menyanggah teori mengenai ke-*qadim*-an alam seperti yang dikatakan oleh Aristoteles. Lebih lanjut, al-Kindi mengatakan bahwa di alam ini, terdapat berbagai gerak, yang antara lain gerak menjadikan dan gerak merusak, dan gerak yang demikian itu ada empat sebabnya, yaitu sebab material, formal, pembuat dan sebab tujuan. Sebab-sebab tersebut pada akhirnya bertemu pada “sebab pertama” yang menyebabkan segala kejadian dan kemusnahan di alam ini, yakni Allah.

Adapun sebab-sebab lain yang berwujud *jisim-falak* yang mempengaruhi kejadian fenomena tersebut adalah terjadi melalui empat unsur yaitu air, api, udara dan tanah. Adapun fenomena “kejadian” dan “kerusakan”, hanya terbatas pada alam, yang terletak di bawah falak bulan. Alasannya, karena fenomena ini hanya terjadi pada sesuatu yang punya kualitas yang berlawanan. Kualitas pertama ialah panas, dingin, basah dan kering, dan falak yang terletak di antara falak bulan dan *jisim-falak* tertinggi, tidak punya panas, dingin, kering dan basah, sehingga bersifat abadi.

---

<sup>66</sup> *Ibid.*, hlm. 21.

Hanya saja, teori gerak ini dibantah oleh *Ahl al-Sunnah* yang diwakili oleh al-Ghazali. Ia mengatakan bahwa tidak mungkin dunia ini berjalan dengan teratur hanya karena mengikuti hukum-hukum fisika. Tuhan dapat menghancurkan dan menciptakan dalam sekejap. Artinya, tidak mungkin terjadi kesinambungan antara satu peristiwa dengan peristiwa yang lainnya dengan bersandar kepada teori sebab akibat. Satu perbuatan tidaklah secara pasti menyebabkan akibat tertentu. Singkatnya menurut al-Ghazali, Tuhanlah yang menjadi penyebab semua peristiwa dan fenomena fisik, dan, terus menerus campur tangan di dunia.<sup>67</sup> Bagi al-Ghazali, dalam proses penciptaan alam ini, tergantung pada *iradah* Allah sebagai sebab dari penciptaan alam ini. Dari itu alam ini terjadi dalam waktu dan wujud yang telah ditentukan oleh iradah-Nya yang azali secara bebas dari tidak ada.<sup>68</sup> Al-Ghazali hendak mengatakan bahwa alam ini diciptakan secara langsung dari tidak ada (*creation ex nihilo*).

Sementara di sisi lain, Muktazilah yang di dalamnya ada al-Farabi, menjelaskan jika alam ini diciptakan dari tidak ada mengindikasikan pengertian bahwa adanya relasi langsung dengan Allah yang Maha Esa dengan alam yang beraneka sehingga dapat mengakibatkan perubahan pada zat Allah. Dari sini kemudian, Muktazilah mengatakan bahwa alam ini dijadikan Allah dari *ma'dum*, artinya *syai'un wa zatun wa 'ainum* (sesuatu, zat, dan hakikat). Singkatnya, menurut mereka alam ini *qadim* karena ia telah ada lebih dulu dalam bentuk tertentu sebelum terwujud dalam kenyataan ini. Pada titik ini,

---

<sup>67</sup> S. Abdul Majeed, *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 184.

<sup>68</sup> Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 37.



teori emanasi al-Farabi menemukan relevansinya. Ia menyatakan bahwa alam ini terjadi karena limpahan dari Yang Esa (*The One*).<sup>69</sup>

Maksud al-Farabi mengemukakan paham emanasi adalah untuk menghindarkan arti banyak dalam diri Allah, karena Allah tidak bisa secara langsung menciptakan alam yang banyak jumlah unsurnya. Jika Allah berelasi langsung dengan alam yang plural ini, tentu dalam pemikiran Allah, terdapat hal yang plural. Hal ini merusak citra tauhid. Agaknya pendapat Nurcholish Madjid tentang ini mengatakan bahwa filsuf Islam terdorong mempelajari dan menerima doktrin Plotinius ini karena pemahamannya memberikan kesan tauhid.<sup>70</sup>

Teori emanasi yang dicetus oleh al-Farabi bahwa Tuhan sebagai wujud I, dengan pemikirannya timbul wujud II yang punya substansi, yang disebut akal I yang tidak bersifat materi. Wujud II atau akal I ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud III atau akal II, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan langit I. Wujud III atau akal II ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud IV atau akal III, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan bintang-bintang. Wujud IV atau akal III, ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud V atau akal IV. Ketika berpikir tentang dirinya melahirkan Saturnus. Wujud V atau akal IV ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud VI atau akal V, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan Yupiter. Wujud VI atau akal V ketika berpikir tentang Tuhan akan melahirkan wujud VII atau akal VI, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan Mars. Wujud VII atau akal VI ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud VIII atau

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, hlm. 38.

<sup>70</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*, hlm. 27-28.

akal VII, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan matahari, Wujud VIII atau akal VII ketika berpikir tentang Tuhan melahirkan wujud IX atau akal VIII, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan Venus. Wujud IX atau akal VIII, ketika berpikir tentang Tuhan akan melahirkan wujud X atau akal IX, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan Mercury. Wujud X atau akal IX ketika berpikir tentang Tuhan, melahirkan wujud XI atau akal X, ketika berpikir tentang dirinya melahirkan bulan. Dari akal X timbullah bumi, ruh-ruh dan materi dasar dari empat unsur yakni api, udara, air, dan tanah.<sup>71</sup>

Masing-masing akal yang berjumlah sepuluh itu mengatur satu planet, akal-akal ini adalah para malaikat dan akal kesepuluh, yang juga dinamakan akal *fa'al*, disebut dengan Jibril yang mengatur bumi.<sup>72</sup> Jadi ada sepuluh akal dan sembilan langit dari teori Yunani tentang sembilan langit (*sphere*), yang kekal berputar di sekitar bumi. Akal kesepuluh mengatur dunia yang ditempati manusia ini. Tentang *qidam* (tidak bermulanya) atau barunya alam. Al-Farabi mencela orang yang mengatakan bahwa alam ini menurut Aristoteles ialah kekal. Menurut al-Farabi, alam terjadi dengan tidak memiliki permulaan dalam waktu yaitu tidak terjadi secara berangsur-angsur tetapi sekaligus dengan tak berwaktu.<sup>73</sup>

Sebagaimana al-Farabi, Ibn Sina juga menganut filsafat emanasi. Namun, mereka berbeda dalam menetapkan objek pemikiran, yakni Allah dan dirinya. Sedangkan Ibn Sina menetapkan tiga objeknya yakni Allah, dirinya, sebagai *wajib*

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, hlm. 27-28.

<sup>72</sup> Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 19.

<sup>73</sup> T.J. De Boer, *The History of Philosophy in Islam*, terj. B.D. Edward R Jones (New York: Dover Publication Inc., 1967), hlm. 107.

*al-wujud lighairihi*, dan dirinya sebagai *mumkin al-wujud lizatihi*. Dari pemikiran tentang Allah timbul akal-akal dan pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul jiwa-jiwa, yang berfungsi sebagai penggerak planet-planet dan dari pemikiran tentang dirinya sebagai wajib wujudnya timbul planet-planet.

Dengan demikian, di samping bersifat *qadim*, yakni tidak bermula dalam waktu, juga bersifat kekal dan tidak hancur sejalan dengan al-Farabi, Ibn Sina pun menganut paham penciptaan secara pancaran. Hal tersebut dibantah oleh al-Ghazali, dengan mengatakan bahwa penciptaan tidak bermula itu tidak dapat diterima, karena menurut teologi, Tuhan adalah pencipta. Sedangkan yang dimaksud dengan pencipta dalam paham teologi itu adalah penciptaan sesuatu dari tiada (*creatio ex nihilo*). Jika dikatakan alam ini tidak bermula, maka alam ini bukan diciptakan, dan Tuhan bukanlah sebagai pencipta. Padahal Tuhan adalah pencipta dari segala-galanya. Menurut al-Ghazali tidak ada orang Islam yang menganut paham bahwa alam ini tidak bermula.<sup>74</sup>

Pandangan al-Ghazali dibantah oleh Ibn Rusyd, bahwa pendapat para teolog tentang penciptaan, seperti dikemukakan oleh al-Ghazali, tidak punya dasar syariat yang kuat. Tidak ada ayat yang mengatakan bahwa Tuhan pada mulanya berwujud sendiri, yaitu tidak ada wujud selain diri-Nya, dan kemudian barulah dijadikan alam. Kata Ibn Rusyd, ini hanyalah pendapat dan interpretasi kaum teolog.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Abuddin Nata, *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1998), hlm. 125.

<sup>75</sup> Nurcholish Madjid, *Khasanah Intelektual Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 24.

Untuk memperkuat argumentasi rasionalnya, Ibn Rusyd berpegang pada firman Allah dalam QS. Hud ([11: 7).

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى  
الْمَاءِ لِيُنَبِّئَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا وَلَئِن قُلْتُمْ إِنَّكُمْ مَّرْعُوثُونَ مِنْ بَعْدِ الْمَوْتِ  
لَيَقُولَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ ﴿٧﴾

Dan Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari, sedang Aras-Nya di atas air, supaya dapat Ia menguji kamu, siapa di antara kamu yang paling baik amalannya. Tapi jika kau katakana, “Kamu akan dibangkitkan sesudah mati,” tentulah berkata orang yang tiada beriman, “Ini tiada lain dari sihir yang nyata.”

Menurut Ibn Rusyd, ayat ini mengandung arti bahwa sebelum adanya wujud langit-langit dan bumi telah ada wujud yang lain yaitu wujud air yang di atasnya terdapat tahta kekuasaan Tuhan. Tegasnya, sebelum langit-langit dan bumi diciptakan telah ada air dan tahta. Kemudian mengutip ayat lain dalam QS. al-Anbiya ([21]: 30).

أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا  
مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ ﴿٣٠﴾

Tiadakah orang yang kafir melihat, bahwa langit dan bumi berpadu satu, lalu Kami pisahkan keduanya? Dan Kami jadikan segala yang hidup dari air. Maka tiadakah mereka percaya juga?

Ayat di atas menurut Ibn Rusyd diberi interpretasi bahwa langit-langit dan bumi pada mulanya berasal dari unsur yang

sama, lantas baru dipecah menjadi dua benda yang berlainan. Dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa sebelum bumi dan langit dijadikan, telah ada benda lain, benda lain itu diberi nama air yang dalam ayat lain disebut uap. Maka, dapat diketahui bahwa bumi dan langit itu dijadikan dari uap atau air dan bukan dijadikan dari ketiadaan. Ayat yang menunjukkan bahwa langit dijadikan dari uap, dalam firman-Nya QS. Fussilat ([41]: 11):

ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ  
كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ﴿١١﴾

Kemudia Ia menuju langit yang masih berupa asap, maka berfirman Ia kepadanya dan kepada bumi, “Datanglah kamu berdua dengan sukarela ataupun terpaksa.” Mereka menjawab, “Kami datang sukarela.”

Bagi Ibn Rusyd, air tersebut naik ke langit pada waktu masih berupa uap. Ibn Rusyd menafsirkan bahwa langit dijadikan dari sesuatu, yaitu uap. Menurut filsuf Islam bahwa alam semesta diciptakan Allah dari bahan yang sudah ada. Sebab menurut mereka, seperti yang dipaparkan Ibn Rusyd bahwa tiada, tidak mungkin bisa berubah menjadi ada, yang terjadi adalah ada berubah menjadi ada dalam bentuk yang lain. Dalam filsafat memang diyakini bahwa penciptaan dari tiada adalah sesuatu yang mustahil dan tidak bisa terjadi.<sup>76</sup>

Mistisisme dalam Islam cenderung disebut dengan kata tasawuf<sup>77</sup> yang oleh kaum orientalis Barat disebut sufisme.

<sup>76</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*, hlm. 27-28.

<sup>77</sup> *Tasawuf* berasal dari bahasa Arab, *al-tasawwuf*, yang merupakan *masdar* (kata kerja yang dibendakan) dari *fi'il khumasi* (kata kerja lima

Kata sufisme oleh mereka khusus dipakai untuk mistisisme Islam, dan tidak untuk agama-agama yang lain.<sup>78</sup> Menurut al-Taftazani, tasawuf pada umumnya punya lima ciri yang bersifat psikis, moral, dan epistemologis. *Pertama*, peningkatan moral. *Kedua*, pemenuhan fana dalam realitas mutlak. Inilah ciri khas tasawuf atau mistisisme dalam pengertian yang sebenarnya. *Ketiga*, pengetahuan intuitif langsung.<sup>79</sup> Inilah sisi epistemologis yang membedakan tasawuf dengan filsafat. *Keempat*, ketenteraman dan kebahagiaan. *Kelima*, penggunaan simbol-simbol dalam ungkapan-ungkapan.<sup>80</sup>

Dari karakteristik-karakteristik tersebut, akhirnya tasawuf dapat didefinisikan sebagai falsafah hidup yang dimaksudkan untuk meningkatkan jiwa seseorang secara moral, melalui latihan-latihan praktis tertentu. Kadang, untuk menyatakan pemenuhan fana dalam realitas yang tertinggi secara intuitif, tidak secara rasional. Hasilnya adalah kebahagiaan ruhani, yang hakikat realitasnya sulit diungkap dalam bahasa.

Pada abad ke-3 H, perjalanan mistisisme sampai pada beberapa konsep baku seperti *ma'rifat*, *fana'*, *hulul*, *ittihad*,

---

huruf dasar, yakni *tasawwafa*), yang dibentuk dari kata *sawwafa*, yang berarti memakai wol. Robby H. Abror, *Tasawuf Sosial: Membeningkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual* (Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002), hlm. 3.

<sup>78</sup> Harun Nasution, *Filsafat Mistisisme dalam Islam*, hlm. 53.

<sup>79</sup> Pengetahuan yang dicapai dalam tasawuf pengetahuan intuitif atau esoterik. Kaum sufi menamakan pengetahuan semacam ini sebagai "rasa", suatu istilah yang menunjukkan pengalaman langsung, suatu keadaan dari persepsi batin ketimbang keadaan dari tindakan kognisi. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terj. Sjahrir Mawi & Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hlm. 149.

<sup>80</sup> Abu al-Wafa al-Ganimiy al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), hlm. 5.

sehingga menjadi kaya dan lengkap, bahkan lantas tercipta ilmu tasawuf atau sufisme dalam Islam. Kemudian berkaitan dengan perbedaan karakter dan orientasi dalam ritual mistisismenya, terdapat dua aliran besar, yaitu aliran Khurasan dan aliran Baghdad.<sup>81</sup> Doktrin tawakal dan sifat mistisisme yang spekulatif serta kecenderungan mengabaikan syariah marak pada Aliran Khurasan. Tokoh aliran ini misalnya Abu Yazid al-Bustami (w. 875 M) dengan konsep *fana'*, dan Mansur al-Hallaj (w. 922 M) dengan konsep *hulul*. Sementara aliran Baghdad yang lebih peduli syariah dan menolak asketisme memunculkan tokoh Haris al-Muhasibi (w. 856 M) dan al-Junaid (w. 910 M). Perbedaan kedua aliran tersebut sempat pula ditengahi untuk diakurkan. Bahkan, lantas terjadi semacam rekonsiliasi melalui tokoh kharismatik Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M) dengan karya monumental sistematisasi mistisisme Islam, yaitu *Ihya' 'Ulum al-Din*.<sup>82</sup>

Watak mistisisme memang esoterik (batiniah) dengan dasar sikap awal cinta kasih (*hubb, isyq*). Para mistikus melakukan amalan ritual khas sehingga mereka mengalami perjalanan kejiwaan keagamaan yang bersifat batiniah. Dipimpin oleh seorang *mursyid* (guru) yang otoritasnya kuat dan mutlak di hadapan para pengikutnya, mereka terbawa pada keadaan akrab alami, pengalaman kejiwaan menyemesta akan diri, orang lain, alam, dan Tuhan.<sup>83</sup> Lengkap dengan tingkatan usaha dan perolehan pengalamannya inilah yang disebut se-

---

<sup>81</sup> Mastuki HS., "Neo Sufisme di Nusantara; Kesenambungan dan Perubahan," *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 6, VIII (1997).

<sup>82</sup> A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawuf* (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 94.

<sup>83</sup> Harun Nasution, "Tasawuf dalam Islam," *Tasawuf: Disiplin Ilmu Keislaman Tradisional*, Seri KAA 23, Tahun II (1988).

bagai jalan tarekat (*al-tariqah*, jalur-jalur mistik). Perkembangan mistisisme lantas berwujud gerakan-gerakan tarekat, yakni organisasi pengikut ritual pada seorang guru yang mereka ikuti. Nama tarekat kerap dinisbatkan kepada tokoh penemu atau pendirinya sehingga masing-masing tarekat khas dengan pola, ritus, karakter, orientasi yang tidak sama.

Gerakan mistisisme melalui tarekat mudah meluas dan diterima oleh masyarakat sebab karakternya yang esoteris (bukan eksoteris, lahiriah) dan sifatnya yang sinkretis dengan budaya lokal, sehingga tidak pernah menuai gejolak sosial-budaya dalam penyebarannya. Meski masih terdapat perdebatan panjang tentang apakah mistisisme termasuk ke dalam bagian dari ajaran Islam atau tidak, tetapi secara historis mistisisme merupakan kenyataan sejarah dan mempunyai peran yang besar dalam dakwah.

Karena sifatnya yang universal, dalam arti ruang maupun waktu, sebuah sistem spiritual, seperti tasawuf, mungkin saja menerima pengaruh dari sistem lain yang sudah ada sebelumnya. Para sufi menggambarkan Tuhan sebagai sebuah prinsip yang menyeluruh dan paripurna. Dari sudut pandang waktu, Dia adalah yang awal dan yang akhir. Dialah asal dan tempat kembali segala sesuatu yang ada. Dari sudut pandang ruang, Dia adalah yang lahir dan batin, yakni yang imanen dan transenden. Esensi dari sebuah sistem mistisisme adalah perasaan dekat dengan Tuhan. Perasaan dekat ini dinyatakan dalam perasaan sufi akan kehadiran Tuhan di manapun ia berada. Kehadiran Tuhan ia rasakan dalam dirinya di alam yang mengelilinginya.

Pada sisi lain mistisisme dalam Islam juga dinilai sebagai bentuk pemberontakan jiwa, dalam diri orang-orang yang



berpikir ruhaniah yang menentang formalitas dan kejumudan agama, yang selanjutnya terpengaruh oleh perasaan bahwa manusia bisa menjalin relasi langsung dengan Tuhan, dianggap sebagai Zat Penguasa-Penuh Kuasa yang berjarak atas takdir-takdir manusia, tetapi sebagai Sahabat dan Kekasih jiwa. Kaum mistikus punya hasrat untuk mengenal Tuhan sehingga mereka bisa mencintai-Nya, dan telah percaya bahwa jiwa dapat menerima wahyu Tuhan melalui sebuah pengalaman religius langsung, bukan melalui indra-indra atau kecerdasan. Maka, lantas tasawuf didefinisikan sebagai satu cara mendekati diri dan mengenal Tuhan melalui pemikiran dan perbuatan mistik. Sebab hal ini berkaitan dengan asketisme yang berakar dari wahyu ilahi dan dipahami melalui syariah. Ini adalah pendekatan kepada Allah yang memakai intuitif dan emosional spiritual. Dasar asketisme dalam Islam ialah takut penghakiman Allah, sehingga muncul kesadaran yang mendalam akan dosa dan kelemahan manusia dan keinginan untuk konsekuen menyerahkan diri kepada kehendak Allah.<sup>84</sup>

Abad pertama Islam merupakan masa awal bagi penyebaran asketisme sebagai akibat ketidakpuasan terhadap materialisme dan pertikaian agama dengan politik. Perkembangan ini secara bertahap dikombinasikan dengan kecenderungan menuju mistisisme sehingga dalam perkembangan awal Islam dikenal pula bentuk sufisme. Asketisme sufi dikembangkan melalui perbuatan yang melebihi tugas yang dibebankan oleh syariah secara normal—aturan mengamati dan ritual luar yang diperlukan oleh hukum agama—dan penolakan terhadap hukum dan bahkan terhadap beberapa hal yang sah.<sup>85</sup>

---

<sup>84</sup> Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 33.

<sup>85</sup> Margareth Smith, *Mistisisme Islam dan Kristen: Sejarah Awal dan*

Di antaranya adalah ide-ide sufisme perihal penolakan pada dunia, yang berarti meninggalkan kesenangan sementara dari kehidupan ini, dan bahkan dari keinginan untuk kebahagiaan abadi. Rabiah al-Adawiah (w. 185-801 M) adalah sufi pertama untuk menempatkan penekanan pada gagasan kasih yang tak bersyarat bagi Allah. Ajaran ini menegaskan definisi bahwa seorang sufi adalah orang yang perlu acuh tak acuh terhadap dunia dan kemiskinan.<sup>86</sup>

Sufisme mengembangkan cara pemurnian melalui media agama, aturan terorganisir dari pengalaman religius. Tujuan dari semua latihan asketis tersebut adalah pengalaman spiritual langsung, kesadaran mistik penyatuan dengan Tuhan. Bagi Sufi, tujuan ini hanya akan tercapai jika pelakunya setia dengan jalan Sufi dengan berbagai tahapan yang harus dilaluinya sehingga memungkinkan jiwanya dapat dimurnikan, untuk mendapatkan kualitas tertentu dan naik lebih tinggi sampai dengan bantuan rahmat Ilahi, dan menemukan rumah Allah. Tahapan tersebut misalnya dengan pertobatan yang melibatkan tidak hanya mengingat dosa, tetapi juga melupakan mereka. Awal tahapan lainnya yang menjadi jalan sufi misalnya adalah kesabaran dan rasa syukur, harapan, dan ketakutan.<sup>87</sup>

Ajaran dan perilaku mistisisme Islam melalui sufisme, asketisme, ataupun tasawuf bukan tanpa kritik. Satu kritik

---

*Perkembangannya*, terj. Amroeni Dradjat (Tangerang: Gaya Media Pratama, 2007), hlm. 185-186.

<sup>86</sup> Margareth Smith, *Mistisisme Islam dan Kristen*, hlm. 163.

<sup>87</sup> Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 459; Abu al-Wafa' al-Taftazani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, hlm. 24-25.

tersebut misalnya yang dikumandangkan oleh Ibn al-Jawzi yang melihat kecenderungan sufi menuju Libertinisme (antara bagian tertentu tasawuf) berdasarkan daftar yang dikemukakan oleh al-Ghazali. *Pertama*, karena semua tindakan telah ditentukan, tidak perlu melakukan apapun tugas agama. *Kedua*, Allah tidak membutuhkan doa kita, dan karena itu kita perlu melakukan doa kepada Allah. *Ketiga*, apapun yang kita lakukan, Allah adalah murah hati dan akan mengampuni. *Keempat*, karena hukum tidak menghilangkan kelemahan manusia, itu tidak ada gunanya sebagai sarana kemajuan spiritual. *Kelima*, sufi yang melihat visi surgawi dan mendengar suara-suara surgawi telah mencapai tujuannya, dan tidak perlu melakukan salat. *Keenam*, kesucian dan entitas di luar hukum yang dibuktikan dengan kinerja keajaiban.<sup>88</sup>

Ibn al-Jawzi juga mengkritik Sufisme sebagai paham dan perilaku yang cenderung *incarnationism* (*hulul*). *Incarnationism* adalah fokus pada bentuk manusia yang indah sebagai lokus manifestasi Ilahi. Keindahan ilahi sering dimaksud dalam bentuk maskulin sehingga ditemukan fenomena “menatap pada pemuda” sebagai fenomena *hulul*. Kaum mistik menekankan kedekatan kepada Allah, dalam arti bahwa hanya Dialah yang sebenarnya ada. Bagi sebagian sufi, pengalaman yang paling puncak bukanlah menyaksikan Allah (*musyahadah*), tetapi bersatunya antara diri dengan Allah.<sup>89</sup> Di sinilah isu yang krusial dalam dunia tasawuf muncul dan menimbulkan pertentangan berdarah-darah, yakni penyamaan dan

---

<sup>88</sup> H.M. Amien Jaiz, *Masalah Mistik Tasawuf dan Kebatinan* (Bandung: al-Ma'arif, 1990), hlm. 59.

<sup>89</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Pengantar Studi Islam* (Jakarta: Ushul Press, 2011), hlm. 242-248.

penyatuan diri dengan wujud Tuhan yang terbangun dalam konsep *ittihad*, *hulul*, ataupun *wahdat al-wujud*. Konsep penyamaan dan penyatuan diri dengan Allah dianggap telah menyimpang, keluar dari batas-batas agama Islam. Itulah yang membuat ahli fikih (*fuqaha'*) mencibir dan menganggap sesat dan menyekutkan Allah (*musyriq*), tasawuf dianggap sebagai perbuatan kotor (*zindiq*).

Konsep epistemologi mistis Neoplatonisme berpijak pada pembedaan Platonik antara “mengada” dan “menjadi”, Wujud Ilahi maupun diri individual yang termasuk dalam tatanan “menjadi”, tak bisa berubah substansi dari pancaran hakikat yang satu menjadi hakikat yang lain. Ini semata-mata karena tatanan “mengada” tidak bisa diubah menjadi tatanan “menjadi”. Dari sudut pandang Tuhan, perubahan ini adalah mustahil karena tidak ada potensialitas apapun dalam Tuhan yang memungkinkan Dia berubah dari satu hakikat ke hakikat lain. Di pihak diri, meskipun selalu ada potensialitas transendensi, dalam pengertian kedekatan proporsional dengan Sumber Pertama, adalah mustahil untuk mengandaikan bahwa transendensi ini dapat menyebabkan hilangnya diri hingga menjadi identik dengan hakikat Ketuhanan yang tidak terdefrensiasi. Seandainya terdapat kemungkinan seperti itu, dalam hakikat esensial manusia, untuk menjadi Tuhan dalam hakikatnya, niscaya realitas Tuhan akan menjadi bentuk terakhir kesadaran manusia, bukan menjadi Sumber Pertama wujud. Dengan kata lain, Tuhan benar-benar bisa menjadi kausa terakhir kebahagiaan manusia tetapi tidak menjadi sebab formal terakhir yang dihasilkan oleh kausa akhir pengalaman manusia. Oleh karenanya, seorang mistikus memiliki kemampuan untuk bersatu dengan Yang Tunggal atau Diri Universal, dalam

keadaan *trance*, dan selanjutnya kembali ke dunia majemuk ini. Andai transendensi sesaatnya merupakan proses transformasi asli, niscaya terdapat absurditas lebih lanjut karena baik Tuhan maupun sang mistikus akan punya “watak transien”. Sehingga, sifat esensial masing-masing bisa menerobos ke dalam yang lain. Ini menjadikan gagasan tentang Tuhan maupun diri menjadi terma-terma yang berkontradiksi.

Keidentikan yang diajukan bagi pengetahuan mistik didasarkan pada pengetahuan-kehadiran dengan swa-identitas, melibatkan beberapa absurditas ini. Karena alasan ini, doktrin pengetahuan mistik melalui kehadiran dengan swa-identitas, atau perubahan substansi, perlu dikesampingkan karena tidak bisa dibayangkan.

Satu-satunya alternatif yang dapat dipertimbangkan dalam kaitannya dengan corak epitemologis mistis Plotinus dalam mistisisme Islam adalah kesatuan melalui kehadiran dalam pengertian pencerahan dan penyerapan, bukan dalam pengertian swa-identitas. Kesatuan dalam pengertian penyerapan adalah semacam kesatuan yang juga bisa dinisbatkan kepada fungsi preposisional dari penghubung dan preposisi linguistik. Sebuah preposisi sungguh menyatu dengan kata benda dan kata kerja substantifnya, dalam pengertian tidak bisa diamati secara independen, dan tak punya arti yang independen. Diri sebagai emanasi Tuhan adalah kesatuan kehadiran Tuhan di dalam manusia dan kehadiran manusia di dalam Tuhan. Sifat kesatuan kehadiran ini bukanlah kejadian fenomenal, yang akhirnya bisa terjadi pada alur psikologi meditasi atau melalui suatu metode kontemplasi yang disengaja. Ia murni bersifat eksistensial, muncul dari Sumber Pertama wujud, yang dengannya Dia membawa dunia kemungkinan ke dalam kea-

daan aktual realitas atas dasar kepastian-Nya, kepastian wujud, mengetahui, berkehendak, dan berbuat-Nya.

Sistem emanatif eksistensi diri adalah suatu tahap wujud uniter sederhana, dimana kepastian dan kemungkinan bertemu. Ia adalah kepastian karena emanasi adalah tindakan-wajib Tuhan, yang melimpah dari eksistensi-Nya dan pengetahuan-Nya yang pasti. Ia juga merupakan kemungkinan eksistensial, sebab suatu penyerapan tak lain adalah ketergantungan total kepada Tuhan. “Kesatuan Simpleks” kehadiran ini, yakni kehadiran Wujud Wajib di dalam realitas diri emanatif yang secara eksistensial adalah makna yang bisa dipertahankan dari kesadaran kesatuan mistik. Dalam pengertian keidentikan ini, kehadiran Tuhan dalam diri merupakan keadaan eksistensial dan kesatuan individual yang sama, seperti halnya kehadiran diri dalam Tuhan. Artinya, “Tuhan-dalam-diri = diri-dalam-Tuhan”. Namun, masalah perbedaan perspektif yang menggariskan bahwa satu sisi kesatuan simpleks ini mesti disebut kehadiran dengan pencerahan dan supremasi, sedang sisi lainnya disebut menyeragamkan ketergantungan murni. Namun, tidak berarti dengan perbedaan perspektif ini kesatuan dan kesederhanaan eksistensial dari tahap wujud ini menjadi dua bentuk eksistensi individual, karena tidak ada kemungkinan kehampaan eksistensi, dan kekacauan atau perpisahan antara emanasi dan sumber emanasi. Hanya ada satu kesatuan eksistensi yang diperluas, tetapi perlu digambarkan sebagai sumber emanasi dan emanasi dari sumber tersebut.

Berdasarkan mode kehadiran partikular ini, Tuhan tidak bisa mengalami perubahan substansi dari Ketuhanan-Nya yang tak terdeferensiasi menjadi bentuk kedirian individual yang spasio-temporal, dan diri itu tidak pula bisa bertransen-

densi 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. Diri hadir dalam skala penuh realitasnya, dan Tuhan hadir dengan pencerahan dan supremasi-Nya, tapi tidak hadir dalam skala penuh realitas-Nya. Hanya pengertian leksikal kehadiran sajalah yang berbeda.

Wacana ini mengandung hampir semua hal mendasar yang telah dibahas, yaitu (a) bahwa Tuhan selalu hadir dalam diri, dengan pencerahan-Nya, jika tidak dengan seluruh realitas diri-Nya; (b) bahwa manusia, sebagai diri, juga selalu hadir di hadapan Tuhan, dan seseorang bisa menyadari hal ini, jika ia menyingkirkan setiap yang lain yang ilusif; dan (c) bahwa dalam hubungan kesatuan wujud emanatif dengan prinsipnya, tidak ada kemungkinan adanya kehampaan dan keterputusan eksistensial, sebab kehampaan semacam ini merupakan keterlepasan penuh, bukan sekadar disosiasi atau interupsi antara dua entitas.

Neoplatonisme Islam mendapatkannya melalui cara-cara eklektik, yaitu cara yang tidak terpaku pada model distingtif induktif dan deduktif. Model induktif yang mengandaikan kebenaran dapat diperoleh lewat fakta-fakta partikular dan deduktif, mengawalinya dari konsep universal dan diterjemahkan pada fakta-fakta partikular dianggap membuat pengetahuan terpisah dan saling berlawanan.

### C. Basis Ontologi Pengetahuan Plotinus dalam Mistisisme Islam

Satu istilah penting dalam perbincangan dan pembahasan berkaitan dengan pengetahuan mistis adalah “mitos”. Poin

penting dalam mitologi semua agama dan keyakinan adalah adanya sistem ketuhanan dan supernatural yang memainkan peran “perantara” antara “kekuatan-kekuatan di atas” dan “umat manusia di bawah”.<sup>90</sup> Hal ini menjadi makna penting dalam setiap analisis tentang muatan mitos, terlebih untuk mendefinisikan mitos dari sudut pandang penggunaan sebagai sebuah sarana naratif untuk kejadian-kejadian penting, atau serangkaian peristiwa yang mungkin berfungsi sebagai dogma yang esensial, paradigma atau sumber rujukan dalam perkembangan lebih lanjut dari berbagai kultur, agama, atau filsafat.<sup>91</sup>

Dalam sistem keyakinan Islam, mitos tidak dapat dihindarkan. Mitos tentang kesyahidan, peristiwa Perang Badar, isra dan mikraj, dan peristiwa bersejarah kenabian lainnya, masing-masing menginspirasi hadirnya kekuatan “Maha Dahsyat” yang terlibat dalam kehidupan manusia serta adanya pesan yang diemban sepanjang sejarah keimanan. Dalam filsafat Islam, terdapat mitos dalam arti sarana pembentukan kerangka dan penyampaian pesan, yakni mitos Neoplatonisme yang dengan sengaja dibentuk oleh doktrin emanasinya untuk memberikan mata rantai Ketuhanan Yang Tak Terpahami.

Bagi Netton, apakah mistisme dalam bentuk Plotinian ataukah tasawuf membentuk kerangka mistis yang dengannya, manusia menolak untuk mengartikulasikan secara intelektual cinta Ilahinya, dan kerap memilih kata *feel* (*zauq*),

---

<sup>90</sup> Claude Levi-Strauss, *Myth and Meaning* (London: Routledge & Kegan Paul, 1978), hlm. 22.

<sup>91</sup> Ian Richard Netton, *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology* (London: Routledge, 1989), hlm. 234.



sehingga mistisisme ialah sarana *zauq* yang lebih murni daripada intelek murni. Meskipun, tanpa bermaksud menyatakan, tasawuf sepenuhnya mengabaikan kemampuan intelektual dan tidak pernah dipaparkan dalam bentuk buku panduan ataupun risalah filsafat. Lebih dari itu, mistisisme dan ritual-ritualnya dapat digambarkan sebagai mitos atau bahkan peribadahan untuk cinta Ilahi.<sup>92</sup>

Esensi hierarki Neoplatonisme adalah mistik yang muncul dari dorongan hati, bersama jenjang emanasi menjadi jenjang *zauq* menurut ide Plotinus. Proses emanasi digambarkan oleh Plotinus dengan cara sinar matahari yang secara kontinu dipancarkan oleh matahari. Setiap hipotesis digerakkan atau dipenuhi oleh kerinduan yang dalam karena adanya sumber langsung (Allah) yang di atasnya. Dalam kebijaksanaan tersebut, mitos Neoplatonisme mengubah bentuk mekanisme filosofis emanasi ke dalam bentuk cinta itu sendiri. Neoplatonisme versi Islam yang bahkan secara lebih progresif menggambarannya dalam bentuk *isyraqi*, *isyq*, *fyad*, dan *huduri*, berpijak dan sekaligus berujung pada hasrat cinta Ilahi.

Ilmu *huduri* misalnya, sebagai ilmu yang langsung diperoleh dari Tuhan, dan bukan dengan olah akal atau rasio dan pembelajaran, melainkan melibatkan proses olah spiritual dan mistis untuk menajamkan intuisi dalam rangka memperolehnya. Saat seseorang memperoleh ilmu *huduri*, maka ia mengalami pengalaman spiritual luar biasa. Bahkan, seolah-olah ia telah “menyatu” dengan Tuhan, atau telah mengalami

---

<sup>92</sup> Ian Richard Netton, “Unsur-unsur Neoplatonis Filsafat Iluminasi Suhrawardi: Filsafat sebagai Tasawuf,” Leonard Lewisohn, et. al., *Warisan Sufi: Warisan Sufi Abad Pertengahan (1150-1500)*, Buku Kedua (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), hlm. 433.

*epifani*.<sup>93</sup> Makna *epifani* secara umum adalah bentuk dari pengejawantahan Tuhan. Saat seseorang berada pada puncak pengalaman spiritualnya, ia dikatakan telah mengalami epifani. Pada waktu itu, ia seakan berjumpa dengan Tuhan, ia seperti “melihat” dan “merasakan” kehadiran Tuhan, mengalami kontak langsung dengan Tuhan sehingga bisa merasakan pengejawantahan Tuhan sepenuhnya dalam jiwanya.<sup>94</sup>

Tampaknya, *epifani* hanya terjadi pada para rohaniwan atau orang-orang yang tekun dalam menjalankan agamanya serta selalu melaksanakan laku spiritual. Namun, *epifani* juga lazim terjadi di kalangan para seniman sehingga pengalaman spiritual yang luar biasa, diejawantahkan dalam karya-karya seni. Bagaimana seniman di dalam kontemplasi spiritualnya, mendapatkan suatu pengalaman batin luar biasa, yang kemudian dituangkan dalam karya-karyanya. Melalui lantunan irama musik yang indah, syair puisi yang menggetarkan jiwa, lukisan atau ornamen-ornamen dengan goresan imajinasi yang tiada tara. Maka, masalah *epifani* banyak bermunculan dalam kajian-kajian seni maupun estetika. *Epifani* dengan demikian juga bermakna pengejawantahan pengalaman spiritual yang luar biasa ke dalam karya-karya seni.<sup>95</sup>

Dalam bentuknya yang murni, suatu pengalaman batin sekaligus menunjukkan suatu pengalaman spiritual dalam kehidupan seseorang yang tertinggi, terjelas, dan terterang, meskipun dialami secara singkat, dan merupakan suatu ben-

---

<sup>93</sup> Nusyirwan & Benny Baskara, “Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri: Suatu Tinjauan Epistemologis,” *Sosio-Religia*, Vol. 8, No. 3 (Mei 2009), hlm. 640.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.* Lihat juga, Bozena Shallcross, “The Devining Moment: Adam Zagajewski’s Aesthetics of Epiphany,” *The Slavic and East European Journal*, Vol. 44, No. 2 (Summer, 2000), hlm. 234-252.

tuk manifestasi dan pencerapan intuitif yang tertinggi dari hakikat realitas alam semesta. Bagi Zagajewski, pengalaman batin adalah keadaan yang luar biasa, “penuh cahaya”, suatu keadaan yang penuh dengan “ekstase”, “inspirasi”, dan “iluminasi”, tidak terbatas, tidak terindrakan, penuh kebahagiaan dan anugerah sehingga seseorang dapat mengetahui sesuatu yang sebelumnya tak pernah diketahui.<sup>96</sup>

Apabila paradigma ini digiring kepada perspektif Islam, maka alam semesta ini ialah bentuk pengejawantahan Tuhan. Alam semesta ialah ayat-ayat Tuhan yang *kauniyah*, di samping ayat-ayat *kauliyah*, yang telah termaktub dalam al-Qur'an. Bagi Hamzah Fansuri,<sup>97</sup> dunia ini hanyalah penampakan Tuhan semata, dan bukanlah realitas sesungguhnya. Keberadaan dunia adalah seperti bayangan atau gambar yang tampak dalam cermin. Meskipun gambar itu berbentuk, namun pada hakikatnya tidaklah berwujud. Hanya Tuhanlah satu-satunya yang punya keberadaan sejati, semuanya selain Tuhan hanyalah bayangan-Nya.

Al-Qur'an terus-menerus menyerukan kepada Muslim untuk melihat alam ini sebagai bukti keberadaan Tuhan. Mencoba melihat “menembus” alam yang terbagi-bagi ini menuju kuasa penuh dari keberadaan yang asali, kepada realitas transenden yang meresapi segala hal. Muslim perlu memupuk sikap sakramental (memandang suci dan simbolik) terhadap sikap "melihat" sedikit tentang Allah dalam "tanda-tanda"-Nya

---

<sup>96</sup> Bozena Shallcross, “The Devining Moment,” hlm. 234-252; Nusyirwan & Benny Baskara, “Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri,” hlm. 642.

<sup>97</sup> Amin Abdullah, “Aspek Epistemologis Filsafat Islam,” *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif* (Yogyakarta: LESFI, 1992), hlm. 187.

di alam semesta, dan Dia sendiri begitu transenden sehingga manusia hanya bisa bicara tentang Dia dalam perumpamaan.

Lebih lanjut dalam kaitannya dengan pengetahuan Plotinus, secara sederhana ilmu *huduri* dipahami sebagai pengetahuan yang diperoleh dengan menghadirkan diri, tanpa proses pembelajaran atau pengkonsepsian. Untuk membedakannya, ilmu *huduri* dilawankan dengan ilmu *husuli*, yaitu pengetahuan yang diperoleh dengan pembelajaran, latihan, atau pengkonsepsian. Menurut Mehdi Haeri Yazdi, seperti dikutip oleh Nusyirwan, ilmu *huduri* disebut sebagai *knowledge by presence* atau diterjemahkan sebagai “pengetahuan dengan kehadiran” atau “pengetahuan presentasional”, yang dilawankan dengan ilmu *husuli*, yang disebutnya sebagai *knowledge by correspondence* atau *knowledge by acquaintance*, yang diterjemahkan sebagai “pengetahuan dengan korespondensi” atau “pengetahuan representasional.”<sup>98</sup> Lebih lanjut, Yazdi mengemukakan ciri-ciri ilmu *huduri* atau pengetahuan dengan kehadiran sebagai berikut:

Pengetahuan dengan kehadiran adalah 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 adalah hubungan swa-objek tanpa campur tangan koneksi dengan objek eksternal.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> Nusyirwan & Benny Baskara, “Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri,” hlm. 646.

<sup>99</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), hlm. 76.

Dari penjelasan tersebut, diketahui bahwa di dalam ilmu *huduri* semua pengetahuan berada di dalam kerangka dirinya sendiri atau merupakan suatu bentuk pengetahuan-diri-sendiri. Dalam bentuk pengetahuan ini, subjek sekaligus menjadi objek pengetahuan, dan tidak ada perbedaan atau jarak (distingsi) antara subjek dan objek. Bentuk ilmu *huduri* yang paling sederhana adalah pengetahuan tentang keadaan diri sendiri, yang tercermin dalam ungkapan-ungkapan seperti “saya lapar”, “saya lelah”, “saya senang”, dan seterusnya, yang merupakan ungkapan-ungkapan yang menggambarkan keadaan diri seseorang, yang tentunya setiap pribadi mengetahui sepenuhnya keadaan dirinya sendiri. Mengenai hubungan subjek-objek dalam ilmu *huduri*, Yazdi menjelaskan:

Dalam pengetahuan dengan kehadiran, apa yang disebut objek objektif sama sekali tidak berbeda status eksistensialnya dengan objek subjektif. Artinya, jenis objek yang kita sebut sebagai objek esensial bagi gagasan pengetahuan seperti ini bersifat imanen dalam pikiran subjek yang mengetahui, dan dalam pengetahuan dengan kehadiran ia mutlak bersatu dengan objek objektif. Dengan demikian, objek objektif tidak lagi absen dan aksidental bagi nilai kebenaran pengetahuan dengan kehadiran, atau dengan kata lain, dalam pengetahuan dengan kehadiran, objek objektif dan objek subjektif adalah satu dan sama.<sup>100</sup>

Dengan demikian, pada hakikatnya subjek dan objek di dalam ilmu *huduri* adalah satu dan sama, atau dengan kata lain, yang mengetahui maupun yang diketahui itu adalah satu dan sama. Selanjutnya, Yazdi membandingkan karakteristik

---

<sup>100</sup> *Ibid.*

ilmu *huduri* dengan ilmu *husuli* sebagai berikut:

Pengetahuan dengan korespondensi adalah jenis pengetahuan yang melibatkan objek subjektif maupun objek objektif yang terpisah, dan mencakup hubungan korespondensi antar keduanya. Dalam kenyataannya, kombinasi objek-objek eksternal dan internal beserta derajat korespondensi di antara mereka membentuk esensi pengetahuan ini. Karena korespondensi betul-betul merupakan hubungan dua pihak secara hakiki, maka dapat dikatakan dengan logis bahwa jika hubungan ini terjadi, pasti ada konjungsi antara satu objek dengan objek yang lain. Hubungan ini tidak berlaku jika salah satu arah konjungsi tidak benar. Selanjutnya, seandainya tidak ada objek eksternal, maka tidak akan ada representasinya. Akibatnya, tidak ada kemungkinan hubungan korespondensi antara keduanya, sehingga tidak ada pula kemungkinan bagi eksistensi pengetahuan ini.<sup>101</sup>

Dengan perbedaan tersebut, maka karakteristik ilmu *husuli* dan ilmu *huduri* menjadi jelas, sehingga bisa diketahui perbedaannya serta perbedaan hakikat atau esensi ilmu *husuli* dan ilmu *huduri*. Dari pemaparan tersebut, dapat pula diketahui bahwa satu ciri pengetahuan dengan kehadiran adalah kebebasannya dari dualisme kebenaran dan kesalahan. Dengan kata lain, pengetahuan dengan kehadiran itu selalu benar. Hal tersebut disebabkan tidak adanya dualisme subjek-objek dalam ilmu *huduri*, sehingga tidak ada dualisme salah-benar.

Dalam ilmu *huduri* subjek dan objeknya adalah satu, yaitu diri yang mengetahui dan yang diketahui adalah sama. Oleh sebab itu, seseorang selalu mengetahui apa yang terjadi pada

---

<sup>101</sup> *Ibid.*

dirinya sehingga pengetahuan seseorang tentang dirinya sendiri tentu selalu benar dan tidak akan pernah salah.

Lebih lanjut, Yazdi menjelaskan bahwa karena relasi kebenaran dan kesalahan bergantung kepada hubungan korespondensi antara subjek dengan objek serta antara sebuah pernyataan dengan acuan objektifnya, maka karakteristik ini hanya ada pada ilmu *husuli*, dan bukan pada ilmu *huduri*. Dengan kata lain, dalam pengetahuan dengan korespondensi, kebenaran dinilai dari korespondensi antara subjek dan objek, dan korespondensi antara sebuah pernyataan dengan objeknya. Jika dalam proses korespondensi tersebut terjadi kesesuaian, maka pengetahuan itu disebut benar, dan sebaliknya. Jika dalam proses korespondensi itu tidak terjadi kesesuaian, maka ia disebut salah. Di dalam ilmu *huduri*, korespondensi seperti ini tidak terjadi sebab tidak ada dualitas antara subjek dan objek, subjek dan objek adalah satu dan sama. Secara otomatis, tidak ada juga korespondensi antara keadaan internal dan eksternal, maupun antara “pernyataan” dan “fakta eksternal”. Jadi, karena terbebas dari korespondensi, maka ilmu *huduri* terbebas dari dualisme kebenaran dan kesalahan, dan bisa dikatakan sebagai selalu benar.<sup>102</sup>

Karena ilmu *huduri* terbebas dari proses korespondensi, maka ia juga terbebas dari proses pembentukan konsepsi dan konfirmasi. Perbedaan proses pembentukan pengetahuan dengan konsepsi dan konfirmasi ini pertama kali dilakukan oleh Ibn Sina, yang selain untuk menggambarkan proses terbentuknya pengetahuan diskursif manusia, ia juga dapat dipakai menguji kebenarannya, yaitu sebagai logika. Maka, bisa diuji mengenai “makna” dan “nilai kebenaran” sebagai pernya-

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, hlm. 76-77.

taan. Lahirlah “definisi” serta rujukan-rujukan untuk menguji definisi tersebut, antara lain dengan kesesuaian antara pernyataan dengan objeknya, maupun kesinambungan pernyataan-pernyataan tersebut dalam membentuk sebuah konsepsi.

Bagaimanapun sahnya proses tersebut, ia hanya bisa diterapkan pada ilmu *husuli*, dan tidak dapat diterapkan pada ilmu *huduri*. Kedua proses yang digambarkan tersebut, konsepsi dan konfirmasi, adalah ciri-ciri konseptualisasi yang termasuk ke dalam tataran makna dan representasi, bukan pada tatanan wujud dan kebenaran faktual. Ilmu *huduri* sama sekali tidak melibatkan proses konsepsi maupun konfirmasi.<sup>103</sup>

Walaupun kriteria pengujian kebenaran seperti konsepsi dan konfirmasi, tidak bisa diterapkan pada ilmu *huduri*, tetapi bukan berarti tidak ada pengertian kebenaran yang dapat diterapkan pada ilmu *huduri*. Dalam hal ini, kebenaran ilmu *huduri* akan setara dengan gagasan wujud, atau lebih ontologis. Jika bisa disetarakan adanya pengetahuan dengan kehadiran dengan suatu “kehadiran” atau “keseketikaan” realitas objek dalam pikiran, maka bisa diterapkan pengertian eksistensial tentang kebenaran ilmu *huduri*.<sup>104</sup> Dalam kaitan itu, ada tiga mode ilmu *huduri*, yaitu pengetahuan-diri (*self-knowledge*), pengetahuan Tuhan tentang Diri-Nya dan ciptaan-Nya (atau emanasi-Nya), dan pengetahuan manusia tentang Tuhan. Pengetahuan mistis bisa diaplikasikan pada kombinasi dua mode ilmu *huduri* yang terakhir, karena puncak pengetahuan mistis adalah penyatuan antara diri dengan Tuhan.<sup>105</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, hlm. 79-80.

<sup>104</sup> *Ibid.*, hlm. 81.

<sup>105</sup> Choir, *Epistemologi Ilmu Hudhuri dalam Pandangan Mehdi Harri Yazdi* (Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004), hlm.



Pada mode ilmu *huduri* yang pertama, yaitu pengetahuan-diri, manusia harus melakukan penyelidikan ke dalam kesadaran dirinya sendiri terlebih dahulu, baru kemudian berlanjut kepada objek-objek eksternal. Ada dua pembuktian bahwa orang sungguh sadar akan dirinya. *Pertama*, dengan mengetahui sesuatu selain dirinya, yang berarti melakukan penisbatan terhadap dirinya dan objek tersebut. *Kedua*, dengan mengetahui diri secara langsung, hingga sampai pada pernyataan “aku mengetahui diriku”, yang berarti melakukan perenungan terhadap dirinya sendiri.<sup>106</sup>

Pada mode ilmu *huduri* yang kedua, yaitu pengetahuan Tuhan akan Diri-Nya dan ciptaan-Nya, untuk ini secara garis besar adalah gambaran dari proses penciptaan dengan emanasi dan iluminasi, yang merupakan garis besar pemikiran Plotinus, kemudian al-Farabi, dan Suhrawardi. Bagaimana pada awalnya Tuhan memikirkan diri-Nya sendiri, dan dari pikiran tersebut memancarkan cahaya-cahaya yang mewujudkan menjadi makhluk-makhluk-Nya. Dalam tahapan emanasi Plotinus adalah Akal Tuhan → *Nous* → *Soul* (jiwa) → Materi. Inilah mode ilmu *huduri* yang kedua, bagaimana pengetahuan Tuhan akan diri-Nya, kemudian memancar kepada makhluk-Nya, sekaligus sebagai pengetahuan tentang ciptaan-Nya.

Pada mode ilmu *huduri* yang ketiga, pengetahuan manusia tentang Tuhan, terkait mode ilmu *huduri* yang kedua akan membentuk suatu pengetahuan mistis. Puncak pengetahuan mistis ialah penyatuan antara diri dengan Tuhan. Pada mulanya, hal ini diawali dengan pengetahuan manusia mengenai dirinya sendiri, lantas ia merenungkan dirinya, hingga sam-

---

63.

<sup>106</sup> Mehdi Hairi Yazdi, *The Principle of Epistemology*, hlm. 123.

pai pada asal-usulnya serupa ia diciptakan oleh Tuhan. Inilah mengapa Platon mengatakan “kenalilah dirimu sendiri”, yang sejalan dengan slogan sufistik “Barangsiapa mengetahui dirinya, maka ia mengetahui Tuhannya”. Dari proses tersebut menuju suatu kesadaran mistis yang merupakan penyatuan dengan Tuhan, Haeri Yazdi menjelaskannya:

Ilmu huduri 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 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 rupa sehingga menyebabkan pemisahan antara Diri-Nya dan tindak emanasi-Nya.<sup>107</sup>

Dari uraian tersebut, bahwa secara ontologis terjadi kesatuan wujud antara Tuhan dengan makhluk-Nya, atau dapat dikatakan sebagai suatu bentuk panteisme. Melalui proses emanasi, Tuhan mengejawantah kepada makhluk-makhluk-Nya, seperti kesatuan antara matahari dengan sinarnya. Kesatuan mistis pada hakikatnya adalah kesatuan wujud antara Tuhan dengan makhluk-Nya, dan kesadaran mistis akan kesatuan ini adalah suatu bentuk ilmu *huduri* karena seseorang memperoleh dan mengalaminya secara langsung. Akal dan pemikiran adalah sarana awal untuk membangkitkan kesadaran.

Filsafat Islam teoretis juga menggabungkan antara unsur agama dan akal, secara historis filsafat Islam adalah hasil per-

---

<sup>107</sup> *Ibid.*, hlm. 220.

temuan umat Islam dengan filsafat Yunani di Baghdad, yaitu pada masa pemerintahan Khalifah al-Makmun pada abad ke-9 M. Filsafat Yunani yang diterima masyarakat Islam pada saat itu tidak saja yang dari Platon dan Aristoteles, tetapi dari para penerusnya yang mengembangkan atau menafsirkannya. Di samping Platonisme dan Aristotelianisme, terdapat pula Stoisisme, Pitogorisme dan Neo-Platonisme dari Plotinus dan Proclus. Maka, filsafat Islam itu berpangkal dari al-Qur'an dan ajaran Islam, serta basis rasional dari filsafat Yunani, bertujuan untuk menggapai kebijaksanaan yang disebut dengan hikmah.<sup>108</sup>

Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rusyd yakin akan ketunggalan pengetahuan yang dimahkotai dengan metafisika (*ilahiyyat*). Dalam karyanya *Ihya' al-'Ulum*, al-Farabi mendaftar aneka ragam ilmu, menguraikan masing-masing dan akhirnya menyebutkan filsafat sebagai mahkotanya sebab filsafat dianggap dapat menjamin kepastian pengetahuan seperti yang didapat melalui penalaran apodeistik. Di dalam karyanya *al-Sifa'*, Ibn Sina merangkum seluruh ilmu pengetahuan sebagai logika, fisika, matematika, dan metafisika.<sup>109</sup>

Dalam kawasan metafisika, Ibn Sina memasukkan semua data yang diwahyukan yang termuat dalam al-Qur'an. Ia membuktikan bahwa Allah adalah Maha Kuasa, Pencipta segala sesuatu. Ia menguraikan persoalan kejahatan dengan membedakan antara sebab-sebab *per se* dan sebab-sebab *per accident*. Ia pun membicarakan problem kebangkitan jasad. Di sini ia

---

<sup>108</sup> Hammis Syafaq, "Relasi Pengetahuan Islam Eksoteris dan Esoteris," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2012), hlm. 340.

<sup>109</sup> *Ibid.*, hlm. 341.

melakukan *more philosophico* dan mengkaitkannya dengan ilmu pengetahuan agama yang sesuai, dengan menempatkan prinsip-prinsip keyakinan sebagai masalah. Lantas, dengan penalaran falsafi, Ibn Sina menunjukkan totalitas kebijaksanaan metafisik dengan filsuf. Ia berusaha menemukan kembali perintah-perintah sosial al-Qur'an, kekhalifahan, struktur keluarga, pembenaran poligami, talak, dan lain-lain.<sup>110</sup>

Dengan demikian, filsafat Islam lahir memberikan fungsinya dengan memunculkan kebijaksanaan. Ia mengandung unsur-unsur keagamaan yang diambil dari al-Qur'an. Ia berupaya menggabungkan agama dan akal untuk memberikan status keilmuan pada yang pertama. Ia menerapkan struktur filsafat Yunani pada prinsip-prinsip agama. Maka, gemanya keagamaan pada filsafat Yunani, suatu hal yang tidak terdapat pada guru-guru Yunani itu. Maka, ia bisa mendapatkan tanggapan dari pendapat-pendapat keagamaan dari mereka yang ingin menyelaraskan kepercayaan mereka dengan akal dan ilmu pengetahuan. Inilah dasar keberhasilan metafisika Ibn Sina. Pada akhirnya, filsafat Islam menunjukkan kegemarannya akan masalah pengetahuan dan dasar-dasar psikologi, serta ontologinya.<sup>111</sup>

Dalam risalah-risalah al-Kindi, al-Farabi, dan Ibn Sina, ditemukan analisis perihal beberapa kekuasaan makhluk dan tingkat-tingkat yang perlu dilalui untuk mencapai kesatuan dengan sumber segala makhluk, termasuk tingkat penyucian moral. Maka, Neo-Platonisme Yunani diperkuat oleh penjelasan-penjelasan yang berasal dari al-Qur'an. Dari filsafat

---

<sup>110</sup> *Ibid.*

<sup>111</sup> *Ibid.*, hlm. 342.

Islam lahir lah tasawuf.<sup>112</sup> Keduanya mengantarkan umat Islam untuk memahami keberadaan Tuhan sehingga memungkinkan dekat dengan Allah bukan sebaliknya. Maka, forma ideal Platonik adalah idea (gagasan) yang sepenuhnya bersifat *immaterial* (berada di alam non-material), menjadi model yang berdasarnya segala sesuatu di dunia ini terbentuk. Gagasan tentang forma ideal Platonik punya peran dalam Iluminisme dan filsafat-filsafat iluministik lainnya.

Meski filsafat Islam sejak al-Kindi melewati antara lain, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufail, dan Ibn Bajjah hingga Ibn Rusyd disebut sebagai bersifat peripatetik, pada kenyataannya ia banyak dipengaruhi Neo-Platonisme, kecuali Ibn Rusyd yang memang punya misi untuk membersihkan Aristotelianisme dari Neo-Platonisme. Neoplatonisme adalah aliran yang dikembangkan terutama oleh Plotinus. Pengaruh ini, secara langsung, bersumber pada sebuah ringkasan (parafrase) dari tiga bab *Ennead* karya Plotinus, yang disalahpahami sebagai karya Aristoteles. Di dunia Islam, karya ini memang dikenal sebagai *Atsulujia Aristuthalis* (Theologia, atau Theologia Aristoteles). Meski demikian, tidak dapat dikatakan, apabila para filsuf Muslim tidak menemukan atau menyalahpahami karya Plotinus sebagai karya Aristoteles, maka filsafat Islam tidak akan bersifat Neo-Platonik dan sebagai gantinya, bersifat sepenuhnya Aristotelian. Dengan satu dan lain cara, tampaknya Platonisme yang lebih membuka ruang bagi yang spiritual dan yang religious cepat atau lambat akan memberikan pengaruhnya kepada filsafat Islam sebab filsafat Islam memiliki afinitas kepada pemikiran yang bersifat religius. Kenyataannya,

---

<sup>112</sup> Mahmud Hamdi Zaquq, *al-Din wa al-Falsafat wa al-Tanwir* (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1996), hlm. 10.

berbeda dari Aristotelianisme murni, pembahasan di dalam aliran ini tak bebas dari iluminisme.<sup>113</sup>

Bahkan, Plotinus merupakan yang pertama kali mengembangkan konsep tentang Tuhan (*The One*), sebagai tampak dalam paham emanasi. Dalam sejarah filsafat Islam, Ibn Sina disebut filsuf Muslim peripatetik *par excellence*. Dan memang tampak ciri-ciri Aristotelian dalam pemikiran-pemikirannya. Namun, seperti para filsuf Muslim lain yang biasa disebut sebagai bersifat peripatetik, orang tidak akan gagal melihat besarnya pengaruh Neoplatonisme dalam pemikirannya. Bahkan, Ibn Sina menjadi lebih cenderung kepada tasawuf. Hal ini dapat dilihat dalam tiga bab terakhir buku *al-Isyarat wa al-Tanbihat*, merupakan karyanya yang matang. Dalam bab-bab yang berjudul *Maqamat al-'Arifin* (Kedudukan-kedudukan Para Arif/Sufi) itu, Ibn Sina berfokus pada metode tasawuf. Tidak hanya itu, dalam berbagai risalah-risalah-ringkasnya, khususnya *Risalah fi al-'Isyq*, Ibn Sina nampak sufistik. Selain menjadikan kecintaan sebagai basis segala sesuatu, termasuk pengetahuan, Ibn Sina tak segan memakai kata *ittihad* (penyatuan) dengan Tuhan sebagai puncak pengalaman manusia, menggantikan kata *ittisal* (kontak) dengan Akal Kesepuluh yang biasa mencirikan pemikiran peripatetik. Tampak pengaruh prinsip Sympatheia (*Sympathy*) Plotinian yakni bahwa segala sesuatu di dalam alam semesta terikat dalam sebuah kesatuan “sistemik” berdasar simpati atau cinta di dalam

---

<sup>113</sup> Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Cet. II (Bandung: Mizan Pustaka, 2006), hlm. 113; Fazlur Rahman, “Ibnu Sina,” M. M. Syarif (ed.), *Para Filosof Muslim*, Cet. VIII (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 101; Aslam Hadi, *Metafisika Beberapa Filosof Islam*, Cet. III (Jakarta: Rajawali Press, 1998), hlm. 25.

pemikirannya mengenai masalah ini.<sup>114</sup> Sebagian ahli tentang Ibn Sina menyatakan, pada akhir-akhir hidupnya Ibn Sina menulis buku berjudul *Mantiq al-Masyriqiyyin* (Logika Kaum Iluminis), meskipun pendapat ini ditentang oleh sebagian ahli yang lain karena dianggap bersifat iluministik.

Terakhir, mengenai ontologi. Peripatetisme Islam tidak khusus membahas aspek ontologi. Di luar aspek epistemologi, peripatetisme banyak membahas kosmologi. Perhatian khusus kepada ontologi diberikan oleh *'irfan*, iluminisme, dan Filsafat Hikmah. Dalam *'irfan*, yang ditekankan dan inilah yang membedakannya dengan tasawuf biasa yang tidak secara khusus membahas persoalan *wujud qua* (sebagai wujud), adalah prinsip kesatuan wujud segala hal dan tingkatan-tingkatannya. Ontologi Iluminisme berlandaskan filsafat cahaya (*nur*), yakni mengidentikkan wujud dengan cahaya, dan non-wujud atau nirwujud dengan kegelapan. Di antara keduanya terdapat lapisan-lapisan wujud antara cahaya dan kegelapan.

#### D. Jejak 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 Hermenisme. Beberapa cendekiawan

---

<sup>114</sup> Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, hlm. 114; Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam*, terj. Suharsono & Jamaluddin MZ (Yogyakarta: CIIS Press, 1995), hlm. 49.

Muslim yang diakui sebagai filsuf 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 *hikmah laduniah* (genius) dan *hikmah 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.<sup>115</sup>

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 yang kemudian melebar ke Yunani. Selanjutnya, melalui dua cabang ini, khususnya Persia dan Yunani bertemu kembali membentuk peradaban Islam.<sup>116</sup>

Namun, berbeda dengan kebanyakan penulis, Suhrawardi tidak menganggap tokoh-tokoh filsafat paripatetik Islam seperti al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina serta para filsuf lainnya sebagai filsuf melainkan sekadar perintis sufisme. Ia justru melihat Abu Yazid al-Bustami (w. 877 M) dan Abu Muham-

---

<sup>115</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 75.

<sup>116</sup> *Ibid.*



mad Sahal ibn Abdillah Tustari (815-896 M), dan menilainya sebagai seorang filsuf dan ahli hikmah.<sup>117</sup>

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 punya kemiripan atau mengambil bentuk-bentuk gambar konkret 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 punya persepsi indrawi, imajinasi, pemikiran rasional, dan intuisi spiritual.<sup>118</sup>

Terkait dengan ajaran pertama, gradasi esensi, apa yang disebut sebagai eksistensi adalah sesuatu yang hanya ada di dalam pikiran, gagasan umum dan konsep yang tidak ter-

---

<sup>117</sup> A. Khudori Soleh, “Filsafat Isyraqi Suhrawardi,” *Esensia*, Vol. XII, No. 1 (Januari 2011), hlm. 8-9.

<sup>118</sup> Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago-London: University of Chicago Press, 1979), hlm. 124-125. Tentang ajaran *alam mitsal* Ibn Arabi, lihat William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Perolan Devirsitas Agama*, terj. Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001).

dapat dalam realitas, sedang yang benar-benar esensial atau realitas yang sesungguhnya adalah esensi-esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya.<sup>119</sup> Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan dan tidak dikenali. Karena itu, cahaya tidak membutuhkan definisi bahkan tak ada yang lebih tidak membutuhkan definisi kecuali cahaya. Sebagai realitas segala sesuatu, ia menembus setiap susunan entitas baik fisik maupun non-fisik, sebagai komponen esensial dari cahaya.<sup>120</sup>

Meski demikian, menurut Suhrawardi, masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakan-nya, 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 kian sempurnalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya. Begitu pula yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini terkait dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian, realitas ini tersusun atas gradasi esensi yang tak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya, mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.<sup>121</sup>

Persoalannya, bagaimana realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakannya ini “keluar” dari “Cahaya Segala Cahaya” yang Esa dan terang benderangan? Menurut

---

<sup>119</sup> Armahedi Mahzar, “Pengantar,” Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir Muin (Bandung: Pustaka, 2000), hlm. xv & 36.

<sup>120</sup> Majid Fakhry, *History of Islamic Philosophy* (New York & London: Columbia University Press, 1970), hlm. 331-332.

<sup>121</sup> ‘Abd al-Hulw, “al-Isyraqiah,” Main Ziyadah, *al-Mausu’ah al-Falsafiah al-Arabiah*, II (t.tp.: Ma’ had al-Inma’ al-‘Arabi, 1988), hlm. 109.

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 yang lebih rendah.<sup>122</sup>

Namun, gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan oleh kaum Neoplatonis, melainkan kombinasi 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 (*yahsl*) 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) punya gerak ganda, yaitu ‘mencintai’ (*yuhib-buh*) serta “melihat” (*yusyahiduh*) yang di atasnya, dan mengendalikan (*yaqharu*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada di bawahnya; 3) punya atau mengambil “sandaran” yang mana sandaran ini mengkonsekuensikan sesuatu, seperti “zat” yang disebut *barzah*, dan punya “kondisi” (*hay’ah*); zat dan kondisi ini sama-sama berperan sebagai “wadah” bagi cahaya; 4) punya 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

---

<sup>122</sup> Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, terj. Afif Muhammad (Bandung: Zaman, 1998), hlm. 148.

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*).<sup>123</sup>

*Kedua*, proses iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama muncul, ia punya 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 tembus melalui cahaya pertama. Proses ini terus berlanjut dengan jumlah cahaya meningkat sesuai dengan urutan  $2n-1$  dari cahaya pertama.<sup>124</sup>

Demikian pula ajaran Suhrawardi tentang kesadaran diri yang pada esensinya terkait 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, ontologis, dan epistemologis. Maka dari itu, pengetahuan menuntut konfirmasi (*tasdiq*) untuk menentukan kriteria keliru dan benar. Benar apabila

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, hlm. 149.

<sup>124</sup> *Ibid.*, hlm. 150.

ada kesesuaian antara konsepsi dalam pikiran subjek dengan kondisi objektif eksternal objek. Dianggap keliru jika tidak ada kesesuaian di antara subjek dan objek.<sup>125</sup>

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 sebab 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; dan 4) terikat pada ruang dan waktu.<sup>126</sup>

Bagi Suhrawardi, agar dapat diketahui, sesuatu harus terlihat apa adanya (*kama huwa*) sehingga pengetahuan yang di-peroleh memungkinkannya tidak butuh definisi (*istighna'an al-ta'rif*). Misalnya, warna hitam yang hanya bisa diketahui, apabila terlihat seperti apa adanya dan sama sekali tidak bisa didefinisikan oleh orang yang tidak pernah melihat sebagaimana adanya (*la yumkin ta'rifuhu liman la yusyahiduh kama huwa*). Jelasnya, dalam hal ini, Suhrawardi menuntut subjek yang mengetahui perlu 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 me-

---

<sup>125</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Huduri*, terj. Ahsin Muhammad (Bandung: Mizan, 1994), hlm. 62-64; Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hlm. 131.

<sup>126</sup> Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hlm. 135.

negaskan bahwa kevalidan pengetahuan terjadi jika objeknya “dirasakan”.<sup>127</sup>

Konsep ini, dalam Henry Bergson, diistilahkan dengan “Pengetahuan dari” (*knowledge of*) yang dibedakan dengan “pengetahuan tentang” (*knowledge about*). “Pengetahuan dari” adalah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung, sedang “pengetahuan tentang” adalah pengetahuan diskursif yang diperoleh melalui perantara, indra maupun rasio.<sup>128</sup>

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, sedangkan hal-hal yang majemuk diketahui melalui sifat-sifat esensinya. Yang pasti, substansi dapat diketahui melalui dirinya sendiri dengan cara berelasi langsung secara iluminatif antara subjek dengan objek sehingga esensi dapat dilihat dan dipahami.<sup>129</sup> Maka, bagi Suhrawardi, 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, relasi ini tidak bersifat pasif melainkan aktif. Subjek dan objek satu sama lain hadir, tampak pada esensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang.<sup>130</sup>

Persoalannya, bagaimana subjek bisa menangkap esensi dari objek. Sebaliknya, objek mampu menghadirkan esensinya

---

<sup>127</sup> *Ibid.*, hlm. 130.

<sup>128</sup> Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 144-145.

<sup>129</sup> Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hlm. 131.

<sup>130</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 211-215.

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 tidak dilahirkan oleh ide tentang kesadaran melainkan oleh kesadaran itu sendiri. Bebab 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.<sup>131</sup>

Berdasarkan 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-nuriah*). Dapat disimpulkan, setiap orang yang memahami esensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari esensinya sendiri.<sup>132</sup>

Selanjutnya, cahaya murni tersebut adalah “bagian” dari cahaya abstrak. Cahaya-cahaya abstrak adalah bersifat sama dan merupakan satu kesatuan, hanya berbeda tingkat intensitas penampakannya. Karena itu, dalam konsep kesadaran diri

---

<sup>131</sup> Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hlm. 141.

<sup>132</sup> *Ibid.*

dapat dikatakan bahwa setiap “aku” secara esensial adalah sama dengan “aku” yang lain karena masing-masing adalah kesadaran diri. Yang membedakan di antara mereka adalah tingkat kesadaran masing-masing. Sedemikian, hingga dengan adanya kesadaran diri yang dalam filsafat iluminasi disebut *isfahbad al-nasut*, manusia akan dapat mengenal dirinya dan bertemu dengan esensi semesta.<sup>133</sup>

Maka dari itu, pengetahuan tidak dihasilkan melalui hubungan subjek-objek tetapi oleh kesadaran diri dan perasaan yang dialami secara langsung, sehingga ia menjadi bebas dari dualisme logis, benar dan salah. Selain itu, ia juga bebas dari pembedaan antara pengetahuan berdasarkan atas “konsepsi” dengan pengetahuan berdasarkan “kepercayaan”, atau antara “makna” dan “nilai kebenaran” dalam kajian logika modern.<sup>134</sup> Pengetahuan yang didasarkan atas objek swa-objektivitas bersifat imanen, yang lantas dikenal dengan ilmu *huduri* (pengetahuan yang dihadirkan) karena objeknya hadir dalam kesadaran diri subjek yang mengetahui.

Pengetahuan *isyraqi*, karena objeknya bersifat imanen dan bersifat swa-objektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya perlu 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, konsentrasi 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

---

<sup>133</sup> *Ibid.*, hlm. 142.

<sup>134</sup> Mehdi Haeri Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 79-80.



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 bisa menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya melalui ilham dan penyingkapan diri (*musyahadah wa mukasyafah*). Maka, 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; dan 3) ilham.<sup>135</sup> *Kedua*, tahap penerimaan, di mana Cahaya Tuhan memasuki diri manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian “cahaya penyingkap” (*al-anwar al-sanahah*), 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 memakai 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 didudukan dan diuji validitasnya, meski pengalamannya itu sendiri sudah berakhir. Hal yang sama juga diterapkan pada data-data yang didapat dari penangkapan indrawi, 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.<sup>136</sup>

---

<sup>135</sup> Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, hlm. 36.

<sup>136</sup> *Ibid.*

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 dipakai untuk meraih segala hal yang tidak tergapai oleh kekuatan rasio sehingga hasilnya merupakan pengetahuan yang tertinggi dan terpercaya,<sup>137</sup> sedang kekuatan rasio dipakai 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 Ibn 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 al-Bustami dan Tustari; 4) para pencari yang telah menamatkan filsafat pembuktian seperti mereka mengetahui tahapan iluminasi atau pengetahuan. Pada tahap terakhir ini, pengetahuan dan kualitas individu meningkat pada posisi yang dinamakan

---

<sup>137</sup> Mehdi Aminrazavi, "Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan," *al-Hikmah* (Edisi 7 Desember 1992), hlm. 76; Hossein Ziai, "Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School," Husein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 452.

sebagai kelompok “Ahli Hikmah Ketuhanan” seperti pada Pythagoras dan Platon.<sup>138</sup>

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, dalam penerimaan kesepakatan mengenai apa yang dianggap sebagai kebenaran-kebenaran primer tersebut, maupun dalam pemilihan premis-premis lanjut dalam silogisme mereka. 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 yang dilakukan banyak orang, menerjemahkan ‘*aql* dengan intelek (*intellect*) mungkin jauh lebih tepat. Terkadang 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,

---

<sup>138</sup> Sayyed Hosein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 80.

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.

## E. Mistisisme Islam yang Bercorak Neoplatonis

### 1. Konsep al-Ittihad

Bagi Harun Nasution, mistisisme dalam Islam bertujuan meraih relasi langsung dengan Allah sehingga menimbulkan kesadaran adanya dialog antara ruh manusia dan Tuhan, dengan jalan mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran tersebut kian dekat kepada Tuhan dalam arti bersatu dengan Tuhan dalam istilah bahasa Arab disebut *ittihad* dan istilah Inggris *Mystical Union*.<sup>139</sup>

Kedekatan diri kepada Tuhan secara langsung dan 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 perlu terlebih dahulu menghancurkan dirinya. Jadi

---

<sup>139</sup> Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI-Press, 1978), hlm. 71; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 56.

selama masih sadar akan dirinya, berarti ia belum dapat bersatu dengan Tuhan. Penghancuran diri ini dalam tasawuf disebut *fana'* yang senantiasa diiringi oleh *baqa'*.<sup>140</sup> 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, al-Bustami dipandang sebagai pembawa paham *al-Fana'*, *al-Baqa'*, dan sekaligus pencetus paham *al-Ittihad*. A.J. Arberry menyebutnya sebagai *first of the intoxicated sufis*<sup>141</sup> (sufi yang mabuk kepayang pertama). *Fana'* dalam istilah tasawuf bagi seorang sufi adalah mengharapkan kematian datang. Maksudnya adalah memati-kan diri dari pengaruh dunia sehingga yang tersisa hidup di dalam dirinya hanyalah Tuhan semata.<sup>142</sup> Setelah mengalami ke-*fana'*-an, maka yang tinggal ialah diri seorang sufi kecuali sesuatu yang hakiki dan sesuatu yang abadi di balik segala sifat kemuliaan dan ketakwaan yang sering dianggap menyimpang

---

<sup>140</sup> Secara etimologi kata *fana'* berasal dari kata (فنى - يفنى) berarti *adaman* (tidak ada), hilang atau hancur. Sedangkan *baqa'* berasal dari kata (بقى - البقاء) berarti *al-dawam* (terus-menerus, tetap). Menurut terminologi *fana'* berarti penghancuran perasaan atau kesadaran seseorang tentang dirinya dan tentang makhluk lain sekitarnya. Sebenarnya dirinya tetap ada dan juga makhluk lain tetap ada, tetapi ia tidak sadar lagi tentang wujud mereka bahkan juga dengan *wujud* dirinya sendiri. Pada waktu itulah ia sampai kepada *al-baqa'* atau kelanjutan *wujud* dalam diri Tuhan. A.J. Arberry, *Pasang Surut Aliran Tasawwuf*, hlm. 10; Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam*, hlm. 28; A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, Cet. V (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), hlm. 28; Louis Ma'luf, *al-Munjid fi Lughah wa al-A'lam*, Cet. XXI (Beirut: Dar al-Masyriq, 1973), hlm. 597.

<sup>141</sup> A.J. Arberry, *Sufism*, hlm. 54; Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 289.

<sup>142</sup> Cyril Glasse, *Ensiklopedia Islam*, terj. Ghufiron A. Mas'udi (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 85.

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

*Fana'* ada dua jenis, yaitu *fana'* di dalam esensi, seperti 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*).<sup>143</sup> *Fana'* yang dialami seseorang dari dirinya dan dari makhluk lainnya terjadi sebab 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.<sup>144</sup>

Sementara Ibn '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

---

<sup>143</sup> *Fana'* pertama, yang ada di dalam Zat, hanyalah hak dari Rasulullah saja, dan tiada yang lain yang memerolehnya. Karena realitas Muhammad adalah pengenalan pertama Tuhan sebagaimana diri-Nya. Ini bukanlah sebutan hanya semata-mata atas kesadaran. Bayazid pernah berkata bahwa setiap sesuatu memiliki keadaannya masing-masing (*hal*). *Hal* ialah buah pemikiran—Manusia sempurna bukanlah buah dari pemikiran, tetapi ia adalah realitas iluminasi. Maka pikirannya terbuka, dan ia kemudian teriluminasi; dan *baqa'* karena itu semata-mata bukanlah hasil ekstase (*wajd*). Sahib Khaja Khan, *Cakrawala Tasawuf*, Cet. II (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), hlm. 95.

<sup>144</sup> Al-Qusyairi, *al-Risalah Qusyairiah* (al-Qahirah: t.p., 1966), hlm. 33.

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 memanasifestasikan (*tajlili*) dirinya dalam bentuk lain. Oleh karena itu, kata Ibn 'Arabi, *fana'* yang benar itu adalah hilangnya diri dalam keadaan pengetahuan intuitif, kesatuan esensial dari keseluruhan itu diungkapkan.<sup>145</sup>

Di dalam proses *al-fana'* terdapat empat situasi getaran psikis yang dialami seseorang. *Pertama, al-Sakar*, situasi kejiwaan yang terpusat penuh kepada satu titik sehingga ia melihat dengan perasaannya. *Kedua, al-Syatahat*. Bermakna gerakan, secara istilah *tasawuf* dipahami sebagai suatu ucapan yang terlontar di luar kesadaran, kata-kata yang diucapkan dalam keadaan *sakar*. *Ketiga, Zawal al-Hijab*, tampaknya 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. tampaknya pengertian ini sama dengan atau mirip dengan *al-mukasyafah*. *Keempat, Ghalab al-Syuhud*, sebagai tingkat kesempurnaan *musyahadah*, pada tingkat mana ia lupa pada dirinya dan alam sekitarnya, yang diingat dan dirasa hanya Allah seutuhnya.<sup>146</sup>

---

<sup>145</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*, Cet. II (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 150.

<sup>146</sup> Ibrahim Basyuni, *Nas'ah al-Tasawuf al-Islam* (al-Qahirah: Dar al-Ma'rifah, 1969), hlm. 236-257. Dengan *fana'* Abu Yazid al-Bustami meninggalkan dirinya dan pergi ke hadirat Tuhan. Bahwa ia telah berada dekat pada Tuhan, itu dapat dilihat dari *syatahat* yang diucapkannya. *Syatahat* adalah ucapan-ucapan yang dikeluarkan seorang sufi ketika ia mulai berada di pintu gerbang *ittihad*. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 83. *Syatahat* artinya kata-kata yang penuh *khayal*, yang tidak dapat dipegangi dan dikenakan hukum. Karena orang yang berkata pada waktu itu sedang “mabuk” (bukan mabuk alkohol). Mabuk oleh

Apabila dilihat dari sudut kajian psikologis, terlihat suatu karakteristik *fana'* mistik, yaitu hilangnya kesadaran dan perasaan, seseorang sufi tidak merasakan lagi apa yang terjadi dalam organismenya dan tidak pula merasakan kekuannya serta alam sekitarnya. Dengan demikian, *fana'* adalah kondisi intuitif, di mana seseorang untuk beberapa saat kehilangan kesadarannya terhadap egonya.<sup>147</sup>

Jika Abu Yazid mengatakan ada empat situasi gradual dalam proses fana, maka dalam perspektif Ibn '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, sufi perlu 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 perlu menyadari bahwa segala macam bentuk-bentuk yang ada 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)

---

*fana'*-nya, oleh tiada sadar pada diri lagi, sebab tenggelam dalam lautan *tafakkur*. Sebab itu, menurut penyelidikan, Abu Yazid-lah yang mula-mula sekali menciptakan suatu istilah dalam tasawuf yang bernama *al-sakar* (mabuk); *al-'isyq* (rindu-dendam). Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Cet. XIX (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), hlm. 95; A. Rivay Siregar, *Tasawuf*, hlm. 150.

<sup>147</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf*, hlm. 148-149.



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 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.<sup>148</sup>

Dilihat dari sudut kajian psikologis, terlihat suatu karakteristik *fana'* mistis, yaitu hilangnya kesadaran dan perasaan, seseorang (sufi) tidak merasakan lagi apa yang terjadi dalam organismenya dan tidak pula merasakan ke-aku-annya serta alam semestanya. Maka, *fana'* adalah kondisi intuitif, bahwa seseorang untuk beberapa saat kehilangan kesadarannya terhadap ego-nya, 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. Maka *fana'* adalah suatu keadaan insidental, artinya tidak berlangsung secara terus-menerus. Perlu dicatat, bahwa menurut penganut paham fana

---

<sup>148</sup> *Ibid.*, hlm. 151-152.

adalah karunia Allah sehingga tidak dapat diperoleh melalui latihan bagaimanapun.<sup>149</sup>

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 di lautan api, merasa penuh dengan sifat-sifat ketuhanan. Keadaan *ittihad* ini tergambar dalam ungkapan Abu Yazid al-Bustami berikut ini. “aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau; konversasi pun 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'*. Dalam perpaduan ia menemukan hakikat jati dirinya sebagai manusia yang berasal dari Tuhan, itulah yang dimaksud dengan *ittihad*.

Dengan terciptanya *al-fana'* dan *al-baqa'*, sampailah kepada *al-ittihad*, dan dalam tingkat ini seorang sufi merasa dirinya telah bersatu dengan Tuhan, dari antara yang mencintai dan dicintai telah menjadi satu. Sufi yang bersangkutan karena *fana'*-nya tidak punya kesadaran lagi, dan berbicara dengan nama Tuhan. Dalam *al-ittihad* yang disadari yang ada hanya satu wujud, sekalipun sebenarnya ada dua wujud, dan yang disadari itu hanyalah wujud Tuhan.

Ketika sampai ke ambang *al-ittihad* keluarlah ucapan-ucapan yang ganjil (*syatahat/theopathical stammerings*) dari mulut sufi. Banyak ucapan-ucapan Abu Yazid yang menggam-

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, hlm. 148-149.

barkan bahwa ia telah sampai pada tingkat *al-ittihad*. Misalnya “aku ingin untuk tidak mengingini”, “Aku tidak ingin dari Tuhan kecuali dari Tuhan”, “Maha suci Aku, Maha Suci Aku, Maha Besar Aku”.<sup>150</sup>

Dalam keadaan seperti itu, yang berbicara tentu bukanlah Abu Yazid, karena Abu Yazid telah *fana'* dan hancur kesadaran dirinya dan masuk menunggal ke dalam diri Tuhan. Abu Yazid tidak ada lagi, dan yang ada hanyalah Tuhan. Dengan demikian, Abu Yazid termasuk orang pertama yang menampilkan ajaran *al-ittihad* melalui *al-fana'*, *al-baqa'* dengan pengertian yang khas dan sekaligus melahirkan tasawuf kesatuan wujud atau *al-ittihad*. Aliran ini kemudian menjadi induk dari berbagai aliran tarekat.<sup>151</sup>

Konsep *ittihad* ini sebenarnya merupakan dampak dari konsep *fana'* dan *baqa'*. Konsep *ittihad* ini timbul sebagai konsekuensi lanjut dari pendapat sufi bahwa jiwa manusia adalah pancaran dari Nur Ilahi. Atau dengan kata lain, “Aku”-nya manusia itu ialah pancaran dari yang Maha Esa. Barangsiapa yang mampu membebaskan diri dari alam lahiriah ini, atau mampu meniadakan pribadinya dari kesadarannya (*al-fana' an al-nafs*), maka ia akan memperoleh jalan kembali kepada sumber asalnya. Ia akan bersatu-padu dengan Yang Tunggal, yang dilihat dan dirasakannya hanya satu Allah. Bagi Harun Nasution, yang dimaksud dengan *ittihad* adalah satu tingkatan tasawuf, bahwa seorang sufi telah merasa dirinya bersatu dengan Tuhan. Suatu tingkatan bahwa yang mencintai

---

<sup>150</sup> Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Cet. III (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000), hlm. 176.

<sup>151</sup> *Ibid.*

dan dicintai menjadi satu.<sup>152</sup>

*Ittihad* dalam ajaran tasawuf menurut Ibrahim Madkur adalah tingkatan tertinggi yang dapat dicapai dalam perjalanan jiwa manusia. Seseorang yang telah sampai ke tingkat ini, dia dengan Tuhannya telah menjadi satu, terbukalah dinding baginya, dia dapat melihat sesuatu yang tidak pernah dilihat oleh mata, mendengar sesuatu yang tidak pernah didengar oleh telinga dan tidak pernah terlintas di hati.<sup>153</sup>

*Ittihad* akan tercapai jika seorang sufi dapat menghilangkan kesadarannya. Dia tidak mengenal lagi wujud tubuh kasarnya dan keberadaan alam sekitarnya. Namun, lebih dari itu, menurut Nicholson, dalam paham *ittihad* hilangnya kesadaran dicapai dengan adanya kesadaran terhadap dirinya sebagai Tuhan. Keadaan inilah yang disebut dengan kesinambungan hidup setelah kehancuran (*abiding after passing away, al-baqa' ba'da al-fana'*). Hilangnya kesadaran (*fana'*) yang merupakan awal untuk memasuki pintu *ittihad* itu adalah pemberian Tuhan kepada sufi. Jika *fana'* dalam mencapai prasyarat untuk ber-*ittihad* adalah pemberian Tuhan, maka pemberian itu akan datang sendirinya setelah seorang sufi dengan kesungguhannya dan kesabarannya dalam ibadah dan usaha membersihkan jiwa.

Paham *ittihad* dalam istilah Abu Yazid al-Bustami disebut dengan *tajrid fana' fi al-tauhid*,<sup>154</sup> yaitu perpaduan dengan Tuhan tanpa diperantarai oleh sesuatu apapun. Ungkapan al-

---

<sup>152</sup> *Ibid.*, hlm. 82.

<sup>153</sup> Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiah Manhaj wa Tatbiquhu* (al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1976), hlm. 65.

<sup>154</sup> H. Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis tentang Mistik*, Cet. X (Solo: Ramadhon, 1997), hlm. 136.

Bustami tentang peristiwa Mikraj-nya berikut ini akan memperjelas pengertian ini. Dia mengatakan:

Pada suatu hari ketika aku dinaikkan ke hadirat Tuhan dan ia berkata: "Ya Abu Yazid al-Bustami, sesungguhnya makhluk-Ku ingin melihat engkau." Aku menjawab: "wahai Kekasihku, aku tak ingin melihat mereka. Tetapi jika itu kehendak-Mu, maka aku tidak berdaya untuk menentang kehendak-Mu. Hiasilah aku dengan keesaan-Mu, sehingga jika makhluk-Mu melihat daku, mereka akan berkata: Telah kami lihat Engkau. Tetapi yang mereka lihat sebenarnya adalah Engkau, karena pada saat itu aku tak ada di sana."<sup>155</sup>

Rangkaian ungkapan al-Bustami ini merupakan ilustrasi proses terjadinya *ittihad*. Pada bagian awal ungkapan itu melukiskan situasi makrifah dan selanjutnya memasuki situasi *fana' 'an al-nafs* sehingga ia berada dekat dengan Tuhan dan akhirnya terjadilah perpaduan. Situasi *ittihad* ini lebih jelas dalam ungkapannya: "Tuhan berfirman: *semua mereka kecuali engkau adalah makhluk-Ku*. Aku pun berkata: *Aku adalah Engkau, Engkau adalah aku dan aku adalah Engkau*. Ia juga mengatakan: *tidak ada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku*."<sup>156</sup>

Secara lahiriah, ungkapan-ungkapan Abu Yazid seakan-akan pengakuan bahwa dirinya adalah Tuhan. Akan tetapi, sekali lagi tentu bukan demikian maksudnya. Di sini Abu Yazid mengucapkan kata "Aku" bukan sebagai gambaran dari diri Abu Yazid sendiri, namun sebagai gambaran dari Tuhan,

---

<sup>155</sup> Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Sufiah fi al-Islam* (al-Qahirah: Dar al-Fikri al-'Arabi, tt.), hlm. 313.

<sup>156</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 85-86.

karena Abu Yazid telah bersatu dengan diri Tuhan. Dengan kata lain, Abu Yazid dalam *ittihad* berbicara atas nama Tuhan. Lebih tepat, Tuhan “berbicara” melalui lidah Abu Yazid. Dalam hal ini, Abu Yazid mengatakan, “sesungguhnya Dia berbicara melalui lidahku, sedang saya sendiri dalam keadaan *fana*.”<sup>157</sup>

Menurut Abu Yazid, manusia yang pada hakikatnya satu substansi dengan Tuhan, dapat bersatu dengan-Nya, apabila ia mampu melebur kesadaran eksistensi keberadaannya sebagai suatu pribadi, sehingga ia tidak menyadari pribadinya, *fana’ an al-nafs*.<sup>158</sup> Dengan istilah lain, barangsiapa yang mampu menghapuskan kesadaran pribadinya dan mampu membebaskan diri dari alam sekelilingnya, ia akan memperoleh jalan kembali kepada asalnya. Ia akan berpadu satu dengan yang tunggal, yang dilihat dan dirasakannya hanya satu. Keadaan seperti inilah yang disebut *ittihad*, yang oleh Abu Yazid disebut dengan *tajrid fana’ fi al-tauhid*.

Kontroversi sekitar paham *fana’*, *baqa’*, dan *ittihad* dalam tasawuf terus berkembang hingga kini. Ibrahim Madkur melihat bahwa paham *ittihad* ini adalah hal yang rumit di dalam tasawuf Islam sehingga para pengamat tasawuf dalam menilainya, dapat dibagi menjadi dua kelompok: ada yang menerimanya, tetapi ada juga yang menolaknya.<sup>159</sup>

Selanjutnya, dengan tegas dikatakan bahwa paham *ittihad* ini tidak bersumber dari Islam. Al-Qur’an dengan ungkapan yang tegas, secara mutlak tidak memberikan tempat adanya

---

<sup>157</sup> ‘Abd. al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Sufiah fi al-Islam*, hlm. 310.

<sup>158</sup> Muh. Wahyuni Nafis (ed.), *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 302.

<sup>159</sup> Ibrahim Madkur, *Fi al-Falsafat al-Islamiah Manhaj wa Tatbiquhu*, hlm. 65.

paham *ittihad*. Hanya saja, para pendukungnya tidak kehilangan akal untuk melandasinya dengan sebagian ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi.<sup>160</sup> Penilaian serupa juga dikemukakan oleh Abu Bakar Atjeh. Dengan nada yang moderat, Atjeh mengatakan bahwa sebenarnya tidak ada sesuatu petunjuk pun dalam al-Qur'an yang dengan tegas menerangkan keadaan akrabnya Tuhan dengan hamba-Nya, seperti ayat, "kami lebih dekat padanya daripada kedua urat lehernya" (QS. Luqman: 16): "Ia (Tuhan) selalu bersama kamu, di manapun kamu berada".<sup>161</sup>

Selanjutnya, ada Hadis Qudsi menyebutkan, *mutaqarribun* itu tidaklah dapat mendekati Aku dengan hanya menunaikan segala ibadah yang perlu, yang sudah diwajibkan kepadanya, tetapi seorang hamba-Ku yang senantiasa mengerjakan segala ibadah-ibadah sunnah, dapatlah mendekati-Ku, sehingga ia mencintai-Ku dan Aku mencintai dia, maka pendengaran-Ku menjadi pendengarannya dan penglihatan-Ku menjadi matanya untuk melihat.<sup>162</sup>

Ada pendapat yang mengatakan bahwa paham *fana'* dalam tasawuf Islam berasal dari ajaran Budhisme tentang paham nirwana, karena paham nirwana, dalam ajaran Budhisme ini hampir serupa dengan paham *fana'* dalam tasawuf. Untuk mencapai nirwana seseorang perlu meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Dikatakan ajaran-ajaran non-Islam seperti ajaran Budhisme tersebut masuk ke dalam Islam, seperti kedalam ajaran tasawuf tadi, adalah akibat logis dari

---

<sup>160</sup> *Ibid.*

<sup>161</sup> H. Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, hlm. 137.

<sup>162</sup> *Ibid.*

perluasan daerah kekuasaan Islam. Pertemuan berbagai suku bangsa, kebudayaan, agama dan kepercayaan di dalam satu wadah pemerintahan Islam pasti akan saling mempengaruhi antara satu dengan yang lainnya.

Dalam persoalan ini, Nicholson mengatakan konsep sufi tentang kefanaan diri dapat dipastikan berasal dari India dan penganjurnya seorang ahli mistik Persia, Abu Yazid al-Bustami mungkin telah menerima dari gurunya, Abu Ali al-Sindi (India). Tambahan lagi bahwa dalam sejarah, selama ribuan tahun sebelum kemenangan umat Islam, Budhisme pernah punya akar yang kuat di kawasan Timur Persia dan Bactria, sehingga oleh karenanya hampir dapat dipastikan adanya pengaruh terhadap perkembangan tasawuf di daerah tersebut. Namun, keterangan-keterangan tersebut belum memberikan kepastian dan kepuasan, karena analisis yang diberikan hanya berupa asumsi-asumsi belaka. Terlepas dari ajaran Islam, dari al-Qur'an ataupun Hadis memberi ruang penafsiran untuk dapat menjadi dalil terhadap legitimasi mistisisme dalam Islam. Firman Allah, "Segala yang ada di (bumi) akan binasa. Tapi kekal (selama-lamanya) wajah Tuhanmu, Agung, dan Mulia" (QS. al-Rahman [55]: 26-27), dan sabda Rasulullah dalam Hadis Qudsi, "Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi. Kemudian Aku ingin agar dikenal, maka Aku jadikan makhluk, dengannya mereka kenal pada-Ku."<sup>163</sup>

Mereka yang menolak paham yang dibawa oleh Abu Yazid ini berpandangan bahwa ayat atau hadis yang dipakai kerap diselewengkan. Namun, di sisi lain dapat dipastikan, terdapat ayat atau hadis yang bersifat *zanni* atau dapat mengandung

---

<sup>163</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 61.



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-Shadiq 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.<sup>164</sup>

Namun, jika kembali kepada pengertian *ittihad* seperti yang terurai sebelumnya, bukanlah yang dimaksud dengan *ittihad* 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.

---

<sup>164</sup> Muhammad al-Shadiq Arjun, *al-Tasawwufi al-Islam: Manabi'uhu wa Atwaruhu* (al-Qahirah: Maktabat al-Kulliah al-Azhariah, 1967), hlm. 118.

## 2. 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.<sup>165</sup> Di samping itu, *al-hulul* berasal dari kata *halla* yang berarti menempati suatu tempat (*halla bi al-makani*). Jadi, secara garis besar pengertian *hulul* adalah menempati suatu tempat.<sup>166</sup>

Paham *al-hulul* dalam tasawuf pertama kali dikemukakan oleh Husain ibn Mansur al-Hallaj pada abad ke-9 M (ke-3 H). Paham *al-hulul* ini 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 menggegerkan masyarakat awam, bahkan mengejutkan para sufi sezamannya.

Teofani “*ana al-Haq*” yang merupakan pengalaman kesatuannya dengan Tuhan, mendapat tanggapan kontroversial. Ada yang memuji al-Hallaj dan ada pula yang mencaci-makinya. Reaksi terhadap pernyataan tersebut tidak hanya menjadi bahan pembicaraan kontroversial, akan tetapi lebih dari

---

<sup>165</sup> Ahmad Warson al-Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progresif, tt.), hlm. 314-315.

<sup>166</sup> Abu al-Fadl Jamal al-Din Muhammad bin Mukrim Ibn Manzur, *Lisan al-Arab* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiah, 1993), hlm. 972.

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 ini membuatnya masih terus dikenang hingga sekarang ini.<sup>167</sup>

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 punya sifat dasar yang ganda, yaitu sifat ketuhanan dan sifat kemanusiaan (*nasut*). Demikian pula Allah, juga punya 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*.<sup>168</sup>

*Hulul* adalah satu bentuk kemanunggalan antara Allah dengan manusia. Dalam bukunya yang berjudul *al-Tawazin*, al-Hallaj mengemukakan teori mengenai kejadian manusia, bahwa tatkala Allah 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 melihat ketinggian dan kemuliaan diri-Nya, cinta yang disifatkan tak ada bandingannya. Cinta ini merupakan energi yang menjadi sebab wujud selain wujud Allah sendiri. Karena cinta itu Allah mengeluarkan “gambaran” tentang diri-Nya

---

<sup>167</sup> Mojdeh Bayat & Muhammad Ali Jamnia, *Negeri Sufi (Tales from the Land of the Sufis)*, terj. M.S. Nasrullah (Jakarta: Lentera Basritama, 1997), hlm. 8.

<sup>168</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 88.

(صورة من نفسه) yang punya segala sifat dan nama-Nya. Al-Hallaj berpendapat bahwa “gambaran” diri Allah itu adalah Adam. Setelah Allah menciptakan Adam, maka Allah memuliakan dan mengagungkannya serta mencintainya, karena itu, pada diri Adam, Allah muncul dalam bentuk-Nya.<sup>169</sup>

Menurut al-Hallaj, bersatunya antara orang yang cinta dengan yang dicintai adalah persatuan di mana sifat kemanusiaan orang yang cinta itu hilang dan diganti dengan sifat ketuhanan. Ketika manusia hilang sifat kemanusiaannya, maka yang tinggal adalah sifat ketuhanan pada dirinya. Pada saat itulah Tuhan masuk (bersatu) dengan dirinya, sebagaimana digambarkan dalam syair berikut:

Tuhan mengalir di antara kerinduan hati  
 Laksana air mata mengalir di pelupuk mata.  
 Tuhan berdiam di dalam hati nurani  
 Sebagaimana ruh mengambil tempat dalam tubuh.  
 Yang dian tidak akan bergerak kecuali Tuhan yang  
 menggerakkan  
 Kendatipun Tuhan berada di tempat yang tersembunyi.<sup>170</sup>

Ungkapan ini menunjukkan bahwa rasa cinta yang mendalam kepada Allah, yang merupakan syarat utama untuk mencapai *hulul*, bahwa Allah mengambil tempat pada diri manusia. Dalam kaitannya dengan hal ini, al-Hallaj berpendapat bahwa Allah mempunyai aspek *al-lahut* dan *al-nasut*, sehingga Adam sebagai gambaran Allah mempunyai aspek *al-nusut* dan *al-lahut*. Artinya, dengan potensi *lahut* yang

<sup>169</sup> ‘Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafat al-Sufiah al-Islam*, hlm. 327.

<sup>170</sup> *Ibid.*, hlm. 340.

ada pada manusia dapat bersatu (*ittihad*) dengan Tuhan, dan Tuhan dengan potensi sifat *nasut* yang ada pada-Nya, lantas mengambil bentuk pada manusia atau hambanya. Al-Hallaj memberikan tafsiran terhadap QS. al-Baqarah ([2]: 34).

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ  
وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ﴿٣٤﴾

Dan ketika Kami firmankan kepada para malaikat, “Sujudlah kamu kepada Adam,” merekapun sujud kecuali iblis. Ia enggan dan menyombongkan diri. Dan iapun masuk golongan orang yang kafir.

Dalam menafsirkan sujud pada ayat tersebut, menurut al-Hallaj bahwa Allah memberi perintah kepada malaikat, iblis untuk sujud kepada Adam, karena menurutnya pada diri Adam, Allah menjelma seperti ia menjelma ke dalam tubuh Isa.<sup>171</sup> Melalui teori *lahut* dan *nasut* ini, al-Hallaj menganggap Tuhan sebagai gambaran pada diri-Nya pada penciptaan Adam, dan Isa al-Masih, dengan segala sifat dan kebesarannya. Konsepsi ini pula yang dituangkan al-Hallaj dalam ucapannya:

سبحان من أظهرنا سوته - سرسنا لا هوته الناقب  
ثم بدا في خلقه ظاهرا - في صورة الإكل والشارب  
حتى لقد عاينه خلقه - كلحظة الحاجب بالحاجب

Maha suci zat yang menampakkan sifat *nasutnya*, kemanusiaan-Nya, menyikapkan rahasia (takbir) ketuhanan-Nya, kemudian tampaklah Ia bagi makhluk-Nya, dalam bentuk

<sup>171</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 89.

manusia yang makan dan minum. Sehingga dapat dilihat oleh manusia sekejab tabir yang terbuka.<sup>172</sup>

Kemanunggalan manusia dengan Allah dalam bentuk *hulul* tersebut merupakan tingkatan tertinggi dalam paham tasawuf al-Hallaj. Dalam *hulul*, manusia terlebih dahulu perlu menghilangkan aspek-aspek *al-nasut* dengan jalan *fana'*. Untuk mencapai *fana'* seseorang sufi perlu meniti sejumlah *maqam* (tahap-tahap latihan keruhanian), jika aspek *al-nasut* telah hilang, maka tinggal pada diri manusia (sufi) itu hanyalah aspek *lahut*-nya. Ketika itulah aspek *al-nasut* Allah Swt. bersatu dengan aspek *al-lahut* manusia. Al-Hallaj sebagai pencetus paham *hulul* telah mengaku dirinya bersatu dengan Tuhan, dan Tuhan mengambil tempat pada tubuhnya sebagaimana kata syairnya berikut ini:

مزجت روحك في روحي كما - تمزج الجمره بالماء الزلال.  
 فإذا امسك شيء مسني - فإذا أنت أنا في كل حال.  
 أنا من أهوي ومن أهوي أنا - نحن روحان حللنا بدنا.  
 فإذا أبصرتني أبصرته - وإذا أبصرته أبصرتنا.

Jiwa-Mu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci. Jika ada sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku, aku adalah Dia yang kucintai adalah aku. Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh, jika Engkau lihat aku, engkau lihat Dia, engkau lihat kami.

---

<sup>172</sup> Muhammad Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlaq fi al-Islam* (al-Qahirah: al-Taba'at al-Talistan, 1963), hlm. 252.

Dari syair al-Hallaj tersebut dapat dipahami bahwa persatuannya dengan Tuhan dalam bentuk *hulul* tetap wujud manusia (al-Hallaj) yang tidak hilang, dirinya tetap ada. Jadi, ada dua wujud yang bersatu dalam satu tubuh sehingga yang nampak oleh mata hanya satu bentuk dan satu tubuh, seperti bersatunya air dengan anggur. Oleh karena itu, kata-kata **أنا الله** yang keluar dari lidah al-Hallaj bukan dimaksudkan sebagai pernyataan bahwa dirinya adalah Tuhan, sebab yang mengucapkan kata itu adalah Allah melalui lidah al-Hallaj. Hal ini dipertegas lagi dalam ucapannya:

أنا سر الحق أنا - بل أنا حق ففرق بيننا.

Aku adalah rahasia Yang Maha Besar, dan bukanlah Yang Maha Besar itu aku, aku hanyalah satu dari yang benar, maka bedakanlah antara kami.

Dalam konteks ini al-Hallaj mengatakan bahwa untuk sampai kepada tujuan itu diperlukan usaha yang sungguh-sungguh. Oleh Jalaluddin Rahman seperti yang dikutip dari buku *The Tasawin of Mansur al-Hallaj* karangan Aisyah Abd. al-Rahman dikemukakan 40 tahapan yang harus dilalui oleh orang yang akan menemukan yang Maha Benar. Tahapan itu misalnya sopan (*manners*), kagum (*awe*), kelelahan (*fatigue*), mencari (*search*), takjub (*wander*), menghilangkan (*perishing*), keagungan (*exalation*), keinginan benar (*avidity*), kejujuran (*probetty*), ketulusan (*sincerty*), perkawanan (*comradeship*), emansipasi (*emansipation*), kesenangan (*rest*).<sup>173</sup>

---

<sup>173</sup> Jalaluddin Rahman, "Al-Hallaj Tokoh Sufi Ajaran Hulul," *Makalah*, Fakultas Adab IAIN Alauddin (1992), hlm. 9; Abdul Hadi, *Tasawwuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik* (Jakarta: Paramadina, 2001), hlm. 45; Ibra-

Al-Hallaj mengemukakan bahwa dalam ajaran persatuan manusia dengan Tuhan ditemukan tiga tingkatan. *Pertama*, tingkat latihan, menahan dan menjauhi materi. Tingkat ini disebut *al-murid* (orang yang sudah berkeinginan). *Kedua*, tingkat pemaksaan, ujian dan pemusnahan sifat kemanusiaan, serta pembersihan diri dari sifat-sifat kemanusiaan. Tingkatan ini dipandang sebagai kesatuan zat dan disebut *al-murad* (orang yang sudah diinginkan oleh Tuhan). *Ketiga*, tingkat persatuan yang sudah sempurna (*'ain al-jam'*) yaitu tingkatan yang paling tinggi, yang di dalamnya terwujud persatuan yang sempurna.<sup>174</sup>

Dari pernyataan ini diketahui bahwa sebelum sampai ke tingkat persatuan yang sempurna maka terlebih dahulu jiwa harus dipersiapkan untuk menjauhi materi dan memisahkannya dari segala yang tampak. Dengan kata lain, menghapuskan setiap bentuk jiwa manapun hingga tidak ada lagi yang tersisa kecuali *al-fana'* yang bersih. Pada saat itu pula Tuhan mengambil tempat pada diri manusia sehingga ruh manusia dan ruh Tuhan bersatu dalam satu tubuh.

Ajaran persatuan itu terwujud melalui jalan cinta kepada Allah dan akhirnya membuahkan persatuan yang sesungguhnya (*'ain al jam'*). Dalam artian bahwa seluruh perhatian, pikiran dan seluruh aspirasi diwarnai oleh Tuhan. Seperti ungkapan syair berikut:

---

him Hilal, *al-Tasawwuf baina al-Din wa al-Falsafah* (al-Qahirah: Dar al-Nahdat al-'Arabiah, 1979), hlm. 76.

<sup>174</sup> Muhammad Ghallab, *al-Tasawuf al-Muqarin* (Kairo: Maktabat Nahdat, tt.), hlm. 99.



رأيت ربي بعين ربي - فقلت من أنت قال: أنت.<sup>175</sup>

Aku melihat Tuhanku dengan mata Tuhanku, lalu aku bertanya: siapa Engkau, Ia menjawab: kamu

Persatuan yang dimaksud itu tidak mengakibatkan diri al-Hallaj hilang, seperti halnya diri al-Bustami hilang dalam *ittihad*-nya. Dalam *ittihad*, diri al-Bustami hancur dan yang ada hanya Tuhan, sedang dalam *hulul* diri Hallaj tidak hancur. Dengan kata lain, dalam *ittihad* yang dilihat satu wujud, sedang dalam *hulul* ada dua wujud, hanya bersatu dalam satu tubuh.<sup>176</sup> Dengan demikian *hulul* juga tidak dapat dipersamakan dengan ajaran inkarnasi Kristen yang menyatakan bahwa Isa itu adalah Tuhan karena dia merupakan pemjelmaan Tuhan. Dalam *hulul*, al-Hallaj bukanlah Tuhan, melainkan Tuhan mengambil tempat dalam dirinya. Oleh karena itu, pada dasarnya al-Hallaj tidak mengakui dirinya sebagai Tuhan, akan tetapi Tuhan mengambil tempat pada dirinya. Artinya, Tuhan adalah Tuhan dan manusia adalah manusia, akan tetapi Tuhan menyatu dalam diri manusia.

*Hulul* dapat dikatakan sebagai kelanjutan dari bentuk paham *ittihad* al-Bustami. Namun perbedaannya, jika *ittihad* al-Bustami dalam keadaan “hancur” yang ada hanya diri Allah, maka dalam *hulul*, diri al-Hallaj tidak hancur. Atau dengan kata lain, di dalam *ittihad* yang tampak hanyalah satu wujud sedang dalam *hulul* ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.<sup>177</sup>

---

<sup>175</sup> Kamil Mustafa al-Syibi, *al-Silat bain al-Tasawwuf wa al-Tasyayyu'*, Cet. II (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), hlm. 366.

<sup>176</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 90.

<sup>177</sup> *Ibid.*, hlm. 74.

Sebagaimana al-Bustami, 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.<sup>178</sup> 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 Fir'aun dan setan. Fira'un 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).<sup>179</sup>

Pada spektrum yang sama, kontemplasi mistik merupakan proses individual, yang independen dari ibadah yang dipraktikkan masyarakat. Ia dihidupi sebagai rahmat Tuhan, yang disemangati dengan cinta yang suci.<sup>180</sup> Implementasi rasa cinta kepada zat yang Esa dan pemaknaan suatu kebenaran tentu saja berbeda antara kaum sufi dengan kaum syariat. Perbedaan sudut pandang ini semestinya dijadikan sumber rahmat dari manusia untuk melihat potensi lain di sampingnya. Bukan sebaliknya dijadikan sumber petaka untuk selalu dipertikaikan. Ibn Syuraih, seorang ulama terkemuka dalam mazhab Maliki mengatakan:

---

<sup>178</sup> Abu Wafa' al-Ghanimi, *Tasawuf Islam*, hlm. 148.

<sup>179</sup> Qasim Muhammad Abbas, *al-Hallaj: al-'Amalu Kamilah, Tafsir, Tawasin, Bustan al-Ma'rifat, Nusus al-Wilayat, al-Marwiyat, al-Diwan* (Beirut: Riad el-Rayes Book, 2002), hlm. 192; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (USA: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 66.

<sup>180</sup> Muhammad Arkoun, *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm.138.

Ilmuku tidak mendalam tentang dirinya (al-Hallaj), sebab itu saya tidak dapat berkata apa-apa.<sup>181</sup>

Imam al-Ghazali saat ditanya pendapatnya mengenai al-Hallaj, ia menjawab:

Perkataan yang keluar dari mulutnya adalah karena sangat cintanya kepada Allah, jika cinta sudah sangat mendalam tidak lagi dirasakan perpisahan di antara diri dengan yang dicintainya.<sup>182</sup>

Sikap kehati-hatian al-Ghazali ini merupakan kelanjutan dari sikap al-Junaid al-Baghdadi yang hidup pada generasi sebelumnya. Al-Junaid mengakui bahwa ketika nalar intuitif seorang sufi mulai meningkat naik, sehingga sungguh berbahaya, bila disampaikan kepada orang umum. Untuk itu, al-Junaid tidak mengumumkan isi pengajiannya dan tidak menyiarkan pada orang yang tidak sanggup menerimanya, dan menjelaskannya sesuai dengan kapasitas kecerdasan dengan tidak melepaskan tali hubungan dengan yang mereka cintai, tidak ada lain selain Allah.<sup>183</sup>

Mencermati pemikiran al-Hallaj, ditemukan bahwa pemikiran tersebut tidaklah seperti apa yang tersurat, karena pada waktu yang lain keluar pula perkataan yang berbeda dengan pernyataan-pernyataan sebelumnya. Dalam kesempatan tertentu dia menyatakan tentang persatuan itu, namun pada ke-

---

<sup>181</sup> Muhammad Ghallab, *al-Tasawwuf al-Muqarin*, hlm. 101.

<sup>182</sup> Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, *al-Munqiz min al-Dalalah* (al-Qahirah: al-Maktabat al-Fanni, 1961), hlm. 234.

<sup>183</sup> M. Hasyim Syamhudi, "Hulul, Ittihad dan Wahdat al-Wujud dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin," *Jurnal al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1 (Mei 2013), hlm. 120.

sempatan yang lain dia berkata, “keinsananku tenggelam ke dalam ke-Tuhanan-Mu, tetapi tidaklah mungkin percampuran. Sebab ke-Tuhanan-Mu itu senantiasa menguasai keinsananku”. Demikian pula ia pernah berkata:

Barangsiapa yang menyangka bahwa ke-Tuhanan bercampur dengan keinsanan atau keinsanan bercampur dengan ke-Tuhanan maka kafirlah orang itu. Sebab Allah tidaklah serupa dengan manusia.<sup>184</sup>

Dari ungkapan tersebut jelas bahwa pengakuan al-Hallaj dalam kalimat *ana al-Haq* bukan bermakna tekstual. Namun, pada hakikatnya kata-kata tersebut adalah kata-kata Tuhan yang ia ucapkan melalui lidahnya dan perbuatan-perbuatan itu bukan perbuatan manusia melainkan perbuatan Tuhan yang dilakukan manusia melalui raganya. Al-Hallaj mengucapkan kata-kata tersebut, sebagai akibat suatu keadaan batin yang meluap-luap dan dapat membuatnya tenggelam dalam pesona ketika berhubungan dengan Ilahi, sehingga ia kehilangan segala kesadaran akan dirinya sendiri dan bahkan segala wujud fenomena.

Deklarasi al-Hallaj begitu kontroversial dengan ungkapan “*ana al-Haq*” memang melahirkan respons dan tafsir yang beragam oleh berbagai kalangan. Kebanyakan orang menganggap ucapan ini berbahaya. Namun, menurut Jalal al-Din Rumi justru menganggap hal itu adalah puncak dari kerendahan hatinya. Ungkapan “*ana al-Haq*” oleh al-Hallaj sejatinya malah menegaskan dua entitas, dualitas, yakni dirinya dan Tuhan. Artinya, pada saat ungkapan itu keluar, maka al-

---

<sup>184</sup> Ibrahim Hilal, *al-Tasawwuf baina al-Din wa al-Falsafah*, hlm. 76.

Hallaj meniadakan dirinya dan menegaskan eksistensi Tuhan yang absolut dan universal (*Huwa al-Kulliah*). Tidak ada yang wujud selain Allah semata.<sup>185</sup> Hal ini selaras dengan apa yang pernah diungkapkan Abu Hasan asy-Syadzili, seperti dikutip oleh Hossein Nasr, bahwa sejatinya adanya hasrat para sufi ingin bersatu dengan Tuhan secara tidak langsung ingin menegaskan dirinya sebagai manusia yang sangat jauh berbeda dengan Tuhan. Jadi, ia bukan menyatakan dirinya sebagai Tuhan.<sup>186</sup> Gagasan ini, terkait kemanunggalan atau eksistensi semesta, bukan hanya dibicarakan oleh al-Hallaj, hampir semua para sufi besar yang berbicara mengenai hal ini.<sup>187</sup>

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 mengelilinginya. Bahkan, Tuhan dapat hadir dan begitu dekat dalam dirinya sendiri.<sup>188</sup> Dalam keyakinan al-Hallaj, ketika batin seorang suci bersih dalam menempuh perjalanan hidup kebatinan, maka akan menaikan dirinya dari tingkatan spritual (*maqam*) tertentu menuju tingkatan yang

---

<sup>185</sup> Husein Muhammad, *Abu Manshur al-Hallaj dalam Mengaji Pluralisme kepada Mahaguru Pencerahan* (Bandung: Mizan, 2011), hlm. 83.

<sup>186</sup> Sayyed Hossein Nasr, "The Garden of the Truth: The Vision and the Promise of Sufism," *Islam's Mystical Tradition* (USA: Happer Collin Publisher, 2007), hlm. 12.

<sup>187</sup> Moh. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu Ajibah Kitab al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid* (Tangerang: Young Progressive Muslim, 2017), hlm. 47.

<sup>188</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf* (Ciputat: Ushul Press, 2009), hlm. 97.

lebih tinggi lagi. Puncak tingkatan spiritual disebut sebagai tingkatan *muqarrabin*, yaitu tingkatan yang paling dekat dengan Allah, pada tingkatan inilah telah bersatu dengan Tuhan.

### 3. 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.<sup>189</sup> Dengan demikian, *wahdat al-wujud* berarti kesatuan wujud. Kautsar 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 punya dua cara penulisan yaitu “wujud” dengan “ujud” tanpa huruf w.<sup>190</sup>

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 dalam bahasa Inggris dengan *finding*.<sup>191</sup> Dalam pengertian subjektif terletak aspek epistemologi, dan

---

<sup>189</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia* (Jakarta: Hida Karya Agung, 1990), hlm. 492-494.

<sup>190</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabi: Wahdah al-Wujud dalam Perdebatan*, hlm. 41.

<sup>191</sup> William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, hlm. 27; William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (USA: al-Bany State University of New York, 1989), hlm. 6.

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.<sup>192</sup>

Doktrin *wahdat al-wujud* biasanya dihubungkan dengan Ibn ‘Arabi karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya, akan tetapi setelah dilakukan penelitian sejarah, istilah *wahdat al-wujud* hasilnya membatalkan bahwa Ibn ‘Arabi yang langsung memberi nama ajaran ini. Namun, Ibn ‘Arabi dianggap pendiri doktrin *wahdat al-wujud* sekalipun tidak pernah menggunakan istilah tersebut, tetapi karena ajaran-ajarannya mengandung *wahdat al-wujud*, misalnya dalam pernyataannya “semua wujud adalah satu dalam realitas, tidak satupun yang bersatu dengannya” dan wujud bukan sesuatu yang lain dari *al-Haq* karena tidak suatu pun wujud selain dia.”<sup>193</sup> Dengan demikian, yang sesungguhnya memberikan nama ajaran *wahdat al-wujud* adalah penulis atau murid-muridnya.

Dalam kitab *al-Futuhat al-Makkiah* dan *Fusus al-Hikam* akan didapati isyarat-isyarat yang menggambarkan bahwa hakikat dari *wahdat al-wujud* adalah satu dalam substansi dan zat, tetapi dari segi sifat dan namanya.<sup>194</sup> Adapun pernyataan-pernyataan Ibn ‘Arabi sebagai ekspresi ide dan gagasan pemikirannya yang mengandung doktrin *wahdat al-wujud* di antaranya:

---

<sup>192</sup> William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, hlm. 27.

<sup>193</sup> *Ibid.*, hlm. 35.

<sup>194</sup> ‘Abd al-Mun‘im al-Hifni, *al-Mausu‘ah al-Sufiah: A‘lam al-Tasawwuf wa al-Munkar ‘Alaih wa al-Turuq al-Sufiah* (Beirut: Dar al-Razid, 1992), hlm. 287.

الوجود ليس غير عين الحقّ فما في الوجود شيءٌ سواه

Wujud bukan lain dari al-Haq karena tidak ada sesuatu pun dalam wujud selain Dia.<sup>195</sup>

فما ظهر في الوجود بالوجود الا الحقّ فالوجود الحقّ وهو واحد

Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali al-Haq, karena wujud adalah al-Haq, dan Dia adalah satu.<sup>196</sup>

وعين الوجود واحد والأحكام مختلفة

Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya yang bermacam-macam.<sup>197</sup>

وهو واحد في الوجود لأنّ الممكنات المرئية منعوتة في هذه الحالة  
بالعدم فلا وجود لها مع ظهورها للرأى

Dia (al-Haq, 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.<sup>198</sup>

فما في الوجود مثل فما في الوجود ضدّ فإنّ الوجود حقيقة واحدة  
والشيء لا يصاد نفسه

<sup>195</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiah*, Juz II, tahqiq oleh Usman Yahya (al-Qahirah: al-Hai'ah al-Misriah, 1392 H/1972 M), hlm. 516.

<sup>196</sup> *Ibid.*, hlm. 517.

<sup>197</sup> *Ibid.*, hlm. 519.

<sup>198</sup> *Ibid.*, Juz III, hlm. 290.



Tidak ada keserupaan dalam wujud dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu realitas dan sesuatu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri.<sup>199</sup>

Kata *al-wujud* dipakai Ibn 'Arabi untuk menyebut wujud Tuhan, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Ini berarti apapun selain Tuhan tidak punya hakikat wujud. Artinya, yang selain Tuhan, adanya tidak bisa disebut dengan *al-wujud*. Secara logika dapat dikatakan, kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan, alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Namun demikian, Ibn 'Arabi juga memakai kata wujud untuk menunjukkan sesuatu selain Tuhan, tetapi ia memakai bentuk metafora (*majaz*) untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan. Sedangkan wujud yang ada pada alam pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya.<sup>200</sup>

Kutipan-kutipan dari pernyataan Ibn 'Arabi di atas menunjukkan bahwa semua yang tampak sebagai wujud tidak punya wujud melainkan perwujudan dari wujud Allah karena yang punya wujud hanya Dia. Jika di sisi Allah terdapat wujud yang setara hal itu akan menimbulkan dualitas wujud yang setara, dan itu membawa pada paham syirik. Semua yang tampaknya ada ini sesungguhnya sebuah ilusi atau bayangan yang ditangkap oleh indera manusia. Bagi manusia, realitas ini diyakini sebagai realitas sejati dan punya entitas otonom,

---

<sup>199</sup> *Ibid.*, Juz I, hlm. 92.

<sup>200</sup> Sebagaimana cahaya hanya dimiliki matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada para penghuni bumi. Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hlm. 45.

karena posisi manusia ketika melihat realitas ini berada dalam kurungan ilusi realitas ruang dan waktu.

Dasar filsafat mistik Ibn 'Arabi ialah bahwa hanya ada suatu zat tunggal saja dan tidak ada sesuatu yang maujud selain Dia. Menurut A.E. Afifi, istilah wujud dapat dipahami dalam dua pengertian. *Pertama*, *Wujud* sebagai suatu konsep, ide tentang wujud, eksistensi. *Kedua*, punya *wujud* yakni ada atau sesuatu yang hidup.<sup>201</sup> Ibn 'Arabi menggabungkan kedua pengertian tersebut, jadi ketika ia mengatakan bahwa hanya ada zat tunggal, itu berarti, *pertama*, semua yang ada adalah zat tunggal; dan *kedua*, Zat tunggal tidak terpecah ke dalam beberapa bagian-bagian. Tidak ada dalam zat tunggal berlebihan atau kekurangan.<sup>202</sup> Ibn 'Arabi mengatakan alam ini diciptakan dari wujud sehingga jika Tuhan ingin melihat dirinya, maka Tuhan melihat alam ini yang pada hakikatnya tidak ada perbedaan antara keduanya.<sup>203</sup> Dengan demikian, alam ini adalah cermin bagi Tuhan. Pada saat Tuhan ingin melihat dirinya, maka ia cukup melihat benda-benda yang terdapat dalam alam karena benda-benda tersebut terdapat sifat-sifat Tuhan. Dari paham inilah timbul paham kesatuan. Pada alam ini yang kelihatan banyak tetapi sebenarnya hanya satu.<sup>204</sup>

---

<sup>201</sup> A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, hlm. 13.

<sup>202</sup> Muhammad 'Abd al-Haq Ansari, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, terj. Muhammad Nasir Budiman, Cet. II (Jakarta: PT. Raja Grafindo Prsada, 1993), hlm. 150.

<sup>203</sup> Paham ini dikecam pembela syariat karena dianggap mengidentikkan Tuhan dengan alam. Ini adalah penghinaan dan penghujatan terhadap Tuhan dan merupakan ajaran sesat dan syirik. Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hlm. 34.

<sup>204</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 93.

Harun Nasution lebih lanjut menjelaskan bahwa dalam paham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *khuluk* diubah menjadi *khalik*. *Khalik* dan *makhluk* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu, aspek sebelah luar disebut *khalak* dan aspek sebelah dalam disebut *Haq*. Kedua kata tersebut merupakan kata padanan dengan *al-ard* (*accident*), *al-jauhar* (*substance*) dan *al-zahir* (lahir, luar), serta batin (dalam).<sup>205</sup> Hal ini dapat berarti bahwa setiap wujud punya sifat ketuhanan dan kemakhlukan. Kedua aspek ini yang terpenting adalah aspek *haq* yang merupakan *al-jauhar* (*substance*), yaitu hakikat dari setiap sesuatu yang ada. Aspek *khalak* hanya merupakan *al-ard* atau *accident* sesuatu yang mendatang. Paham ini secara sederhana dapat diibaratkan dengan seorang yang berdiri di etalase toko, di kiri dan kanannya serta depan dan belakangnya dikelilingi oleh cermin. Dengan demikian, apa yang ada dalam cermin bukanlah hal yang hakiki. Gambaran tersebut hanya merupakan bayangan dari orang yang di luar cermin. Walaupun gambaran tersebut bukan hakiki, tetapi keadaan tidak berbeda dengan apa yang ada di luar.

Lebih jelas, Ibn 'Arabi mengatakan, dalam industri kayu, bahwa 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 Ibn 'Arabi dalam bukunya *Fusus al-Hikam* seperti dijelaskan al-Qahani sebagai berikut:

---

<sup>205</sup> *Ibid.*, hlm. 92.

وماالوجه إلا واحدا غير أنه إذا أنت عدت المرايا تعددا

Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin, ia menjadi banyak.<sup>206</sup>

Filsafat perihal kehendak Tuhan melihat dirinya supaya dapat dikenali melalui ciptaan-Nya didasarkan pada Hadis Qudsi berikut:

كنت كنزا مخفيا فأحببت أنه يعرفني فخلقت الخلق ليعرفني

Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka kuciptakan makhluk dan mereka pun kenal diri-Ku melalui diri-Ku.<sup>207</sup>

Dalam mengartikan hadis ini, Ibn ‘Arabi mengatakan Tuhan tidak akan dikenal apabila tidak menciptakan alam. Dengan kata lain, alam ini adalah menampakkan lahir Tuhan. Karena dalam dunia tasawuf, setiap kali menciptakan benda pasti meninggalkan bekas pada benda tersebut. Selanjutnya, Ibn ‘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 dalam cermin Allah.<sup>208</sup>

Menurut Imam Mujahid, maksud kata *ليعبدون* (*liya’buduni*) adalah *ليعرفون* (*liya’rifuni*), yang artinya agar mereka mengenal-

<sup>206</sup> *Ibid.*, hlm. 93.

<sup>207</sup> Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah & Nurjannah Arianti (Yogyakarta: Futuh Printika, 2004), hlm. 32; Ibn ‘Arabi, *al-Futuhat al-Makkiah*, Juz II, hlm. 232 & 399.

<sup>208</sup> Dewan Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II (Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994), hlm. 150.

Ku.<sup>209</sup> Dalam pandangan Ibn 'Arabi, keautentikan pernyataan ini sebagai hadis dibuktikannya dengan *kasyaf* (penyingkapan) atau melihat nabi dalam alam imajiner. Karena itu, ia mengatakan bahwa hadis tersebut adalah sahih atas dasar *kasyaf*, bukan ditetapkan dengan cara *naql* (sanad).<sup>210</sup>

Selain itu, terdapat versi lain yang mengatakan bahwa titik tolak dari *wahdat al-wujud* adalah hadis Rasulullah ini *خلق الله ادم على صورته* (Allah menciptakan adam dalam bentuknya). Versi ini berpendapat bahwa manusia merupakan realitas tertinggi (terkuat) dari penempahan Allah pada alam ini.<sup>211</sup> Oleh karena itu, manusia adalah realitas tertinggi, maka dinamakan dengan *insan kamil*. Gambaran insan kamil tidak lain adalah gambaran Allah. Dengan demikian, jika manusia telah mengenal dirinya maka ia juga telah mengenal penciptannya sesuai ungkapan yang mengatakan bahwa barang siapa yang mengenal dirinya, maka ia akan mengenal (makrifat) Tuhannya (*من عرف نفسه فقد ربه*).<sup>212</sup>

Ketergantungan keberadaan segala sesuatu pada Tuhan itu dapat digambarkan dalam teori kausalitas yang harus berhenti pada sesuatu yang mutlak dan wajib kebendaannya alam yang punya sifat mungkin, keberadaannya berhajat pada yang lain. Hajat ini berlanjut terus dan berhenti pada yang lain serta ber-

---

<sup>209</sup> Muhammad Ali al-Sabuni, *Safwat al-Tafasir*, Juz II (Bairut: Dar al-Fikr, 1416), hlm. 240.

<sup>210</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiah*, Juz II, hlm. 399.

<sup>211</sup> Ahmad Mahmud Subhi, *al-Falsafat al-Akhlak fi Fikri al-Islami*, Cet. II (al-Qahirah: Dar al-Ma'rifat, tt.), hlm. 211.

<sup>212</sup> Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makkiah*, Jilid III, hlm. 64-65; 'Abduh Syimali, *Dirasat fi al-Tarikh al-Falsafi al-'Arabiah al-Islamiah wa Atsar Rijaliha*, Cet. V (Beirut: Dar Sadir, 1979), hlm. 571.

sifat wajib, yakni Tuhan sang pencipta, bahkan Dialah yang memberikan wujud kepada yang lain.

Doktrin *wahdat al-wujud* merupakan kelanjutan dari pemikiran Ibn ‘Arabi tentang penciptaan makhluk. Bagi Ibn ‘Arabi, alam ini diciptakan Allah dari *‘ain wujud*-Nya sehingga apabila Tuhan melihat dirinya Tuhan cukup melihat alam ini yang pada hakikatnya tidak ada perbedaan di antara keduanya. Maka, walaupun pada lahirnya alam tampak beragam, tetapi pada tiap-tiap yang ada terdapat sifat ke Tuhanan dan pada hakikatnya Tuhanlah yang menjadi esensi sesuatu itu. Hal ini diungkapkan Ibn ‘Arabi pada penafsirannya pada QS. al-Nisa ([4]: 21).

وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُ وَقَدْ أَفْضَى بَعْضُكُمْ إِلَى بَعْضٍ وَأَخَذَنَّ مِنْكُمْ مِيثَاقًا  
عَلِيظًا ﴿٢١﴾

Dan bagaimana kamu akan mengambilnya (kembali), padahal kamu telah bercampur satu sama lain, dan mereka telah menerima perjanjian yang kuat daripadamu?”

Ibn ‘Arabi mengungkapkan:

الوجود الحقيقي هو وجود الله. اما وجود الخلق فمجرد ظل لصاحب  
الظل و صورة المرءة بالنسبة لصاحب المرءة فالخلق الشبه.<sup>213</sup>

Menurut paham Ibn ‘Arabi, wujud segala sesuatu yang ada ini tergantung dengan wujud Tuhan. Andaikata Tuhan tidak ada, maka wujud selain Tuhan juga tidak ada. Dengan kata

<sup>213</sup> Ungkapan ini dikutip oleh Rivay Siregar pada kitab *Futuh al-Makkiyah*; dalam *Tasawuf Klasik ke Neo Sufisme*, hlm.185.

lain, wujud yang lain itu tergantung pada wujud Tuhan dan oleh karena itu, yang memilik wujud hanyalah Allah. Maka, kesatuan wujud ini bukan kesatuan yang substansial atau kesatuan *zatih*. Sebab adanya yang selain Tuhan hanya bayangan belaka dari wujud mutlak, yaitu Tuhan.<sup>214</sup> Ibn 'Arabi, yang meyakini bahwa apa yang tampak pada realitas kehidupan ini hanya ibarat cerminan atau gambaran dari Tuhan. Segala makhluk ciptaan-Nya bergantung sifat-sifat-Nya. Segala yang ada pada ciptaannya merupakan dari hakikat dari segala yang ada, atau bersumber dari sesuatu yang ada (*wujud*),<sup>215</sup> atau biasa disebut Allah menampakkan diri (*ber-tajalli*)<sup>216</sup> pada ciptaan-Nya baik manusia dan Alam. Maka dari itu pada dasarnya konsepsi doktrin Ibn 'Arabi tidak dapat dikatakan sebagai panteisme. Gagasan Ibn 'Arabi hendak menegaskan apa yang tampak pada dunia ini hanyalah meminjam wujud dari sang pencipta. Dalam artian semua masih dalam bentuk ciptaan Allah sang pemilik wujud hakiki. Sementara gagasan panteisme justru menyatakan bahwa Alam ini adalah Tuhan.<sup>217</sup> Contoh penafsiran lainnya yang menunjukkan gagasan Ibn 'Arabi ketika menafsirkan QS. al-Fajr ([89]: 29-30) berikut:

فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ﴿٢٩﴾ وَادْخُلِي جَنَّتِي ﴿٣٠﴾

---

<sup>214</sup> Rivay Siregar, *Tasawuf Klasik ke Neo Sufisme*, hlm.194.

<sup>215</sup> Pandangan ini berdasarkan ungkapan Ibn 'Arabi: سبحان من اظهر الاشياء dalam kitabnya *Futuhat al-Makkiah* yang dikutip oleh M. Afif Anshari, *Tasawuf Falsafi Syekh Hamzah Fanshuri* (Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004), hlm. 80.

<sup>216</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan Publika), hlm. 179.

<sup>217</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hlm. 209.

Masuklah kau dalam golongan hamba-hamba-Ku. Dan masuklah dalam surga-Ku!

Menurut Ibn ‘Arabi, ayat ini merupakan perintah agar manusia mengenal Tuhannya melalui dirinya sendiri sebab, menurutnya, Tuhan terdapat dalam diri manusia itu sendiri. Untuk dapat mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia, yakni nafsu insaniah. Apabila manusia telah masuk ke dalam surga Allah, maka manusia telah masuk dalam dirinya sendiri dan mengetahui akan Tuhan yang ada dalam dirinya.<sup>218</sup>

Jika merujuk pada tesis Bowering, dinamika perkembangan tafsir sufi memang tidak terlepas dari sosok sentral Ibn ‘Arabi. Berkat kehadirannya, ia menjadi jembatan intelektual antara ketengangan tasawuf Timur dan Barat. Metode penafsiran Ibn ‘Arabi dinilai kaya dan variatif. Seluruh karyanya, termasuk dua *magnum opus*-nya *Fusus al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makkiah* dapat dipandang sebagai karya tafsir raksasa atas teks suci al-Qur’an dan Hadis. Dalam memahami pendekatan tafsirnya, perlu senantiasa merujuk pada konteks inti pemikirannya, yaitu kepercayaan bahwa wujud sejati Tuhan dan alam tersembunyi di balik manusia biasa.<sup>219</sup>

Dengan karakteristik penafsiran Ibn ‘Arabi tersebut, maka tafsir sufistik banyak menuai penolakan keras dari berbagai kalangan. Penafsiran Ibn ‘Arabi tidak jarang diklaim tidak sejalan dengan teks al-Qur’an. Ibn ‘Arabi dinilai cenderung

---

<sup>218</sup> Husein al-Zahabi, *al-Tafsir wa Mufasssirun*, Jilid II, hlm. 253-254.

<sup>219</sup> Alexander D. Knysh, “Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur’an dalam Tasawuf,” terj. Eva Fahrurnisa & Faried F. Saenong, *Jurnal Studi al-Quran*, Vol. II, No. 1 (2007), hlm. 101-101.



menjadikan al-Qur'an tunduk pada pokok-pokok pemikiran dan ajarannya. Bahkan, penafsiran ini dipandang telah melampaui metodologi yang telah ditetapkan oleh para ulama. Kendati demikian, Ibn 'Arabi menegaskan, konsepsi pemikirannya adalah hal yang terkandung dalam al-Qur'an. Dalam pandangannya, metode yang dipakainya tidak lain adalah hikmah yang telah menyebar dalam khazanah tafsir sufi.<sup>220</sup> Baginya, penafsiran seperti demikian merupakan hakikat penafsiran dan penjelasan terhadap firman-Nya.

Secara eksklusif dia meyakini bahwa para sufi merupakan ahli Allah sebagai orang yang paling berhak menjelaskan kitab Allah, sebab mereka menerima ilmu mereka langsung dari Allah. Mereka membicarakan al-Qur'an berdasarkan penglihatan mata hati, sedangkan ahli zahir berbicara tentang al-Qur'an hanya berdasarkan dugaan dan perkiraan semata.<sup>221</sup>

Konsep sentral berkaitan dengan doktrin *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabi ialah konsep *tajalli* (penampakan diri) *al-Haq*. Seperti yang dikatakan oleh T. Izutzu, *tajalli* adalah sumber pemikiran Ibn 'Arabi, karena *tajalli* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari yang satu tanpa akibat yang satu itu menjadi banyak. *Tajalli* terjadi terus-menerus tanpa awal dan akhir, "yang selamanya ada dan selalu ada". *Tajalli* adalah proses penampakan dari *al-Haq* yang tidak dikenal secara absolut, dalam bentuk-bentuk yang lebih konkrit. *Tajalli* tidak bisa terjadi kecuali dalam bentuk nyata yang telah ditentukan dan dikhususkan.<sup>222</sup>

---

<sup>220</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir*, hlm. 304.

<sup>221</sup> Cecep Alba, "Corak Tafsir Ibn 'Arabi: Laun al-Tafsir li Ibn 'Arabi," *Disertasi*, PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (2007), hlm. 310.

<sup>222</sup> Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi*, hlm. 57.

Teori *tajalli* secara keseluruhan yaitu, *tajalli pertama* adalah penampakan diri *al-Haq* kepada dirinya dalam bentuk-bentuk “entitas permanen”. Entitas permanen adalah realitas-relaitas yang hanya ada dalam ilmu Tuhan, tetapi tidak ada dalam ilmu nyata. Entitas permanen ini, tidak lain dari penampakan nama-nama Tuhan pada taraf kemungkinan-kemungkinan ontologis. Entitas-entitas permanen ini tidak selamanya tidak berubah dan tidak dapat diubah. Memberikan “kesiapan azali” diterima oleh lokus untuk *tajalli* kedua.

*Tajalli kedua* terjadi ketika “kesiapan azali” diterima oleh lokus ini, yang menjadi tempat penampakan *al-Haq*. *Tajalli* kedua adalah penampakkan entitas permanen dari alam gaib ke alam nyata, potensialitas keaktualitas, dari keesaan ke-anekaan, dari batin ke zahir. Pada waktu yang sama secara serentak “kesiapan universal” nama lain dari kesiapan azali, menampakkan diri dalam bentuk “kesiapan universal” yang diterima setiap sesuatu di alam ini, yang menjadi lokus penampakkan dari *al-Haq*. Pada *tajalli* kedua inilah *al-Haq* menampakkan dirinya dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas di alam ini.<sup>223</sup>

Dilihat dari segi zatnya, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam, melebihi dan mengatasi alam. Karena itu, Tuhan di luar jangkauan pengetahuan manusia, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata dan apapun. Namun, dilihat dari segi nama-nama dan sifatnya yang termanifestasikan di dalam alam, Tuhan serupa dan mirip dengan alam karena melalui alam Tuhan menampakkan dirinya dalam bentuk-bentuk alam.

---

<sup>223</sup> *Ibid.*, hlm. 66.

Alam punya keserupaan dan kemiripan dengan Tuhan pada tingkat tertentu. Alam ialah tanda atau ayat yang memberitahukan identitas Tuhan. Melalui alam, manusia dapat mengetahui Tuhan. Demikianlah pandangan Ibn ‘Arabi yang menyatakan bahwa Tuhan punya dua segi, kemisterian dan penampakkan. Segi pertama disebut *tanzih* dan yang kedua disebut *tasybih*.<sup>224</sup>

Penafsiran Ibn ‘Arabi tentang *tanzih* dan *tasybih* sesuai dengan doktrin ontologisnya tentang *wahdat al-wujud* yang bertumpuh kepada perumusan ambiguitas: “dia bukan dia” (هو لا هو) sebagai jawaban atas persoalan apakah alam identik dengan Tuhan? Dalam perumusan ini, terkandung dua jawaban. Bagian *pertama*, mengatakan bahwa alam identik dengan Tuhan. Bagian ini menegaskan aspek *tasybih* Tuhan. Berlawanan dengan bagian pertama, bagian *kedua*, mengatakan bahwa alam tidak identik dengan Tuhan. Bagian terakhir ini menegaskan aspek *tanzih* Tuhan. Jadi, dapat dikatakan juga bahwa penafsiran Ibn ‘Arabi mengenai *tasybih* dan *tanzih* sejalan dengan prinsip *al-jam’ baina al-addad*, yang memadukan kontradiksi-kontradiksi, misalnya antara satu dengan yang banyak.

Dalam paham *wahdat al-wujud*, tidaklah berarti bahwa alam ini adalah Tuhan dan Tuhan adalah alam seperti yang dipahami dalam Panteisme. Paham *wahdat al-wujud* adalah paham yang memahami bahwa dalam alam ini terdapat substansi Tuhan, tetapi alam ini bukan Tuhan. Alam adalah alam dan Tuhan adalah Tuhan. Hal ini senada dengan ungkapan Ibn ‘Arabi yaitu أنت أنت وهو هو .

---

<sup>224</sup> *Ibid.*, hlm. 86.

Dari sini dapat dipahami perbedaan antara panteisme dengan *wahdat al-wujud*. Jika panteisme hanya sampai pada tataran *tasybih*, maka *wahdat al-wujud* berada pada tataran *tasybih* dan *tanzih*. Jelasnya menurut paham *wahdat al-wujud* segala yang ada ini, tergantung pada wujud Tuhan. Seandainya Tuhan tidak ada, maka wujud selain Tuhan juga tidak ada. Oleh karena itu, wujud yang lain tergantung pada wujud Tuhan. Dengan demikian, wujud hakiki adalah hanya Tuhan.<sup>225</sup>

Menyimak semua alur pemikiran tersebut, maka ada tiga unsur pemikiran Ibn 'Arabi yang terinspirasi dari guru besar paripatetik, Ibn Rusyd pada 595 H. *Pertama*, penyaksian Ibn 'Arabi atas kenyataan bahwa banyak orang (termasuk dirinya) yang mendapatkan pengetahuan pengalaman spiritual tanpa pengajaran manusia melalui tradisi diskursif. Epistemologi *'irfani* (sebagai kelanjutan logis dari epistemologi *bayani* dan *burhani* yang khas Aristotelian integral garapan Ibn Rusyd) bermula sekaligus berakhir pada penyempurnaan jiwa melalui serangkaian latihan yang tepat, unik dan personal yang pencapaiannya dalam proses memang membutuhkan bimbingan *mursyid*, tetapi bimbingan guru bersifat aksidental.

*Kedua*, konsep *alam al-misal*, tempat imajinasi aktif menangkap peristiwa-peristiwa, figur-figur, kehadiran-kehadiran secara langsung, tanpa bantuan indra. Benar bahwa pada awalnya imajinasi memerlukan indra sebagai pemasok informasi, namun begitu imajinasi terbebaskan dari penghambaan kepada hasrat-hasrat rendah ragawi, muncullah imajinasi yang secara aktif merekonstruksi realitas mandiri tanpa bantuan indra. Pada wilayah dan dengan konsep *alam misal* dapat di-

---

<sup>225</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, hlm. 94.

pahami hadirnya sosok elok hasil jelmaan rahasia dan bentuk *sirr* dari surat dalam al-Qur'an yang menenangkan jiwa. Realitas dan konsep *alam al-misal* adalah lambaian tangan perpisahan terakhir dari pemikiran Islam untuk pemikiran Platonisme-Aristotelian dengan seluruh variannya. Fenomena wahyu, surga, neraka, alam kubur, malaikat, dan bahkan kenyataan alam fisik terjelaskan dengan sangat kukuh melalui konsep *alam al-misal*.

*Ketiga*, proyek raksasa integrasi integral Aristotelianisme diselesaikan oleh Ibn 'Arabi yang merujuk pada kenyataan bahwa tanpa sepengetahuan tradisi Islam Barat, Ibn 'Arabi hidup sezaman dengan para master Platonis Persia di Timur Islam, penganut Mazhab Isyraqi ala Suhrawardi.

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

- a. Keduanya (Ibn '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.
- b. Satu istilah yang dipakai oleh Ibn 'Arabi adalah istilah *fayd* yang merupakan terjemahan dari emanasi meskipun didefinisikan dengan caranya sendiri.
- c. Proses sama antara emanasi dan *tajalliat* adalah diawali dengan wujud mutlak atau *The One* yang ber-*tajalli* atau beremanasi menuju akal pertama atau *Nous*. Lantas muncul jiwa universal atau *psyche* dan terakhir tercipta *nature universal*, *haba* dan *hayula* atau alam empiris.

- d. Deskripsi tentang *The One* dalam emanasi Plotinus punya kesamaan dengan apa yang digambarkan wujud mutlak dalam *tajalliat* Ibn 'Arabi, begitupun dengan sifat-sifat yang dimiliki anggota hierarki emanasi dan hasil *tajalliat* Ibn 'Arabi, yakni bersifat pasif terhadap yang di atasnya dan bersifat aktif terhadap di bawahnya.
- e. Mengenai jiwa-jiwa partikular yaitu jiwa vegetatif, jiwa binatang dan jiwa rasional, Ibn 'Arabi mengikuti cara Plotinus. Ketiganya adalah bagian dari jiwa universal.
- f. Seperti halnya Plotinus yang memusatkan kehidupannya pada hal-hal spiritual dan pencapaian mistik yaitu bersatunya diri dengan Tuhan sebagai sumber dari kemanusiaannya. Juga, Ibn 'Arabi menjalani kehidupan spiritual untuk mencapai *maqam* tak ber-*maqam*.
- g. Persamaan lain antara Ibn 'Arabi dengan Neoplatonisme adalah dalam hal pemberian analogi terhadap pemikiran mereka, yaitu relasi antara Yang Esa dengan alam fenomena atau *al-Haq* dengan *al-Khalq*. Analogi yang dipakai 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.

Beberapa hal yang membedakan antara Ibn 'Arabi dengan Neoplatonisme adalah:

- a. Yang membedakan *tajalliat* Ibn 'Arabi dengan emanasi Plotinus adalah bentuk hubungan yang terjalin antara Yang Satu (Allah), manusia dan alam semesta.
  - 1) Emanasi bersifat vertikal karena melalui pelimpahan yang berurutan dari atas ke bawah. Segala hal meng-

alir sehingga menjadi alam yang serba aneka. Sedangkan *tajalli* bersifat horizontal sebab segenap fenomena maknawi dan empiris muncul sebagai manifestasi *al-Haq* dari segala aspek, bukan dalam satu arah.

2) Proses emanasi menurut Plotinus merupakan proses alamiah, tanpa sebab, tanpa kesengajaan dari Yang Esa. Sedang *tajalliat* dalam sistem Ibn 'Arabi adalah kehendak Tuhan. Karena ingin dikenal, Allah dengan segera menghembuskan nafas kasih-Nya sehingga tercipta makhluk, lantas memberikan kasih sayang terhadap makhluknya, bahkan dalam pengejawantahan yang terkecil.

b. Banyak hal-hal baru yang dikenalkan dalam ajaran Ibn 'Arabi yang tidak terdapat dalam sistem hipotesis Plotinus seperti *a'yan sabita* dan *insan kamil*. Karena memang selain mengambil unsur-unsur Neoplatonis, Ibn 'Arabi juga menggunakan unsur-unsur lain dan tetap menjaga keimanannya sebagai Muslim.

Pada posisi 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 dipakai 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 Platon untuk menjelaskan *wajib al-wujud* adalah koherensi, tetapi konsepsi gerak, hukum sebab-akibat, dan relasinya dengan

dunia materi adalah korespondensi. Namun, pembuktian kebenaran tahap teoretis belum menemukan puncak kebenaran yang diharapkan. Ia hanya menjadi sarana belaka. Tahap ini bisa dikatakan sebagai tahap para filsuf, yaitu tahap analisa dan pemikiran. Pada tahap praktis kebenarannya adalah kebenaran pragmatisme esoterik, kebenaran batiniah.

Terlepas dari itu, diskursus panjang relasi antara Tuhan, manusia, dan alam hingga saat ini tetap saja menyisakan posisi Tuhan yang kukuh pada wilayah “tak tersentuh dan tak terpahami”. Di sisi lain, manusia 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 ekstrem bawah menuju *al-ruh al-Ilahi* sebagai titik ekstrem teratas. Tak ada ciptaan lain yang rentangan wujudnya begitu meliputi wujud manusia. Malaikat tercipta dari cahaya, dan 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 dapat menampung semua rentangan wujud, maka bagi tasawuf manusia adalah tujuan pen-



ciptaan. Tujuan penciptaan adalah aktualitas pengetahuan Tuhan atas diri-Nya. Tanpa ciptaan (dan manusia adalah ciptaan yang paling melingkupi) maka Tuhan tidak punya cermin, tempat-Nya mengenali diri-Nya yang hakikat cermin tersebut adalah diri-Nya. Tuhan adalah 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.

Manusia sempurna atau *al-insan al-kamil* adalah tujuan hakiki penciptaan. Pada manusia sempurna lah 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 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 tercermin sempurna bagi Tuhan untuk “menikmati” diri-Nya. Pada manusia sempurna terdapat kualitas kehambaan, sehingga manusia sempurna berhak disebut dengan khalifah atau pengganti Tuhan dalam sejarah, yang dalam derajat tertentu, ia juga menyandang kualitas ketuhanan, seperti Nabi Isa yang mampu menghidupkan orang mati.

Dalam sejarah peradaban manusia, konstruk zaman dipengaruhi oleh kearifan dan kebijaksanaan yang dilahirkan oleh para filsuf yang punya jiwa kritis, kesadaran diri dan akal, serta proses panjang kreativitas pikir yang punya daya dobrak dalam mempersoalkan segala hal 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.

Dengan Demikian, alam semesta dan manusia tidak 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 melahirkan banyak tokoh yang berkontribusi dalam “sejarah akal” manusia, pada proses pencariannya kepada satu-satunya yang menjadi kausa prima kehidupan. □



## Bab V

### Penutup

MISTISISME merupakan pergulatan batin mencari cahaya, petunjuk, dan jalan bercengkrama dengan alam batin, untuk menggapai pengetahuan melalui pencerahan. Tetapi, secara epistemik, mistisisme bersifat personal, karenanya tidak bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Namun, di hadapan Plotinus mistisisme menjadi lebih filosofis sehingga bisa dikaji dari sudut filsafat. Konsep emanasi bermakna rantai kesatuan secara menurun dan menaik. Proses menurun adalah hierarki penciptaan yang mengalir dari Yang Esa (yang pertama), ke *Nous* (akal universal), dan *Soul* (Jiwa Universal), hingga melahirkan materi (*Hyle*). Kian jauh dari Yang Esa, maka semakin berkurang kesempurnaan dan kebaikannya, dari ketidaksempurnaan, manusia rindu untuk kembali ke asalnya yaitu Yang Esa. Inilah proses menaik yang oleh Plotinus disebut proses mistik.

Dalam mistisisme Plotinus, jalan pengetahuan dapat ditempuh melalui tiga tahap. *Pertama*, pelepasan diri dari ketergantungan fisik. Ini dilakukan melalui hidup sederhana dan

tidak berlebihan. Setelah jiwa terbebas dari ketergantungan fisik, maka perlu diisi oleh tahap selanjutnya. *Kedua*, pencerahan jiwa oleh filsafat. Setelah jiwa tercerahkan oleh filsafat, maka ia perlu menempuh jalan berikutnya. *Ketiga*, menggapai Yang Esa dengan kontemplasi. Pengaruh Plotinus tidak sekadar dalam dunia filsafat Helenis, tetapi juga terhadap pemikiran dan teologi Islam, termasuk pemikiran mistisnya. Kosmologi Plotinus memiliki kedalaman spekulasi dan daya imajinasi. Pandangan mistis merupakan ciri filsafatnya dalam upaya memahami realitas spiritual. Teorinya tentang penciptaan pertama emanasi merupakan teori baru yang tidak ada sebelumnya. Teori ini juga mempengaruhi para filsuf Muslim. Bahkan, saat ini belum ada teori dari para filsuf perihal asal-usul alam semesta selain teori emanasi, meskipun teori ini begitu spekulatif. Ajarannya tentang kebersatuan dengan Tuhan menginspirasi para sufi seperti al-Hallaj, al-Bustami, Ibn 'Arabi, al-Bajjah, Suhrawardi, Mulla Sadra, dan lain-lain.

Dalam mewarisi ajaran Platon, Neoplatonisme mengembangkan banyak teori yang terkait dengan mistisisme, khususnya perihal “cara kerja” Tuhan dan “cara kerja” manusia di alam. Filsafat Plotinus bertolak pada pandangan bahwa asas segala hal adalah satu. Jiwa manusia sejak kekal telah berada di dalam jiwa dunia dan bersama dengannya memandang kepada yang Ilahi. Seharusnya jiwa melahirkan tubuh, tetapi jiwa lebih tertarik untuk menciptakan suatu tubuh, yang ia peroleh gambarnya sendiri. Situasi ini, bagi Plotinus, menyebabkan penggabungan jiwa dan tubuh manusia sebagai hukuman. Pada diri manusia, terdapat tiga substansi, yaitu ruh, jiwa, dan tubuh. Ketiganya membentuk keseluruhan, dan jiwa sebagai tempat kesadaran. Bagi Plotinus, tujuan hidup manu-

sia adalah persatuan kembali antara manusia dengan Ilahi. Manusia perlu melalui tiga tahapan, yaitu melakukan kebajikan umum, berfilsafat, dan mistik. Walaupun Neoplatonisme bertolak dari pemikiran Platon, tetapi Neoplatonisme mengajukan hal baru yang belum ada di filsafat Yunani, yakni arah pemikiran kepada Tuhan, dan Tuhan dijadikan dasar segala hal. Jadi, Neoplatonisme termasuk ajaran baru tentang mistik yang akan dikembangkan pada filsafat abad Pertengahan.

Aspek epistemologi mistis Plotinus di dalam mistisisme Islam berpijak pada ide tentang dua gerakan, yaitu gerak ke bawah yang merupakan emanasi dari Tuhan dan gerak ke atas yang adalah penyatuan hamba dengan-Nya. Mistisisme dalam Islam dikenal dengan istilah *tasawuf*. Berbeda dengan kelompok pengusung syariat, para sufi lewat tasawuf mengklaim bahwa melalui jalan filsafat dan mistis, tauhid, dan *syahadat* dapat lebih kukuh. Hal ini bertolak pada paradigma bahwa dalam suatu masa tertentu, ada manusia yang terlahir sebagai seorang terpilih, yang mempunyai kemampuan melampaui manusia lain, perihal potensi kemanusiaannya, untuk melihat realitas obyektif, serta melahirkan cara pandang independen dan universal, yang sama sekali baru dan mempengaruhi zamannya, juga sesudahnya. Tokoh-tokoh ini mencapai derajat kemanusiaan sejati, tanpa dibatasi oleh ruang dan waktu. Hal ini terjadi pula dalam hal pemahaman terhadap realitas tauhid. Eksponen yang menonjol dalam fenomena ini adalah pemikiran al-Hallaj tentang *hulul*, al-Bustami tentang *al-ittihad*, dan pemikiran Ibn 'Arabi tentang *wahdat al-wujud*.

Dengan paradigma dan orientasi pada pencapaian *insan al-kamil*, para sufi berupaya melacak asal-usul wujud sejati yang tidak bernama dan bersifat melalui tiga tahap manifes-

tasi, yakni kesatuan (*Ahadiyah*), ke-Dia-an (*Huwiyah*), dan ke-Aku-an (*Ananiyah*). Dalam sufisme, manusia adalah pikiran kosmik yang mempertalikan wujud mutlak dengan alam, melalui tiga tahap yang bersesuaian dari penerangan mistik (*tajalli*), dimana sang mistikus bisa berharap dapat menelusuri kembali asal-usulnya. Akhirnya, dapat menjadi manusia sempurna, bersih dari segala atribut, kembali sebagai “mutlak dari yang Mutlak”. Gagasan tentang turunnya ruh semesta ke dalam materi dan pendakian penyucian manusia dari materi, menjadi akrab dalam pikiran kalangan sufi. □

## Bibliografi

- Abbas, Qasim Muhammad. *al-Hallaj: al-'Amalu Kamilah, Tafsir, Tawasin, Bustan al-Ma'rifat, Nusus al-Wilayat, al-Mar-wiyat, al-Diwan*. Beirut: Riad el-Rayes Book, 2002.
- Abdullah, M. Amin. *Islamic Studies di Perguruan Tinggi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.
- \_\_\_\_\_. "Aspek Epistemologis Filsafat Islam." *Filsafat Islam: Kajian Ontologis, Epistemologis, Aksiologis, Historis, Prospektif*. Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Abdullah, Abdul Rahman. *Falsafah dan Kaedah Pemikiran Islam*. Kuala Lumpur: Utusan Publications & Distributors, 2001.
- Abror, Robby H. *Tasawuf Sosial: Membenamkan Kehidupan dengan Kesadaran Spiritual*. Yogyakarta: Pustaka Baru, 2002.
- Adian, Donny Gabriel. *Menyoal Objektivisme Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Teraju, 2002.
- \_\_\_\_\_. *Matinya Metafisika Barat*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2001.
- Adib, Mohammad. *Sejarah Filsafat Ilmu: Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010.



- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Afrizal. "Menguak Dimensi Sufistik dalam Interpretasi al-Qur'an." *Jurnal Ushuluddin*, Vol. XX, No. 2, Juli 2013.
- Ahmad, Mudhar. *Manusia dan Kebenaran: Masalah Pokok Filsafat*. Surabaya: Usaha Nasional, t.th.
- al-Ahwani, Ahmad Fu'ad. *al-Madrasah al-Falsafiyah*. al-Qahirah: Dar al-Misriyah li al-Ta'lif wa al-Tarjamah, 1965.
- Alba, Cecep. "Corak Tafsir ibn 'Arabi: Laun al-Tafsir li Ibn 'Arabi." *Disertasi*. PPS UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.
- Ali, Said Ismail. *Pelopop Pendidikan Islam*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2010.
- Almond, Philip C. *Mystical Experience and Religions Doctrine*. Berlin: Mouton, 1982.
- H.B. Jassin (terj.). *Al-Qur'anul Karim, Bacaan Mulia*. Jakarta: Penerbit Yayasan 23 Januari 1942 & Gunung Agung, 1982.
- Aminrazavi, Mehdi. "Pendekatan Rasional Suhrawardi terhadap Problem Ilmu Pengetahuan." *Jurnal al-Hikmah*, Edisi 7 Desember 1992.
- Ansari, Muhammad 'Abd al-Haq. *Antara Sufisme dan Syari'ah* terj. Muhammad Nasir Budiman. Cet. II. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Anshari, Endang Saifuddin. *Kuliah al-Islam*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Anshari, M. Afif. *Tasawuf Falsafi Syekh Hamzah Fanshuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.

- Anshori, Endang Saifudin. *Ilmu, Filsafat dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu, 1979.
- Arberry, A.J. *Pasang Surut Aliran Tasawwuf*, terj. Bambang Herawan. Bandung: Mizan. 1995.
- \_\_\_\_\_. *An Account of the Mystics of Islam*. London and New York: Routledge, 2008.
- Arjun, Muhammad al-Sadiq. *al-Tasawwuf fi al-Islam, Manabi'uhu wa Atwaruhu*. al-Qahirah: Maktabat al-Kulliyah al-Azhariyah, 1967.
- Arkoun, Muhammad. *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan: Kisah Pencapaian Tuhan yang Dilakukan oleh Orang-Orang Yahudi, Kristen, dan Islam selama 4.000 Tahun*, terj. Zainul Am. Bandung: Mizan, 2001.
- Armstrong, Karen. *The Arsitektur of the Intelligible Universe in the Philosophy of Plotinus*. Amsterdam: Hakkert, 2001.
- Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Asy'ari, Hasyim. "Bahasa Arab & Perkembangan Ilmu Pengetahuan." *Makalah*. Seminar tentang Bahasa Arab, Fakultas Sastra UGM, Yogyakarta, 15-16 Oktober 1988.
- Atjeh, H. Abu Bakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis Tentang Mistik*. Cet. X. Solo: Ramadhon, 1997.
- Azra, Azyumardi. *Pendidikan Islam Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2003.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Filsafat Islam*. Cet. II. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.

- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002.
- al-Bahi, Muhammad. *al-Najib al-Ilahi min al-Tafsir al-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Kitab al-'Arabi li al-Tiba'at wa al-Nasyar, 1967.
- Bahm, Archie J. *Epistemologi Theory of Knowledge*. Albuquerque: Las Lomas RD, 1995.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu. Membangun Rangka Pikir Islamisasi Ilmu*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama I*. Jakarta: Logos, Wacana Ilmu, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Filsafat Ilmu*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2011.
- Bakker, Anton. *Metode-metode Filsafat*. Jakarta: Ghalia Indonesia, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Balabaki, Munir. *al-Mawrid: A Modern English-Arabic Dictionary*. Cet. II. Beirut: Dar al-Ilm li al-Malayin, 2000.
- Baldick, Julian. *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Bales, Eugene F. "Plotinus Theory of The One." R. Baine Harris (ed.). *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*. New York: State University of New York, 1982.
- Basyuni, Ibrahim. *Nas'ah al-Tasawuf al-Islam*. al-Qahirah: Dar al-Ma'rifah, 1969.
- Bayat, Mojdeh & Muhammad Ali Jamnia. *Negeri Sufi (Tales from the Land of the Sufis)*, terj. M.S. Nasrullah. Jakarta: Lentera Basritama, 1997.

- Beerling, *et. al.* *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1997.
- Beoang, Kondrad Kebung. *Plato: Jalan Menuju Pengetahuan yang Benar*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Bertens, K. *Ringkasan Sejarah Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 2007.
- Blackburn, Simon. *Kamus Filsafat*, terj. Yudi Santoso. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Bouyer, Louis. "Mysticism, An Essay on the History of the Word." Richard Wood, *Understanding Mysticism*. New York: Company, Inc., 1980.
- Burckhardt, Titus. *Introduction to Sufi Doctrine*. Canada: World Wisdom, 2008.
- Capra, Fritjof. *The Tao of Physics: Menyingkap Kesejajaran Fisika Modern dan Mistisisme Timur*. Yogyakarta: Jalasutra, 2005.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Perolehan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Sufi Path of Knowledge*. USA: al-Bany State University of New York, 1989.
- \_\_\_\_\_. "Sufism and Islam." Jean Louis Michon & Reoger Gaetani. *Sufism Love and Wisdom Perennial Philosophy*. USA: World Wisdom, 2006.
- Choir. *Epistemologi Ilmu Hudhuri dalam pandangan Mehdi Hairi Yazdi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Copleston, Frederick S.J., *A History of Philosophy*. New York: Broadway, 1959.

- Craig, William. *The Kalam Cosmological Argument*. London: Macmillan Press Ltd, 1979.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*. Cet. III. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- De Boer, T.J. *The History of Philosophy in Islam*, terj. Edward R. Jones. New York: Dover Publication, INC., 1967.
- Departemen Agama RI. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Madinah al-Munawwarah: Muja'mma' al-Malik Fahd li Tiba'at al-Mushaf al-Syarif, 1418 H.
- Dewan Redaksi. *Ensiklopedi Islam*, Jilid II. Jakarta: Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Dillon, John. *The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory*. Leiden: The School of Valentinus, 1980.
- Drajat, Amroeni. *Suhrawardi: Kritik Filsafat Peripatetik*. Yogyakarta: LKiS, 2005.
- Edr al-Edrus, Syed Muhammad Dawilah. *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Edwards, Paul. *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. V-VI. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967, 1972, 1997.
- Efendi, Muchilis. "Antara Filsafat dan Tasawuf: Studi terhadap Pemikiran Abdul Halim Mahmoud." *Disertasi*. Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2009.
- Fakhry, Majid. *History of Islamic Philosophy*. New York & London: Colombia University Press, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*. Bandung: Mizan, 2001.

- al-Farabi, "Fusus al-Hikam." *Majmu' al-Rasa'il*. al-Qahirah: Ali Subayh, 1907.
- \_\_\_\_\_. *Kitab al-Ara'i Ahl al-Madinah al-Fadilah*. Beirut: Dar al-Syarif, 2002.
- Fayid, Mahmud 'Abd al-Wahab. *al-Tarbiyat fi Kitab Allah*, terj. Judi al-Falasanya. Semarang: Wicaksana, 1989.
- Flew, Antony (ed.). *A Dictionary of Philosophy*. London: Pan Books, 1979.
- Gazalba, Sidi. *Sistematika Filsafat*. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Geertz, Clifford. *Agama Jawa: Abangan, Santri, Priyayi dalam Kebudayaan Jawa (The Religion of Java)*. Jakarta: Komunitas Bambu, 2013.
- Geoffroy, Eric. *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*. USA: World Wisdom, 2010.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad. *al-Munqiz min al-Dalalah*. al-Qahirah: al-Maktabat al-Fanni, 1961.
- Ghallaab, Muhammad. *al-Tasawuf al-Muqarin*. Misr: Maktabat Nahdat, t.th.
- Gie, The Liang. *Pengantar Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Studi Ilmu dan Tekonologi, 1987.
- Glasse, Cyril. *Ensiklopedia Islam*, terj. Ghufron A. Mas'udi. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Goldziher, Ignaz. *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, terj. M. Alaiika Salamullah, dkk. Yogyakarta: elSaq, 2006.
- Gregory, Andrew. *Eureka: Lahirnya Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Jendela, 2002.

- Grollier. *Encyclopedia of Knowledge*, Vol. VII. Danbury, Connecticut: Grollier Incorporated, 1993.
- Hadi, Abdul. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hadi, Aslam. *Metafisika Beberapa Filosof Islam*. Cet. III. Jakarta: Rajawali Press, 1998.
- Hadi, P. Hardono. *Epistemologi: Filsafat Pengetahuan*. Kansius: Yogyakarta, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Epistemologi, Filsafat Pengetahuan, Kenneth G. Gallager*. Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 1*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sari Sejarah Filsafat Barat II*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Hairul, Moh. Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya ibn Ajibah: Kitab al-Bahr al-Madid fi Tafsir al-Qur'an al-Majid*. Tangerang: Young Progressive Muslim, 2017.
- Halkin, Abraham S. "The Judeo-Islamic Age, The Great Fusion." Leo W. Schwarz (ed.). *Great Ages & Ideas of the Jewish People*. New York: The Modern Library, 1956.
- Hamka. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*. Cet. XIX; Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.
- Hanafi, A. *Filsafat Skolastik*. Jakarta: Pustaka Alhusna, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Filsafat Islam*. Cet. V. Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- Hanafi, Hassan. *al-Din wa al-Saurat fi al-Misr 1952-1981*, Vol. VII. al-Qahirah: al-Maktabat al-Madbuli, 1987.
- Happold, F.C. *Mysticism: A Study and an Anthology*. Middlesex: Penguin Books, 1973.

- Has al-Hasyim, Ahmad. *Mukhtar al-Hadisi 'an-Nabawiah*. al-Qahirah: Syirkah Nur Asiya, tt.
- Hatta, Muhammad. *Alam Pikiran Yunani*. Cet. III. Jakarta: Tintamas, 1982.
- Hif al-Hifni, 'Abd al-Mun'im. *al-Mausu'ah al-Sufiyah: A'lam al-Tasawwuf wa al-Munkar 'Alaih wa al-Turuq al-Sufiyah*. Beirut: Dar al-Razid, 1992.
- Hilal, Ibrahim. *al-Tasawwuf baina al-Din wa al-Falsafah*. al-Qahirah: Dar al-Nahdat al-'Arabiah, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Tasawuf: Antara Agama dan Filsafat*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Hitti, Philip K. *History of Arab: Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, terj. R. Cecep Lukman Yasin & Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu, 2006.
- Hul al-Hulw, 'Abd. "al-Isyraqiyah." Main Ziyadah. *al-Mausu'ah al-Falsafiyah al-'Arabiyah*, II. t.tp.: Ma'`had al-Inma' al-'Arabi, 1988.
- Ibn Rusyd. *Fasl al-Maqal wa Taqrir ma bayna al-Syari'ah wa al-Hikmah min al-Ittisal*. Bairut: Dar al-Suruq, 1986.
- Ibn 'Arabi. *al-Futuh al-Makkiyah*, Juz II, tahqiq: Usman Yahya. al-Qahirah: al-Hai'ah al-Misriah, 1392 H/ 1972 M.
- \_\_\_\_\_. *Fusus al-Hikam: Mutiara Hikmah 27 Nabi*, terj. Ahmad Sahidah & Nurjannah Arianti. Yogyakarta: Futuh Printika, 2004.
- Ibn Manzur. *Lisan al-'Arab*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1993.



- Ibrahim, Slamet. "Filsafat Ilmu Pengetahuan." *Bahan Ajar, Sekolah Farmasi ITB*, 2008; [www.download.fa.itb.ac.id/incl/libfile.filsafat\\_ilmu.pdf](http://www.download.fa.itb.ac.id/incl/libfile.filsafat_ilmu.pdf).
- Imam, 'Abd al-Fattah. *Madkhal ila al-Falsafah*. al-Qahirah: Dar al-Falsafah, tt.
- Inge, William Ralph. *Cristian Mysticism*. New York: Meridian Books, 1956.
- \_\_\_\_\_. "In Deining Mysticism: A Survey of Main Deinitions." *Transcendent Philosophy: An International Journal for Comparative Philosophy and Mysticism*. Academy of Iranian Studies, Vol. 9, 2008.
- Iswahyudi. "Implikasi Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam dan Penelusuran Epistemologis Paham Pluralisme." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 2, Desember 2015.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan Publika, 2015.
- Jab al-Jabiri, Abid. *Bunyah al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: al-Markaz al-Saqafi al-'Arabi, 1993.
- Jacobs, Tom. "Mistik." *Rohani: Majalah untuk Kehidupan Religius*. Yayasan B.P. Basis Yogyakarta, 1992.
- Jaiz, H.M. Amien. *Masalah Mistik Tasawuf dan Kebatinan*. Bandung: al-Ma'arif, 1990.
- Jalaluddin & Ramayulis. *Pengantar Ilmu Jiwa Agama*. Jakarta: Kalam Mulia, 1993.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty. New York: Penguin Books, 1985.

- Janz, Bruce. "Mysticism and Understanding." *Studies in Religion*, Vol. 24 No. 1, 1995.
- al-Jauharie, Imam Khanafie. *Filsafat Islam Pendekatan Tematik*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2010.
- Johanis, Ohoitimur. *Metafisika sebagai Hermeneutika: Cara Baru Memahami Filsafat Spekulatif Thomas Aquinas dan Alfred North Whitehead*. Jakarta: Obor, 2006.
- Kahmad, Dadang. *Sufisme, Tarekat, dan Modernisme dalam Sosiologi Islam*. Bandung: Remaja Rosdakarya: 2000.
- Karam, Yusuf. *Tarikh Falsafat al-Yunaniah*. al-Qahirah: Lajnat Ta'lif, 1970.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyibak Tirai Kejahilan: Pengantar Epistemologi Islam*. Bandung; Mizan, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Integrasi Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*. Jakarta: Arasy Mizan, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Filsafat Islam, Etika, dan Tasawuf*. Ciputat: Ushul Press, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Pengantar Studi Islam*. Jakarta: Ushul Press, 2011.
- Kattsoff, Louis. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Katz, S.T. *Mysticism and Philosophical Analysis*. New York: Oxford University Press, 1978.
- Kazlim, Musa & Arif Mulyadi. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematik*. Bandung: Mizan, 2002.
- Keraf, Sonny A. *Ilmu Pengetahuan: Sebuah Tinjauan Filosofis*. Yogyakarta: Kanisius, 2003.
- Khan, Sahib Khaja Khan. *Tasawuf: Apa dan Bagaimana (Studies in Tasawwuf)*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1995.

- \_\_\_\_\_. *Cakrawala Tasawuf*. Cet. II. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993.
- Khobir, Abdul. *Filsafat Pendidikan Islam: Landasan Teoretis & Praktis*. Pekalongan: STAIN Pekalongan Press, 2007.
- Knysh, Alexander D. "Esoterisme Kalam Tuhan: Sentralitas al-Qur'an dalam Tasawuf," terj. Faried F. Saenong & E. Fahrunnisa. *Jurnal Studi al-Quran*, Vol. II, No. 1, 2007.
- Kosmic. *Manual Training Filsafat*. Jakarta: Kosmic, 2002.
- Kresna, Aryaning Arya. "Emanasi Yang Satu dalam Neoplatonisme." Win Usuluddin Bernadien. *Dance of God Tarian Tuhan*. Yogyakarta: Apeiron, 2003.
- Kuntowijoyo. *Islam Sebagai Ilmu*. Jakarta: Teraju, 2005.
- Kynsh, Alexander. "Sufism and The Quran." *Encyclopedia of the Qur'an*, Vol. 5. Leiden-Boston: Brill, 2006.
- Lacey, A.R. *A Dictionary of Philosophy*. Cet. III. New York: Routledge, 1996.
- Lapidus, Ira. M. *Sejarah Sosial Umat Islam*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2003.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis*. Bandung: Mizan, 2001.
- Levi-Strauss, Claude. *Myth and Meaning*. London: Routledge & Kegan Paul, 1978.
- Longman Group. *Longman Dictionary of Contemporary English*. Londopn: Great Britain, 1987.
- Lubis, Nur Ahmad Fadhil. *Pengantar Filsafat Umum*. Medan: IAIN Press, 2001.
- Ma'luf, Louis. *al-Munjid fi Lughah wa al-A'lam*. Cet. XXI. Beirut: Dar al-Masyriq, 1973.

- Madjid, M. Nurkholish. *Khasanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Madkur, Ibrahim. *Fi al-Falsafat al-Islamiyah Manhaj wa Tatbiquhu*. al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1976.
- Mahmud, 'Abd al-Qadir. *al-Falsafat al-Sufiyah al-Islam*. Kairo: Dar al-Fikr, 1966.
- Mahzar, Armahedi. "Pengantar." Fazlur Rahman. *Filsafat Sadra*, terj. Munir Muin. Bandung: Pustaka, 2000.
- Majeed, S. Abdul. *Ikhtiar Menegakkan Rasionalitas*, terj. Sari Meutia. Bandung: Mizan, 1996.
- Masson, Robert. *Rahner in the Last Years of His Life and Karl Rahner in Dialogue: Conversations and Interviews 1965-1982*. New York: Crossroad, 1986.
- Mastuki, HS. "Neo Sufisme di Nusantara: Kesenambungan dan Perubahan." *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an*, No. 6/VIII/1997.
- Mayer, Frederic. *A History of Ancient and Medieval Philosophy*. New York: American Book, 1950.
- McGinn, Bernard. *The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism*. Vol. I. New York: Crossroad, 1991.
- Mehra, Partap Sing. *Pengantar Logika Tradisional*. Cet. II. Bandung: Putra Bardin, 1979.
- Melling, David. *Jejak Langkah Pemikiran Plato*, terj. Arief Andriawan & Cuk Ananta W. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Mintareja, Abbas Hamami. *Teori-teori Epistemologi Common Sense*. Yogyakarta: Paradigma, 2003.
- Moedjanto, G. "Pengalaman Pemahaman dan Penghayatan Mistik." *Rohani: Majalah Untuk Kehidupan Religius*.

- Yayasan B P. Basis Yogyakarta, 1992.
- Musa, Muhammad Yusuf. *Falsafat al-Akhlak fi al-Islam*. al-Qahirah: al-Taba'at al-Talistan, 1963.
- Mudhofir, Ali. *Kamus Teori dan Aliran dalam Filsafat dan Teologi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1996.
- Muhajir, Noeng. *Filsafat Ilmu: Positivisme, Postpositivisme, dan Postmodernisme*. Yogyakarta: Rakesarasin, 2001.
- Muhammad, Husein. *Abu Manshur al-Hallaj dalam Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*. Bandung: Mizan, 2011.
- Mulyono, Sri. *Mistik Jawa dan Suluk Dewa Ruci*. Jakarta: Sri-gunting, 1990.
- Mun al-Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Arab-Indonesia al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progresif, t.th.
- Munir, A & Sudarsono. *Aliran Modern dalam Islam*. Jakarta: Rineka Cipta, 1994.
- Muslih, Muhammad. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Belukar, 2005.
- Mustansyur, Rizal & Misnal Munir. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Mutawalli. "Pemikiran Teologi Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi." *Jurnal Ulumuna*, Vol. XIV No. 2, Desember 2010 H.
- Muzairi, H. "Konsepsi yang Esa dalam Filsafat Neoplatonisme Plotinus." *Al-Jami'ah*, 1979.
- Nafis, Muh. Wahyuni (ed). *Rekonstruksi dan Renungan Religius Islam*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- Nasr, Sayyed Hossein & Oliver Leaman. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*. Bandung: Mizan, 2003.

- \_\_\_\_\_. *Intelektual Islam*, terj. Suharsono dan Jamaluddin MZ. Yogyakarta: CIIS Press, 1995.
- \_\_\_\_\_. "Mulla Sadra: His Teachings", Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.). *History of Islamic Philosophy*. London: Routledge, 1996.
- \_\_\_\_\_. "The Garden of The Truth: The Vision and The promise of Sufism", *Islam's Mystical Tradition*. USA: Happer Collin Publisher, 2007.
- Nasrullah, "Nalar Irafani; Tradisi Pembentukan dan Karakteristiknya." *Hunafa: Jurnal Studia Islamika*, Vol. 9, No. 2, Desember 2012.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- \_\_\_\_\_. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jakarta: UI-Press, 1978.
- \_\_\_\_\_. "Tasawuf dalam Islam." *Tasawuf: Disiplin Ilmu Keislaman Tradisional*, Seri KAA 23, Tahun II, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Falsafat Agama*. Cet. VIII. Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Islam Rasional*. Cet. V. Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Nasution, Hasan Bakti. *Filsafat Umum*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001.
- Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1999.
- Nata, Abuddin. *Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1998.

- \_\_\_\_\_. *Akhlak Tasawuf*. Cet. III. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Netton, Ian Richard. *Muslim Neoplatonists*. London: George Allen & Unwin, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology, and Cosmology*. London: Routledge, 1989.
- \_\_\_\_\_. “Unsur-unsur Neoplatonis Filsafat Iluminasi Suhrawardi: Filsafat sebagai Tasawuf.” Leonard Lewishon et. al. *Warisan Sufi; Warisan Sufi Abad Per-tengahan 1150-1500*. Buku Kedua. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn ‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nollin, Weij. *Plato: Structure of Being*. New York: Company, Inc., 2003.
- Nurisman. “Pemikiran Metafisika al-Farabi.” *Jurnal Dinika*, Vol. 23, Januari 2004.
- Nusyirwan & Benny Baskara. “Epifani Sebagai Ilmu Hudhuri: Suatu Tinjauan Epistemologis.” *Sosio-Religia*, Vol. 8, No. 3, Mei 2009.
- Otto, Rudolf. *Mysticism East and West*, terj. Bertha L. Bracey & Richenda C. Payne. New York: MacMillan, 1932.
- Ouspensky, P.D. *Tertium Organum: Paradigma Intelektual Berbasis Spiritual*, terj. Khoirul Anam. Depok: Inisiasi Press, 2005.
- Oxford English Dictionary: A New English Dictionary on Historical Principles*, Vol. VII. Britain: Oxford Press, 1978.
- Panjaitan, Firman. “Spiritualitas Mistik Sebagai Jalan Kesadaran: Tawaran untuk Membangun Teologi Mistik

- Protestan,” *Jurnal Studi Philosophica et Theologica*, Vol. 5, No. 1, Maret 2005.
- Patterson, Charles H. *Cliff's Course Outlines: Western Philosophy*, Vol. I. Lincoln, Nebraska: Cliff's Note, 1970.
- Peters, F.E. *Aristotle and the Arabs*. New York: New York University Press, 1986.
- Plotinus. *The Enneads*, terj. Stephen Mackenna. London: Faber and Faber Limited, Russell Square, 1991, 1999.
- Poedjawiarna. *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*. Jakarta: Pustaka Sarjana, 1980.
- Poerdjawijatna, I.R. *Tahu dan Pengetahuan: Pengantar ke Ilmu dan Filsafat*. Jakarta: Bina Aksara, 1997.
- Poerdjawijatna. *Pembimbing ke Arah Alam Filsafat*. Cet. VII. Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Pranarka, A.M.W. *Epistemologi Dasar: Sebuah Pengantar*. Jakarta: CSIS, 1987.
- Purwadi. *Penghayatan Keagamaan Orang Jawa: Refleksi atas Religiositas Serat Bima Suci*. Yogyakarta: Media Pressindo, 2002.
- Qadir, C.A. *Philosophy and Science in the Islamic World*. London: Croom Helm, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Obor Indonesia, 2002.
- Qomar, Mujamil. *Epistemologi Pendidikan Islam dari Metode Rasional hingga Metode Kritik*. Jakarta: Erlangga, 2005.
- al-Qusyairi. *al-Risalah Qusyairiyah*. al-Qahirah: t.p., 1966.
- Rahman, Fazlur. “Ibnu Sina.” M. M. Syarif (ed.). *Para Filosof Muslim*. Cet. VIII. Bandung: Mizan, 1996.



- Rahman, Fazlur. *Islam*. Chicago-London: University of Chicago Press, 1979.
- Rahman, Jalaluddin. "al-Hallaj Tokoh Sufi Ajaran Hulul", *Makalah*. Fakultas Adab IAIN Alauddin, 1992.
- Reese, William L. *Dictionary of Philosophy and Religion: Eastern and Western Thought*. New Jersey: Humanities Press, 1980.
- Reese, William L. *The Philosopher Speak of God*. USA: The University of Chicago, 1974.
- Rist, J. *Plotinus The Road to Reality*. London: Cambridge University Press, 1967.
- Robert, ARP. "Plotinus, Mysticism, and Mediation." *International Journal for the Philosophy of Religion*. Vol. 40, No. 2, Juni 2004.
- Royce, J. *The World and the Individual*. New York: Dover Publication Inc., Vol. I, 1959.
- Rudolf, Otto. *Misticism East and West*. New York: The Mac-Millan Compani, 1972.
- Runes, Dagobert D. *Dictionary of Pyilosophy*. New Jersey: Little Field Adams & CO, 2004.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*. terj. Sigit Jatmiko dkk. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.
- al-Sabuni, Muhammad Ali. *Safwat al-Tafasir*, Juz II. Beirut: Dar al-Fikr, 1416.
- al-Sadar, Muhammad Baqir. *Falsafatuna*, terj. Moh. Nur Mufid bin Ali. Bandung: Mizan, 1995
- Sadra, Mulla. *Iksir al-'Arifin*. Tokyo: Jami'ah Tokyo, 1984.

- Saefuddin, A.M. et. al., *Desekularisasi Pemikiran; Landasan Islamisasi*. Cet. IV. Bandung: Mizan, 1998.
- Salam, Burhanuddin. *Pengantar Filsafat*. Cet. III. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Logika Material Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Jakarta: Rineka Cipta, 2003.
- Saliba, Jamil. *al-Mu'jam al-Falsafi bi al-Alfaz al-'Arabiah wa al-Faransiah wa al-Injiliziah wa al-Latiniah*. Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnan, 1989.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimension of Islam*. USA: University of North Carolina Press, 1975.
- Shallcross, Bozena. "The Devining Moment: Adam Zagajewski's Aesthetics of Epiphany." *The Slavic and East European Journal*, Vol. 44, No. 2. Summer, 2000.
- Sharif, M.M. *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1985.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur'an*. Bandung: Mizan, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Wawasan Al-Quran: Tairsir Maudul atas Berbagai Per-soalan Umat*. Bandung: Mizan, 2001.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. Cet. II. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.
- Smith, Margareth. *Mistisisme Islam dan Kristen: Sejarah Awal dan Perkembangannya*, terj. Amroeni Dradjat. Tangerang: Gaya Media Pratama, 2007.
- Soetriono & Hanafie. *Epistemologi dan Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Andi, 2007.
- Soleh, A. Khuhori. "Filsafat Isyraqi Suhrawardi." *Esensia*, Vol. XII, No. 1, Januari 2011.

- \_\_\_\_\_. *Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.
- Solomon, Robert C. & Kathleen M. Higgins. *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Sontang, Frederick. *Pengantar Metafisika (Problems of Metaphysics)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Sou'yb, Joesoef. *Agama-agama Besar di Dunia*. Jakarta: Pustaka al-Husnah, 1983.
- Soyomukti, Nurani. *Pengantar Filsafat Umum: dari Pendekatan Historis, Pemetaan Cabang-cabang Filsafat, Pertarungan Pemikiran, Memahami Filsafat Cinta, hingga Panduan Berpikir Kritis-Filosofis*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Stace, Walter Terence. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan, 1989.
- Subekti, Slamet. *Sejarah Filsafat dari Yunani Kuna Sampai Abad ke-17*. Semarang: Badan Penerbit Undip, 2003.
- Subeno, Sutjipto. "Mistisisme dalam Iman Kristen." <http://www.xs4all.nl/~noes/bahasa/mistik.htm>. Diakses pada 10 Oktober 2012.
- Subhi, Ahmad Mahmud. *al-Falsafat al-Akhlak fi Fikri al-Islami*. Cet. II. al-Qahirah: Dar al-Ma'rifat, tt.
- Sudarminta, J. *Epistemologi Dasar: Pengantar Filsafat Pengetahuan*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1996.
- Sudiarja, A. et. al. *Karya Lengkap Driyarkara: Esei-esei Filsafat Pemikiran yang Terlibat Penuh dalam Perjuangan Bangsaanya*. Yogyakarta: Kanisius, 2006.

- Suhartono, Suparlan. *Filsafat Ilmu Pengetahuan; Persoalan Eksistensi dan Hakikat Ilmu Pengetahuan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2008.
- Sulistiono, Miska. "Union Mystica dalam Kekristenan." [Http://tiranus.net/?p=32](http://tiranus.net/?p=32). Diakses pada 20 September 2013.
- Surahardjo, Y. A. *Mistisisme: Suatu Introduksi di dalam Usaha Memahami Gejala Mistik*. Jakarta: Pradnya Paramita, 1993.
- Suriasumantri, Jujun S. *Ilmu dan Perspektif*. Jakarta: Gramedia, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*. Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 2000.
- Suyono, Capt. R.P. *Dunia Mistik Orang Jawa: Roh, Ritual, Benda Magis*. Cet. III; Yogyakarta: LKis, 2012.
- Syadali, Ahmad. et. al. *Filsafat Umum*. Bandung: Pustaka Setia, 2004.
- Syafaq, Hammis. "Relasi Pengetahuan Islam Eksoteris dan Esoteris." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 2, No. 2, Desember 2012.
- Syafie, Inu Kencana. *Filsafat Kehidupan*. Jakarta: Bumi Aksara, 1995.
- Al-Syahrastani. *al-Milal wa al-Nihal*, Juz 1. Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Auladi, 1967.
- Syam, Muhammad Noor. *Filsafat Pendidikan dan Dasar Filsafat Pendidikan Pancasila*. Cet. IV, Surabaya: Usaha Nasional, 1986.
- Syamhudi, M. Hasyim. "Hulul, Ittihad dan Wahdat al-Wujud dalam Perbincangan Ulama Zahir dan Batin." *Jurnal al-Tahrir*, Vol. 13, No. 1, Mei 2013.

- Syamsuri. "Memadukan Kembali Eksoterisme dan Esoterisme dalam Islam." *Jurnal MIQOT*, Vol. XXXVII No. 2, Juli-Desember, 2013.
- Syari'ati, Ali. *Tugas Cedekiawan Muslim (Man and Islam)*, terj. M. Amin Rais. Jakarta: Rajawali Pers, 1992.
- Syarif, M. M. (ed.). *Para Filosof Muslim*. Bandung: Mizan, 1998.
- as-Syibi, Kamil Mustafa. *al-Silat bain al-Tasawwuf wa al-Tasyayyu'*. Cet. II; Misr: Dar al-Ma'arif, t.th.
- Syimali, 'Abduh. *Dirasat fi al-Tarikh al-Falsafi al-'Arabiah al-Islamiah wa Atsar Rijaliha*. Cet. V. Beirut: Dar Sadir, 1979.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ganimiy. *Sufi dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rofi' Utsmani. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- Tafsir, Ahmad. *Filsafat Umum Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Taryadi, Alfons. *Epistemologi Pemecahan Masalah Menurut Teori Karl Popper*. Jakarta: Gramedia, 1989.
- The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5. London: Macmillahn Publishing, 1967.
- The New Encyclopedia Britannica*, Jilid 18, Edisi ke-15. Usa: Encyclopaedia Britannica Inc, 2002.
- Tim Dosen Filsafat Ilmu UGM. *Filsafat Ilmu*. Yogyakarta: Liberty, 1996.
- Titus, Harold H., dkk., *Persoalan-persoalan Filsafat (Living Issues in Philosophy)*, terj. H. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1997.

- Tjahjadi, Simon Petrus L. *Petualangan Intelektual: Konfrontasi dengan Para Filsuf dari Zaman Yunani Hingga Zaman Modern*. Yogyakarta: Kanisius, 2004.
- Tonelli, Gorgio. Plotinus: *The Encyclopedia of Philosophy*. New York: Macmillan Publishing co & The Free Press, 1967.
- Toynbee, Arnold. *Mankind and Mother Earth A Narrative History of the World*. New York and London: Oxford University Press, 1976.
- Underhill, Evelyn. *Mysticism: the Nature and Development of Spiritual Consciousness*. Edisi XII. Oxford: Oneworld, 1994.
- Uthman, Muhammad Zainiy. "Lata'if al-Asrar Li Ahl Allah al-Atyar Karangan Nur al-Din al-Raniri: Satu Tinjauan Epistemologi dalam Falsafah Epistemologinya." Hashim Awang, et. al. (eds.). *Pengajian Sastra dan Sosiobudaya Melayu Memasuki Alaf Baru*. Kuala Lumpur: Akademi Pengajian Melayu, Universiti Malaya, 1998.
- Van der Weij, *Filosof-filosof Besar tentang Manusia*, terj. K Bertens. Jakarta: Gramedia, 1988.
- Van Hugel, Baron Friedrich. *The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends*. Vol. I. London: J.M. Dent & Co.; New York: E. P. Dutton & Co., 1923.
- van Peursen, C.A. *Orientasi di Alam Filsafat*. terj. Dick Hartoko. Cet. III. Jakarta: Kanisius, 1993.
- Wagner, Michael F. "Vertical Causation in Plotinus." R. Baine Harris (ed.). *The Structure of Being: A Neoplatonic Approach*. Virginia: Norfolk, International Society for Neoplatonic Studies, 1982.

- Wahyudi, Imam. *Pengantar Epistemologi*. Yogyakarta: Badan Penerbitan Filsafat UGM, 2007.
- Wallis, R.T. *Neo Platonism*. London: Gerlad Duckworth & Company Limited, 1972.
- Wan Daud, Wan Mohd Nor. "Pengantar." Muhamad Dawilah al-Edrus. *Epistemologi Islam: Teori Ilmu dalam al-Qur'an*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1993.
- Wibisono, Koento. *Arti Perkembangan Menurut Filsafat Positivisme Auguste Comte*. Cet. II. Yogyakarta: UGM Press, 1992.
- Windelband, R. *The Mystical of Plotinus's Neoplatonism*. New York: Oxford University Press, 1959.
- Wood, Ledger. "Epistemology." Dagobert D. Runes (ed.). *Dictionary of Philosophy*. Totowa, NJ: Littlefield, Adams, and Company, 1975.
- Woods O.P., Richard. *Understanding Mysticism*. New York: A Division of Doubleday & Company Inc., 1980.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *The Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epistemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Husain Heriyanto. Bandung: Mizan, 1992, 1994.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab Indonesia*. Jakarta: Hida Karya Agung, 1990.
- Zaehner, R.C. *Mistisisme Hindu Muslim*. Yogyakarta: LKiS, 2004.

- Zaehner, Robert Charles. *Mysticism Sacred and Profane*. Oxford: Clarendon Press, 1957.
- al-Zahabi, Husein. *al-Tafsir wa Mufasssirun*, Jilid II. al-Qahirah: Maktabat Wahbah, tt.
- Zaqzuq, Mahmud Hamdi. *al-Din wa al-Falsafat wa al-Tanwir*. al-Qahirah: Dar al-Ma'arif, 1996.
- Ziai, Hosein. "Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School." Husein Nasr & Oliver Leaman (ed.). *History of Islamic Philosophy*. London & New York: Roudledge, 1996.
- Ziai, Hossein. *Suhrawardi dan Filsafat Illuminasi*, terj. Afif Muhammad. Bandung: Zaman, 1998.
- Zimmer, Heinrich. *Sejarah Filsafat India*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- "Mistisisme Kristen." [www.id.wikipedia.org/wiki/Mistisisme\\_Kristen](http://www.id.wikipedia.org/wiki/Mistisisme_Kristen). Diakses pada 20 September 2012.





# Indeks

## A

- A. Hanafi~14, 129, 130, 139, 276  
A. Khudori Soleh~27, 264, 355  
A. Munir~21, 22, 36, 265, 330, 339, 340  
A.E. Afifi~53, 237, 305  
A.J. Arberry~80, 210, 238, 276, 329  
A.M. Ampere~59  
A.M. Saefuddin~61, 37, 74, 75, 345  
A.M.W. Pranarka~172  
A.R. Lacey~21, 338  
Abbas Hamami Mintareja~172, 173  
Abd al-Fattah Imam~22, 336  
Abd al-Hulw~265  
Abd al-Mun'im al-Hifni~302  
Abdul Hadi~294  
Abdul Halim Mahmoud~214, 332  
Abdul Khobir~22, 46, 47, 70, 338  
Abdul Malik ibn Marwan~3  
Abdul Rahman Abdullah~24, 26, 327  
Abduh Syimali~308  
Abraham S. Halkin~197  
Abu Ali al-Sindi~212, 287  
Abu Bakar Atjeh~283, 286, 329  
Abu Hasan asy-Syadzili~300  
Abu Muhammad Sahal ibn Abdillah Tustari~263, 273  
Abu Wafa' al-Ghanimi~297  
Abu Yazid al-Bustami~194, 212, 215, 238, 263, 273, 276, 278-279, 281-285, 287, 296, 297, 324, 325  
Abuddin Nata~234, 282  
Achmad Nasir Budiman~190  
Ahmad Daudy~226, 231, 233, 276  
Ahmad Fu'ad al-Ahwani~13  
Ahmad Mahmud Subhi~308  
Ahmad Rofi' Utsmani~237, 348  
Ahmad Syadali~42, 347  
Ahmad Syahid~264, 331

- Ahmad Tafsir~38, 118, 119, 144, 297, 312, 348
- Ahmad Warson al-Munawwir~289
- Aisyah Abd. al-Rahman~294
- al-Asy'ari~29
- al-Bajjah~324
- Alexander~2, 132, 215, 311, 338
- al-Farabi~9, 12, 27, 125, 170-171, 220, 222, 225, 227-229, 231-234, 256, 258-260, 263, 273, 333, 342
- Alfons Taryadi~71, 348
- al-Ghazali~29, 44, 206, 207, 231, 234, 238, 242, 298, 333
- al-Hallaj~194, 220, 238, 273, 289-294, 296-300, 324, 325, 327, 340, 344
- al-Haris ibn Qaladah~199
- Ali Mudhofir~79, 84, 108, 127, 131, 161, 340
- Ali Syari'ati~25, 348
- al-Jabiri~28, 29, 30, 336
- al-Junaid~238, 298
- al-Kindi~125, 225, 228-230, 259, 260
- al-Makmun~4, 258, 353
- al-Qahani~306
- al-Qusyairi~277, 280, 343
- al-Suyuti~206
- al-Syafi'i~29
- al-Syahrastani~138, 347
- al-Taftazani~241, 237, 348
- Amin Abdullah~29, 250, 356
- Ammonius Sakkas~11, 118, 128, 138-139
- Amroeni Drajat~5, 118, 120, 223
- Amsal Bakhtiar~22, 35, 39, 69, 70, 330
- Anaximandros~1
- Anaximenes~1
- Andi Hakim Nasution~56
- Andrew Gregory~77, 78, 333
- Andronikos~156
- Annemarie Schimmel~297
- Anton Bakker~15, 25, 143, 146, 183, 184, 223
- Antoni Flew~138
- Apollonius~130
- Archie J. Bahm~10
- Arief Andriawan~13, 148
- Arif Mulyadi~47, 310, 336, 337
- Aristoteles~xiv, 1, 4, 5, 12, 13, 17, 27, 38, 41, 55, 62, 66, 67, 74, 142, 146, 155-160, 164, 166, 175, 194, 201-206, 223, 226-228, 230, 233, 258, 260, 263, 272
- Armahedi Mahzar~265
- Arnold Toynbee~2, 349
- ARP. Robert~120, 123
- Aryaning Arya Kresna~2, 157
- Aslam Hadi~261
- Asmaran As~276, 329
- August Comte~42, 63, 224, 350
- Augustinus~8, 9, 111, 194
- Aurelius~129
- Azyumardi Azra~21, 329

**B**

*Bait al-Hikmah*~4  
 Baron Friedrich von Hugel~91  
 Beerling~59, 331  
 Benny Baskara~249, 250, 251,  
 342  
 Bernard Lonergan~96  
 Bernard McGinn~95, 96, 97  
 Bertrand Russell~8, 66, 76, 140,  
 162, 166-168, 192  
 Bishri Musthafa~206  
 Bonaventura~111, 207, 208  
 Bozena Shallcross~249, 250  
 Brahmanisme~81  
 Bruce Janz~85, 86  
 Burhanuddin Salam~64, 182, 345

**C**

C.A. Qadir~34, 198, 199, 203,  
 207, 284-285, 291, 339, 343  
 C.A. van Peursen~48, 57, 349  
 Carlyle~140  
 Cecep Alba~312  
 Cecep Lukman Yasin~211, 335  
 Charles H. Patterson~120  
 Choir~255, 331  
 Christian Wolf~41, 156  
 Cicero~145  
 Claude Levi-Strauss~247  
 Clifford Geertz~97, 101, 333  
 Constantinus~193  
 Cuk Ananta Wijaya~13, 14, 148  
 Cyril Glasse~276

**D**

Dadang Kahmad~213, 215  
 Dagobert D. Runes~21, 22, 61,  
 344, 350  
 Damarjati Supadjar~101  
 David Hume~39  
 David Melling~13, 14, 18, 148,  
 154  
 Dick Hartoko~48, 349  
 Dionysius the Areopagite~79  
 Donny Gahral Adian~40, 41, 57,  
 147, 151, 327  
 Driyarkara~124, 138, 140, 141,  
 143, 144, 162, 167, 185,  
 186, 346

**E**

E. Brehier~143  
 E. Kusdian~215, 335  
 empirisme~25  
 Endang Saifudin Anshori~59,  
 329  
 Eric Geoffroy~215  
 Euclid~67  
 Eugene F. Bales~164  
 Evelyn Underhill~92-93, 349

**F**

F. C. Happold~78, 334  
 F.E. Peters~203, 205  
 Fazlur Rahman~261, 264, 265,  
 339  
 Firman Panjaitan~82

- Francis Bacon~51  
 Frederic Mayer~144  
 Frederick Copleston~128  
 Frederick Sontag~14  
 Friedrich Schleiermacher~76  
 Fritjof Capra~103, 108, 109, 331
- G**
- G. B. J. Hilterman~90  
 G. Moedjanto~78, 339  
 Gallienus~141  
 Gandhi~100  
 George E. Davie~25  
 Ghufron A. Mas'udi~276, 333  
 Gordianus~118, 139  
 Gorgio Tonelli~139, 140, 141  
 Groechi~129
- H**
- H.M. Amien Jaiz~242  
 Haidar Bagir~261, 262  
 Hamka~279, 334  
 Hammis Syafaq~258  
 Hamzah Fansuri~250, 310, 328  
 Hardono Hadi~10, 55, 56, 183, 334  
 Haris al-Muhasibi~238  
 Harold H. Titus~66, 68, 212, 213, 217, 223, 331, 348  
 Harun al-Rasyid~4  
 Harun Hadiwijono~1, 5-7, 9, 15, 64, 128-132, 136-137, 148-150, 152, 157, 159, 178, 186, 224, 228, 334  
 Harun Nasution~1, 3, 18, 117, 171, 189, 222-223, 226, 228-229, 232, 236-238, 240, 275, 278, 282, 284, 287, 290, 292, 296, 305, 306, 315  
 Hasan Bakti Nasution~3, 193  
 Hashim Awang~22, 349  
 Hassan Hanafi~25, 30, 334  
 Hasyim Asy'ari~199  
 Hasyimsyah Nasution~4  
 HB. Jassin~35, 36, 43, 328  
 hedonisme~25  
 Hegel~75, 360  
 Heinrich Zimmer~105, 106, 107, 109, 111  
 Henry Bergson~53, 269  
 Henry Corbin~217  
 Herakleitos~150, 157  
 Herbert Spencer~60  
 Hermenisme~262  
 Hornby~89  
 Hossein Ziai~266, 268-270, 272-273  
 Husain Heriyanto~175, 350  
 Husein al-Zahabi~215, 311  
 Husein Muhammad~300
- I**
- I.R. Netton~202, 203, 205  
 I.R. Poedjawijatna~64, 69, 102  
 Ian Richard Netton~247, 248  
 Ibn Ajibah~334  
 Ibn al-Jawzi~242  
 Ibn al-Nadim~203

- Ibn Arabi~9, 12, 53, 88, 194, 215-217, 220, 237, 264, 277-279, 301-318, 324-325, 328, 335-336, 340, 342, 355
- Ibn Bajjah~260
- Ibn Manzur~289, 335
- Ibn Rusyd~27, 29, 207, 210, 234-236, 258, 260, 315, 355
- Ibn Sina~9, 12, 62, 163, 205-206, 220, 233-234, 254, 258-263, 273, 343
- Ibn Syuraih~297
- Ibn Taimiah~200, 206
- Ibn Tufail~260
- Ibrahim Basyuni~278
- Ibrahim Hilal~215, 294, 299
- Ibrahim Madkur~283, 285
- idealisme~18, 25, 37
- Ignaz Goldziher~216, 312
- Ija Suntana~215, 335
- iluminasi~16, 70, 95, 256, 260-262, 266-275, 277, 342
- Imam Khanafie al-Jauharie~22, 47, 337
- Imam Mujahid~307
- Imam Wahyudi~10, 174, 184
- Immanuel Kant~42, 147
- Inu Kencana Syafi'ie~64
- Ira M. Lapidus~4, 338
- Iswahyudi~219, 336
- J**
- J. F. Ferrier~22, 172
- J. Rist~122
- J. Royce~17, 88, 344
- J. Spancer Trimingham~213
- J. Sudarminta~172
- Ja'far al-Sadiq~199
- Jalaluddin Rahman~294
- Jamil Saliba~23, 345
- Jean Louis Michon~214, 331
- Joesoef Sou'yb~103, 346
- John Dillon~186
- John Herman Randall~50
- John Locke~39
- John Macquarrie~76
- Joseph Maréchal~96
- Jujun S. Suriasumantri~32, 49-51, 56, 57, 66, 69, 73, 347
- Julian Baldick~115
- Justus Buchler~50
- K**
- K. Bertens~19, 77, 124, 133, 145, 146, 149, 151, 153, 162, 168-169, 193-194, 225, 331, 349
- Kamil Mustafa al-Syibi~296
- Karel Agung~3
- Karen Armstrong~5, 76, 135, 137, 171, 180-181, 329
- Karl R. Popper~71, 77, 348
- Karl Rahner~26, 339
- Kathleen M. Higgins~6, 8, 17, 133, 136, 137, 149, 346
- Kautsar Azhari Noer~217, 301, 304, 305, 310, 312
- Kenneth T. Gallagher~56

- Khalid ibn Yazid~199  
 Khan Sahib Khaja Khan~190,  
 277, 337  
 Khoirul Anam~175, 342  
 Koento Wibisono~63, 350  
 Kondrad Kebung Beoang~13, 152  
 Kuntowijoyo~44, 45, 338
- L**
- Lalu Muchsin Effendi~214  
 Lao Tse~88  
 Ledger Wood~60, 61, 350  
 Leibniz~41, 75, 147  
 Leo W. Schwarz~197, 334  
 Leonard Lewisohn~248  
 Libertinisme~242  
 Lorens Bagus~1, 2, 8, 76, 77, 79,  
 82, 112, 127, 128, 132, 145,  
 147, 155-158, 160, 172-173  
 Louis Bouyer~84  
 Louis Kattsoff~269  
 Louis Ma'luf~276
- M**
- M. Amin Abdullah~29  
 M. Hasyim Syamhudi~298  
 M. M. Syarif~9, 214, 220, 229,  
 261, 312, 328, 332-333,  
 343, 348  
 M. Quraish Shihab~35, 44, 345  
 Mahmud 'Abd al-Wahab  
 Fayid~44, 333  
 Mahmud Hamdi Zaquzuq~260  
 Mahmud Yunus~301
- Majid Fakhry~163  
 Margareth Smith~240, 241  
 Marjian Mole~302  
 Martin E. Marty~91, 336  
 Marwan ibn al-Hakam~199  
 Massignon~214  
 Mastuki HS~238  
 materialisme~24, 240  
 Mehdi Aminrazavi~273  
 Mehdi Haeri Yazdi~16, 20, 175,  
 178-179, 181-182, 251-257,  
 268, 269, 271, 331, 350  
 Michael F. Wagner~14  
 Miska Sulistiono~112  
 Misnal Munir~21, 340  
 Moderatus~130  
 Moh. Azwar Hairul~300  
 Mohammad Adib~54, 327  
 Mojdeh Bayat~290  
 monisme~24, 85, 122, 202, 216  
 Mudhar Ahmad~71, 72, 328  
 Muh. Wahyuni Nafis~285  
 Muhammad 'Abd al-Haq  
 Ansari~305  
 Muhammad al-Bahy~145  
 Muhammad Ali al-Sabuni~308  
 Muhammad Ali Jamnia~290, 330  
 Muhammad al-Shadiq  
 Arjun~288  
 Muhammad Arkoun~30, 297,  
 329  
 Muhammad Baqir al-Sadar~25,  
 39, 344  
 Muhammad Ghallab~295, 298

- Muhammad Hatta~5, 59, 118,  
133-134, 140, 224-225, 335
- Muhammad Muslih~41, 340
- Muhammad Nasir Budiman~305,  
328
- Muhammad Noor Syam~71, 347
- Muhammad Yusuf Musa~293
- Muhammad Zainiy Uthman~21,  
349
- Mujamil Qomar~22, 30, 33, 343
- Muktazilah~222, 231
- Mulla Sadra~25, 265, 324, 339,  
341, 344
- Mulyadhi Kartanegara~52, 172,  
173, 183, 224, 242, 300, 337
- Munir Balabaki~22, 330
- Musa Kazlim~47, 337
- Mutawalli~216, 340
- Muzairi~164, 340
- Nigidius Figulus~130
- Noeng Muhadjir~66, 173, 340
- Noumenios~131, 132
- Nur Ahmad Fadhil Lubis~52, 338
- Nur al-Din al-Raniri~22, 349
- Nurani Soyomukti~22, 23, 40, 62,  
65, 66, 67, 346
- Nurcholish Madjid~232, 234
- Nurisman~228, 342
- Nusyirwan~249, 250, 251, 342

## O

- Ohoitumur Johanis~156, 337
- Oliver Leaman~25, 160, 241, 273,  
340, 341, 351
- Osman Bakar~59, 330
- Otto Pfleiderer~80
- Otto Rudolf~79, 93, 342, 344

## P

- N**
- nasionalisme~37
- naturalisme~24, 25
- Neoplatonisme~iii, v, vi, ix, x,  
xiii, xiv, 1- 6, 9, 11-12,  
18, 87, 102, 112, 127-132,  
138-139, 145, 147, 157,  
160-161, 164, 170, 193-195,  
200, 202, 203, 205, 214,  
217-223, 226, 243, 246-248,  
260-261, 264, 274, 316-317,  
336, 338, 340
- Neopythagoreanisme~130, 132
- Nicomachus~130
- P. D. Ouspensky~175
- paganisme~35, 130
- pantheisme~24, 85, 216
- Parmenides~4, 14, 150, 157
- Partap Sing Mehra~58, 339
- Paul Edwards~25, 80, 163, 169,  
184, 202, 332
- peripatetik~260, 261, 274
- Petir Abimanyu~101
- Philip C. Almond~94
- Philip K. Hitti~211, 335
- Philo~14, 128, 130, 132-138, 145
- Platon~x, xiv, 1, 4, 5, 12-19, 37,  
38, 41, 62-63, 66-69, 87,



- 125, 127-128, 130-135, 138, 140-142, 147-158, 164, 167, 180, 194, 201-202, 213, 215, 223, 225-227, 257-258, 274, 318, 324-325
- Platonisme~114, 128-131, 133, 194, 213, 258-260, 262, 316
- Plotinus~ix, xiii, xiv, 1, 3, 5-19, 77, 88, 116, 118-125, 127-130, 132, 138-147, 156, 160-171, 176-178, 180- 182, 184-185, 188-195, 200-203, 213, 221-225, 227-228, 244, 246, 248, 251, 256, 258, 260-262, 316-318, 323-325, 329-330, 340, 343-344, 349-350
- pluralisme~24, 218-221, 300, 336, 340
- Porphyrius~138, 141, 142, 144
- positivisme~25, 42, 173
- Purwadi~85, 343
- Pythagoras~14, 116, 128, 130, 131, 167, 201, 202, 262, 274
- Q**
- Qasim Muhammad Abbas~297
- R**
- R. Baine Harris~12, 14, 164, 330, 349
- R. Windelband~139
- R.A. Nicholson~212, 216, 283, 287
- R.C. Zaehner~80, 81, 94, 106, 211, 212, 350, 351
- R.T. Wallis~201
- Rabiah al-Adawiah~241
- Ramayulis~90, 336
- rasionalisme~25, 40- 43, 46, 51, 54, 69, 132
- realisme~17, 25, 66, 174
- Rene Descartes~40, 41, 69, 147
- Reoger Gaetani~214, 331
- Richard Wood~84, 86, 331
- Rita Hanafie~53
- Rivay Siregar~277, 278, 279, 309, 310
- Rizal Mustansyir~21
- Robby H. Abror~237
- Robert C. Solomon~6, 8, 17, 132, 133, 136, 137, 149, 346
- Robert Masson~26, 339
- Roger Bacon~51
- Russell~8, 66, 140, 162, 166, 167, 168, 192
- S**
- S. Abdul Majeed~231
- S.T. Katz~87
- Sahjad M. Aksan~iii, v, vi, viii, 12, 359
- Said Ismail Ali~46, 328
- Sangkara~88
- Sari Meutia~231, 339
- Seyyed Hossein Nasr~25, 30, 217, 220, 241, 262-263, 273-274, 300, 340-341, 351

- Sidharta Gautama~108, 109  
 Sidi Gazalba~31, 49, 71, 333  
 Sigit Jatmiko~8, 140, 344  
 Simon Blackburn~28, 331  
 Simon Petrus L. Tjahjadi~13, 15,  
     18, 128, 150, 152, 153, 155,  
     159, 169, 181, 186, 193, 194  
 Slamet Ibrahim~52, 53, 133, 211,  
     335, 336, 346  
 Socianisme~114  
 Soddhodana~108  
 Soetriono~53, 345  
 Sokrates~1, 55, 62, 153  
 Sonny A. Keraf~174  
 Speusippus~128  
 Spinoza~40, 75  
 spiritualisme~24, 26, 84  
 Sri Mulyono~83  
 Stephen Mackenna~7, 121, 142-  
     343  
 Stuart Chase~59  
 Sudarsono~36, 340  
 Sudarto~60, 346  
 Sudiarja~123, 124, 138, 140, 141,  
     143, 144, 162, 167, 185-  
     187, 346  
 sufisme~11, 116, 117, 210-215,  
     221, 236-238, 240-241, 263,  
     326  
 Suhrawardi~5, 9, 118, 120, 223,  
     248, 256, 263-270, 272-273,  
     316, 324, 328, 332, 342,  
     345, 351  
 Suparlan Suhartono~62, 347  
 supernaturalisme~24  
 Sutjipto Subeno~112  
 Suyono~89, 347  
 Syamsuri~211, 348  
 Syatibi~44  
 Syed Muhammad Dawilah al-  
     Edrus~21, 23, 332, 350
- T**
- T.J. De Boer~233  
 Tarkhos~131  
 Thales~1, 38, 144, 348  
 The Liang Gie~33, 333  
 Thomas Aquinas~3, 156, 207-  
     208, 337  
 Tom Jacobs~80, 113, 336
- U**
- Uberweg~145  
 utilitarianisme~25
- V**
- Van de Woestijne~90  
 Van der Weij~124, 225, 229, 349  
 vitalisme~25
- W**
- Walter Terence Stace~95  
 Wan Mohd Nor Wan Daud~23,  
     350  
 Weij Nollin~152, 154  
 William Chittick~213, 214, 264,  
     301, 302, 331

Indeks

William Craig~207, 209

William James~68, 91, 92

William L. Reese~21, 24, 25, 161,  
162, 168, 344

William Ralph Inge~12, 80, 88,  
90, 336

**X**

Xenocrates~128

**Y**

Y. A. Surahardjo~20, 81, 83, 347

Yudi Santoso~28, 331

Yusuf Karam~139

## Profil Penulis

SAHJAD M. AKSAN lahir pada 05 Oktober 1971 di Ternate, Maluku Utara, dari pasangan (alm.) Muhammad Aksan Labuha dan (alm.) Sarah Sangaji. Penulis adalah Dosen tetap pada Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Negeri Ternate, sejak tahun 2000. Menikah dengan Sawia Tjindrawati Pattilauw, dan dikaruniai anak bernama Nurul Izzah SM. Aksan dan Abdiel Farid SM. Aksan.

Pendidikan penulis diselesaikan di SDN Dufa-Dufa Pantai 2 Ternate (1982); Madrasah Tsanawiyah Negeri (MTsN) Ternate (1988); dan Pendidikan Guru Agama Negeri (PGAN) Ambon Filial Ternate (1991). Kemudian, S-1 Prodi Aqidah Filsafat, Fakultas Ushuluddin, IAIN Alauddin Ambon (1997); S-2 Prodi Ilmu Filsafat, Fakultas Filsafat UGM Yogyakarta (2009); dan S-3 Prodi Pemikiran Islam, Pascasarjana UIN Alauddin Makassar (2019).

Karya Ilmiah (Buku): *Pemikiran Islam Kontemporer di Indonesia* (Editor Buku, Pustaka Pelajar, 2005). Karya berupa tulisan di jurnal ilmiah: 1) “Falsafah Jou Se Ngofa Ngare dalam Tradisi dan Budaya Ternate.” 2) “Pancasila Sebagai Dasar Negara: Kajian atas Pemikiran Politik Islam Munawir Sjadzali.”

3) “Etika Situasi Menurut Joseph Fletcher.” 4) “Fungsi dan Pendekatan Filsafat terhadap Pendidikan.” 5) “Kemungkinan Memahami Hadits Nabi dengan Hermeneutika Heidegger.” 6) “Konsep Ada: Telaah Pemikiran Kosmologi Heidegger.” 7) “Relasi antara Ada dan Roh dalam Metafisika Hegel.” 8) “Taqdir Menurut Pemikiran Muhammad Iqbal.” 9) “Konsep Ego: Pandangan Iqbal tentang Manusia.”

# Epistemologi Mistis

Jejak Neoplatonisme dalam Mistisisme Islam

**SAHJAD M. AKSAN**

Buku ini menemukan bahwa terdapat estafet transformasi ke-ilmuan yang bersimbiosis mutualisme antara Islam dan Barat (Yunani) sebagai konsekuensi logis dari ekspansi wilayah dan akulturasi kebudayaan. Meski mistisisme Islam punya pijakan dari sumber ajaran Islam (al-Qur'an dan hadis), tetapi terdapat pula pengaruh dari filsafat dan mistisisme Barat, khususnya mistisisme Neoplatonis. Bermula dari teori emanasi Platon, mistisisme Neoplatonis mengembangkan teori terkait mistisisme, khususnya perihal "cara kerja" Tuhan dan "cara kerja" manusia di alam.

Buku ini juga menegaskan bahwa terdapat varian pemikiran Islam yang terinspirasi dari fitrah untuk kembali kepada-Nya. Maka dari itu, dibutuhkan kearifan untuk menghargai kebebasan berpikir yang tidak perlu diberangus dengan alasan apapun dan dibenturkan dengan pemahaman yang bercorak *fikih oriented*. Pada sisi lain, cakrawala filsafat dan mistisisme Islam membutuhkan argumentasi dan bahasa sederhana agar dipahami umat Islam pada umumnya sekaligus tidak salah dipahami. Akhirnya, perjalanan manusia menuju Sang Maha Mutlak perlu berhijrah dari "ketidaksadaran insani" menuju "kesadaran Ilahi", untuk sampai kepada satu kalimat kunci, "aku telah menemukan dan aku telah ditemukan".



**PENERBIT JIVALOKA MAHACIPTA**

Jl. Kadipolo, Sendangtirto, Berbah, Sleman, D.I. Yogyakarta  
Kodepos 55573 Email: redjivaloka@gmail.com  
FB: @jivalokapublishing Phone: 08174100434

ISBN 978-623-5291-09-3



9 786235 291093