ANTROPOLOGI TASAWUF

Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan

Abdul Kadir Riyadi

Pengantar:
Haidar Bagir

LP3ES

ANTROPOLOGI TASAWUF

Sanksi Pelanggaran
Pasal 27 Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002
Tentang Hak Cipta

1. Barang siapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal 2 ayat (1) atau pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).

2. Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

Abdul Kadir Riyadi

ANTROPOLOGI TASAWUF

Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan

Pengantar: Haidar Bagir

LP3ES

Perpustakaan Nasional RI. Data Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Abdul Kadir Riyadi
Antropologi tasawuf : wacana manusia spiritual dan Pengetahuan / Abdul Kadir Riyadi. – Jakarta : Pustaka LP3ES (Lembaga Penelitian, Pendidikan, dan Penerangan Ekonomi dan Sosial), 2014.
xviii + 306 hlm. ; 15,5 x 23 cm

Bibliografi : hlm. 287
Indeks.
ISBN 978-602-7984-07-3

1. Tasawuf I. Judul
297.52

Cetakan kedua, Januari 2017
Penerbit LP3ES, anggota Ikapi
Jl. Pejaten Barat Raya No. 13 Jakarta 12510
Telp./Fax (021)7181583; 7182238. E-mail: lp3es@lp3es.or.id
© Hak cipta pada penulis, 2014
Disunting oleh Imam Ahmad
Rancang sampul: Yahya S

Daftar Isi

Prakata vii

Jalan Pengetahuan untuk Kembali Kepada Allah:
Tasawuf Menurut Ibn 'Arabi xi
Pengantar: Haidar Bagir

Bab 1 Pendahuluan 1

Bab 2 Wacana Klasik tentang Manusia Spiritual 14

Bab 3 Kedudukan Manusia Spiritual
dalam Wacana Sufistik Modern 98

Bab 4 Manusia Spiritual dan Nestapa
Peradaban Modern 182

Bab 5 Penutup 268

Bibliografi 287

Indeks 294

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prakata

Buku ini bermaksud menggiring "metafisika" konvensional yang selama ini bercokol lama dalam tasawuf ke arah yang sebenarnya. Metafisika konvensional itu cenderung melihat tasawuf hanya sebagai sistem perilaku dan perasaan saja, dan melupakan sisi lain yang lebih substansial, yaitu sisi pengetahuan. Buku ini ingin mengembalikan cita-cita awal para sufi dan mencoba membangun sebuah kerangka pikir yang berpijak pada asumsi bahwa tasawuf tidak lain adalah paradigma tentang diri dan Tuhan.

Terhentinya gerak tasawuf pada pusaran praktis menunjukkan bahwa ilmu ini sedang berada pada jalur yang tidak semestinya. Tasawuf sedang tersandera oleh praktik-praktik seremonial yang membuatnya tidak mampu merangkak maju sebagai gerakan ilmu pengetahuan yang transformatif. Karena itu buku ini bermaksud mengembalikan gerbong tasawuf ke dalam rel yang sesungguhnya sebagai paradigma dan meletakkan perangkat praktisnya sebagai penopang.

Pada sisi lain, buku ini juga bermaksud mengimbangi –atau juga membantah paradigma positivistik yang sudah menggejala dalam masyarakat modern; paradigma yang mau tidak mau berpengaruh pada cara pandang kita tentang subjektivitas, objektivitas, agama, Tuhan dan kedirian. Manusia tidak lagi leluasa dalam kerangka positivistik ini, menentukan kediriannya sendiri karena –meminjam ungkapan Lewis Mumford manusia didefinisikan bukan lagi oleh dirinya atau kekuatan supranatural

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti agama dan Tuhan tetapi oleh investigasi saintifik. Dominasi wacana Darwinian dalam ilmu biologi, wacana Marxian dalam ilmu sosiologi dan kemanusiaan, atau wacana Claude Bernard, J.S. Haldane dan Walter Cannon dalam ilmu psikologi sudah cukup menunjukkan kecenderungan ini.

Dengan demikian, ada dua kutub ekstrem yang melatarbelakangi kehadiran buku ini, yaitu kemandegan epistemologi tasawuf dan progresivitas epistemologi Barat.

Secara lebih konkret, gagasan tentang tasawuf sebagai paradigma di dalam buku ini dibangun melalui kajian tentang manusia yang dimaknai sebagai subjek spiritual yang mengetahui. Dalam membangun argumentasinya, buku ini tidak hanya bersandar pada pengalaman spiritual manusia sebagai individu yang bersifat subyektif, tetapi juga mempertimbangkan asumsi-asumsi filosofis yang rasional seperti teori empirisme *a la* Suhrawardi dan Mulla Sadra. Berbeda dengan kebanyakan ajaran sufi, buku ini mengusung ide bahwa tasawuf tidak bisa lepas dari empirisme. Empirisme yang dimaksud adalah yang meyakini bahwa wujud-wujud empiris itu nyata karena dapat hadir dalam kesadaran intuitif sang subjek.

Inilah alasan mengapa buku ini memilih istilah "antropologi tasawuf" sebagai judul. Kata "antropologi" ingin mengesankan bahwa kajian ini menelusuri konsep-konsep mengenai manusia sebagai wujud yang tidak bisa lepas dari realitas empiris. Sedang kata "tasawuf" mengesankan bahwa buku ini mengarah pada jenis antropologi yang mendalami manusia dari sisi hakikatnya sebagai subjek spiritual yang mengetahui.

Buku ini tidak akan dapat selesai tanpa bantuan dan campur tangan beberapa pihak. Kepada mereka semua penulis ingin mengucapkan terima kasih yang sedalam-dalamnya. Ucapan terima kasih yang tak terhingga harus penulis sampaikan kepada Prof. Ebrahim Moosa yang sekarang mengajar di Duke University, Amerika Serikat, yang mengajari penulis untuk menjadi *independent thinker*. Kebaikan dan ketulusan hatinya juga telah membantu penulis mendapatkan beasiswa dari University of Cape Town, Afrika Selatan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prof. Abdelkader Tayoob, guru besar Kajian Agama pada University of Cape Town adalah guru dan pembimbing penulis di bidang ilmu sosiologi dan antropologi agama. Kepadanya penulis ucapkan terima kasih yang tiada tara. Penulis tidak akan dapat mengenal filsafat Islam dan metode membaca teks yang benar tanpa bimbingan Prof. Ali Mabrook yang sekarang mengajar di Cairo University, Mesir. Terima kasih banyak.

UIN Sunan Ampel, Surabaya, telah menyediakan banyak fasilitas kepada penulis sehingga buku ini dapat diselesaikan dengan lancar. Kepada Rektor UIN disampaikan terima kasih atas berbagai kemudahan dan bantuan yang beliau berikan, termasuk kesempatan melakukan penelitian di Deakin University, Australia.

Bantuan yang tidak ternilai juga diberikan oleh teman-teman di lingkungan UIN Sunan Ampel, baik yang bersifat akademis maupun teknis. Bantuan akademis diberikan oleh teman-teman sesama dosen yang rajin dan tanpa rasa bosan melayani penulis untuk berdiskusi. Kepada mereka semua yang tidak dapat disebutkan namanya satu per satu, penulis ingin sampaikan terima kasih. Hafid Wahyudi dengan baik hati menyediakan waktunya untuk meneliti dan memperbaiki bagian penutup buku ini. Untuk jasanya itu, penulis sampaikan terima kasih.

Bantuan teknis diberikan oleh banyak pihak terutama sahabat-sahabat di kantor Pesantren Mahasiswa UIN Sunan Ampel. Wasid Mansur membantu memperbaiki catatan kaki; Ahmad Fawaid membantu mencarikan sumber-sumber asli; Bachtiar Rifa'i membantu mengecek kebenaran ejaan; dan Ahmad Jazuli membantu menuliskan transliterasi. Terima kasih semua.

Yang paling berjasa kepada penulis dalam perjalanan hidupnya termasuk dalam meniti karir akademik adalah sang istri, Dr. Ika Yunia Fauzia. Kepadanya buku ini penulis persembahkan. *Thank you for your living love, and loving life.*

Kepada kedua putra penulis Awan Teduh Muhammad yang masih duduk di bangku Sekolah Dasar, dan Ahmad Gaza Samudera di Taman Kanak-Kanak, ayah ucapkan selamat belajar dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membangun mimpi. Kehadiran kalian berdua telah membuat hidup ini semakin berwarna dan penuh berkah.

Untuk ibu penulis, tiada kata yang paling pantas diucapkan kepadanya kecuali "surga benar-benar berada di telapak kakimu." Dan, kepada almarhum ayah penulis, semoga mendapat tempat yang mulia di sisi-Nya.

Surabaya, Februari 2014
AKR

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jalan Pengetahuan untuk Kembali Kepada Allah:

Tasawuf Menurut Ibn 'Arabi

Pengantar: Haidar Bagir

Banyak definisi tentang tasawuf dibuat para ahli, tetapi ada beberapa alasan bagi kita untuk merujuk kepada pendapat Ibn 'Arabi, khususnya dalam konteks buku yang sedang Anda baca ini. Pertama, Ibn "Arabi adalah Sang Guru Teragung (*al-Syaikh al-Akbar*). Sejarah Islam banyak diwarnai oleh pandangan dan teladan kaum Sufi dari berbagai zaman dan aliran. Tetapi semua pandangan itu dapat dimuarakan kepada pemikiran dan perumusan Ibn 'Arabi. Kenapa? Karena Ibn 'Arabi adalah *'arif* (*gnostic*) *par excellence*. Ibn 'Arabi-lah orang yang merumuskan secara ensiklopedik semua aspek tasawuf, dalam suatu bahasa universal yang bersifat logis dan analogis sehingga *accessible* bagi setiap orang yang ingin memahaminya. Boleh jadi, dalam peringkat-puncaknya, tasawuf bersifat tak terperikan (*ineffable*). Tetapi di tangan Ibn 'Arabi, kesemuanya itu mendapatkan deskripsi yang sistematis dan komunikatif, bahkan *verifiable*. Meski tak pelak rumit juga karena kedalamannya, Ibn 'Arabi berhasil mengatasi bahasa enkriptik kaum sufi, sekaligus memberikan dasar-dasar filosofis bagi praktik-praktiknya, sehingga menjadikan peraihan pengalaman puncak tasawuf tak lagi tertututp bagi para murid yang mungkin belum mencapai tingkat tersebut.

Kedua, seperti dapat dilihat dari daftar-isinya, buku ini memang mengambil perspektif *'irfan*, yakni aliran tasawuf yang terutama diwakili oleh Ibn 'Arabi. Jika kita ikuti uraian tentang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3 level tasawuf sebagaimana diungkapkan oleh Mehdi Ha'iri Yazdi, maka kita tak bisa mengelak dari menyimpulkan bahwa *'irfan* identik dengan Ibn 'Arabi. Apalagi jika kita lihat bahwa salah satu titik sentral pembahasan dalam buku ini adalah tasawuf "monistik." Lepas dari kontroversi tentang ketepatan penisbahan istilah "monistik" pada tasawuf Ibn 'Arabi, tokoh inilah yang memperkenalkan dan mensistematisasi *wahdah al-wujud* atau *tauhid al-wujud* yang setelah masanya nyaris tak ada satu pemikir sufi yang dapat lepas dari pengaruhnya.

Setelah itu semua, marilah kita mulai bertanya: Apakah makna tasawuf bagi Ibn 'Arabi? Tasawuf bagi Sang Syaikh adalah berarti "(proses) mengaktualkan potensi akhlak Allah yang ada di dalam diri kita, dan menjadikannya akhlak kita" (*al-takhalluq bi akhlaq Allah*). Sebuah definisi yang ringkas dan simpel, tetapi di baliknya terkandung pemikiran yang sangat mendalam. Dan, ini terkait dengan gagasan tentang manusia bahkan alam semesta sebagai *tajally* (pancaran, manifestasi) Allah SWT. Manusia sebagai pembawa ruh-Nya, yang dicipta atas fitrah keilahian dan, dengan demikian, kepenuhan dan kebahagiaan hidupnya bukan hanya di akhirat, melainkan juga dunia tergantung pada keberhasilannya mengaktualkan potensi keilahian-Nya itu.

"Dan ketika aku sempurnakan (ciptaan-fisik)-nya (manusia), maka Aku tiupkan ke dalamnya bagian ruh-Ku ..." (al-Qur'an, 15: 28-30).

Penciptaan dan peniupan ruh, yang dilanjutkan dengan penempatan manusia di dunia (dari kata *dunya*, yang berarti "tempat rendah") adalah proses melewati "busur turun" (*qaws nuzul*) dari Allah sebagai awal (*mabda'*) sedangkan upaya menanamkan akhlak Allah adalah bagian dari perjalanan kembali kepada Allah melewati "busur naik" (*qaws su'ud*).

Selanjutnya, dalam bahasa Ibn 'Arabi, berakhlak dengan akhlak Allah identik dengan menanamkan *asma'* (sifat)-Nya di dalam diri kita. Dengan kata lain, menjadikan akhlak kita berakar pada akhlak-Nya. Ibn 'Arabi segera melihat bahwa kesamaan kata dasar *khulq* (bentuk tunggal *akhlaq*) dengan kata *khalq* (ciptaan) menunjukkan bahwa sesungguhnya potensi akhlak Tuhan sudah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tertanam dan menjadi bawaan (*fitrah/khalq*) manusia – betapa pun masih potensial.[1] Syaikh menyebutnya sebagai kesiapan (*jibillah*, disposisi).

Dengan demikian, bertasawuf menurut Sang Syaikh adalah mengembangkan atau mengaktualisasikan potensi akhlak keilahian yang ada pada ciptaan yang bernama makhluk manusia dalam kehidupan aktualnya. "(Proses) menuju hidup berakhlak dengan akhlak Allah, itulah tasawuf," ujarnya.

Ibn 'Arabi merujuk asma' Allah yang ia maksudkan kepada *al-asma' al-husna* (nama-nama yang baik) Allah yang terdapat dalam al-Qur'an, meski ia mengatakan bahwa yang pasti *asma'* Allah yang disebut dalam al-Qur'an berjumlah 83, bukan 99. (Di tempat lain, Ibn 'Arabi malah mengutip sebuah hadits nabi yang menyatakan: Allah memiliki 300 nama. Barangsiapa berhasil menanamkan satu saja dari nama-Nya, maka dia dijamin masuk surga). Memang, jika mau lebih teliti, sebetulnya asma' Allah itu tak terbatas jumlahnya, sejalan dengan ketak-terbatasan wujud dan *tajalliyat* (manifestasi atau pengejawantahan)-Nya dalam ciptaan (*af'al*). Ibn 'Arabi mengambil tamsil cahaya. Pada dasarnya, cahaya berwarna putih. Tetapi, jika diuraikan, dia memiliki 7 unsur warna utama. Lebih jauh dari itu, setiap unsur warna dapat diuraikan lebih lanjut ke unsur-unsur yang lebih banyak. Begitu seterusnya, hingga tidak terbatas.

Meski demikian, jika dikelompokkan, Allah memiliki *asma'* yang termasuk dalam kelompok *asma' jalaliyah* (nama-nama yang mencerminkan kedahsyatannya yang menggentarkan, *tremendum*) dan kelompok *asma' jamaliyah* (nama-nama yang mencerminkan keindahan dan kelembutannya yang memesonakan, *fascinans*). Manusia harus mampu menanamkan semuanya itu di dalam dirinya, dalam kombinasi yang lengkap dan utuh. Mengambilnya secara parsial dan tidak seimbang akan justru menjadikan akhlak yang berkembang bersifat *madzmumah*

---

[1] "Dan hadapkanlah wajahmu dengan *hanif* kepada *al-din* (cara hidup). Fitrah Allah yang atasnya manusia diciptakan (*fithrah Allah fathara al-nas 'alay-ha*). Tak ada perubahan dalam ciptaan (*khalq*) Allah. (al-Qur'an, 30 :30).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(akhlak yang buruk), bukan justru *al-akhlaq al-karimah* (akhlak mulia) yang dianjurkan. Misal, menerapkan sifat keras (*qahr*) dan kuasa (*jabr*)tanpa kasih sayang (*rahmaniyah*) dan keadilan (*'adl*) akan mengakibatkan kesombongan dan kesewenangan yang menindas. Kombinasi utuh-menyeluruh dan seimbang ini diwakili oleh nama "Allah" sebagai nama-penghimpun (*al-ism al-jami'*) semua nama Allah yang tak terbatas itu. Dan, sebaliknya. Melanjutkan tamsil warna di atas, berakhlak dengan akhlak Allah sama dengan menananmkan akhlak Allah itu dalam kombinasi yang utuh dan pas sehingga unsur-unsur akhlak itu menghasilkan warna cahaya putih yang seimbang.

Lebih dari itu, Ibn 'Arabi tak melihat kombinasi seimbang dari berbagai *asma'* Allah itu sebagai bersifat netral yakni gabungan dari yang *jamaliyat* dan *jalaliyat*, atau seluruh spektrum warna sifat-Nya dengan sama kuat melainkan sebagai didominasi dengan yang *jamaliyat*. Terkait dengan ini Sang Syaikh merujuk pada berbagai ayat al-Qur'an yang bermakna seperti ini, termasuk: "Kasih-sayangnya meliputi segala sesuatu." Juga hadits qudsi yang berbunyi: "Kasih-sayang-Ku mendominasi murka-Ku." Dengan demikian, menanamkan akhlak Allah identik dengan menanamkan sifat cinta di dalam diri kita dan menjadikannya sumber bagi setiap tindakan kita, baik dalam berinteraksi dengan Allah, manusia, maupun alam semesta selebihnya. Dengan kata lain, *al-ism al-jami'* Allah sesungguhnya identik dengan kasih (rahman) dan sayang (rahim)-Nya. Itu sebabnya dalam kalimat *bi'smillah*, yang oleh para sufi disebut-sebut sebagai inti al-Qur'an, kata Allah yang merupakan *al-ism al-jami'* tersebut diidentikkan dengan kedua sifat utama-Nya itu.

Kesemuanya itu, menurut Ibn 'Arabi, hanyalah mungkin dicapai dengan menaati dan menjalankan ajaran syari'ah dengan sebaik-baiknya dalam kehidupan kita.

Manusia yang mampu menanamkan akhlak Allah secara sempurna dalam dirinya inilah yang disebut sebagai *al-insan al-kamil* (manusia paripurna). Merekalah, dalam jalur para nabi, dan *awliya'* (para sahabat)-Nya, adalah para sufi sejati. Dan, di puncaknya adalah Nabi Muhammad SAW, yang "nur"-nya adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ciptaan atau emanasi-pertama-Nya, yang karena kedekatannya dengan-Nya menampung sifat-sifat (*asma'*)-Nya secara paling lengkap (paripurna). Dengan kata lain, nabi merupakan manifestasi paling lengkap dari *al-ism al-jami'*-Nya. Dalam sistem Martabat Tujuh yang sangat populer dalam pemikiran tasawuf di Nusantara dan juga berbasis *'irfan* Ibn 'Arabi disebut sebagai *martabat wahdah*. Yakni martabat kedua setelah *ahadiyah*, mendahului martabat *wahidiyah*-Nya, dalam martabat-martabat ketuhanan (*al-hadhrah al-ilahiyah*).

Itu sebabnya kenapa Nabi Muhammad SAW di dalam al-Qur'an diidentifikasi sebagai memiliki sifat lemah lembut, santun dan penuh kasih-sayang. Karena, seperti disinggung di atas, *al-ism al-jami'* Allah SWT pun, sebagaimana diungkapkan dalam kalimat *bi'smillah* disetarakan dengan sifat kasih-sayang ini.

Di sisi lain, manusia yang telah mencapai tingkatan ini telah meraih suatu keadaan *mukasyafah* (ketersingkapan tabir) yang sebelumnya menghalangi manusia biasa dari kemampuan untuk melihat-Nya, Sang Kebenaran yang menampung semua hakikat pengetahuan. Sebagai gantinya, ia memiliki kemampuan mata batin (*bashirah*) yang sampai batas berbeda-beda mampu menangkap hakikat (pengetahuan sejati tentang) semua keberadaan yang, tak lain, adalah *tajalli* SangWujud Mutlak, sumber segala *maujud* (keberadaan) di alam semesta.

Tiga Kelompok Manusia

Sayid Haidar 'Amuli seorang pengikut yang juga memopulerkan pikiran-pikiran Ibn 'Arabi lebih lanjut memaparkan tahapan-tahapan dalam perjalanan tasawuf (ruhaniah) dalam menangkap hakikat (pengetahuan sejati tentang) keberadaan dan membaginya ke dalam tiga tingkatan, yang masing-masingnya diwakili oleh kelompok orang-orang dengan tingkatan spiritual tertentu.

Kelompok pertama adalah orang-orang kebanyakan (*awam*), termasuk di dalamnya adalah orang-orang yang hanya menggunakan akalnya saja (*dzaw al-'aql*). Yang paling rendah adalah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang-orang yang tak bisa melihat sesuatu yang lain kecuali dunia kasat mata ini. Bagi mereka, tak ada sesuatu di baliknya. Masih dalam kelompok orang awam ini, terdapat sekelompok orang yang bisa melihat bahwa di balik dunia fenomenal yang kasat mata ini sesungguhnya ada sesuatu Zat Yang Mutlak, yang disebut Tuhan. Tetapi, bagi kelompok ini, Tuhan tampil sebagai zat yang (semata-mata) transenden atau terpisah dari ciptaan-ciptaan-Nya. Dalam pandangan ini, tak ada hubungan lain antara Tuhan dan ciptaannya kecuali hubungan eksternal seperti penciptaan dan dominasi Allah atas ciptaan-ciptaan-Nya. Mereka inilah "manusia-manusia lahir" (*ahl al-zhâhir*).

Kelompok kedua, yang sudah lebih tinggi *maqâm*-nya dalam perjalanan ruhaniah ini adalah *khawâshsh*, yakni orang-orang yang telah menggunakan intuisi mistikalnya, atau *dzaw al-'ain*, yang telah berhasil mencapai tingkat *fanâ'* yakni kesirnaan-diri di dalam Allah SWT. Bersama dengan itu, mereka pun tak lagi melihat alam semesta ini. Di "mata" mereka, yang ada hanya Allah. Tak ada diri mereka, tak ada pula ciptaan-ciptaan-Nya yang lain. Yang mereka lihat hanya "ke-Tunggal-an," hanya Allah. Namun, ketika orang-orang ini kembali dari ke-*fanâ'*-annya karena *fanâ'* adalah satu di antara berbagai keadaan ruhaniah (*ahwâl*) yang bersifat sementara saja maka mereka kembali melihat kejamakan (multisiplisitas) ciptaan-ciptaan-Nya. Hanya, kali ini mereka melihat segala kejamakan ini sebagai ilusi, atau maya. Dalam pandangan mereka, dunia fenomenal itu tak memiliki nilai ontologis (kewujudan) karena sejatinya kesemuanya itu tak real. Objek-objek eksternal itu sesungguhnya tak "wujud" dalam makna-sejati kata itu.

Tetapi, di mata kelompok ketiga (filosof-sufi dari *maqâm* tertinggi), pandangan kelompok kedua ini tak sepenuhnya benar. Dunia eksternal ciptaan-ciptaan ini sesungguhnya benar-benar ada. Bahkan, ketika mereka mengalami "penglihatan" (*vision*) akan Allah, mereka sebenarnya melihat itu sebagai terpantul dalam ciptaan-ciptaan-Nya. Hanya saja, sebagian orang dalam kelompok ketiga, yang belum lagi mencapai puncak perjalanan, silau oleh sinar kemilau tak terkira (yang bersumber dari) Allah,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga mereka kehilangan kemampuan untuk melihat ciptaan-ciptaan yang memantulkan-Nya itu.

Jika bagi kelompok pertama yang melihat Tuhan dalam berbagai ciptaan di alam semesta Sang Mutlak bertindak sebagai cermin mengkilat yang di dalamnya ciptaan-ciptaan-Nya terpantulkan, maka bagi kelompok kedua segala sesuatu yang selain Allah itulah yang memantulkan Sang Mutlak. Dalam kedua hal itu, orang biasanya hanya melihat bayangan-bayangan yang dipantulkan dalam cermin itu, sementara cermin itu sendiri tak tampak.

Dalam pandangan kelompok ketiga yang telah masuk ke dalam yang elite dari para elite (*khawwâsh al-khawwâsh*, atau orang-orang yang menggunakan akal dan intuisinya, *dzaw al-'aql wa al-'ain*) ini, hubungan antara Allah dan ciptaan-Nya mengambil bentuk ke-Tunggal-an dalam kejamakan. Orang-orang yang telah mengalami "tinggal-tetap" (*baqa*) dalam Allah ini mampu melihat Allah dalam ciptaan-Nya dan ciptaan-Nya dalam Allah. Mereka dapat melihat, baik cermin maupun bayangan-bayangan yang terpantul di dalamnya. Dengan kata lain, Allah dan ciptaan-Nya secara bergantian bertindak sebagai cermin dan bayangan. Satu-satunya "wujud" dalam hal ini harus ditulis sebagai "Wujud" adalah sekaligus Allah dan ciptaan-Nya, Sang Mutlak dan dunia fenomenal (inderawi), serta ke-Tunggal-an dan kejamakan (unitas dan multiplisitas). Penglihatan akan hal-hal fenomenal tidak menghalangi mereka dari melihat ke-Tunggal-an murni dari Hakikat Puncak. Tak pula penglihatan akan yang Tunggal menghalangi mereka dari menangkap kejamakan.

Sebaliknya, keduanya melengkapi satu sama lain dalam mengungkapkan struktur Hakikat yang sebenarnya. Karena keduanya adalah dua aspek dari Hakikat yang sama. Ke-Tunggal-an menampilkan aspek "kemutlakan" (*ithlâq*), sementara kejamakan menampilkan aspek "perluasan konkret" (perluasan dalam bentuk-bentuk kasat mata atau *tafshîl*) dari Yang Mutlak itu. Orang-orang yang telah mencapai *maqâm* ini disebut juga sebagai "yang memiliki dua mata (*dzaw al-'ainyain*)," yang satu melihat ke-Tunggal-an dan yang lain melihat kejamakan. Proses

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penampakan ke-Tunggal-an yang pada awalnya tak-terbedakan ke dalam berbagai bentuk ini biasa disebut sebagai "pengejawantahan-diri" atau "manifestasi-diri" (*tajalli*) dari Sang Wujud (Allah).

Sebaiknya saya berhenti di sini. Karena tulisan-tulisan di dalam buku ini akan membahas lebih lanjut berbagai aspek yang saya singgung di dalam kata pengantar ini. Akan ada tulisan yang membahas tentang gagasan manusia sebagai mikrokosmos dalam pemikiran Ibn 'Arabi, tentang kewalian (*wilayah*) sebagai paradigma keilmuan, tentang insan kamil sebagai manusia citra Ilahi serta gagasan manusia dalam tasawuf monistik dan epistemologi *'irfani*.

Saya percaya, dengan semuanya itu, buku ini akan menjadi sumbangan yang sangat berharga dalam memperkenalkan kembali gagasan-gagasan tentang manusia dari sudut pandang 'irfan – suatu disiplin pemikiran dan praktik keagamaan yang luar biasa kaya dalam matriks hikmah Islam. Karenanya, inisiatif penulis dan penerbit sangat patut kita hargai. Selamat belajar dan menikmati.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab 1

Pendahuluan

Sudah banyak kajian yang dilakukan untuk menjelaskan masalah manusia dengan berbagai aspek dan ragamnya. Aneka pendekatan dan metode ditawarkan untuk menjawab beragam persoalan yang berhubungan dengan manusia, sekaligus mengungkap misteri yang masih tersisa di dalam dirinya. Tetapi manusia tetap saja mengundang daya tarik untuk terus dikaji dan dikaji ulang. Ia tetap menyimpan banyak pertanyaan yang harus dijawab terutama karena ia –meminjam istilah 'Alî Sharî'atî– adalah makhluk yang tidak pernah usai.[1]

Biologi, ekonomi dan ilmu-ilmu bahasa adalah ilmu-ilmu kemanusiaan paling awal yang pernah dilahirkan untuk memahami fenomena manusia ini. Biologi mengkaji manusia sebagai wujud yang memiliki fungsi, menerima rangsangan psikologis, biologis dan sosial. Ilmu ini juga membahas mengenai reaksi manusia, penyesuaian dirinya hingga usaha-usahanya untuk bertindak sesuai dengan keteraturan. Dengan ungkapan lain, ilmu ini mengarah kepada kemungkinan terciptanya norma-norma dalam kehidupan manusia. Singkatnya, ada dua aspek yang diperhatikan dalam ilmu ini, yaitu aspek fungsi dan norma manusia.

---

[1] 'Alî Sharî'atî adalah sosiolog revolusioner sekaligus ideolog Revolusi Iran. Ia lahir di Kahak, Razavi Khorazan, Iran, pada tahun 1933, dan meninggal dunia di Southampton, Inggris, pada tahun 1977.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada bidang ekonomi, manusia dikaji sebagai wujud yang memiliki kebutuhan, keingingan dan tentunya kepentingan. Hal yang disebut terakhir ini (kepentingan) biasanya mengandung konflik dan persinggungan. Karena konflik membutuhkan aturan dan tata kelola, maka bidang ekonomi di samping membahas persoalan kepentingan dan konflik, juga menawarkan gagasan mengenai tata kelola atau aturan kehidupan.

Pada bidang bahasa, manusia dikaji sebagai wujud yang mencari makna. Dalam konteks ilmu bahasa, berbicara adalah cara manusia mencari –atau juga menyampaikan" maksud hati dan pikirannya. Bersamaan dengan itu, dikaji pula hal-hal yang terkait dengan bahasa yaitu penandaan.

Demikianlah, tiga bidang ilmu di atas diyakini "paling tidak oleh beberapa tokoh dan ilmuwan di Barat seperti Michel Foucault" telah secara sempurna mencakup seluruh wilayah yang bisa diketahui tentang manusia. Biologi mewakili aspek fungsi dan norma, ekonomi mewakili aspek konflik dan aturan, sedang ilmu bahasa aspek penandaan dan sistem makna.[2]

Di luar tiga bidang ilmu itu, masih ada –dan bahkan banyak" jenis ilmu-ilmu kemanusiaan yang didedikasikan untuk mengkaji persoalan manusia. Di antara yang sudah kita kenal adalah psikologi, sosiologi dan antropologi. Psikologi membahas watak manusia sebagai individu, sosiologi membahas watak sosial manusia, dan antropologi mendalami manusia dan membuat gambaran tentang ke-aku-an manusia dalam konsepsi filosofis.

Hal yang disebut terakhir ini –antropologi- menjadi jenis ilmu yang dianggap paling intens mendalami persoalan manusia terutama dari sudut pandang filosofis. Awalnya antropologi muncul pada abad ke-19 hanya sebagai perangkat untuk menelusuri asal-usul ras manusia dan mencari fosil-fosil ras binatang yang dianggap sangat dekat dengan manusia. Dalam konteks kolonialisme, kadang antropologi diyakini sebagai ilmu atau

---

[2] Michel Foucault dikenal sebagai seorang filsuf, sejarawan, intelektual, kritikus dan sosiolog Prancis. Karyanya yang terkenal adalah *History of Systems of Thought* dan *The Archeology of Knowledge*. Ia lahir di Poitiers pada tahun 1926 dan meninggal dunia di Paris pada tahun 1984.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metode untuk memahami karakter masyarakat terjajah, dengan tujuan melanggengkan penjajahan.

Seperti ilmu lainnya, antropologi terus berkembang dan menjelma menjadi ilmu yang memiliki banyak dimensi baik dalam hal objek kajian, metode maupun tujuannya. Karena tertuntut untuk menguraikan berbagai subsistem yang ditemukan dalam manusia maupun pola kehidupannya, antropologi mau tidak mau berkembang menjadi ilmu yang tidak kaku. Ia berproses menjadi bidang ilmu yang cukup beragam dengan berbagai aliran di dalamnya. Salah satu aliran itu adalah antropologi filsafati yang secara khusus menyoroti hakekat atau esensi manusia.

Secara garis besar, antropologi filsafati terbangun atas anggapan dasar bahwa manusia adalah binatang yang berbicara, atau binatang yang berakal. Dalam konsepsi ini manusia dikaji secara utuh dan mendalam sehingga rumpun manusia benar-benar bisa ditunjukkan sebagai wujud yang rasional. Manusia dipahami sebagai wujud materil, dan menempati posisi yang sangat penting dalam keragaman kehidupan hayati secara umum. Antropologi filsafati mengajarkan bahwa manusia itu terdiri dari ruh dan jasad, akal dan hati, jiwa dan raga. Namun lebih dari itu, bidang ilmu ini juga menawarkan metode memahami keterkaitan antara satu bidang dalam diri manusia dengan bidang lainnya. Umpamanya, keterkaitan antara hati dan akal.

Tidak seperti ilmu-ilmu kemanusiaan lainnya, antropologi filsafati sangat serius menelusuri persoalan jiwa yang dilupakan oleh biologi, ekonomi, ilmu bahasa maupun sosiologi dan psikologi. Hal yang disebut terakhir ini "psikologi" tidak pernah memberikan perhatian kepada persoalan jiwa –seperti yang diduga oleh sebagian orang" tetapi hanya fokus mendalami watak manusia sebagai individu. Dalam ruang lingkup yang cukup lebar antropologi filsafati menggagas sebuah konsep tentang manusia sebagai pelaku yang aktif (subyek) dan tidak hanya sebagai wujud yang pasif (objek). Konsep ini menjadi penting terutama di tengah-tengah arus modernisme yang menganggap manusia bukan sebagai pelaku, tetapi sebagai

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penonton dan bahkan "barang dagangan." Sementara dalam banyak bidang ilmu manusia dianggap sebagai benda, dalam antropologi filsafati ia dinilai sebagai hakikat yang mengandung unsur benda dan juga ruh serta jiwa.

Kajian manusia dari sudut pandang ini menjadi lebih penting lagi terutama karena pendekatan ilmu-ilmu kemanusiaan modern sudah kehilangan *sense of science*-nya. Pertanyaan yang sering muncul adalah apakah ilmu-ilmu kemanusiaan yang sudah mapan itu masih layak disebut sebagai ilmu mengingat bahwa ilmu-ilmu itu telah menjelma menjadi nenek sihir yang menganggap dirinya paling benar dan sakti. Dogmatisme telah sedemikian merasuk ke dalam ilmu-ilmu kemanusiaan dan membuatnya tidak lagi tampil seksi. Dogmatisme yang dimaksud adalah klaimnya bahwa ilmu-ilmu itu adalah landasan pengetahuan yang paling benar bagi setiap pandangan tentang manusia, bahwa metodenya adalah yang paling benar, dan bahwa sejarahnya adalah yang paling lurus dan otentik. Klaim itu jelas naif, mengingat bahwa wilayah pengetahuan seharusnya bersifat terbuka dan dapat dimasuki oleh wacana atau ilmu apapun.

Antropologi filsafati pun kadang terjebak dalam dogmatisme. Namun mengingat pendekatannya yang reflektif filosofis, ia lebih mudah untuk dibangunkan dari "tidur antropologisnya," seperti dikatakan oleh Michel Foucault.

Gaya yang dogmatik dan kaku tersebut harus diubah, dengan cara membongkar fondasi-fondasi keilmuannya. Dalam semangat seperti itu "antropologi tasawuf" hadir di antaranya untuk melakukan misi itu. Sekalipun terkesan ambisius, tetapi dengan melakukan ini paling tidak akan lahir harapan agar di kemudian hari pandangan kita tentang manusia tidak lagi terjebak dalam gorong-gorong sempit yang ruwet dan pengap.

Selain antropologi filsafati ada pula etnologi yang mendalami manusia bukan saja sebagai suatu "keberadaan" tetapi juga sebagai wujud yang mengetahui. Etnologi mendalami manusia dari sisi keberadaan dan pengetahuannya, serta menelusuri keterkaitan antara keduanya.

Seperti antropologi filsafati, "antropologi tasawuf" yang kita

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gagas merupakan analisis terhadap hakekat manusia. Seperti etnologi, wacana ini juga membicarakan persoalan hakikat manusia ditambah bagaimana ia mendapatkan pengetahuannya. Tetapi berbeda dengan keduanya, "antropologi tasawuf" merupakan analisis terhadap hakikat manusia dan pengetahuannya dari sudut pandang tasawuf. Dengan demikian, gagasan ini merupakan sintesa dari tiga jenis ilmu sekaligus, yaitu antropologi filsafati, etnologi dan tasawuf.

Mengapa Hakikat Manusia

Salah satu aspek manusia yang sering dikaji –terutama dari sudut pandang filosofis" adalah aspek hakikatnya. Aspek ini mendapat perhatian khusus karena diyakini mewakili sisi paling mendasar dari manusia. Para filsuf meyakini bahwa dengan menjawab pertanyaan ini mereka akan dapat menjawab berbagai dimensi manusia yang lain mulai dari keberadaan, substansi, fungsi hingga kesadarannya.

Upaya filsafat memahami hakikat manusia sudah banyak membantu kita untuk mengerti dan menguak berbagai misteri yang terkandung dalam diri manusia. Filsafat dengan pendekatan, metode dan objek formalnya telah banyak membongkar kerahasiaan manusia melalui pembahasan yang rasional dan radikal. Dengan demikian harus diakui bahwa di antara ilmu-ilmu lain, filsafatlah yang paling besar kontribusinya dalam hal memberikan pemahaman kita tentang manusia. Ia menyentuh secara mendasar apa-apa saja yang harus dijelaskan tentang manusia. Sementara itu ilmu-ilmu lain seperti biologi, ekonomi, bahasa, sosiologi, psikologi dan antropologi hanya menelusuri unsur-unsur tertentu saja dalam diri manusia.

Karena alasan inilah buku ini memilih menggunakan pendekatan filosofis dalam upayanya menjelaskan persoalan manusia dan hakikatnya. Pendekatan filosofis yang dimaksudkan di sini adalah yang bersifat mendasar, mengandung teori, pengelompokan atau dikotomi, kritis, reflektif dan –yang paling penting" sintesa atau penggabungan gagasan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kelebihan pendekatan ini terletak pada keluwesan dan keumumannya. Ia tidak membatasi diri pada satu gejala saja, tetapi mencakup segala gejala yang dapat dipikirkan. Dengan demikian, pendekatan filosofis ini berbeda dengan metode pengamatan atau percobaan yang lebih bersifat hitung-hitungan, dan hanya berguna untuk mengkaji gejala-gejala yang dapat dikuantifikasikan saja.

Pendekatan filsafat ini sudah umum digunakan oleh para pemikir Barat maupun Timur. Para pemikir muslim yang layak disebut sebagai filsuf seperti Ibn Rushd,[3] Ibn Hazam,[4] Ibn Khaldûn,[5] Hassan Hanafî,[6] 'Alî Sharî'atî dan bahkan para pemikir "tradisional" masa kini seperti Yûsuf al-Qardâwî[7] dan Muhammad al-Ghazâlî[8] termasuk yang gemar menggunakan pendekatan ini. Tidak ketinggalan para sufi seperti Abû Hâmid al-Ghazâlî,[9]

---

[3] Ibn Rushd memiliki nama lengkap Abû al-Walid ibn Muhammad Ahmad ibn Rushd, yang di masyarakat Barat lebih dikenal dengan nama latin Averroes. Ibn Rushd lahir pada tahun 1126 di Cordoba, Spanyol, dan meninggal dunia di Marrakesh, Maroko, pada tahun 1198. Ia adalah seorang yang serba-bisa yang menguasai filsafat Aristoteles, filsafat Islam, teologi Islam, hukum dan yurisprudensi Maliki, logika, politik dan psikologi.

[4] Ibn Hazam adalah pengikut aliran Dhahiriyah yang berpaham literalis. Ia seorang ahli fiqih, filsafat, psikologi dan sastra. Karyanya yang paling terkenal adalah *Kitab al-Akhlaq wa al-Siyar*. Ia lahir di Cordoba, Spanyol, pada tahun 994 dan meninggal pada tahun 1064.

[5] Ibn Khaldun termasuk pakar sosiologi pertama dalam sejarah pemikiran Islam. Ia menulis buku tentang filsafat sejarah yang sangat terkenal, berjudul *al-Muqaddimah*. Ia lhir di Tunis pada tahun 1332 dan meninggal dunia pada tahun 1406 di Kairo, Mesir.

[6] Hassan Hanafi adalah legenda hidup pemikiran Islam kontemporer yang masih aktif berkarya. Pemikir asal Mesir ini adalah pakar filsafat Islam yang mengajar di Cairo University.

[7] Yûsuf al-Qardâwî merupakan ulama terkenal di dunia Islam saat ini. Pemikiran alumnus al-Azhar, Kairo, ini banyak dibaca di dunia Islam, dan buku-bukunya banyak diterjemahkan ke bahasa asing, termasuk Indonesia. Selain dalam pemikiran keislaman, ia juga sangat aktif dalam percaturan politik di Mesir.

[8] Muhammad al-Ghazâlî tergolong ulama yang sangat moderat. Ia banyak menulis buku tentang berbagai persoalan actual. Ulama asal Mesir ini sangat disegani di dunia Arab. Ia meninggal dunia di Madinah pada tahun 2002.

[9] Nama lengkapnya Abû Hâmid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazâlî al-Thusi al-Syafi'i. Al-Ghazâlî lahir di Thus, Iran, pada tahun 1058 dan meninggal dunia tahun 1111. Ia adalah filsuf dan teolog Islam Persia, yang di dunia Barat abad pertengahan dikenal sebagai Algazel. Karya monumentalnya adalah *Ihya 'ulum al-Din*, atau "menghidupkan ilmu-ilmu agama."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qushayrî,[10] al-Hujwîrî dan lebih-lebih Ibn 'Arabî[11] dan Suhrawardî al-Maqtûl.[12]

Al-Ghazâlî –walau pada masa akhir hidupnya menunjukkan sikap menolak kepada filsafat" namun ia sudah terlanjur menjiwai filsafat dan pendekatannya. Bagi yang gemar dan menghayati *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sudah barang tentu akan setuju bahwa kitab ini tidak lain adalah cerminan kefasihan al-Ghazâlî dalam berfilsafat. Kitab ini sarat dengan gaya berdalil yang masuk akal dan tertata yang merupakan ciri khas dari filsafat.

Suhrawardî al-Maqtûl "lebih dari al-Ghazâlî" mewakili pemikir muslim yang paling gemar menggunakan pendekatan filosofis dengan melakukan beberapa penggabungan antara teori filsafat Yunani kuno dengan filsafat Islam pada satu sisi, dan filsafat Islam dengan pemikiran tasawuf pada sisi lain. Hasilnya adalah filsafat iluminasi (pencahayaan) yang oleh Hossein Ziai disebut sebagai filsafat sufistik terbaik yang pernah dihasilkan oleh seorang pemikir muslim. Yang unik dari Suhrawardî adalah bahwa ia merupakan "anak kandung" dari filsafat peripatetik yang sangat rasional tetapi juga merupakan "saudara kandung" dari tasawuf. Oleh karena itu, filsafat iluminasi yang ia hasilkan menggabungkan antara unsur pemikiran filosofis yang rasional dan pengalaman beragama yang bersifat pribadi; antara rasional-

---

[10] Nama lengkapnya 'Abd al-Karîm Hawazin al-Qushayrî al-Naisaburî, dan menulis buku *al-Risalah al-Qushayriyah*. Ia lahir di Nishapur, Iran, pada tahun 986 dan meninggal dunia pada 1073.

[11] Ibn 'Arabî bernama lengkap 'Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn 'Alî ibn Muhammad ibn 'Arabî. Ia lahir di Murcia, Spanyol pada tahun 1165 dan meninggal dunia di Damaskus, Suriah, pada tahun 1240. Ia juga dijuluki al-Shaykh al-Akbar Muhyiddin ibn 'Arabî.

[12] Suhrawardî al-Maqtûl mempunyai nama lengkap Abû al-Futûh Yahya ibn Habash ibn Amîrak al-Suhrawardî. Ia lahir di Suhraward, Iran, pada tahun 1153 dan meninggal dunia di Aleppo, Suriah, pada tahun 1191. Sebutan al-Maqtûl untuk membedakannya dengan dua tokoh tasawuf lain yang memiliki nama yang serupa, yakni 'Abd al-Qahir Abû Najîb al-Suhrawardî (w. 1168), penulis buku *Adab al-Murîdîn*; dan Abû Hafs Umar Shihab al-Dîn al-Suhrawardî al-Baghdadî, penulis buku *'Awarif al-Ma'arif*. Al-Maqtûl juga sekaligus menerangkan penyebab kematiannya yang dibunuh, karena pemikirannya yang dianggap menyimpang, karena tidak sesuai dengan paham mayoritas sunni pada masa rezim Malik al-Zhahir yang memerintah di Aleppo.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

isme Ibn Sînâ dan spiritualisme para sufi. Maka yang tampak dalam gagasan dan wacananya adalah visi tentang konsep emanasi yang spiritualistik. Hal itu tergambar jelas dalam teorinya tentang iluminasi yang mengajarkan susunan keberadaan dengan menganggap unsur cahaya sebagai unsur utamanya.

Dari segi objeknya, buku ini mengangkat tema tentang hakikat manusia sebagai sebuah gejala dan bagaimana unsur spiritual Islam (tasawuf) melihatnya. Karena manusia dipahami dalam buku ini sebagai "wujud spiritual yang mengetahui" maka pembahasaan tentang pengetahuan manusia mutlak diperlukan. Oleh karena itu, buku ini secara garis besar mengangkat dua tema penting yang saling berkaitan yaitu hakikat manusia dan pengetahuannya.

Ada dua alasan mengapa tema ini dipilih. *Pertama*, karena wacana seperti ini masih minim terutama di tengah pengaruh modernitas yang sedemikian menggejala. Wacana yang ada lebih sering dikuasai oleh aliran-aliran yang tidak memperhatikan unsur pengalaman beragama sebagai sesuatu yang sah seperti aliran positifistik dan evolutif. Benar apa kata Lewis Mumford dalam karyanya *The Condition of Man*, bahwa manusia akhir-akhir ini lebih sering dipahami secara ilmiah semata.[13] Karenanya, ajaran Darwin dalam ilmu biologi, ajaran Marx dalam ilmu sosiologi dan kemanusiaan, atau gagasan Claude Bernard, J.S. Haldane dan Walter Cannon dalam ilmu psikologi hanya melihat sisi ilmiah saja dari manusia.

Kenyataan ini membawa dampak yang tidak biasa. Bagi Seyyed Hossein Nasr dan para pemikir yang tergabung dalam aliran tradisionalis, dampak yang tidak biasa itu adalah bahwa manusia akan dipahami sebagai ukuran kebenaran.[14] Bagi Zainal Abidin yang pernah membahas persoalan manusia melalui karyanya *Filsafat Manusia*, dampak itu adalah terbatasnya penjelasan mengenai manusia yang menyentuh aspek inti atau hakikat.

---

[13] Lewis Mumford, *The Condition of Man* (London: Martin Secker, 1963), hal. 4.

[14] Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (New York: Columbia University Press, 1990), hal. 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan ilmiah tidak bersentuhan dengan pertanyaan-pertanyaan mengenai tujuan hidup manusia, siapa sesugguhnya manusia dan bagaimana pula kedudukannya dalam alam semesta.[15]

Alasan *kedua*, adalah karena manusia dalam kerangka aliran-aliran filsafat modern lebih dimainkan sebagai sasaran dan bukan pelaku. Untuk mengatakan apa adanya, dalam filsafat modern manusia dibuat sederajat dengan benda dan budak. Ia kehilangan kebebasan dan kesadarannya; dua hal yang menjadikan manusia sebagai layaknya manusia. Akibatnya, manusia berada di ambang kehancuran dan secara spiritual telah lumpuh. Maka lumrah jika kemudian muncul banyak suara lantang agar manusia dikembalikan kepada nalurinya dan dimainkan sebagai wujud dan benar-benar hidup. Suara lantang itu di antaranya diwakili oleh David Ray Griffin melalui kritiknya terhadap paham modernisme; Theodor Adorno melalui konsep perbaikan modernisme dari sudut pandang ideologis; Jurgen Habermas melalui konsep rasionalisasi kebudayaan; Anthony Giddens melalui konsep bahwa manusia adalah *self-identity* dalam wilayah modernitas; Huston Smith melalui usahanya mendamaikan antara sains dan agama, hingga Michel Foucault yang mengetengahkan konsep wacana dan memberikan gambaran bahwa kebudayaan dan kekuasaan harus bebas dari kungkungan intelektual dan ideologi. Bahkan Jacques Derrida turut menyayangkan pemikiran Barat yang telah dirombak menjadi semacam ajaran tentang alam dan manusia yang menakutkan, diskriminatif dan tidak berimbang.

Buku ini disusun dengan semangat untuk bergabung bersama suara-suara kritis itu. Tetapi berbeda dengan mereka yang sudah mapan dengan nama menjulang, buku ini tidak lebih dari sekadar harapan agar pendekatan tasawuf dalam melihat hakikat manusia dan pengetahuannya dapat dipertimbangkan sebagai pilihan. Alasannya adalah karena tasawuf telah mapan sebagai sebuah sistem ilmu pengetahuan dan mampu menunjukkan cara yang unik dalam melihat persoalan manusia.

---

[15] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 5.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Harapan lain adalah agar ini sekaligus akan dimanfaatkan sebagai pintu masuk untuk melakukan kritik-diri terhadap tasawuf. Kritik ini tidak lain merupakan bagian dari upaya membangun kembali tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan –seperti yang dicita-citakan oleh para sufi awal" dan bukan sekedar sebagai praktik-praktik upacara belaka atau sebagai wacana tentang perilaku dan perasaan saja.

Sistematika Buku

Salah satu tokoh pemikir era modern yang pernah memperkenalkan pendekatan antropologi filsafati dalam tasawuf adalah Frithjof Schuon. Ia menulis buku dengan judul *From the Divine to the Human* yang di dalamnya mengusung konsep *spiritual anthropology*. Dalam pandangannya, manusia terdiri dari dua unsur asasi yang saling terkait dan melengkapi, yaitu pengetahuan dan cinta, kecerdasan dan rasa, inteligensia dan sentimen, akal dan hati. Kedua unsur asasi ini melahirkan unsur ketiga, yaitu kekuatan. Tiga unsur inilah yang ia anggap sebagai inti dari hakekat manusia.[16]

Schuon sepertinya hendak menolak sudut pandangan Barat tentang manusia yang seringkali hanya mengakui unsur inderawi saja. Pandangan semacam ini terutama diwakili oleh aliran-aliran pemikiran yang berbau positifistik, yaitu yang mengandalkan pengamatan dan percobaan saja tetapi melupakan aspek pengalaman beragama dan wahyu. Biasanya aliran semacam ini tidak mengakui apa yang oleh Schuon disebut sebagai *human subjectivity*, seperti rasa, intuisi atau hati. Padahal yang terakhir inilah yang paling menentukan kedaulatan manusia dalam hidupnya. Namun Schuon juga mengakui bahwa *human subjectivity* ini tidak bisa bekerja sendiri tanpa dukungan unsur lain dalam manusia yang ia sebut sebagai *human objectivity* seperti akal. Karena itu, pengalaman hati harus ditopang oleh kemampuan berpikir dan demikian sebaliknya.

---

[16] Frithjof Schuon, *From the Divine to the Human* (Bloomington: World Wisdom Books, 1981), hal. 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hasil kerja sama antara keduanya melahirkan sebuah kekuatan yang oleh Schuon dicontohkan secara kongkrit sebagai kebebasan. Kebebasan dengan demikian, haruslah lahir dari kecerdasan pikir dan kejernihan hati manusia, dari percakapan antara tuntutan akal dan asas kepantasan. Orang yang memiliki keduanya akan merasa bebas dalam artian tidak lagi terkekang oleh hawa nafsu dan ego-nya. Ini tidak ada di Barat, dan Schuon sepertinya hendak menuding wacana Barat yang gagal merumuskan konsep kebebasan yang seimbang, yaitu yang menghargai hak asasi manusia sekaligus memperhitungkan norma dan aspek rasa. Itulah yang mendorong Schuon menelurkan ide *spiritual anthropology* untuk sekedar memberikan gambaran bahwa manusia tidak selamanya dapat dijelaskan sebagai raga atau akal saja, tetapi juga sebagai jiwa dan rasa.

Buku ini bukan bermaksud menerima pendapat Schuon atau menolaknya. Pandangan Schuon yang dijelaskan secara sekilas di atas hanya untuk memberikan gambaran singkat mengenai ide yang sudah atau sedang berkembang seputar manusia dalam perspektif antropologi filsafati. Selanjutnya –walau setuju kepada Schuon" buku ini akan mengambil jalur yang berbeda terutama dari sisi argumentasi dan materi pembahasan. Dari segi materi, buku ini mengangkat tema yang lebih beragam mulai dari persoalan mengenai wacana klasik tentang manusia spiritual (bab pertama), kedudukan manusia spiritual dalam wacana sufistik modern (bab kedua), dan persoalan manusia spiritual dan nestapa peradaban modern (bab ketiga).

Bab pertama terdiri dari tiga pembahasan, yaitu (1) manusia sebagai dunia-kecil: pandangan Ibn 'Arabî tentang hekakat manusia, (2) kewalian sebagai sistem ilmu pengetahuan, dan (3) insan iamil: manusia citra ilahi.

Bab kedua terdiri dari tiga pembahasan, yaitu (1) manusia spiritual antara tasawuf kanan dan kiri, (2) manusia spiritual dalam epistemologi irfani, dan (3) manusia dalam wacana sufistik Nasr Hâmid Abû Zayd.

Bab ketiga juga terdiri dari tiga pembahasan, yaitu (1) amnesia masyarakat modern dalam tasawuf Seyyed Hossein

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nasr, (2) tradisi di tengah anomali manusia modern, dan (3) estetika alam dan pengetahuan manusia ekologis.

Keberagaman tema yang dipilih mencerminkan strategi yang dianut dalam buku ini. Keberagaman itu dimaksudkan untuk memberikan pemahaman yang menyeluruh tentang aspek-aspek yang berbeda tentang manusia terutama dalam ilmu tasawuf. Walau beragam, seluruh tema dikupas dalam kerangka yang sama yang mengasumsikan bahwa manusia adalah "subjek spiritual yang mengetahui." Asumsi atau teori ini melandasi argumentasi dan alur buku ini dari awal hingga akhir.

Kata "subjek" atau boleh juga dibunyikan "wujud" berarti bahwa manusia adalah pelaku bukan saja penonton. Dialah yang membuat sejarahnya, menentukan nasibnya dan membangun kehidupannya. Jika dibunyikan "wujud" maka manusia sebagai sebuah keberadaan haruslah dipahami bukan saja sebagai pelaku yang dapat memahami atau mengetahui tetapi juga sebagai objek yang ada untuk dipahami dan bukan untuk ditunggangi.

Kata "spiritual" menunjukkan sifat dasar manusia sebagai wujud yang religius. Ini sekaligus menampik pendapat Barat yang menekankan pada aspek inderawi semata pada manusia. Kata "spiritual" digunakan untuk menunjuk kepada sosok manusia yang sadar akan diri dan Tuhannya serta telah menemukan keseimbangan dalam hidupnya.

Kata "yang mengetahui" mewakili aspek pengetahuan manusia dan bersinggungan dengan persoalan bagaimana ia memperoleh pengetahuannya. Unsur inilah yang mendekatkan "antropologi tasawuf" dengan etnologi karena keduanya sama-sama membahas persoalan manusia bukan sebagai wujud yang kaku dan "mati" tetapi sebagai pelaku yang mengetahui. Pada sisi lain, definisi di atas juga mendekatkan konsepsi "antropologi tasawuf" dengan *spiritual anthropology* yang digagas oleh Schuon karena keduanya sama-sama membidik manusia dari dua sisi sekaligus, yaitu pengetahuan dan spiritualitas.

Dalam membangun argumentasi tentang spiritualitas dan pengetahuan manusia, buku ini tidak hanya bersandar pada pengalaman hati manusia sebagai individu yang bersifat subyektif

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"seperti yang sering dilakukan oleh para sufi" tetapi juga mempertimbangkan gagasan-gagasan ilmiah di bidang ilmu pengetahuan. Salah satunya adalah gagasan mengenai keaslian wujud material manusia. Gagasan yang gencar diajarkan oleh para pengikut paham empirisme di Barat itu juga ada dalam tasawuf falsafi Mulla Sadra[17] melalui teorinya tentang *Asâlat al-Wujûd*. Buku ini mengikuti teori Sadra itu dan meyakini bahwa, *pertama*, keberadaan wujud-wujud inderawi seperti manusia itu nyata dan tidak ilusi. Teori ini menolak pandangan banyak sufi yang menganggap bahwa yang nyata hanya Tuhan, sedang manusia itu tidak nyata alias fiktif. *Kedua*, sebuah sistem pengetahuan hanya bisa dibangun dari tahapan inderawi menuju wilayah yang lebih tinggi. Ibn Rushd mengistilahkan ini dengan mengatakan bahwa wilayah metafisika (alam atas) hanya bisa dijangkau melalui wilayah fisika (alam bawah). Al-Ghazâlî mengistilahkan ini dengan mengatakan bahwa *al-Mi'râj al-Sûfî* hanya bisa dilakukan melalui syari'ah yang tidak lain adalah aspek praktis-empiris agama.

Inilah yang melatar-belakangi kenapa buku ini memilih judul "antropologi tasawuf." Kata "antropologi" mengesankan bahwa kajian ini menelusuri konsep hakikat manusia dengan memperhatikan fakta-fakta empiris. Sedang kata "tasawuf" ingin mengesankan bahwa buku ini mengarah pada jenis spiritualisme yang mendasarkan pada keberadaan alam dan manusia sebagai sesuatu yang nyata dan tidak fiktif.

---

[17] Mulla Sadra bernama lengkap Muhammad ibn Ibrahim ibn Yahya al-Qawami al-Syirazi. Ia lahir di Syiraz, Iran, tahun 1572 dan meninggal dunia tahun 1640. Salah satu karya monumentalnya adalah *al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Aqliyyah*, yang membahas tentang beberapa aliran pemikiran dalam Islam, baik kalam, filsafat maupun tasawuf.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab 2

Wacana Klasik tentang Manusia Spiritual

Manusia sebagai Dunia-Kecil: Pandangan Ibn 'Arabî tentang Hakikat Manusia

Sudah banyak diketahui bahwa Ibn 'Arabî merupakan tokoh pemikir sufi yang paling serius membahas masalah manusia dalam kerangka sufistik. Ide-idenya sangat cemerlang dan terus menginspirasi banyak orang untuk lebih dalam memahami hakikat manusia. Pandangan yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabî bisa jadi merupakan yang terbaik –sekaligus paling kontroversial sepanjang sejarah pemikiran Islam.

Apa yang dibahas di sini bukan sekadar mengulangi apa yang telah dikatakan Ibn 'Arabî tentang manusia, melainkan menyusun ulang tawaran pemikirannya dalam konteks manusia sebagai subjek spiritual yang mengetahui. Bagian ini akan memfokuskan diri pada pengertian hakikat manusia. Topik ini tetap penting dan menarik untuk digali dalam upaya menelusuri unsur manusia yang paling penting.

Kata "hakikat" mengandung makna sesuatu yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu jati-diri yang paling mendasar yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dengan yang lainnya.[1] Masalah hakikat manusia sudah menjadi

---

[1] M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî* (Jakarta: Srigunting, 1988), hal. 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perbicangan sejak lama di kalangan para ahli dan pemikir. Ada yang memahami manusia secara hakikat sebagai "hewan yang berbicara."[2] Ada pula yang memahaminya sebagai "subyek yang mengetahui," seperti yang dikatakan oleh R. G. Collingwood dalam *The Idea of History*.[3] Kita setuju dengan pengertian kedua ini, dan kemudian kita menambahi kata "spiritual" di dalamnya menjadi "subjek spiritual yang mengetahui."

Setiap kata dalam pengertian itu mengandung makna yang penting berkaitan dengan hakikat manusia itu sendiri. Manusia dikatakan subyek karena ia merupakan wujud yang aktif, dinamis dan bergerak. Ia tidak mati dan tidak pasif. Dikatakan subjek, karena manusia dengan akal dan agamanya dapat menentukan masa depannya sendiri. Dalam kata "subjek" terselip makna kebebasan yang dimiliki oleh manusia. Ia tidak hidup dalam belenggu atau penjara yang mengungkung, melainkan dalam ruang luas nan bebas. Manusia dikatakan manusia justru karena ia bebas, karena ia adalah subyek, pelaku. Dengan ungkapan lain, manusia adalah penentu sejarahnya sendiri. Ia tidak bisa hidup sebagai penonton karena ia adalah pembuat sejarah.

Kata "spiritual" menegaskan sifat dasar manusia, yaitu sebagai makhluk yang secara mendasar dekat dengan Tuhannya, paling tidak selalu mencoba berjalan ke arah-Nya. Ali Mabrook[4] mengungkapkan bahwa di dunia ini tidak ada manusia yang tidak beragama. Kata ateisme –yang berarti paham yang tidak mengakui adanya Tuhan sebenarnya salah kaprah karena tidak ada manusia di dunia ini yang tidak mengakui keberadaan Tuhan. Kata "spiritual" sebagai sifat bagi manusia disisipkan dalam pengertian ini untuk menunjuk kepada sosok manusia yang dekat dan sadar akan diri dan Tuhannya.

Bagian terakhir dalam pengertian manusia adalah tentang

---

[2] *Ibid.*, hal. 3.

[3] Robin George Collingwood adalah filsuf dan sejarawan Inggris (1889-1943). Lihat selengkapnya di http://en.wikipedia.org/wiki/R. G. Collingwood. (Diakses tanggal 6 Desember 2012).

[4] Ali Mabrook dari Giza, Mesir adalah profesor Studi Islam di Universitas Kairo dan murid Hassan Hanafî dan Nasr Hâmid Abû Zayd.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan. Manusia kita pahami sebagai subyek spiritual yang mengetahui untuk membedakannya bukan saja dengan binatang, tetapi juga dengan malaikat dan wujud-wujud spiritual lainnya. Malaikat tidak pernah belajar, dan dengan demikian tidak pernah mengetahui. Sifat dasar malaikat adalah menyembah dengan kepatuhan total. Malaikat tidak memiliki akal, dengan demikian tidak memiliki ilmu.

Pengetahuan menjadikan manusia sebagai subyek dalam arti yang sebenarnya. Andai dia tidak mengetahui, maka dia tidak dapat disebut sebagai subyek. Adalah ilmu yang menentukan apakah manusia layak menjadi subjek atau tidak. Semakin sempurna ilmu seseorang semakin sempurna pula posisinya sebagai subyek. Dalam Al-Qur'an disebutkan bahwa "Allah mengangkat derajat orang-orang yang beriman dan mereka yang memiliki ilmu." (Q.S. al-Mujadalah, ayat 11).

Tetapi harus pula diingat bahwa kata "spiritual" yang terselip dalam pengertian kita tentang manusia berarti bahwa ilmu yang diraih oleh manusia hendaknya tidak tercerabut dari spiritualitas dan agama. Agama menjadi pintu masuk penting dalam proses meraih ilmu pengetahuan. Ini sekaligus sebagai bentuk penolakan akan paham-paham di Barat yang tidak memberi ruang terhadap agama dan spiritualitas dalam teori-teori ilmu pengetahuannya. Pada pembahasan ini, pandangan Ibn 'Arabî tentang "manusia sebagai dunia-kecil" akan kita ulas dalam kerangka pengertian tersebut di atas.

Manusia dan Pengetahuan-Diri

Secara garis besar, Ibn 'Arabî menggunakan pendekatan tasawuf dalam pembahasannya tentang manusia. Itu dapat dimaklumi mengingat dia adalah seorang sufi. Dia tidak pernah bermaksud mempengaruhi orang untuk menjadi sufi. Sebagai seorang ilmuan, dia hanya tertarik untuk menunjukkan sisi-sisi ilmiah dalam tasawuf yang dapat dijadikan acuan dalam menjelaskan persoalan manusia.

Dunia modern sepertinya semakin sadar akan peranan penting yang dimainkan oleh Ibn 'Arabî. Walau dia hidup sekitar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5 abad sebelum era modern, namun pendapat dan gagasannya terus menarik perhatian para ilmuwan di era ini. Dapat dikatakan, bahwa yang ia gagas sejatinya merupakan "pendahuluan" atau antisipasi atas apa yang terjadi di masa sekarang ini.

Pendekatan tasawuf menggunakan metode penyingkapan (*kashf*) yang secara mendasar berbeda dengan berbagai pendekatan yang lain baik yang berkembang dalam Islam maupun selain Islam. Pendekatan penyingkapan ini memang lumayan bermasalah, sebab dia tidak bisa diukur secara ilmiah. Hal yang paling mendasar dari pendekatan ini adalah bahwa dia bermaksud menyingkap hakikat suatu realitas dengan menyingkap tabir yang menutupinya. Dia tidak berhenti pada tampilan luaran saja, namun mencoba bergerak ke arah yang lebih dalam. Kiasannya, jika ada sebuah kotak, metode penyingkapan mengajak orang untuk membuka kotak itu dan melihat secara langsung apa isinya, dan tidak puas dengan hanya melihatnya dari luar.

Para sufi meyakini bahwa di dunia ini banyak tabir. Indera manusia tidak mampu melihat hakikat yang ada di balik tabir itu. Metode penyingkapan membantu manusia membuka tabir itu dan kemudian mengetahui sesuatu secara apa adanya. Dalam ungkapan Ibn 'Arabî, metode ini berujung pada pengetahuan tentang objek secara nyata dan asli.

Namun sebelum mengetahui objek dan hakikatnya, tegas Ibn 'Arabî, seseorang harus terlebih dahulu mengetahui dirinya sendiri dan hakikatnya. Tahapan mengetahui diri sendiri ini (atau cukup disebut pengetahuan-diri) merupakan tahapan paling penting dalam proses mengetahui. Tanpa ini, seseorang akan gagal mendapat ilmu pengetahuan tentang objek. Atau ia akan berhasil namun hanya mampu menangkap unsur luarannya saja. Karena itu, skema pencarian ilmu pengetahuan menurut Ibn 'Arabî dapat digambarkan bersifat "ke dalam kemudian baru ke luar." Jadi, melalui pendekatan penyingkapan ini, seseorang harus mulai dengan mengetahui dirinya sendiri sebelum mencoba mengetahui objek.

Perhatian Ibn 'Arabî terhadap pengetahuan-diri ini tidak lepas dari kegandrungannya terhadap masalah hakikat manusia. Ia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ingin mengatakan bahwa hakikat manusia terletak pada pengetahuannya tentang dirinya sendiri. Orang yang tidak tahu-diri adalah orang yang tidak berilmu dan akan terpelanting dalam perjalanan hidupnya.

Sebagaimana yang sudah sering disampaikan oleh para sufi – mengutip sebuah hadits bahwa orang yang tidak mengetahui dirinya tidak akan dapat mengetahui Tuhannya. Ini menjelaskan betapa pengetahuan-diri adalah tulang-punggung keberadaan manusia. Celaka orang yang tidak mau atau tidak mampu merenungkan keberadaannya karena hal itu akan menyumbat pengetahuannya – dan dengan demikian keyakinannya– tentang Tuhannya.

Pandangan bahwa pengetahuan tentang Tuhan –dan tentang segala sesuatu bergantung pada pengetahuan-diri mengandung makna bahwa pengetahuan (epistemologi) tidak dapat dipisahkan dari wujud (ontologi). Oleh karenanya, ontologi adalah dasar bagi epistemologi. Sebuah sistem dan teori pengetahuan hanya dapat dibangun atas landasan ontologis yang mendasarinya. Pengetahuan kita tentang Tuhan umpamanya tidak dapat dipisahkan dari kenyataan bahwa Ia ada. Pengetahuan kita tentang manusia pun tidak akan dapat dibuat kecuali jika manusia itu ada. Demikianlah, sederet ilmu pengetahuan yang berkembang baik dalam Islam maupun di luar Islam semuanya tergantung pada objek pembahasannya.

Begitu besar pentingnya ontologi bagi epistemologi, sehingga banyak filsuf Barat menyakini bahwa keberadaan adalah satu-satunya sumber bagi pengetahuan. Ini ada benarnya, kalau kita batasi ranah pengetahuan pada hal-hal yang bersifat empiris saja.

Ibn 'Arabî tidak menafikan bahwa keberadaan yang tampak seperti manusia adalah sumber pengetahuan. Kerangka teoretisnya adalah bahwa yang ada (*mawjûdât*) adalah penampakan (*tajalliyât*) bagi Tuhan. Yang tersirat dari ungkapan ini adalah bahwa keberadaan yang tampak merupakan wahana di mana kita bisa mengetahui Tuhan, dan memahami diri melalui cara ini disebut sebagai metode penyingkapan.

Keberadaaan yang tampak itu sendiri adalah objek yang dapat diketahui. Ia disebut *wujûd* (kata Arab yang berarti "ada") karena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ia dapat diketahui. Yang tidak dapat diketahui disebut *'adam* (yang tidak ada). Tuhan sendiri disebut wujud, seringkali juga disebut wujud mutlak. Dikatakan mutlak karena keberadaannya tak terbantahkan dan karena Ia secara pasti dapat diketahui baik secara ontologis maupun epistemologis seperti yang sudah dibuktikan oleh para ahli teologi muslim dan non-muslim.

Wujud lain selain Tuhan adalah nisbi, atau relatif. Namun relativitas wujud ini tidak menghalanginya menjadi sumber pengetahuan. Alam semesta ini adalah wujud yang relatif. Namun ia juga sekaligus merupakan tempat Tuhan bermanifestasi. Bahkan pengetahuan kita tentang Tuhan seringkali hanya bisa didapat melalui perenungan terhadap ciptaan-ciptaan-Nya di alam semesta ini yang sifatnya nisbi.

Oleh karena itu, Ibn 'Arabî memasukkan alam dalam pembahasaannya tentang hakikat realitas dan menyebutnya sebagai "dunia besar," yang bergandengan dengan manusia yang dia sebut sebagai "dunia kecil." Keduanya dia masukkan ke dalam daftar sumber perenungan dan penyingkapan, karena keduanya –sekali lagi dapat dianggap sebagai objek pengetahuan.

Tidak ada yang lebih tegas, dalam konsepsi Ibn 'Arabî, yang menunjukkan dunia dan manusia sebagai bagian dari teori ilmu pengetahuan kecuali teori *wahdat al-wujûd* yang ia gagas. Konsep ini memang ruwet dan mengundang banyak pertanyaan, namun secara positif, konsep ini dapat membantu sebagian orang memaknai ketersambungan manusia dengan Tuhan.

Bisa dikatakan juga bahwa *wahdat al-wujûd* mengajarkan wujud nisbi (alam dan manusia) sebagai jalan masuk menuju wujud mutlak (Tuhan). Sederhananya, Tuhan dapat dipahami melalui alam dan manusia. Tidak salah jika Ibn 'Arabî kemudian berpandangan bahwa hakikat wujud Tuhan, alam dan manusia adalah satu pada tingkatan tertentu, terutama karena ketiganya memiliki hubungan (*nisbah*) dan saling-tergantungan (*idâfah*) sebagai objek pengetahuan.[5]

---

[5] Abû al-'Alâ' 'Afîfî, "Muqadimah" buku Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Araby, t.t), hal. 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun Ibn 'Arabî tidak pernah berbicara tentang kesatuan Tuhan, alam dan manusia itu secara zat. Ia sepertinya menyadarinya bahwa zat Tuhan, alam dan manusia tidak akan pernah menyatu, karena jika dikatakan menyatu justru itu menyalahi hukum-hukum logika. Yang dia katakan adalah kesatuan sebagai sumber pengetahuan.

Seperti muslim pada umumnya, Ibn 'Arabî melihat Tuhan sebagai pencipta alam semesta dengan sifat-sifat khusus yang sering kita kenal sebagai 99 nama. Namun Ibn 'Arabî juga lebih sering menyebut Tuhan secara khusus sebagai *al-Haqq* (Tuhan yang sebenarnya). Kecenderungan ini barangkali didorong oleh keinginannya untuk memahami Tuhan secara hakikat. Kata *al-haqq* berasal dari sumber kata yang sama dengan kata *al- haqîqah*, yaitu hakikat atau esensi. Penggunaan kata ini sebagai nama bagi Tuhan dimaksudkan untuk menegaskan bahwa Tuhan tidak hanya ada untuk diri-Nya sendiri melainkan untuk segenap ciptaan-Nya. Dan, lebih dari itu, kata *al-haqq* mengindikasikan bahwa Tuhan itu bukan untuk didiamkan tetapi untuk diketahui dan dipahami.

Dalam tasawuf, kata *al-haqîqah* sering digunakan dalam konteks teori pengetahuan. Orang yang sudah mencapai derajat *al-haqîqah* adalah orang yang secara pasti telah mengetahui Tuhan. Ini pandangan yang dianut di antaranya oleh al-Ghazâlî.[6] Seperti konsep-konsep lain dalam tasawuf, *al-haqîqah* adalah konsep ilmiah yang bermaksud menegaskan bahwa Tuhan adalah wujud yang ada bukan saja untuk disembah tetapi juga dipikirkan.

Ada pula dugaan bahwa penggunaan kata *al-haqq* sebagai nama bagi Tuhan bertujuan untuk menyediakan kerangka di mana Tuhan dapat dipahami dalam konteks hubungannya dengan alam dan manusia. Di sini Tuhan tidak hanya diposisikan sebagai zat yang jauh, terisolir dari ciptaan-ciptaan-Nya. Ia adalah wujud yang dekat, dan bahkan "menyatu" dengan segenap wujud-wujud lain dalam sebuah piramida keberadaan yang kait-mengait.

---

[6] Lihat, Sulaymân Dunyâ, *Al-H?aqîqah 'inda al-Ghazâlî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1965), hal. 149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn 'Arabî membagi *al-haqq* menjadi dua jenis, yaitu *al-haqq* sebagai *wujûd haqîqî* dan sebagai *wujûd idâfi*. Yang pertama adalah tentang keberadaan Tuhan itu sendiri, keberadaan yang sudah melekat pada diri-Nya. Di sini Tuhan adalah "Yang Ada" secara azali, wujud mutlak yang tidak bisa tidak ada, asal dari segala yang ada, dulu, sekarang dan yang akan datang.[7] Sedang yang kedua adalah keberadaan Tuhan sebagaimana yang tampak dan menjelma dalam keberadaan ciptaan-ciptaan-Nya.

Konsep yang pertama bersifat final dan tidak dapat ditolak. Bahkan dipikirkan pun tidak bisa. Sebagai manusia kita hanya dapat menerima apa adanya. Namun dengan konsep yang kedua, Ibn 'Arabî menemukan ruang di mana masalah hubungan antara Tuhan, alam dan manusia bisa dijelaskan. Dia juga menemukan jawaban bahwa alam dan manusia juga dapat seperti Tuhan dijadikan sebagai objek perenungan untuk menghasilkan pengetahuan.

Dengan tegas Ibn 'Arabî mengungkapkan bahwa ciptaan tidak lain adalah penampakan Tuhan (*al-tajallî al-ilâhî*). Secara ilmiah, ini berarti bahwa seperti Tuhan –meminjam istilah Ibn Sînâ– alam dan manusia adalah objek sekaligus subyek ilmu. Maknanya, seluruh keberadaan yang diwakili oleh manusia, adalah terjemahan dari sifat-sifat Tuhan, karena Tuhan adalah dalam ungkapan Ibn 'Arabî "Zat yang menampakkan segala sesuatu dan Dia adalah esensi (*'ayn*) dari segala sesuatu itu."

Di sinilah terdapat masalah dalam pemikiran Ibn 'Arabî. Apa maksud ungkapan bahwa Tuhan "menampakkan segala sesuatu" dan apa pula arti bahwa Dia adalah esensi (*'ayn*) dari segala sesuatu itu?" Ungkapan ini benar-benar telah membingungkan banyak orang dan tidak sedikit orang yang telah memahaminya lalu memutuskan untuk menjebloskan Ibn 'Arabî ke dalam barisan orang-orang kafir, seperti yang dilakukan oleh Ibn Taymiyyah.

Kata "menampakkan" (*azhara*) lebih dimaksudkan untuk menjelaskan bahwa wujud segala keberadaan ini diciptakan

---

[7] *Ibid*, hal. 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan tujuan untuk membeberkan kebesaran-Nya. Sedang ungkapan "Dia adalah esensi dari segala sesuatu" dapat dijelaskan melalui tiga cara berikut. *Pertama*, kata "Dia adalah esensi dari segala sesuatu" dimaksudkan sebagai pernyataan tersirat bahwa hakikat dari segala wujud itu –terutama manusia– bersifat spiritual, seperti Tuhan. Spiritualitas adalah yang menjadikan manusia layak disebut manusia. Ia adalah inti dari kemanusiaan manusia itu sendiri.

Kedua, ungkapan itu berarti bahwa ciptaan –terutama manusia adalah subjek yang memiliki kapasitas untuk memahami dan mengetahui seperti Tuhan. Karena inti Tuhan adalah ilmu, maka ketika Tuhan sendiri berada dalam jiwa dan hati manusia, itu sudah merupakan pernyataan tegas dan jelas bahwa dalam pandangan Ibn 'Arabî, manusia memiliki kapasitas untuk mengetahui.

Ketiga, penggunaan ungkapan "Dia adalah esensi segala wujud" adalah bentuk pernyataan paling kuat bahwa Tuhan dan manusia tergabung dalam satu piramida keberadaan yang sama. Istilah Arab yang dia gunakan adalah "*'ayn*" yang dapat kita terjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi "esensi." Kata esensi sebetulnya masih kurang kuat untuk menerjemahkan kata *'ayn* karena *'ayn* merupakan "esensi dari yang esensi." *'Ayn* juga berarti sesuatu yang sangat inti yang melekat pada sesuatu dan menjadi sifatnya yang paling mendasar. Seperti kita mengatakan, zat karbohidrat adalah esensi dari nasi. Karbohidrat sebagai esensi ini akan selalu lekat pada nasi, dan tidak dapat dipisahkan kecuali jika nasi sendiri mengalami perubahan hakikat atau pengertian. Tuhan sebagai *'ayn* bagi wujud tertentu tidak harus berarti bahwa Tuhan dan wujud itu menyatu, melainkan hanya berarti bahwa Tuhan menjadi sifat bagi wujud tersebut.

Manusia dan Penampakan Hakikat Wujud

Petualangan Ibn 'Arabî tentang Tuhan dan manusia, dan hubungan antara keduanya memang sering terkesan terlalu jauh. Dia seperti mencoba menabrak batas-batas agama yang oleh kebanyakan orang sudah baku dan tidak bisa dilewati. Tidak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seperti para pemikir lainnya, Ibn 'Arabî seperti hendak berlayar ke pulau seberang mengarungi samudera luas dengan cara yang radikal dan tidak biasa.

Ibn 'Arabî, misalnya, pernah mencoba membalik filosofi syahadat. Dalam ungkapan kesaksian ini, kita umumnya menolak segala bentuk persamaan antara sang Khalik dengan makhluq. Kalimat syahadat dimulai dengan kata *lâ* yang berarti "tidak" atau "tiada." Lengkapnya kalimat syahadat berbunyi "Tiada Tuhan selain Allah." Tetapi Ibn 'Arabî seolah pernah ingin membalik kalimat syahadat itu dengan berucap "*anta huwa, lâ huwa* (kamu adalah Dia, tetapi juga bukan Dia). Kalimat "kamu adalah Dia" yang menyamakan manusia dengan Tuhan bersifat afirmatif dan kebalikan dari bagian awal syahadat yang bersifat negatif. Sedang kata, "tetapi juga bukan Dia," yang menolak persamaan antara manusia dengan Tuhan bersifat negatif dan bertolak belakang dengan bagian kedua dari syahadat yang bersifat afirmatif. Jadi jika logika syahadat bermula dengan negatif dan berakhir dengan afirmatif, logika Ibn 'Arabî terbalik, bermula dengan afirmatif dan berujung dengan negatif. Terkesan sangat berani. Lumrah, jika kemudian dia menjadi sasaran kritik banyak orang yang di antaranya tanpa ragu mengkafirkannya, termasuk Hamka.[8]

Kiranya dapatlah dipahami mengapa banyak orang kemudian mengkafirkan Ibn 'Arabî. Apalagi Ibn 'Arabî tanpa *tedeng aling-aling* –dan dengan ungkapan yang berbeda-beda sering menyejajarkan manusia dengan Tuhan. Umpamanya, dalam kesempatan lain ia berujar bahwa Tuhan *al-haqq* yang tersucikan adalah ciptaan (*al-khalq*) yang diserupakan (*al-mushabbah*).[9] Ia juga menyebut manusia sebagai *al-haqq* seperti Tuhan.

Ungkapan ini kalau dipahami apa adanya, jelas merupakan penyelewengan atas ajaran agama. Islam secara tegas membedakan antara Dia dan kita. Apalagi, Ibn 'Arabî juga pernah

---

[8] Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2005), hal. 39. Nama lengkap Hamka adalah Haji Abdul Malik Karim Amrullah. Lahir di Maninjau, Sumatera Barat, tahun 1908, dan meninggal dunia di Jakarta pada tahun 1981.

[9] Afifi, "Muqaddimah", hal. 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan "tidaklah kita mensifati-Nya dengan suatu sifat kecuali kita, makhluq, merupakan sifat itu sendiri kecuali sifat wajib ada yang hanya dimiliki secara khusus oleh Tuhan."[10] Maksud dari ungkapan Ibn 'Arabî ini adalah untuk menekankan bahwa manusia dan Tuhan itu ada persamaan. Keberadaan Tuhan jika dinisbatkan kepada manusia, maka hubungan itu bagaikan hubungan antara bilangan satu dan angka-angka yang lain. Perbedaan antara Dia dan kita tidak lain hanya pada tingkat pengandaian (*al-i'tibâr*).[11] Dia disebut Tuhan hanya karena Ia diandaikan sebagai Tuhan, dan kita adalah manusia hanya karena kita diandaikan sebagai manusia. Sejatinya kita adalah Dia dan Dia adalah kita. Kira-kira demikian implikasi logis dari pandangan Ibn 'Arabî itu. Kenekatan logis ini dan bisa jadi tindakan bunuh diri intelektual. Bagi penganut antropomorfisme, kaum Kristiani, dan para ateis, pandangan Ibn 'Arabî ini seolah merupakan pembelaan atas paham-paham mereka. Hanya saja, Ibn 'Arabî menggunakan sampul tasawuf.

Beruntung, seorang al-Ghazâlî pernah sedikit membela ungkapan "mabuk" seperti ini. Walau yang ia bela adalah al-Hallâj, namun substansi pembelaannya sama. Al-Ghazâlî mengajak kita sesekali menangkap bahasa para sufi mabuk itu sebagai ungkapan seni dan bukan sebagai pernyataan teologis. Dalam ungkapan al-Ghazâlî, "bahasa para sufi mabuk kadang perlu ditangkap sebatas sebagai karya sastra."[12] Jika cara ini yang kita tempuh, maka kita dituntut untuk memahami pernyataan sufi mabuk secara simbolis dan tidak bisa dengan serta-merta kemudian memvonis orang seperti Ibn 'Arabî sebagai kafir, penganut antropomorfisme atau pantheisme, penganut agama Kristen atau ateisme.

Ada benarnya, kadang pendekatan hitam putih tidak bisa diterapkan dalam membaca Ibn 'Arabî dan pikiran-pikirannya.

---

[10] Teks aslinya berbunyi: فما وصفناه بوصف إلا نحن المحدثات ذلك الوصف إلا الوجوب الخاص الذاتي, lihat Ibn 'Arabî, *Fusûs al- Hikam* (Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî, t.t), hal. 53.

[11] Karam Abû Karam, *Haqîqat al-'Ibâdah* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1990), hal. 29.

[12] Muhammad Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Jilid IV (Kairo: Dâr al-Taqwâ, 2000), hal. 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Peneliti Barat seperti William Chittick cenderung melihat Ibn 'Arabî bukan sebagai penganut paham apapun, karena ia melampaui segalanya. Chittick menempatkan Ibn 'Arabî di atas tasawuf bahkan kadang di atas Islam sebagai agama. Karena itu, ada ungkapan bahwa agama Ibn 'Arabî –juga Rumi adalah agama cinta. Dan agama cinta seringkali dikesankan sebagai agama yang mengungguli agama Islam. Setidaknya, orang seperti Chittick hendak berpesan bahwa Ibn 'Arabî melebihi semua agama formil, melampui zaman serta ruangnya. Pikiran-pikiran Ibn 'Arabî dipandang melompati batasan-batasan normal keagamaan yang kita miliki.

Buku ini tidak berani secara sepihak membela atau memojokkan Ibn 'Arabî. Penilaian orang tentang dirinya dan pandangannya mengenai manusia kadang dengan sendirinya terpatahkan oleh pandangannya sendiri. Dia sosok yang sulit ditebak dan penuh dengan teka-teki. Dia dapat dikafirkan, tetapi bisa pula diwalikan. Dia menyebut dirinya sebagai *khatm al-awliyâ'* (penutup para wali), tetapi pandangannya seringkali tidak mencerminkan dirinya sebagai wali. Dia bahkan pernah dituduh pernah dan gemar mabuk-mabukan.

Terlepas dari itu semua, satu hal yang harus kita kagumi dari Ibn 'Arabî adalah kepercayaan dirinya yang tinggi dalam menerobos tataran makna dari sebuah realitas yang dia lihat. Sebagai seorang filsuf empiris, dia secemerlang Immanuel Kant dan Hegel, dan sebagai sufi intuitif dia sehebat al-Ghazâlî dan Abdul Qadir Jailani. Membaca karya-karyanya seperti *Fusûs* atau *al-Futûhat* secara tegas akan menyadarkan kita bahwa Ibn 'Arabî memiliki dua sisi yang saling menguatkan, atau bahkan dua sisi yang saling berlawanan. Dia sufi yang mencintai agamanya, dekat dengan sang Nabi Muhammad, dan tampak patuh dalam menjalankan perintah-perintah Tuhan-nya. Tetapi tidak dapat disangkal bahwa dia juga seorang "pemberontak" yang ingin meruntuhkan nilai-nilai agama dan tasawuf.

Ibn 'Arabî selalu melihat manusia sebagai wujud yang aktif dan dinamis. Oleh karena itu, manusia tidak bisa sekadar dianggap sebagai objek. Status manusia sebagai objek hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam konteks dia sebagai manifestasi Tuhan yang mencerminkan kebesaran dan keagungan-Nya. Seluruh alam ini –menurut Ibn 'Arabî diciptakan karena kehendak Tuhan untuk melihat diri-Nya. Namun, tidak ada ciptaan yang memantulkan kesempurnaan Tuhan lebih dari manusia.[13] Para sufi sepakat bahwa Tuhan menciptaan alam semesta agar Dia bisa dikenal dan diketahui. Tetapi satu ciptaan yang paling Dia rindukan adalah manusia karena kapasitasnya yang dapat menampakkan kebesaran-Nya dalam segala bentuk.

Alam semesta hanya memancarkan satu sisi saja dari wujud Tuhan, yaitu kebesarannya. Manusia mewakili banyak hal tentang-Nya mulai dari keindahannya, rasionalitas dan spiritualitas-Nya. Lagi pula, dari segala wujud yang ada, hanya manusia yang dapat disebut sebagai objek dan subyek sekaligus. Ia objek karena ia adalah ciptaan, tetapi juga subyek karena memiliki daya cipta untuk berdaya guna.

Alam kadang menyimpan kebesaran Tuhan secara sembunyi-sembunyi. Ia tidak dapat berbicara dengan suara dan nada. Walau alam memiliki bahasa, yang seringkali dapat kita pahami maknanya, namun bahasa alam tidaklah sedalam bahasa manusia. Bahasa alam hanya berupa hembusan angin, gemercik air atau dentuman letus gunung. Bahasa manusia jauh lebih dalam karena memiliki logika dan simbolisme. Adalah manusia yang dapat menyuarakan kalam ilahi yang diwahyukan kepada Muhammad dalam kitab suci al-Qur'an. Adalah manusia yang dapat menyuarakan ajaran agama dan merangkainya dalam sebuah kalimat yang runtun dan berpesan. Dan, adalah manusia dalam ungkapan Ibn 'Arabî yang dapat menampakkan rahasia-Nya yang paling agung.[14]

Manusia dapat menampakkan rahasia-Nya karena apa yang tampak dalam dirinya tiada lain adalah apa yang ada pada diri Tuhan. Tidak bisa tidak, manusia adalah citra ilahi dalam bentuk-

---

[13] Nasr Hâmid Abû Zayd, *Hâkadhâ Takallam Ibn 'Araby* (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb, 2002), hal. 192.
[14] Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam* (Beirut: Dâr al-Kitab al-Arabi, t.t), hal. 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nya yang sempurna. Ia diciptakan sedemikian rupa (*fî ghâyat al-ihkâm wa al-itqân*), sehingga dapat bersesuaian dengan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, seakan Tuhan bersembunyi dalam diri manusia dan dapat menampakkan diri-Nya ketika manusia memiliki sifat-sifat ketuhanan, bersih dari bentuk-bentuk kemaksiatan.

Dalam ungkapan Ibn 'Arabî, manusia adalah *majlahu*, tempat di mana Tuhan menampakkan diri. Dan, manakala ilmu-Nya mengenai manusia tiada lain adalah ilmu-Nya mengenai diri-Nya, maka itu dengan sendirinya sudah berarti bahwa manusia mewakili wujud Tuhan dalam aspeknya yang paling esensial.

Logika Ibn 'Arabî seperti yang dia ungkapkan dalam *Fusûs al-Hikam* adalah bahwa seperti manusia, Tuhan tidak dapat melihat kesempurnaannya melaui diri-Nya sendiri.[15] Tuhan butuh wahana sebagai cermin agar Dia dapat melihat kesempurnaan-Nya. Terkesan mengada-ngada karena menyamakan Tuhan dengan manusia dalam hal ketidakmampuan melihat diri sendiri kecuali melalui wahana lain. Namun pandangan ini tetap menarik untuk dicermati bukan karena unsur kemanfaatannya melainkan karena mencerminkan sisi lain dari pemikiran Islam, dalam bentuk tasawuf yang sungguh berbeda. Ibn 'Arabî bermaksud menyampaikan betapa agungnya ciptaan Tuhan bernama manusia hingga ia dijadikan sebagai cermin bagi Wujud yang menciptakannya. Secara spiritual, ini sebetulnya merupakan pengakuan akan kedekatan manusia dengan Tuhannya. Mungkin karena kapasitas dan potensinya untuk menjadi makhluk yang spiritual, maka Tuhan memilih manusia sebagai cermin tempat Ia melihat diri-Nya. Alam secara keseluruhan –dan tentu termasuk para malaikat tidak Ia pilih sebagai cermin.

Pandangan Ibn 'Arabî ini jelas –seperti yang pernah dijelaskan oleh 'Afîfî bahwa melalui alam, apa yang Ibn 'Arabî sebut sebagai "kehadiran nama dan sifat Tuhan" (*al- hadrah al-ilâhiyyah al-asmâ'iyyah wa al- sifatiyyah*) tidak dapat memancar dengan jelas. Barangkali karena sinyalnya tidak terlalu kuat. Alam

---

[15] *Ibid.*, hal. 49-50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini bagaikan cermin yang tidak mengkilap atau bagaikan *jism* tanpa ruh. Karenanya, Tuhan menciptakan manusia (adam) sesuai dengan bentuk-Nya, agar ia menjadi pengkilap bagi cermin tersebut dan menjadi ruh bagi *jism* itu.

Kesempurnaan manusia sebagai makhluk spiritual di antaranya juga dijelaskan oleh Ibn 'Arabî dengan mengatakan bahwa manusia dalam skema *wahdat al-wujûd* merupakan stasiun terakhir dari rangkaian silsilah wujud yang ada. Ini pengaruh dari teori emanasi, teori yang mengajarkan bahwa Tuhan tidak pernah menciptakan alam dan manusia. Wujud ini ada karena pancaran dari keberadaan Tuhan semata. Dalam teori emanasi, Tuhan dimisalkan seperti matahari, sedang wujud-wujud lain seperti cahaya yang memancar dari matahari itu. Jadi, manusia itu ada karena hasil pancaran (bukan ciptaan) Tuhan. Tetapi berbeda dengan wujud-wujud lain, manusia berada di puncak tertinggi segala yang memancar dari Tuhan dari segi bahwa ia merupakan tempat penampakan seluruh hakikat wujud dan tingkatan-tingkatannya, di samping dia juga tempat penampakan hakikat ketuhanan (*majla al-ilâhiyyah*).[16]

Sebagaimana dijelaskan bahwa alam seluruhnya merupakan tempat penampakan Tuhan. Dalam teori modern ini disebut panteisme. Namun setiap bagian alam memiliki kesiapan yang berbeda dalam menerima penampakan nama-nama Tuhan. Sejauh mana kesiapan sebuah bagian dari alam untuk menampakan nama-nama Tuhan tergantung pada kualitas spiritualnya. Benda-benda mineral memiliki kesiapan yang paling kecil untuk menerima penampakan nama-nama Tuhan, disusul kemudian oleh tumbuhan, binatang lalu manusia di posisi paling atas. Manusia menempati kedudukan tertinggi dari makhluk-makhluk Tuhan lain, karena ia menerima pancaran cahaya paling banyak dibandingkan wujud-wujud yang lain. Makhluk lain hanya menerima penampakan sebagian nama Tuhan sedang manusia bisa menerima penampakan semua nama Tuhan.[17]

---

[16] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 192.

[17] Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî, Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lagi-lagi kesempurnaan manusia itu terletak pada spiritualitasnya. Semakin spiritual, semakin sempurna pula seorang manusia. Lebih-lebih jika spiritualitasnya itu dilengkapi dengan pengetahuan yang memadahi tentang wujud-wujud yang ada, baik yang tampak maupun yang tidak tampak. Jadi, kesempurnaan itu terletak pada perpaduan, pencakupan atau penggabungan antara hati (wilayah spiritualitas) dan akal (wilayah pengetahuan). Dalam keduanya, *al-Haqq* dapat ditemukan. Dan, dengan keduanya Tuhan "memanggil seluruh hakikat yang tercerai-berai dalam alam dan menghimpunnya dalam manusia."[18]

Perpaduan antara hati dan akal berarti bahwa manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan dan semua realitas alam. Hati dan akal itu pernah diistilahkan oleh Ibn 'Arabî sebagai dua naskah (*nuskhatayn*), yang satu mewakili aspek luar atau lahir (*nuskhah zâhirah*) dan yang lain sisi dalam atau batin (*nuskhah bâtinah*). Sisi yang lahir (akal) dapat disamakan dengan alam secara keseluruhannya, sedang sisi yang batin (hati) dapat disamakan dengan kehadiran ilahi.

Tetapi, jangan salah persepsi, Ibn 'Arabî tidak pernah memisahkan antara kedua dimensi itu. Tidak seperti Al-Hallâj atau kebanyakan filsuf Barat penganut aliran dualisme Cartesian. Ibn 'Arabî menganggap keduanya sebagai suatu tabi'at yang tak terpisah. Baginya itu adalah dua sisi (*wajhayn*) bagi hakikat yang satu. Keduanya merupakan dua sifat yang teraktualisasi (*muhaqqaqatayn*) pada manusia melaui proses spiritual (*tadhakkur*) dan kontemplasi (*tafakkur*).

Oleh karena itu, istilah "dua naskah" perlu dicermati. Ini istilah unik yang pasti dipilih setelah melalui proses pemikiran yang mendalam. Dalam istilah itu tersimpan sebuah konsep bahwa akal dan hati tidak hanya merupakan organ kosong tanpa fungsi. Kata-kata "naskah" seolah berarti bahwa akal dan hati itu seperti kertas yang telah terisi dengan kata atau tulisan.

---

[18] Mahmûd Mahmûd al-Gharrâb, "Al-Insân al-Kâmil wa al-Qutb al-Ghawth al-Fard min Kalâm al-Shaykh al-Akbar Muhy al-Dîn Ibn 'Araby," www. al-mostofa.com, cet ke-2, 1990, hal. 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan, penulisnya tidak lain adalah Tuhan, sedang isinya tiada lain adalah pengetahuan tentang diri dan Tuhan. Kertas tidak dapat disebut "naskah" kecuali jika kertas itu telah terisi oleh pengetahuan. Karena itu, hati dan akal manusia yang sudah menjelma menjadi "naskah" akan menjadi tempat yang sempurna bagi "domisili" Tuhan yang suci. Dalam keduanya, Tuhan akan tampak sebagai *al-Haqq* wujud yang tidak diragukan kesempurnaan-Nya dalam bentuk yang paling tinggi dan sempurna.

Maka, benar jika ada yang berpendapat bahwa yang membedakan manusia dengan makhluk lain adalah akal dan hatinya, pemikiran dan kepercayaan keagamaannya. Tanpa keduanya, manusia tidak ubahnya seperti patung tanpa ruh, atau binatang tanpa arah hidup. Adalah akal yang menghimpun *asmâ'* dan *sifât* Tuhan,[19] dan adalah hati yang menampung kehadiran-Nya dalam diri.

Manusia adalah Totalitas Wujud

Jika dengan kemampuan akal dan ruhaninya manusia mampu mencakup penampakan Tuhan, maka pantas jika dia disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai "dunia-kecil." Kata "kecil" di sini tidak serta merta menurunkan derajat manusia sebagai penampakan Tuhan. Dikatakan kecil karena ukuran jasmaniahnya yang kecil dibanding dengan alam semesta. Tetapi walau kecil, dia adalah "alam." Pada dirinya tampak jelas alam yang besar (*al-'alam al-akbar*) bahkan tampak pula pencipta alam yang besar itu.[20]

Manusia dengan demikian adalah totalitas alam (*majmû' 'alam*) atau lebih tepatnya totalitas wujud. Karenanya Tuhan menyusun padanya segala sesuatu selain diri-Nya, sehingga hakikat nama-Nya dapat menjelma dengan jelas. Setiap *asmâ'* Tuhan berhubungan dengan manusia dan tak satupun dari *asmâ'* itu yang tak ada dalam dirinya.[21] Menarik untuk mencermati firman Allah, "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-

---

[19] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 192.
[20] *Ibid.*
[21] *Ibid.*, hal. 193.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?" (Q.S. Fussilat, ayat 53).

Manusia yang kecil ini disandingkan dengan alam raya yang agung sebagai tanda-tanda kebesaran Tuhan. Benar kata Ibn 'Arabî, bahwa jika diperhatikan apa yang terpisah-pisah dalam alam besar semuanya ada dalam diri manusia. Jika di alam ada tumbuh-tumbuhan, maka pada manusia pun ada hal-hal yang tumbuh seperti rambut dan kuku. Jika di alam ada air asin, tawar dan pahit maka semua itu pun ada pada manusia. Yang asin ada pada matanya, yang pahit ada di lubang hidungnya dan di telinganya dan yang tawar di mulutnya. Jika di alam ada tanah, air, udara, api maka di dalam manusia pun ada tanah yang diwakili oleh sifat pasrah, ada air yang diwakili oleh sifat sejuk, ada udara yang diwakili oleh sifat bergerak, dan api yang diwakili oleh sifat marah. Demikian juga jika di alam ada empat arah angin yaitu utara, selatan, timur dan barat, maka dalam manusia ada empat potensi kekuatan yaitu menarik, menahan, menyerang dan menolak. Sebagaimana di alam ada binatang-binatang buas, syetan-syetan dan binatang ternak, di dalam manusia ada sifat memburu, mencari kekuasaan, mau menang, marah, dengki, iri dan penyimpagan (*fujûr*), makan, minum, kawin dan bersenang-senang. Sebagaimana di dalam alam ada malaikat yang baik yang bolak-balik, maka dalam manusia ada ketaatan, istiqamah. Dan, sebagaimana di alam ada yang tampak dengan kasat mata dan yang tak tampak, maka pada manusia ada yang tampak (*zâhir*) dan yang tak tampak (*bâtin*), alam indrawi dan alam hati. Lahirnya adalah kerajaan (*malak*) dan batinnya adalah penguasa (*malakût*). Sebagaimana di alam ada yang tinggi dan yang rendah di dalam manusia juga ada yang tinggi dan rendah.[22]

Dengan akal dan hatinya manusia dibebani (*mukallaf*) dengan kewajiban-kewajiban agama yang tidak dibebankan kepada

---

[22] Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî, *Al-Tadbîrât al-Ilâhiyyah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), hal. 297.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makhluk manapun. Dan, karena akal dan hatinya, dia pun dijadikan sebagai khalifah, sebuah kedudukan yang bisa dianggap sebagai penghormatan tertinggi dari sang Khalik kepada manusia sebagai makhluk. Fungsi seorang khalifah adalah membangun bumi dan mengembangkan kehidupan. Di sini lagi-lagi manusia tidak sekadar sebanding dengan alam yang tidak memiliki peranan kecuali yang bersifat pasif. Memang manusia adalah bagian dari alam tetapi dia adalah bagian paling pokok. Manusia adalah ruh bagi alam. Tanpa manusia alam tidak dapat menunjukkan kesempurnaan gambaran Tuhan (*sûrat al-Haq*).[23]

Karena itu, tujuan penciptaan alam adalah manusia. Alam diciptakan tidak lain adalah untuk kepentingan manusia, atau sebagai awalan bagi penciptaan manusia. Kalau bukan karena manusia, alam akan kehilangan makna dan fungsinya. Hidup dan matinya alam, rusak dan tidaknya alam sangat tergantung pada tangan manusia. Kehendak manusia untuk bertindak bahkan turut menentukan ada tidaknya alam. Dalam sebuah argumen, Ibn 'Arabî mengatakan bahwa manusia –terutama yang berstatus insan kamil- adalah *'illah* (sebab) penciptaan. Ini kira-kira berarti bahwa kehendak Tuhan untuk mencipta alam tergantung pada kehendak insan kamil untuk bertindak. Oleh karena itu, sering kita melihat Tuhan menyediakan fasilitas di dunia ini bagi orang-orang yang Ia kasihi. Salah satu contoh yang paling jelas adalah mu'jizat dan karamah yang Tuhan berikan kepada nabi dan wali. Keberadaan mu'jizat dan karamah sangatlah tergantung kepada orang (nabi dan wali) yang bersangkutan. Tuhan tidak akan menciptakan mu'jizat atau karamah dan kemudian memberikannya kepada orang yang tidak berhak mendapatkaannya.

Para pewaris nabi dan wali juga memiliki mu'jizat dan karamah yang sama walau dengan nama yang berbeda. Pewaris nabi dan wali yang dimaksud adalah para ulama atau ilmuwan, baik ilmuwan agama maupun selain agama. Dan sungguh, tidak ada mu'jizat atau karamah yang lebih baik dan mulia dari pada

---

[23] *Ibid.*, hal. 194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu. Inti mu'jizat dan karamah adalah ilmu. Yang pernah diberikan kepada para nabi dan wali pada masa lalu yang kita kenal sebagai mu'jizat dan karamah tiada lain adalah ilmu.

Hanya ilmulah yang memenuhi semua kualifikasi sebagai mu'jizat dan karamah. Jika mu'jizat dan karamah dimaknai sebagai "sesuatu yang di luar kebiasaan," maka hanya ilmu yang dapat dikatakan sebagai sesuatu yang di luar kebiasaan itu. Sederhananya, di dunia ini orang-orang yang luar biasa adalah mereka yang berilmu. Dan, dunia ini hanya bisa menjadi luar biasa ketika dikendalikan dengan ilmu.

Maka ketika Ibn 'Arabî berbicara tentang "manusia yang karenanya kehendak Tuhan akan terjadi dan *al-Haqq* akan dikenal, manusia yang menjaga alam dan melestarikan keteraturannya (*nizâmuh*),"[24] tidak dapat diragukan bahwa manusia yang dimaksud di sini adalah mereka yang berilmu, subjek yang mengetahui.

Ini membawa kita pada satu kesimpulan, bahwa insan kamil yang sering diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia menjadi manusia paripurna, adalah manusia yang berilmu. Kriteria satu-satunya bagi seseorang untuk bisa disebut sebagai manusia paripurna adalah ilmu. Dan setiap manusia –siapapun dia selama berilmu– adalah manusia paripurna. Ini sekaligus menyempurnakan pandangan Ibn 'Arabî, bahwa insan kamil yang merupakan kalangan nabi dan wali tiada lain adalah mereka yang berilmu.

Dua Jenis Manusia Paripurna

Dalam Islam, manusia dikelompokkan sesuai dengan derajat ilmunya. Ini semacam "diskriminasi" yang mendidik. Islam mengangkat derajat orang yang berilmu dan pastinya menurunkan derajat orang yang tidak berilmu. Orang yang berilmu pun masih harus dikelas-kelaskan sesuai dengan tingkat keilmuannya dan aspek kemanfaatan ilmunya itu. Karenanya keparipurnaan manusia berbeda-beda sesuai dengan tingkat

---

[24] Ibn 'Arabî, *Fusûs*, hal. 50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keilmuannya. Ibn 'Arabî pernah berbicara soal manusia paripurna pada tingkat atas, dan manusia paripurna pada tingkat biasa atau bawah. Yang pertama adalah model asli yang abadi sedang yang kedua adalah perwujudan manusia sempurna, yaitu para nabi dan para wali. Yang pertama hanya merupakan ide atau cita-cita ilahiah. Yang kedua adalah cita-cita yang telah terwujud dalam bentuk manusia pilihan seperti nabi dan wali. Pembicaraan mengenai manusia paripurna yang dilakukan oleh Ibn 'Arabî banyak terfokus pada jenis yang kedua karena nyata dan kongkrit.

Tetapi kesalahan Ibn 'Arabî adalah bahwa ke-paripurna-an manusia itu hanya menjadi hak monopoli para nabi dan wali saja. Ia menutup kemungkinan manusia biasa menjadi paripurna. Ini keliru. Setiap manusia memiliki potensi dan peluang yang sama untuk menjadi kamil, paripurna. Hanya, secara spiritual dan intelektual, memang nabi dan wali yang paling siap untuk menjadi sebagai insan kamil. Sebuah hadits nabi menyebutkan, "Di kalangan kaum lelaki banyak yang telah menjadi sempurna, namun di kalangan perempuan yang sempurna hanya empat, yaitu Maryam, Fatimah, Khadijah dan Aisyah."[25]

Ibn 'Arabî benar bahwa ke-paripurna-an manusia berpuncak pada diri Nabi Muhammad. Rasanya tidak bisa dibantah bahwa Nabi Muhammad adalah insan kamil dalam artian yang sesungguhnya. Tidak ada dalam keseluruhan sejarah manusia, orang yang dapat menyamai kesempurnaan Nabi Muhammad dalam hal pengenalan-diri, pengetahuan atas hakikat wujud-wujud, dan pengetahuan terhadap Tuhan.[26] Ia dikatakan sebagai manusia paripurna karena kemampuannya menerjemahkan cita-cita Tuhan dan agama –baik pada aspek akidah, syari'ah maupun akhlak secara sempurna. Dan, hanya nabi Muhammad yang bisa secara sempurna sampai pada hakikat-hakikat secara *kashf* dan *ma'rifah* (*ta'rîf*) baik yang bersifat keduniaan maupun ketuhanan.

---

[25] Lihat, Abû Bakr Muhammad al-Kalabazî, *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf* (Kairo: Kulliyyat al-Azhariyah, t.t), hal. 28.
[26] Al-Gharrâb, *al-Insân al-Kâmil*, hal. 8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Selain dia hanya mampu sampai pada derajat di bawah itu. Oleh karena itu, nabi Muhammad sering disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai *al-Kâmil al-Akmal* (yang paling sempurna), sedang yang di bawahnya disebut *al-kâmil* (sempurna).

Setiap individu memiliki potensi untuk menjadi sempurna karena diberikan alat (akal dan hati) untuk menjadi demikian, tetapi tidak ada manusia di dunia ini kecuali nabi Muhammad yang akan menjadi yang paling sempurna. Di antara manusia mukmin ada yang bisa mewujudkan potensinya menjadi sempurna dengan memiliki penalaran rasional yang baik, atau kapasitas spiritual yang mumpuni. Ada pula yang sempurna dengan menjadi pemimpin atau menjadi sosok yang ditokohkan. Tetapi tidak ada orang yang memiliki semua bentuk kesempurnaan kecuali nabi Muhammad.

Dalam beberapa kesempatan, nabi sendiri sering mengistilahkan dirinya sebagai matahari, sedang para sahabatnya yang juga sempurna itu sebagai bintang-bintang. Kesempurnaan matahari nyaris sempurna, karena ia adalah sumber kehidupan dari mana cahaya hidup berasal. Matahari mengandung energi dan nutrisi bagi makhluk hidup di atas bumi. Ia adalah lentera dan penghangat. Cahaya matahari begitu sempurna hingga ketika ia terbit, terang cahayanya akan menggusur cahaya bintang dan bulan. Dan, bahkan ketika malam tiba, bintang dan bulan hanya bisa bergantung pada matahari untuk tetap bisa bersinar dan bercahaya.

Mengenai nabi Muhammad sebagai insan kamil Ibn 'Arabî mengatakan dalam *al-Futûhat*:

> "Insan kamil diposisikan al-Haqq dalam posisi tengah antara al-Haqq dan alam, dengan menampakkan nama-nama Tuhan, sehingga ia adalah al-Haqq. Dan, ia menampakkan hakikat hal-hal yang tercipta karena ia sendiri adalah ciptaan atau makhluk."

Walau ia diciptaan seperti yang lainnya, namun nabi Muhammad memiliki kelebihan mencerminkan nama-nama Tuhan seluruhnya tanpa pengecualian sebagaimana dikatakan dalam *Hilliyyat al-Abdâl*:

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

إن الإنسان الكامل لا يبقى له في الحضرة الإلهية اسم إلا وهو حامل له[27]

"Tidak ada nama Tuhan kecuali nama itu ada pada diri insan kamil".

Itu maknanya bahwa dalam diri nabi Muhammad terdapat citra ilahi yang memancarkan jati diri Tuhan. Seseorang yang ingin mengerti dan memahami jati diri Tuhan dapat kiranya melihat nabi Muhammad dan menemukan jawaban atas misteri yang terkandung dalam diri Tuhan.

Namun seperti ciptaan lainnya, nabi Muhammad adalah manusia. Ia tidak dapat dikatakan sebagai pencipta. Ini berbeda dengan pandangan Ibn 'Arabî yang terkesan terlalu jauh memposisikan nabi Muhammad sebagai insan kamil, hingga pada satu kesempatan menyebutnya sebagai *al-Haqq*. Julukan *al-Haqq* mestinya hanya pantas disematkan kepada sang Pencipta. Setiap manusia –siapapun itu adalah ciptaan. Ibn 'Arabî sendiri sering mengatakan bahwa segala sesuatu –selain Tuhan dan termasuk manusia– adalah ciptaan (*al-khalq*). Tetapi pandangan itu sering dia bantah sendiri dengan mengatakan bahwa insan kamil pada hakikatnya adalah *al-Haq* yang diciptakan dengan-Nya (*al-Makhlûq bih*) bukan karena-Nya.[28]

Ini pandangan yang terlalu berlebihan. Walau untuk standar manusia biasa seorang insan kamil adalah sempurna karena kapasitasnya yang mampu memancarkan cahaya ilahi, namun memposisikannya sejajar dengan Tuhan tentu tidak dapat diterima. Nabi Muhammad sendiri tidak jarang mengatakan bahwa dirinya adalah manusia. Dan, al-Qur'an pun sering menegaskan akan kemanusiaan nabi Muhammad.

Dalam sejarah pemikiran Islam, Ibn 'Arabî termasuk yang paling berani menerobos pagar teologis ini. Mungkin dia bermaksud memendekkan jarak antara manusia dan Tuhan. Atau, mungkin juga dia terpengaruh oleh teori Kristiani yang menuhankan Yesus dan memanusiakan Tuhan.

---

[27] Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî, *Hilliyyat al-Abdâl* (Hyderabad: MM Sharif, 1967), hal. 9.
[28] *Ibid.*, hal. 396.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi sebagian ilmuwan dan peneliti seperti Nasr Hâmid Abû Zayd, Ibn 'Arabî adalah seorang pemikir yang imajinatif. Pembacaan terhadap pikiran-pikirannya pun harus dilakukan secara imajinatif. Pendekatan yang literal dan normatif tidak akan dapat membantu membaca wacana intelektual Ibn 'Arabî secara benar. Mungkin pendapat itu benar, tetapi tidak dapat pula dipungkiri bahwa sebuah wacana memiliki dua sisi, yaitu sisi literal dan maknawi. Yang pertama lahir dari pemaknaan yang harfiah dan yang kedua dari penafsiran yang imajinatif. Pemaknaan yang pertama tidak dapat dihindari dari setiap wacana walau pemaknaan yang kedua pun harus dilakukan sebagai suatu keniscayaan. Jika pemaknaan harfiah dihilangkan, maka setiap wacana akan kehilangan unsurnya yang paling mendasar, yaitu unsur aslinya. Ibarat sebuah benda, meja harus dipahami apa adanya sebagai meja. Meja tidak dapat ditafsirkan terlalu jauh sebagai sesuatu yang lain.

Oleh karena itu, dalam hal agama, penafsiran literal menjadi sangat penting, walau seorang penafsir tidak boleh terlalu kaku dan ngotot berhenti pada tataran itu. Sebelum melangkah ke tingkat imajinasi, penafsiran harfiah patut dilakukan, jika tidak pesan agama –jika berkaitan dengan agama akan dengan mudah disalahpahami.

Bukan hanya itu, bahasa lisan dan tulisan sejatinya untuk dipahami secara harfiah terlebih dahulu baru kemudian secara imajinatif. Bahasa adalah ungkapan manusia terhadap apa yang mereka lihat dari sesuatu yang nyata. Benda atau materi adalah nyata. Pembahasaan terhadap benda yang nyata itu juga sesuatu yang nyata. Ini artinya, bahasa yang bersifat nyata dan ungkapan literal terhadap sebuah wujud yang nyata harus ditafsirkan secara nyata pula, atau secara literal.

Memang, bahasa tidak selamanya sebagai ungkapan terhadap suatu benda. Bahasa juga ungkapan terhadap perilaku dan pengalaman manusia. Dan pengalaman itu seringkali bersifat subyektif. Pada titik ini, penafsiran terhadap bahasa sebagai suatu ungkapan menjadi bermasalah. Sebab apa yang oleh seseorang dikatakan benar umpamanya, belum tentu benar

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menurut yang lain, karena pengalamannya berbeda. Sesuatu bisa enak atau tidak enak tergantung siapa yang menjalaninya. Makan kacang adalah enak bagi yang masih bergigi. Bagi kawula tua, makan kacang adalah pantangan. Itu pula yang kira-kira dialami oleh Ibn 'Arabî. Pengalaman spiritualnya mendorongnya untuk mengatakan apa yang dia alami. Tetapi pendapatnya itu tidak bisa dipahami secara harfiyah karena pengalaman keagamaannya pasti berbeda dengan pengalaman orang lain.

Hal yang penting, dalam dunia keilmuan tidak boleh ada yang merasa paling benar sendiri. Pandangan Ibn 'Arabî tidak boleh dipojokkan sebagai sesat, atau menganggapnya sebagai upaya terselubung menyeret umat Islam ke jalan kemurtadan. Itu tuduhan yang terlalu jauh. Hamka tidak arif ketika menuding Ibn 'Arabî sebagai murtad dan sesat. Wilayah pemikiran mestinya bebas dari saling tuduh dan tuding, apalagi tudingan itu mengarah kepada kekufuran.

Namun perlu diakui pula bahwa Ibn 'Arabî juga sering terkesan kurang arif dalam beberapa pandangannya. Dia bahkan terasa arogan ketika mengaku umpamanya, bahwa dirinya adalah wali dan penutup para wali. Dalam tradisi sufi, seorang wali tidak akan pernah mengaku wali. Begitu mengaku wali, kewaliannya justru diragukan. Pengakuan Ibn 'Arabî sebagai penutup para wali seolah menegaskan bahwa dia sesungguhnya bukan wali.

Sisi-sisi negatif seperti ini, tidak diragukan, turut mempengaruhi orang banyak dalam memahami pemikirannya. Didorong oleh rasa sentimen atau kecewa, banyak orang yang kemudian subjektif ketika menafsirkan ide-ide Ibn 'Arabî. Atau, mungkin juga penafsiran terhadap pemikirannya banyak yang subjektif karena Ibn 'Arabî terlalu imajinatif sehingga tidak dapat ditangkap oleh orang kebanyakan. Jika itu persoalannya, kesalahan berada di tangan Ibn 'Arabî, bukan di tangan orang-orang yang salah memahaminya. Bahasa yang baik, apakah itu imajinatif atau bukan, adalah bahasa yang dapat ditangkap oleh pembacanya.

Jadi, gaya bahasa adalah kelemahan Ibn 'Arabî, dan juga kendala bagi kita yang ingin memahaminya. Ketika dia bicara

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

soal proses penulisan kitabnya yang berjudul *Fusûs al-Hikam* umpama, kita dibuat pusing oleh gaya bahasanya yang tidak biasa. Dia katakan kitab itu dia tulis dan selesaikan hanya dalam satu malam dan itupun dalam keadaan sedang tidur dan bermimpi bertemu dengan nabi Muhammad. Padahal kitab itu sangat berat dan terdiri dari ratusan halaman. Dia mengaku bahwa semua isi buku itu merupakan sabda nabi Muhammad, dan dia goreskan dalam lembaran-lembaran buku sesuai dengan pesan nabi. Bagi ahli hadits, jelas ini membingungkan sekaligus merepotkan.

Manusia dalam Teori "Evolusi" Ibn 'Arabî

Keasyikan Ibn 'Arabî dalam pengembaraannya berlanjut. Ada kalanya dia cerdas dan cermat, ada kalanya pula dia ngawur dan serampangan. Kala berbicara mengenai perkembangan manusia, dia tampak cerdas. Dia katakan bahwa sifat dasar manusia adalah spiritual-intelektual. Dengan menggunakan teori "evolusi," dia berpandangan bahwa hal pertama dalam diri manusia yang diciptakan oleh Tuhan adalah tubuhnya. Tubuh ini seperti kota yang ditinggali oleh berbagai unsur yang ada di dalam tubuh mulai dari organ yang tampak maupun yang tidak tampak. Tubuh diciptakan dari empat unsur yaitu air, tanah, udara dan api. Tuhan lalu menciptakan untuk tubuh itu tempat rekreasi (*muntahiz*) yang menakjubkan, tinggi dan mulia, yang dinamakan otak (*dimâgh*) dan membukakan untuk ruh di dalam otak ini kemampuan-kemampuan (*tâqât*) dan pintu-pintu (*khawkhât*), yang dengannya dia membimbing kerajaannya, yaitu dua telinga, dua mata hidung dan mulut. Dari situ, Tuhan kemudian menciptakan hati (*qalb*) sebagai gudang perbendaharaan (*khizânah*) dan menjadikannya sebagai tempat tinggal hasil pemungutan pajak (*jabayât*). Melalui hati diperoleh laporan-laporan dari indera tentang apa-apa yang dirasa oleh tubuh, yang dilihat, yang didengar, yang dicium, yang dimakan, yang diraba, dan yang berhubungan dengan indra. Dari gudang ini lahir citra-citra yang terlihat sesuai dengan kondisi hati tersebut. Jika hati baik, maka akan lahir citra yang baik dan demikian pula sebaliknya. Diciptakan juga untuk hati ini nafsu yang merupakan tempat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perubahan dan tempat berdiamnya perintah dan larangan. Hati bertempat di alam tinggi bernama *al-Kursî* sebagaimana ruh bertempat di *al-'Arsh*.[29]

Nafsu merupakan pasangan ruh. Dari pernikahan keduanya lahirlah tubuh. Keberadaan nafsu dan ruh menjadikan jiwa manusia selalu berubah-ubah, tidak pernah tetap. Karenanya manusia adalah makhluk yang dinamis karena terus berubah. Tetapi dinamisme manusia dapat berubah menjadi petaka kalau dikendalikan oleh nafsu yang kotor, dan menjadi sebuah rahmat jika dikendalikan oleh ruh yang bersih. Karena manusia memiliki unsur nafsu, dan dengan demikian rentan terhadap perubahan negatif, maka proses penyucian diri yang terus-menerus mutlak dibutuhkan. Nafsu hendaknya dikendalikan atau bahkan diubah menjadi *al-nafs al-mutma'innah* (jiwa yang tenang), yaitu jiwa yang bersih dan suci, jiwa manusia spiritual yang mengetahui dirinya dan Tuhannya.[30]

Seperti akal dan hati, jiwa yang baru saja kita sebut di atas adalah unsur dalam diri manusia yang berfungsi untuk mengetahui. Pengetahuan seseorang tidak hanya ditentukan oleh kerja akal semata, tetapi juga kerja hati dan jiwa. Trimurti akal, hati dan jiwa sama-sama berperan penting dalam proses pencapaian pengetahuan. Akal menganalisa, hati mensintesa, dan jiwa menyaring.

Pengetahuan yang harus dicapai oleh manusia terlalu luas untuk ditangkap hanya dengan akal. Akal tidak akan mampu mencari ilmu sendirian. Banyak pengetahuan terpendam baik dalam diri manusia dan dalam alam, yang hanya bisa digali oleh manusia dengan menggunakan tiga unsur tersebut secara bersamaan.

Dalam pandangan Ibn 'Arabî, Tuhan menyediakan pada manusia pengetahuan mengenai segala sesuatu tetapi kemudian Ia membuat sekat (*hala*) antara dirinya dan objek pengetahuan itu. Ini tidak hanya khusus untuk manusia tertentu saja, tetapi

---

[29] Ibn 'Arabî. *Al-Tadbîrât*, hal. 322-323.
[30] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk semua manusia, baik yang tergolong pilihan atau bukan. Dalam keadaan semacam ini, akal tidak akan mampu berjalan sendirian mencapai atau memahami objek pengetahuan. Akal butuh bantuan hati dan jiwa.

Ibn 'Arabî juga cenderung berpandangan bahwa masing-masing wujud dalam alam ini menghimpun hakikat yang amat dalam maknanya sehingga untuk memahami esensinya dibutuhkan olah pikir, olah hati dan olah jiwa. Setiap wujud adalah rahasia Tuhan. Dan, akal justru sering mengingkari hal itu. Kita menyadari akan rahasia Tuhan justru terkadang melalui pemberitahuan Tuhan lewat hati dan jiwa yang bersih. Jika kita memahami pengetahuan manusia sebagai pengingatan dari Tuhan, maka pengetahuan sebenarnya lahir dari orang yang telah Tuhan terangi mata hati dan jiwanya.[31]

Menurut Ibn 'Arabî, manusia dengan akalnya tidak dapat menyadari dirinya sebagai penampakan Tuhan. Akal tidak dapat melihat selain bentuk dan fungsinya sendiri. Ia tidak melihat *al-Haqq* dan tidak mungkin melihat-Nya, meskipun ia mengetahui-Nya. Karena itulah menurutnya pengetahuan yang diperoleh oleh akal tidak sempurna sebab hanya mampu menjangkau pada tataran empiris saja, tidak sampai pada pengetahuan yang menunjukkan di luar itu. Pengetahuan tentang Tuhan yang dapat dicapai oleh akal adalah pengetahuan "negatif" yang melihat Tuhan dari satu sisi saja, tidak secara keseluruhan. Dengan demikian, menurut Ibn 'Arabî akal harus dilengkapi dengan daya-daya lain dalam diri manusia yang terhimpun dalam hati dan jiwa.[32] Daya-daya itulah yang dapat membantu manusia menemukan satu sintesa utuh tentang Tuhan secara menyeluruh.

Pengetahuan tentang Tuhan dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri manusia. Dengan mengenal dan menyadari jati diri niscaya seseorang akan mengenal dan mengetahui Tuhannya. Sebagaimana sebuah hadits rasul menyatakan: "Barang

---

[31] Al-Gharrâb, *al-Insân al-Kâmil*, hal. 60.
[32] Ibn 'Arabî, *Fusûs*, hal. 181.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

siapa mengenal dirinya niscaya dia mengenal Tuhannya." Kesempurnaan pengetahuan manusia tentang Tuhan akan tercapai dengan mengetahui tujuh objek pengetahuan, yaitu: (1) nama-nama Tuhan, (2) penampakan Tuhan, (3) kewajiban hamba (*taklîf*) kepada Tuhan, (4) kesempurnaan wujud alam semesta (5) kekurangan wujud alam semesta, (6) pengetahuan tentang diri sendiri, dan (7) pengetahuan tentang alam akhirat.

Dengan hati dan jiwa yang dapat mendatangkan ilmu ma'rifat, maka akan timbul *mahabbah* (cinta) yang menurut Ibn 'Arabî didukung oleh banyak sufi termasuk al-Ghazâlî merupakan puncak pengetahuan seorang sufi. Di sini kehendak Tuhan dan kehendak manusia bertemu dan tergabung. Kehendak Tuhan ialah kerinduan-Nya untuk menampakkan diri pada alam, sedang kehendak manusia ialah kembalinya ia kepada jalan Tuhan.[33] Dengan demikian diketahui bahwa sumber pengetahuan itu sebenarnya berada dalam diri manusia (hati dan jiwa), tetapi untuk mencapainya diperlukan upaya berfikir yang dilakukan oleh akal.

Pandangan Ibn 'Arabî di atas menjelaskan betapa dia adalah seorang provokator yang agresif. Dia gemar malang-melintang dalam dunia wacana keislaman. Pesan yang ingin dia sampaikan –secara tersirat- melalui gagasannya itu adalah bahwa manusia merupakan makhluk petualang yang harus secara terus-menerus mencari jati dirinya melalui proses intelektual dan spiritual tiada henti hingga menemukan hakikat dirinya yang sebenarnya. Ini mirip dengan gagasan Al-Ghazâlî yang menyelipkan satu gagasan dalam kitabnya *Ihyâ'* sebagaimana dikutip oleh Ebrahim Moosa bahwa *al-Mukâshafah* itu pada satu sisi mencerminkan kematangan spiritual seseorang, tetapi pada sisi lain merupakan titik awal sebuah proses pencarian.[34] Maka, manusia hendaknya terus berproses dari keadaan "sudah menjadi" menjadi keadaan "akan menjadi" agar manusia benar-benar merasa dirinya bukan siapa-

---

[33] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 72.

[34] Ebrahim Moosa, *Ghazâlî and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill and London: University of North Carolina Press, 2004), hal. 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

siapa (rendah hati) dan menatap masa depan dengan penuh harapan dan optimisme (percaya diri).

Kewalian Sebagai Sistem Ilmu Pengetahuan

Dalam pembahasan di atas kita sudah sedikit menyinggung soal wali sebagai insan kamil. Dua kata kunci itu (wali dan insan kamil) akan kita uraikan lebih jauh menjadi dua, dan masing-masing akan kita bahas pada bagian yang berbeda. Masalah insan kamil akan kita angkat pada pembahasan berikutnya, sementara pada pembahasan di bagian ini kita akan mengangkat masalah kewalian yang kita posisikan sebagai sebuah sistem ilmu pengetahuan.

Hal yang perlu kita tekankan di sini adalah bahwa kewalian seseorang tidak hanya ditentukan oleh amaliyah atau ibadahnya saja, melainkan –dan ini lebih penting ditentukan oleh derajat ilmunya. Semakin berilmu seseorang, semakin tinggi pula tingkat kewaliannya. Ilmu dalam pandangan banyak sufi –seperti 'Abd al-Qâdir al-Jaylânî, al-Hujwîrî, al-Qushayrî adalah kualitas yang membuat seseorang menjadi bijak dan mengetahui mana yang benar dan salah, mana yang baik dan yang buruk.

Oleh karena itu, definisi kita terhadap wali adalah seseorang atau subjek yang mengetahui; subjek yang telah mengetahui dengan kepastian tingkat tinggi mana yang benar dan mana yang salah, mana yang baik dan mana yang buruk. Lebih dari itu, karena wali adalah seorang salik yang telah menyelami dunia spiritual, maka wali tidak cukup disebut sebagai subjek. Dia adalah subjek spiritual. Dia subjek karena sebagai manusia, dia adalah figur yang mengetahui secara aktif. Kiranya tidak ada wali pasif, yang berhenti merenungkan keagungan dan kebesaran Tuhan. Dia juga memiliki kualitas spiritual yang tinggi sehingga pengetahuannya meneguhkan dirinya sebagai –meminjam istilah Ibn 'Arabî citra ilahi.

Kewalian dalam Beberapa Sumber

Kewalian sering dilihat sebagai kelebihan luar biasa yang dimiliki oleh seorang wali. Tetapi jangan cepat-cepat memahami kata "kelebihan luar biasa" di sini sebagai kemampuan supra-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

natural seperti bisa terbang, bisa menghilang, bisa hadir di dua tempat dalam satu waktu, tidak basah terkena air hujan, bisa jalan di atas air dan yang sejenisnya. Itu pemahaman sempit terhadap makna kewalian atau makna keramat yang selalu menyertai konsep kewalian.

Banyak sufi yang memperingatkan bahwa kewalian seseorang tidak diukur dari kemampuannya "menembus batas geografis dengan cepat, atau menembus waktu yang berlalu dan yang akan datang."[35] Itu bukan ukuran kewalian. Bagi para pemuka tasawuf, seperti al-Tirmidhî[36] dan al-Hujwîrî, ukuran kewalian adalah ilmu batin yang sering disebut sebagai ma'rifat.[37] Bahkan al-Hujwîrî – menegaskan pendapat al-Tirmidhî menulis dalam kalimat-kalimat pertamanya dalam pembahasan mengenai kewalian bahwa: "Anda harus tahu bahwa prinsip dan dasar tasawuf dan pengetahuan ilahi terdapat pada kewalian."[38] Maknanya, dia mensejajarkan kewalian dengan pengetahuan ilahi. Dan, ketika seseorang meraih pengetahuan ilahi itu, atau bisa juga disebut sebagai ma'rifat, maka seseorang akan dapat disebut sebagai wali. Jika tidak, maka tidak. Jadi jelas bahwa bagi kedua tokoh tasawuf ini kewalian berkaitan erat dengan pengetahuan kita tentang Tuhan. Kewalian berarti ilmu.

Sementara itu, beberapa tokoh sufi lainnya seperti al-Qushayrî dan Muhammad Amîn al-Kurdi menekankan bahwa ukuran kewalian seseorang adalah ketaatannya kepada Tuhan dan sunnah nabi-Nya, Muhammad s.a.w.[39] Pandangan ini tentu

---

[35] Muhammad Amîn al-Kurdî, *Tanwîr Al-Qulûb, Fî Mu'âmalat 'Allâm al-Ghuyûb* (Surabaya: Al Hidayah, t.t), hal. 410.

[36] Nama lengkapnya adalah Abû Abd Allah Muhammad ibn 'Ali ibn Hasan ibn Bashir al-Hakim al-Tirmidhî. Informasi tentang kelahirannya tidak jelas, namun diperkirakan meninggal dunia antara tahun 905 sampai 910.

[37] Al-Hakîm al-Tirmidhî, *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Terj. Inggris oleh Bernd dan John O'Kane (London: Curzon Press, 1996), hal. 98-137. Lihat juga Abû al- Hasan 'Alî b 'Uthmân al-Jullabî al-Hujwîrî, *Keajaiban Sufi*. Terj. Ahmad Afandi (Jakarta: Diadit Media, 2008), hal. 243.

[38] *Ibid.*

[39] Abu al-Qasim al-Qushayrî, *Al-Risâlah al-Qushayrîyah* (Lebanon: Dâr al-Khair, t.t), hal. 356. Lihat juga Muhammad Amin Al Kurdi. *Tanwir Al-Qulub, Fi Muamalati Allami Al-Ghuyub* (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.t), hal. 410.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benar. Tetapi bolehlah kita tambahkan bahwa ajaran utama Islam seperti yang tercermin dalam al-Qur'an dan al-Sunnah adalah ilmu. Islam itu sendiri adalah ilmu. Makanya dalam sebuah hadits qudsi seperti yang sering dikutip oleh para sufi Tuhan mengatakan: "Aku adalah harta karun yang tersembunyi, kemudian Aku menciptakan alam agar Aku bisa diketahui."[40]

Bahwa Islam adalah ilmu juga ditegaskan oleh pembesar tasawuf paling agung, al-Ghazâlî dalam kitabnya yang paling populer, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Dalam lembar-lembar pertama dari kitab ini, al-Ghazâlî gencar mengkampanyekan akan esensi Islam sebagai ilmu. Al-Ghazâlî membahas soal ilmu dalam bab pertama dan menomorduakan masalah-masalah penting lain seperti akidah, ibadah dan akhlak.

Kenabian Muhammad sendiri adalah juga tentang ilmu pengetahuan dan bukan semata tentang amaliah atau tindak-tanduk. Kalaupun dikatakan bahwa inti dari sunnah Rasulullah adalah akhlak karimah, maka itu benar juga. Tetapi landasan akhlak tidak bisa lain kecuali ilmu. Ilmulah yang memberikan cahaya dalam hidup seseorang sehingga dia bisa membedakan antara yang baik dan yang benar, yang hitam dan yang putih. Akhlak adalah tentang yang baik dan yang benar. Karena masalah yang baik dan yang benar hanya bisa dilihat dan dipastikan dengan ilmu, maka ilmu adalah landasan bagi akhlak.

Bertolak dari pemahaman ini, Ibn Qayyim al-Jauziyah mengatakan bahwa "agama adalah akhlak, dan cahaya akhlak adalah ilmu."[41] Itulah sebabnya Rasulullah pernah mengatakan bahwa "Saya diutus tidak lain adalah untuk mengajar ilmu (*mu'alliman*)."[42] Ini menunjukkan ilmu sebagai misi utama diutusnya sang nabi, dan itu pula sebabnya mengapa banyak sufi

---

[40] Muhammad Jalaluddin Rumi, *Signs of the Unseen*. Terj. Inggris WM Thackston Jr. (Vermont: Threshold Book, 1991), hal. 34.

[41] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madârij al-Sâlikîn*, Jilid II (Kairo: Dâr al-Hadith, 2003), hal. 15.

[42] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulum al-Din*, Jilid I (Cairo: Dâr al-Taqwa, 2000), hal. 49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang secara tegas mengatakan bahwa tasawuf adalah tentang pengetahuan dan bukan tentang amaliah belaka.

Al-Hujwîrî, seperti al-Ghazâlî, dalam kitabnya *Kashf al-Mahjub* menempatkan persoalan ilmu dalam bab pertama kitabnya sebelum membahas persoalan-persoalan lain. Bab dua membahas masalah kefakiran diikuti dengan pembahasan tentang tasawuf. Langkah itu dia lakukan bukan tanpa alasan. Dalam pandangannya, hanya dengan ilmu seseorang dapat menjadi taat dalam beragama.[43] Karenanya ilmu menjadi sangat penting sebagai dasar bagi lahirnya amal yang benar. Bukan hanya itu, mencari ilmu adalah wajib hukumnya karena –dalam bahasa Al-Hujwîrî ilmu "merupakan syarat bagi perbuatan untuk menjadi benar."[44]

Pendek kata, kewalian seseorang tidak bisa dilihat dari karamahnya, jika yang kita maksud dengan karamah adalah kebiasaan yang luar biasa. Dengan ungkapan lain, karamah bukan syarat dari kewalian. Kalau saja muncul hal-hal yang luar biasa pada diri seseorang, hal itu semata hanyalah sebagai petunjuk atas kebenaran ibadahnya, kedudukan luhurnya, dan bukan karena kewaliannya. Kewalian seseorang, sekali lagi, diukur dari kualitas keilmuannya.

Bahkan karamah yang tidak berdasar pada ilmu yang benar justru akan menjadikannya sebagai sumber kehinaan bagi orang yang memilikinya. Tidak sedikit orang yang merasa dirinya memiliki karamah menjelma menjadi monster yang menakutkan. Itu terjadi karena orang yang bersangkutan tidak memiliki ilmu yang memadai. Orang yang berilmu dan memiliki karamah akan menunduk dan tidak merasa memiliki karamah sebagai bentuk dari kerendahan hatinya.

Ilmulah yang akan berbicara apakah seseorang layak disebut memiliki karamah apa tidak. Dan, ilmu itu pula yang merupakan kategori sah bagi hal-hal tertentu untuk disebut sebagai karamah. Ilmu itu sendiri sejatinya adalah karamah.

Memang sulit untuk meyakinkan orang kebanyakan tentang

---

[43] Al-Hujwîrî, *Keajaiban Sufi*, hal. 1.
[44] *Ibid.*, hal. 2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengertian ilmu sebagai karamah, atau pengertian kewalian sebagai aktivitas intelektual yang luar biasa. Jelas, ada ganjalan untuk menawarkan pandangan ini. Dalam sejarah pemikiran Islam, pemahaman tentang kewalian dan karamah sudah sering diperdebatkan dan lebih sering dikaitkan dengan kemampuan supra-natural seseorang. Di luar itu, sudah banyak orang menawarkan pandangan yang berbeda-beda tentang konsep kewalian dan karamah dan selalu terkait dengan definisi, fungsi, peran, kedudukan, serta tingkatan-tingkatannya.

Salah satu ulama penting dalam tasawuf yang pernah menyinggung masalah kewalian adalah Ibn Atâ'illâh al-Sakandarî. Ia menegaskan dalam kitabnya *Latâ'if al-Minan* bahwa kriteria penting bagi kewalian adalah ma'rifat, ilmu tentang diri dan Tuhan.[45] Dalam pandangannya, wilayah kewalian adalah wilayah ilmu, sebagaimana wilayah hakikat adalah *kashf*. Dengan ilmu seseorang dapat membedakan mana yang benar dan mana yang salah, dan dengan *kashf* ia dapat melihat esensi dari kebenaran dan kesalahan, kebaikan dan keburukan.

Dalam al-Qur'an, konsep wali dijelaskan secara ringkas dalam surat Yunus, ayat 62-64. Ayat ini menjadi rujukan bagi banyak orang untuk menjelaskan masalah wali dan kewalian. Ayat itu berbunyi: "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka bersedih hati, yaitu orang-orang yang telah beriman dan mereka selalu bertakwa."

Secara ringkas dan sederhana, ayat ini mengaitkan kewalian dengan keimanan. Seseorang dapat disebut wali jika dia beriman. Bagi Ibn Taymiyyah[46] dan para pengikutnya yang menganut paham puritanisme, ayat ini dengan jelas dan tegas menyatakan bahwa kewalian seseorang diukur dari keimanannya, dan bahwa kewalian identik dengan keimanan. Keduanya berdiri sejajar.

---

[45] Ibn Atâ'illâh al-Sakandarî, *Latâ'if al-Minan* (Surabaya: Al-Hidayah, t.t), hal. 56.

[46] Ibn Taymiyyah bernama lengkap Abû al-Abbas Taqiuddin Ahmad ibn 'Abd al-Salam ibn 'Abd Allah ibn Taymiyyah al-Harrani. Dia lahir di Turki tahun 1263 dan meninggal dunia pada 1328 di Damaskus, Suriah.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hanya keimanan –dan tidak ada yang lain yang menjadi kriteria bagi kewalian. Pandangan ini sekaligus merupakan penolakan terhadap pendapat umum para sufi yang mengkaitkan kewalian dengan hakikat atau ma'rifat. Juga, merupakan penolakan atas klaim-klaim sufi bahwa para sufi memiliki keistimewaan-keistimewaan yang tidak dimiliki oleh orang kebanyakan, seperti karamah.

Kita tidak bermaksud melibatkan diri dalam perdebatan panjang yang pernah terjadi antara Ibn Taymiyyah dan rekan-rekannya mengenai kewalian dan berbagai topik dalam tasawuf. Kita lebih tertarik untuk menelusuri hakikat ilmiah dari konsep kewalian karena kita ingin memaknai kewalian sebagai kategori ilmiah dan bukan sekadar kualitas supra-natural.

Di samping surat Yunus di atas, yang berbicara tentang wali, ada pula dua ayat lain yang menyinggung soal kewalian (*wilâyah*), yaitu surat al-Anfal, ayat 72, dan al-Kahf, ayat 44. Dalam kedua ayat itu, kata kewalian secara harfiah berarti kedekatan atau persahabatan. Bisa juga dimaknai sebagai ungkapan kesetiakawanan antara sesama umat manusia atau sesama umat muslim, dan antara manusia dan Tuhannya. Kata kewalian masih bisa dimaknai dengan pengertian-pengertian lain sesuai dengan konteks yang melatarbelakanginya. Tetapi secara umum, kata kewalian tidak bisa dilepaskan dari kata *qurban* atau dekat. Kebanyakan pengertian atau pemaknaan yang berbeda-beda tentang kewalian biasanya tidak jauh dari kata dekat ini. Pemaknaan kewalian sebagai pendukung, pembela, pelindung, yang mencintai, yang lebih utama umpamanya, tidak bisa lepas dari konsep kedekatan ini.

Di sinilah pandangan kita tentang kewalian sebagai ilmu menjadi lebih kuat. Kedekatan manusia dengan sesama manusia, atau kedekatan manusia dengan Tuhan tidak akan terjadi, atau tidak berarti apa-apa tanpa adanya pengetahuan. Tanpa mengenal seseorang, kita tidak akan dapat dekat dengannya. Dengan demikian, pengetahuan kita tentang orang lain atau tentang Tuhan, adalah modal bagi terbangunnya kedekatan kita dengan yang kita kenal. Maka, benar kata al-Ghazâlî bahwa seluruh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep-konsep tasawuf termasuk *mahabbah* (cinta) bersumber dari ilmu. Dalam ungkapannya, tidak ada pengalaman manusia - termasuk cinta- yang lahir begitu saja tanpa didahului oleh pengetahuan (*al-idrâ*) dan ilmu (*al-ma'rifah*).[47] Sederhananya, kita tidak akan bisa jatuh cinta dan dekat pada seseorang tanpa terlebih dahulu mengetahuinya.

Tuhan sendiri menyebut diri-Nya sebagai wali bagi orang-orang yang beriman. Hal itu diungkapkan dalam surat al-Baqarah ayat 275 dan 107. Dalam konteks ini, kewalian dapat diartikan sebagai pembela dan pendukung.[48] Tetapi sekali lagi, pembelaan dan dukungan Tuhan tidak akan diberikan kepada orang yang tidak mengenal-Nya atau orang yang melupakan-Nya.

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa semua makna kata wali berakar dari makna kedekatan. Hal yang perlu ditegaskan adalah bahwa kedekatan kepada Tuhan tidak akan tercapai apabila kalbu seseorang tidak dipenuhi oleh cahaya ilmu atau ma'rifat. Hanya dengan ilmu inilah seseorang dapat melihat dan menyadari bukti-bukti kekuasaan-Nya, mendengar dan memahami ayat-ayat ke-esaan-Nya, bercakap dan menjelaskan kebesaran-Nya, bergerak dan menjadi bukti keberadan-Nya. Ketika itulah ia menjadi dekat kepada Tuhan dan menjadi wali-Nya. Maka, sangat benar ketika al-Imam al-Syafi'i mengatakan bahwa "Kalau bukan karena para ulama (ahli ilmu) maka tidak akan ada wali. Para ulama itulah yang merupakan wali-wali Tuhan." Demikian tulis al-Nawawi dalam pengantar bukunya, *al-Muhadhdhab.*[49]

Karena ilmunya, seseorang dapat mencintai dan dicintai oleh Tuhan. Kewalian, dengan ungkapan lain, adalah sarana lahirnya cinta kepada Tuhan dan sekaligus sumber adanya cinta dari-Nya. Dalam bahasa Arab, kata kewalian memiliki makna subjek dan objek sekaligus. Wali berarti orang yang mencintai Tuhan dan sekaligus dicintai oleh Tuhan.[50]

---

[47] Al-Ghazālī, *Ihyâ'*, vol. IV, hal. 183.
[48] M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), hal. 110-111.
[49] Dinukil oleh Quraish Shihab, dalam *Tafsir Al-Mishbah*, hal. 112.
[50] *Ibid.*, hal. 114.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makna ganda kata kewalian ini juga disetujui oleh salah satu pengemuka tasawuf abad sebelas, al-Qushayrî. Walau lebih melihatnya dari sisi praktisnya, ia menjelaskan bahwa kata wali memiliki pengertian: (1) orang yang dengan sekuat tenaga berusaha menjaga hati agar tetap hanya bergantung kepada Tuhan, dan disebut sebagai wali salik, dan (2) orang yang hatinya secara penuh berada dalam penjagaan Tuhan, dan sering disebut wali *majdzub*.[51]

Namun, walau menekankan aspek praktis kewalian, sebetulnya al-Qushayrî dan para sufi sepertinya hendak mengatakan bahwa aspek ini merupakan dampak dari aspek lain yang lebih fundamental, yaitu aspek ilmu. Kedua aspek itu tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Dalam bahasa agama, aspek amaliyah selalu terkait dengan aspek keyakinan. Keimanan tidak bisa dijauhkan dari amal saleh.

Maka, pengertian kewalian dari sudut pandang praktis pada akhirnya juga terhubung dengan aspek ilmu. Dengan demikian, kalau kita telusuri secara seksama, al-Qushayrî sesungguhnya juga mengaitkan kewalian dengan ilmu atau ma'rifat; bahwa kewalian tidak bisa lahir tanpa ilmu. Secara tersirat, dia menegaskan hal itu ketika menyampaikan pendapat al-Junaid bahwa perbuatan seseorang adalah buah dari ilmunya. Dan, itu sudah menjadi ketetapan ilahiah.[52]

Al-Hujwîrî mendukung gagasan ini, dan menulis:

> Pengetahuan itu terdiri dari dua aspek, yaitu aspek luar dan aspek dalam. Aspek luar adalah keimanan seseorang, sedang aspek dalam adalah kondisi pencapaian pengetahuan tentang keimanan itu. Ibadah adalah aspek luar, sedang aspek dalamnya adalah keikhlasan dalam beribadah. Kedua aspek itu tidak bisa dipisahkan. Aspek luar tanpa aspek dalam adalah kemunafikan, sedang aspek dalam tanpa aspek luar adalah zindiq."[53]

Bahwa konsep kewalian sering dilihat dari aspek amaliah memang dapat dimengerti, karena ia adalah perbuatan. Bahkan

---

[51] Al-Qushayrî, *Al-Risâlah*, hal. 303.
[52] *Ibid.*, hal. 337.
[53] Al-Hujwîrî, *Keajaiban*, hal. 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn 'Arabî, seorang filsuf-sufi, juga cenderung melihat masalah kewalian dari aspek amaliah ini. Walau hal itu tidak bisa lepas dari aspek ilmu, Ibn 'Arabî menjelaskan bahwa wali dalam al-Qur'an memiliki delapan kriteria, yaitu: (1) Orang yang hanya mengambil Tuhan sebagai perlindungannya. (2) Orang yang mencintai Tuhan dan berusaha meniru sifat-sifat-Nya. Contoh, menjadi orang yang penyabar, pengasih, penyayang, pemaaf. (3) Orang yang senantiasa kembali kepada Tuhan dengan bertaubat. Setiap kali terpeleset melakukan perbuatan maksiat, dengan segera dia bertaubat. (4) Orang yang selalu berusaha menyucikan diri, lahir dan batin. (5) Orang yang selalu bersabar atas takdir yang ditetapkan oleh Tuhan. (6) Orang yang selalu bersyukur atas nikmat Tuhan. Bagi para wali, musibah dan anugerah itu sama-sama nikmat, sebab dua-duanya berasal dari Tuhan. (7) Orang yang selalu berbuat baik dan selalu memperbaiki diri (*muhsin*). (8) Orang yang selalu menghadirkan Tuhan dalam hatinya, dalam setiap detak jantung dan hembusan nafasnya.[54]

Tampak jelas bahwa Ibn 'Arabî tidak terlalu mem-filsafatkan masalah kewalian. Baginya, konsep kewalian adalah tentang perilaku dan perbuatan. Tetapi itu adalah penafsiran mikro Ibn 'Arabî. Kalau kita lihat secara lebih luas, sebetulnya Ibn 'Arabî – seperti para filsuf lainnya tidak pernah memisahkan antara perilaku dan ilmu. Seperti yang sudah kita singgung dalam pembahasan pertama, Ibn 'Arabî meyakini bahwa untuk dapat menghadirkan Tuhan dalam diri dan hati –dan ini adalah ciri kewalian seseorang butuh sebuah ilmu yang disebut ma'rifat.

Jenis dan Kualifikasi Kewalian

Seorang sufi awal yang berjasa membangun teori dan konsep kewalian adalah al-Hakîm al-Tirmidhî (205-320H/ 820-935M). Dia adalah sufi pertama yang membahas masalah ini secara baik dan sistematis. Pandangan dan penjelasannya dianggap yang terbaik. Oleh beberapa orang, dia dinilai sebagai pioner. Darinya,

---

[54] Muhy al-Dîn Ibn Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyah* (Maktabah Syamilah: TP, t.t), hal. 213.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lahir pandangan-pandangan dan teori-teori yang segar mengenai kewalian. Dialah orang pertama yang menawarkan konsep kewalian sebagai paradigma keilmuan. Seorang Ibn 'Arabî – hampir pasti- dan tentunya al-Hujwîrî mewarisi teori-teori tentang kewalian dari al-Tirmidhî.

Sekilas, teori al-Tirmidhî tentang kewalian tampak biasa dan umum. Tetapi ternyata tidak demikian. Dia berusaha menjelaskan konsep kewalian tidak hanya sebagai perilaku seorang wali atau manusia terpilih, tetapi juga sebagai paradigma ketersambungan antara Tuhan dan manusia. Dalam bab terdahulu, sudah kita jelaskan bahwa Tuhan dan manusia berada dalam satu susunan keberadaan. Keduanya terikat dan saling mengkait dalam satu kesatuan, atau *wahdat al-wujûd*, dalam ungkapan Ibn 'Arabî. Kebersatuan keberadaan itu coba dijelaskan oleh al-Tirmidhî melalui paradigma kewalian. Seorang wali adalah hamba yang menyambungkan antara Tuhan dan manusia. Dalam wacana Jalaluddin Rumi, paradigma yang menghubungkan antara Tuhan dan manusia itu adalah cinta.

Namun berbeda dengan Ibn 'Arabî yang berbicara tentang kebersatuan wujud secara abstrak, al-Tirmidhî coba menjelaskannya secara berbeda. Dia katakan bahwa konsep kewalian menggambarkan kedekatan hubungan seseorang dengan Tuhan. Secara konkret, kedekatan itu bisa berbentuk *al-ri'âyah* (pemeliharaan), *al-mawaddah* (cinta kasih), dan *al-'inâyah* (pertolongan).[55]

Kewalian dalam kerangka teoretis al-Tirmidhî merupakan konsep induk yang di dalamnya terdapat beberapa subkonsep, di antaranya cinta. Kalau dalam ajaran Rumi, cinta adalah induk bagi beberapa subkonsep lain termasuk wali, dalam ajaran al-Tirmidhî teorinya terbalik: "kewalian adalah sumber kecintaan." Nantinya di tangan Ibn Taimiyyah (w. 728H/1328M) kedua konsep itu diintegrasikan dan dipandang secara sejajar. Keduanya sama dan saling mempengaruhi tanpa ada yang lebih penting dari

---

[55] 'Uthmân Ismâ'îl Yahya, "Pengantar" dalam *al-Hakîm al-Tirmidhî, Kitâb Khatam al-Awliyâ'* (Beirut: al-Matba'ah al-Katulikiyyah, 1965), hal. 112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang lain. Keduanya merupakan pengejewantahan dari *al-qurb* (kedekatan).[56]

Dengan menganggap konsep kewalian sebagai induk bagi beberapa konsep lain, maka itu sudah cukup untuk menjelaskan betapa konsep ini teramat sentral dalam pemikiran al-Tirmidhî. Bahkan boleh dikatakan bahwa masalah kewalian ini merupakan sumber utama bagi pengembangan teori-teorinya tentang pengetahuan.

Dalam kitabnya tentang kewalian yang sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan menjadi rujukan utama kita, al-Tirmidhî secara jelas menganggap kewalian sebagai bentuk dari pengetahuan. Bahkan –seperti para pewarisnya dia mengawali pembicaraan tentang kewalian dengan pengetahuan, seolah dia ingin mengatakan bahwa kewalian tidak lain adalah pengetahuan. Dalam pandangannya, ilmu (ma'rifat) adalah pencerahan karena dia merupakan cahaya dari Tuhan.[57]

Untuk menjelaskan ini lebih jauh, bolehlah kita melangkah lebih lanjut dengan melihat pembagian al-Tirmidhî terhadap konsep kewalian ke dalam dua bagian, yaitu *al-walâyah al-'âmmah* (kewalian umum) dan *al-walâyah al-khâssah* (kewalian khusus). Yang pertama mencakup semua orang yang beriman, beramal saleh, dan membenarkan para rasul.[58] Kewalian ini boleh kita sebut sebagai kewalian syar'i karena ukurannya adalah ketaatan kepada syari'ah. Oleh Abd al-Fattah 'Abdullah Barakah kewalian ini dinamakan *walâyah al-tawhîd* (kewalian tauhid), karena mengacu kepada orang-orang yang meyakini landasan keimanan agama yang paling mendasar yaitu tauhid.[59] Adapun kewalian khusus mengacu kepada mereka yang dipilih oleh Tuhan untuk diri-Nya, dan Tuhan pun membimbing mereka dengan karunia-Nya karena mereka dekat kepada-Nya.[60]

---

[56] Taqî al-Dîn Ibn Taymiyyah, *Al-Furqân bayn al-Awliyâ' al-Rahmân wa Awliyâ' al-Shaytân* (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1390 H), hal. 6.

[57] Al-Tirmidhî, *The Concept of Sainthood*, hal. 100.

[58] Yahya. *Al-Hakîm al-Tirmidhî, hal.* 112.

[59] 'Abd al-Fattâh 'Abd Allâh al-Barakah, *Al-Hakîm al-Tirmidhî wa Nazariyyatuh fî al-Walâyah*, jilid 2 (Cairo: Min Matbû'ât Majma' al-Buhûth al-Islâmiyyah, 1971), hal. 76.

[60] Al-Tirmidhî, *The Concept of Sainthood*, hal.112.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kewalian yang pertama bersumber dari syari'ah (dalam pandangan Ahmad Sirhindi tauhid adalah bagian dari syari'ah), sedang kewalian yang kedua datang dari keadaan ma'rifat yang dialami oleh para sufi. Beriman, beramal saleh dan membenarkan para rasul adalah bagian dari syari'ah jika kita mengacu pada pengertian Ahmad Sirhindi tentang syari'ah. Sedang keadaan "dekat" dengan Tuhan adalah maqam seseorang yang telah mencapai posisi ma'rifat.

Baik syari'ah maupun ma'rifat adalah ilmu. Dalam tasawuf kedua konsep ini diartikan sebagai ilmu dan bukan sekadar amal. Al-Hujwîrî, misalnya dalam *Kashf al-Mahjub*, menyampaikan bahwa ma'rifat adalah ilmu tentang Tuhan, syari'ah ilmu dari Tuhan, sementara maqamat (tasawuf) ilmu dengan Tuhan. Yang pertama berarti keadaan mengetahui Tuhan, yang kedua keadaan menyerap pengetahuan dari Tuhan, dan yang ketiga keadaan merasakan buah hasil dari mengetahui Tuhan (ma'rifat) dan mengamalkan ilmu dari-Nya (syari'ah).[61]

Jadi jelas, tiga konsep tersebut adalah ilmu dan sekaligus merupakan tapak-tapak menuju kewalian. Seseorang baru akan menjadi wali –apapun definisi kita tentang kewalian jika dia sudah melalui tiga tahapan ini atau memilikinya. Jadi tidak benar jika ada orang yang dikatakan sebagai wali sementara dia tidak mengamalkan ilmu syari'ah. Atau, mengaku wali sementara dia hanya bisa dan menguasai ilmu kanuragan, atau bahkan hanya beribadah saja dalam kesehariannya tanpa memahami konsep Tuhan secara benar.

Apa yang dikatakan oleh Ibn Taymiyyah tentang kewalian ada benarnya, walau dia membatasi kewalian hanya sebagai buah hasil dari melaksanakan syari'ah saja. Dia melupakan aspek ma'rifat dan tasawuf. Itu bisa dipahami, karena Ibn Taymiyyah adalah orang yang sangat berorientasi pada syari'ah, seperti pendahulunya Ahmad b. Hambal, atau muridnya Ibn Qayyim Al-Jawziyah dan penerusnya Ahmad Sirhindi. Apa yang mereka katakan patut diperhitungkan, walau hal itu sering menimbulkan

[61] *Ibid.*, hal. 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketegangan-ketegangan antara mereka dan para sufi lain karena dianggap "melecehkan" tasawuf.

Ibn Taymiyyah melihat bahwa wali adalah orang yang menepati dan mengikuti apa yang dicintai dan diridhoi Tuhan, membenci dan menjauhi apa yang dibenci dan dimurkai oleh-Nya, serta senantiasa memerintahkan apa yang Dia cintai dan ridhoi, melarang apa Dia benci dan murkai.[62] Ibn Taymiyyah kemudian membagi tingkat dan kualitas iman seseorang ke dalam tiga kelompok, yaitu: (1) tingkat di mana seseorang merugikan diri sendiri *(zâlim li nafsihi)*; (2) tingkat di mana seseorang bersifat sedang-sedang saja *(al-muqtasidîn)*, dan (3) tingkat di mana seseorang bergegas melakukan kebaikan *(sâbiqûn bi al-khayrât)*.[63]

Dari tiga kualifikasi ini hanya dua yang dapat dimasukkan ke dalam pengertian wali, yaitu yang kedua dan ketiga. Termasuk yang kedua adalah orang-orang yang selalu melaksanakan segala kewajiban Tuhan dan meninggalkan larangan-Nya. Wali ini disebut wali umum. Sementara termasuk yang ketiga adalah orang-orang yang menjalankan semua kewajiban Tuhan dengan penuh kesungguhan, mengamalkan semua yang disunatkan dan meninggalkan semua yang diharamkan dan dimakruhkan. Kelompok ini disebut wali khusus, yaitu para nabi dan kaum *siddîqûn*.[64]

Kelompok khusus lebih mulia dari kelompok umum karena tingkat ketaatannya kepada syari'ah yang lebih tinggi. Nabi Muhammad disebut sebagai wali –dan tentunya nabi paling mulia karena tingkat kehambaannya yang sangat sempurna. Dia merasa hamba, maka dengan itu dia selalu menghamba (menyembah dan beribadah) kepada sang Pencipta. Dengan demikian, dia adalah manusia yang paling taat pada syari'ah.

Pendapat Ibn Taymiyyah itu jika ditarik satu langkah lagi maka akan merapat kepada pendapat al-Tirmidhî. Mereka hanya berbeda sedikit. Dan, dengan demikian, mestinya yang satu tidak

---

[62] Ibn Taymiyyah, *Al-Furqân*, *hal.* 7.
[63] Pembagian ini berdasarkan al-Qur'an Surat al-Fatir, ayat 32. Lihat, Ibn Taymiyyah, *Majmû al-Fatâwa*. Jilid II (Kairo: Dâr al-Salâm, 1956), hal. 319-320.
[64] *Ibid.*, hal. 8-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perlu *sewot* kepada yang lain. Jika Ibn Taymiyyah berhenti di syari'ah dengan ibadah sebagai bentuk konkretnya, maka al-Tirmidhî dan para sufi yang mengikutinya melangkah sedikit lebih jauh dengan menambahkan beberapa hal lain. Ketika bicara soal tingkatan-tingkatan kewalian, atau yang dia sebut sebagai *maqâmat al-walâyah*, yakni kedudukan para wali di hadapan Tuhan, al-Tirmidhî pertama-tama menyampaikan bahwa ada empat hal yang menentukan kewalian seseorang, yaitu *al-'ibâdah* (ibadah), *al-mujâhadah* (perjuangan dalam melawan dorongan nafsu), *al-riyâdah* (latihan kerohanian), dan *al-inqitâ' ilâ Allâh* (mengorientasikan diri lahir batin kepada Tuhan).[65] Semakin bagus kualitas empat hal ini, semakin tinggi pula tingkatan kewalian seseorang, dan dengan demikian semakin dekat dia dengan Tuhan. Empat hal ini merupakan satu kesatuan dan tidak bisa dipisah-pisahkan. Kedekatan seseorang dengan Tuhan tidak bisa ditentukan oleh ibadah saja, atau oleh mujâhadah saja.

Empat hal itu mewakili aspek syari'ah dan ma'rifat. Ibadah mewakili syari'ah, sementara sisanya mewakili ma'rifat. Produk dari melaksanakan keduanya (syari'ah dan ma'rifat) adalah kewalian yang tidak lain merupakan penghargaan dari sang Khalik kepada hambanya yang istimewa.

Selanjutnya al-Tirmidhî menyampaikan tingkatan-tingkatan kewalian yang secara khusus tergantung pada intensitas seseorang dalam melaksanakan syari'ah dan ma'rifat. Ada 5 tingkatan yang disampaikan oleh al-Tirmidhî, yaitu tingkatan (1) ahli Tauhid atau *al-muwahhidûn*; (2) orang-orang yang jujur atau *al-sâdiqûn*; (3) orang-orang yang selalu mempercayai apa saja kata agama atau *al-siddîqûn*; (4) orang-orang yang dekat kepada Tuhan atau *al-muqarrabûn'* dan (5) orang-orang yang menjauh dari gemerlap dunia atau *al-munfaridûn*.[66]

---

[65] Abû Nasr al-Sarrâj al-Tûsî, *Al-Luma'* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîthah, 1960), hal. 65.

[66]Pembagian ini terdapat dalam beberapa karya al-Tirmidhî seperti *Adab al-Nafs, Kitâb Manâzil al-'Ibâd min al-'Ibâdah aw Manâzil al-Qâsidîn ilâ Allâh, 'Ilm al-Awliyâ', Khatm al-Wilâyah*. Lihat, Muhammad Hisyam Kabbani, *Tasawuf dan Ihsan, Anti virus Kebatilan dan Kezaliman* (Jakarta: Serambi, 2007), hal. 86-87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang pertama, ahli tauhid, adalah tingkatan siapa saja yang beriman dan mengesakan Tuhan. Ini adalah mazhab yang diambil oleh Ibn Taymiyyah dan diikuti oleh banyak muridnya seperti Ibn Qayyim dan Ahmad Sirhindî, dan pada tataran tertentu Muhammad ibn Abd al-Wahhâb.[67] Sederhananya, tingkatan ini milik semua orang yang boleh disebut sebagai muslim yang meyakini akan keberadaan dan keesaan Tuhan. Dengan modal keimanan dasar ini, ahli tauhid sesungguhnya telah mendekatkan diri kepada Tuhan dan berpotensi menjadi wali. Dalam bahasa al-Tirmidhî tingkatan semacam ini dia sebut sebagai *awwal al-manâzil* (langkah awal) menuju kedekatan kepada Tuhan. Walau awal, dia sudah merupakan langkah kewalian sehingga yang berada di dalamnya layak disebut sebagai wali.

Ini artinya bahwa kebanyakan orang muslim yang beriman adalah wali; sebuah penghargaan dari seorang al-Tirmidhî. Dan, ini amat berbeda dengan pandangan Ibn 'Arabî yang sudah kita bahas pada pembahasan pertama bahwa pintu kewalian hanya terbuka bagi orang-orang tertentu saja, yaitu para sufi dan nabi. Pendapat al-Tirmidhî, dengan demikian, lebih egaliter dari pendapat Ibn 'Arabî yang sering dikesankan sebagai tokoh pembela keterbukaan dan pluralisme.

Yang kedua, orang-orang yang jujur, adalah tingkatan bagi mereka yang secara konsisten selalu bertobat, bertekad untuk menyempurnakan komitmen agamanya dengan menjaga diri dari perbuatan dosa yang tidak berguna, menunaikan perintah-perintah agama, tidak berlebihan dalam melakukan hal-hal yang dibolehkan. Dinamakan orang-orang jujur karena tidak mengingkari kebenaran agama, dan tidak menodai kesuciannya. Mereka taat beribadah dan selalu melawan hawa nafsu secara terus-menerus tanpa pamrih, semata-mata karena dalam rangka tunduk pada perintah Tuhan. Kewalian orang semacam ini diakui

---

[67] Muhammad ibn Abd al-Wahhab adalah tokoh sunni salafi, sekaligus pencetus ide-ide aliran Wahabi yang sekarang menguasai pemikiran keagamaan di Arab Saudi. Dia lahir pada tahun 1701 dan meninggal dunia pada tahun 1792. Gagasan utamanya adalah melarang berbagai inovasi ibadah, misalnya ziarah kubur, yang dianggap sebagai bid'ah, bahkan syirik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bukan saja oleh al-Tirmidhî, tetapi juga oleh tokoh sufi abad ke-9 Abû Nashr al-Sarraj, seperti dinyatakan dalam kitab *al-Luma'*-nya.[68] Tobat dan tunduk pada perintah agama adalah ciri dari wali jenis kedua ini. Tidak aneh jika banyak tokoh pemikir sufi – seperti al-Sarraj dan al-Qushayrî menempatkan tobat sebagai maqam pertama dalam kerangka tahapan-tahapan spiritual yang harus dilalui oleh seorang salik. Maqam lain menjadi berarti atau tidak sangat bergantung pada maqam tobat ini.

Yang ketiga, orang-orang yang mempercayai apa saja kata agama. Mereka adalah orang-orang yang merdeka dari kekangan hawa nafsu. Mereka terarah dan terbimbing oleh perintah-perintah agama, sehingga dorongan jiwa rendah tidak mendapatkan tempat apa-apa dalam dirinya. Kemerdekaan jiwa dia dapatkan bukan dengan cara melakukan apa saja yang dia kehendaki, melainkan dengan mengendalikan diri dan jiwa. Mematuhi semua kehendak dan dorongan bukanlah bentuk dari kemerdekaan, karena orang semacam ini justru akan kehilangan kemerdekaannya dan menjadi budak bagi dorongan rendahnya. Sebaliknya, orang-orang yang terarah dan terbimbing oleh agama adalah orang-orang yang bebas dan merdeka karena hanya akal sehatnya –disinari oleh cahaya agama yang mengarahkan hidupnya. Oleh karena itu, orang semacam ini disebut *al-siddîqûn* karena kebenaran jalan yang telah mereka pilih. Kebenaran yang mereka pilih adalah mutlak dan tidak ada keraguan apa-apa di dalamnya. *Al-siddîqûn* kokoh dalam kedekatan mereka dengan Tuhan; sebuah kedekatan yang diraih dari cahaya ilahi melalui pematuhan terhadap agama dan aturan-aturannya.

Tingkatan keempat merupakan kelanjutan dari tingkatan ketiga. Mereka adalah *al-siddîqûn* yang telah melangkah lebih jauh dan mendalam untuk merealisasikan kedekatannya dengan Tuhan. Mereka meraih cahaya ilahi tidak hanya melalui pematuhan terhadap syari'ah tetapi juga melalui tazakkur (kegiatan mengingat Tuhan), tadabbur (kegiatan menjadikan Tuhan sebagai objek kontemplasi) dan tafakkur (memikirkan kebesaran Tuhan

[68] Al-Sarrâj al-Tûsî, *al-Luma'*, hal. 7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melaui ciptaan-Nya). Jenis wali semacam ini merupakan representasi dari individu yang tidak hanya rajin keluar-masuk masjid, berlama-lama zikir atau berpuasa, tetapi lebih dari itu, merupakan sosok yang rajin melakukan pembacaan atas diri dan atas ayat-ayat Tuhan baik dalam kitab suci maupun alam semesta.

Tingkatan terakhir, orang-orang yang menjauh dari gemerlap dunia merupakan akhir dan puncak tingkatan seorang wali. Dalam bahasa Imam Ahmad bin Hambal, ini adalah tingkatan kezuhudan dalam artian tidak tergantung pada dunia secara penuh, dan tidak tergoda oleh hiasan dunia. Atau, dalam bahasa al-Hujwîrî ini adalah tingkatan kefakiran. Tetapi bukan kefakiran dalam artinya yang harfiah. Karena dalam pandangan al-Hujwîrî esensi dari kefakiran adalah hilangnya rasa ketergantungan terhadap dunia, bukan keinginan untuk hidup miskin dan melarat. Dunia bukan untuk disembah atau dipuja tetapi untuk dicari, dimiliki kemudian dibelanjakan di jalan Tuhan. Oleh karena itu, wali pada tingkatan ini tidak disibukkan oleh apapun kecuali oleh Tuhan. Dunia dan segala keindahannya sama sekali tidak membuat mereka berpaling dari Tuhan. Karena itu, wali jenis ini disebut sebagai *al-munfaridûn* atau orang-orang yang hanya "menyendiri" dengan Tuhan, jauh dari gemerlap dunia. Sedang maqamnya disebut sebagai maqam *al-infirâd*.[69] Tingkatan ini sama dengan tingkatan *ittihâd* versi Abû Yazid al-Bustami (w.261H-875M) atau *hulûl* versi al-Hallâj (w. 827M), atau *wahdat al-wujûd* versi Ibn 'Arabî.

Konsep *Khatam al-Auliya'* (Wali Penutup)

Tingkatan-tingkatan kewalian itu merupakan produk dari pelaksanaan syari'ah dan ma'rifat; yakni dua aspek yang sangat menentukan dalam dunia tasawuf dan tentunya dalam Islam secara makro. Kewalian –dan bahkan tingkatan keberagamaan yang paling sederhana sekalipun tidak dapat terwujud tanpa melaksanakan syari'ah dan, pada kadar tertentu, ma'rifat.

---

[69] *Ibid.*, hal. 331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sampai di sini logika berpikir al-Tirmidhî terkesan praktis. Dia seperti lebih menekankan aspek amaliah tasawuf daripada aspek ilmunya. Padahal seharusnya tidak demikian. Seperti yang sudah kita singgung, gaya berpikir para sufi hampir selalu bertolak dari hal-hal yang praktis. Karena aspek praktis ini lebih bisa dipahami oleh kaum awam. Dari situ mereka kemudian membangun kerangka ilmiah tanpa memisah-misahkan antara yang praktis dengan yang ilmiah. Logika al-Tirmidhî secara sederhana adalah penegasan atas keterkaitan yang erat antara dua aspek ini. Dan logika semacam ini selalu kita temukan dalam wacana-wacana sufistik baik yang bernuansa amali maupun filosofis.

Hanya saja ada satu hal yang sulit untuk diterima dari al-Tirmidhî mengenai kewalian, walaupun banyak sufi akan menyetujui pandangannya, yaitu tentang kewalian sebagai pemberian; bahwa kewalian bisa terjadi atas kehendak Tuhan semata tidak melalui proses pelaksanaan syari'ah, ma'rifat atau yang lainnya. Ini rasanya bertentangan secara jelas dengan apa yang baru saja dia katakan dalam tingkatan-tingkatan kewalian. Lima tingkatan kewalian itu semuanya adalah hasil dari menjalankan syari'ah dan mendalami ma'rifat.

Dalam dunia tasawuf, pandangan bahwa kewalian –atau jenis-jenis ilmu lainnya dapat diraih tanpa usaha, atau sebagai pemberian dari Yang Maha Kuasa, banyak kita temui, tidak hanya dalam pemikiran al-Tirmidhî. Istilah yang sering digunakan adalah *hibah* atau *mawhibah*. Secara garis besar, pandangan ini mengatakan bahwa kewalian dapat diraih langsung dengan campur tangan Tuhan, tanpa ada upaya dari orang yang bersangkutan. Dengan demikian, ada dua cara untuk meraih kewalian, yaitu cara para salik yang dalam istilah al-Tirmidhî disebut sebagai *tarîq ashâb al-sidq* (jalan orang-orang yang benar dalam beribadah), dan cara pemberian yang dalam ungkapan al-Tirmidhî disebut sebagai *tarîq ahl al-minnah* (jalan orang-orang yang mendapat anugerah). Mengenai yang pertama sudah kita singgung di atas. Sementara yang kedua adalah tentang pemberian derajat kewalian kepada seseorang semata-mata karena

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan menghendakinya, karena Dia memutuskan demikian sesuai dengan cara-Nya sendiri.

Jalan yang kedua ini sedikit problematis karena bertentangan dengan garis besar keilmuan yang dianut oleh para sufi sendiri. Para sufi biasanya berpandangan bahwa ilmu harus diraih melalui upaya belajar terus-menerus dan tanpa henti melalui seorang guru atau pembimbing. Ini adalah pesan tegas yang disampaikan oleh banyak otoritas tasawuf seperti al-Ghazâlî yang dalam *Fâtihat al-'Ulûm* berpesan bahwa ilmu harus dicari sesuai dengan pesan-pesan Nabi Muhammad.[70] Al-Ghazâlî bahkan secara praktis –dan tidak lagi secara teoretis berbicara tentang bagaimana hendaknya ilmu dicari. Dia bicara soal hubungan antara guru dan murid, bagaimana guru menyampaikan ilmu dan bagaimana murid hendaknya memperlakukan seorang guru. Dengan melangkahi tataran teoretis mengenai proses belajar-mengajar seolah al-Ghazâlî berpandangan bahwa keharusan mencari ilmu itu sudah menjadi keniscayaan yang tidak lagi perlu diperdebatkan.

Rasul sendiri memerintah kita untuk mencari ilmu dengan kata perintah *utlub*, carilah. Itu indikasi kuat bahwa ilmu hanya bisa didapat dengan proses mencari dan tidak bisa datang begitu saja sebagai anugerah dari Tuhan. Banyak sufi –seperti Jalaluddin Rumi juga berpandangan bahwa keberadaan mursyid adalah keharusan bagi seorang salik. Jika ilmu bisa diberikan tanpa upaya, niscaya keberadaan seorang murshid tidak lagi dibutuhkan.

Para nabi pun mendapatkan anugerah kenabian dengan usaha. Usaha itu dalam kasus Nabi Muhammad berupa menyendiri, membersihkan jiwa dan menjauhi dosa. Dan, bahkan setelah ditunjuk sebagai nabi pun, Nabi Muhammad terus melakukan dan meningkatkan kualitas ibadahnya.

Secara garis besar, banyak sufi berpendapat bahwa jalan kewalian sama dengan jalan kenabian; keduanya merupakan

---

[70] Abû Hâmid Al-Ghazâlî, *Fâtih al-'Ulûm*. Terj. Muhammad Adib (Jakarta: Media Nusantara dan PSPP, 2006), hal. 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahana untuk mengenali diri dan kemudian mengenali Tuhan melalui sebuah usaha. Bahkan banyak sufi yang menyamakan keduanya dari segala aspek dan unsur, seperti memiliki mukjizat untuk nabi dan karamah untuk wali. Nabi dan wali disamakan karena keduanya merupakan makhluk spiritual yang telah diangkat derajatnya oleh Tuhan melebihi manusia-manusia yang lain. Keduanya juga telah melalui jalan spiritual yang sama sebelum mencapai maqam masing-masing sebagai nabi dan wali. Al-Hallâj termasuk yang berpandangan semacam ini.[71]

Dari sekian banyak sufi, barangkali hanya sedikit yang tidak berpegang pada pandangan di atas. Dari yang sedikit itu Ahmad Sirhindi termasuk di dalamnya. Dia secara tegas membedakan antara apa yang dia sebut sebagai jalan kenabian dan jalan kewalian. Salah satu perbedaannya adalah bahwa wali membutuhkan proses fanâ' dan baqa untuk mencapai derajat kewalian, sementara nabi tidak.[72]

Bagi tokoh besar, teori kewalian, al-Tirmidhî, kenabian dan kewalian tidak harus sama, tetapi memiliki beberapa kemiripan. Maknanya, kenabian dan kewalian merupakan dua konsep yang berbeda, walaupun keduanya secara proses dan capaian bisa saja sama. Perbedaannya adalah bahwa tingkat kenabian jelas lebih tinggi dari tingkat kewalian. Namun, baik kenabian maupun kewalian sama-sama merupakan anugerah dari Tuhan baik melalui proses maupun tidak. Tuhan memilih di antara hamba-hamba-Nya untuk menjadi nabi dan wali, kemudian melebihkan derajat sebagian nabi sebagaimana melebihkan derajat sebagian wali. Kenabian memiliki penutup, atau orang yang mengakhirinya dan kewalian pun demikian. Dalam kasus kenabian, penutupnya adalah Nabi Muhammad yang memiliki kedudukan sebagai *hujjat Allâh*.

---

[71] Lihat, Louis Massignon, *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*, terj. Inggris Herbert Mason, Jilid 3. (Princenton: Princenton University Press, 1982).

[72] Lihat, Muhammad Abdul Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi*. Terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Srigunting, 2001).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hujjat Allâh adalah kesaksian atau tanda-tanda yang akan diberikan oleh Tuhan kepada Nabi Muhammad pada hari kiamat nanti sehingga semua orang akan tahu bahwa dialah nabi, dan bahwa dialah yang paling sempurna di antara para nabi dan manusia yang ada. *Hujjat Allâh* ini diberikan karena kualitas *sidq* (kejujuran) nabi yang tak terbantahkan dan juga karena *sidq al-'ubûdiyyah* (kesungguhan dalam kehambaannya). Dengan dua kualitas ini, Nabi Muhammad mendahului barisan para nabi dan rasul. Di akhirat, Tuhan akan menyambutnya dan menempatkannya di dalam *al-maqâm al-mahmûd* (tempat yang terpuji) pada *al-kursi* (kekuasan-Nya). Dengan demikian, para nabi mengetahui bahwa dia (Nabi Muhammad) adalah orang yang paling dekat dengan Tuhan. Beliau diberi bendera pujian (*liwâ' al-hamd*) dan kunci kemulian (*mafâtih al-karam*). Oleh sebab itu, Nabi Muhammad dianggap sebagai penutup kenabian bukan karena dia paling akhir diutus melainkan karena dia secara keseluruhan lebih sempurna dan mulia dari yang lain.

Seperti kenabian, kewalian juga memiliki penutup. Hanya saja sulit bagi al-Tirmidhî untuk memastikan siapa yang bisa disebut sebagai penutup. Dia hanya menyampaikan bahwa seorang penutup kewalian adalah yang paling istimewa di antara wali-wali yang ada dari segi kedudukan dan kemuliaan di mata Tuhan. Dia memegang kepemimpinan (*al-imâmah*) atas para wali yang lain. Di tangannya terdapat bendera kewalian (*liwâ' al-walâyah*). Saking mulianya seorang penutup kewalian menurut pendapat al-Tirmidhî, dia diyakini dapat memberikan syafa'at bagi para wali yang lain, sebagaimana Nabi Muhammad dapat memberikan syafa'at kepada nabi-nabi yang lain. Dia memperoleh bagian dari kenabian yang paling sempurna sehingga dia dekat dengan nabi, bahkan hampir menjadi nabi, sebagaimana tergambar pada hadits yang berikut:

> "Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah, ada orang yang bukan nabi dan bukan syuhada. Namun banyak nabi dan syuhada yang ingin seperti mereka, karena derajat mereka di sisi Allah." Mereka bertanya, "Wahai Rasulullah, siapakah mereka?" Beliau bersabda: "Mereka adalah suatu kaum yang saling mencintai dengan motivasi karena Allah, padahal bukan di antara kerabat mereka, juga bukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena harta yang saling mereka berikan. Demi Allah, wajah mereka niscaya laksana cahaya, mereka berada di atas cahaya. Mereka tidak merasa sedih, ketika orang-orang bersedih. Kemudian beliau membacakan satu ayat: "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka bersedih hati." (Q.S. Yunus: 62)."[73]

Pandangan al-Tirmidhî ini menancap betul dalam benak para sufi setelahnya, hingga ada yang terdorong untuk mengaku dirinya sebagai penutup kewalian karena merasa memiliki syarat-syarat yang dibutuhkan. Salah seorang yang secara terbuka menyebut dirinya sebagai penutup kewalian adalah Ibn 'Arabî.[74] Bagi banyak pengamat tasawuf modern, seperti William Chittick, pengakuan itu sepadan dengan kualitas seorang Ibn 'Arabî. Artinya, memang dia layak disebut sebagai penutup kewalian. Hanya saja, ada kesan negatif di balik pengakuan itu, sebab: *Pertama*, dengan mengaku sebagai penutup kewalian secara tidak langsung –bahkan juga secara langsung dia tidak mengakui adanya wali setelah dirinya; dan *kedua*, jika dia menyetujui pandangan al-Tirmidhî bahwa derajat penutup kewalian mendekati derajat nabi –dan sepertinya dia setuju itu berarti Ibn 'Arabî merasa dirinya hampir sederajat dengan nabi.

Dua catatan di atas bisa saja dianggap terlalu tergesa-gesa. Tetapi kalau kita tilik gaya penulisan Ibn 'Arabî dalam *Fusûs al-Hikam* niscaya kita akan merasakan adanya aroma keangkuhan Ibn 'Arabî. Tergambar dalam benak kita –kalau kita membacanya bahwa buku itu ditulis dengan spirit untuk mengkampanyekan dirinya sebagai wali yang tak tertandingi kehebatannya. Bagaimana tidak, dalam pengantar bukunya, dia menulis bahwa buku yang tebalnya mencapai 300 halaman itu ditulis hanya dalam satu malam. Dan, itu dia tulis dalam mimpi ketika ketemu dengan Nabi Muhammad.

---

[73] Hadits tersebut dikeluarkan oleh Abu Dawud di dalam sunan-nya dari Umar bin Khattab. Al-Nasa'i juga meriwayatkan hadits tersebut dari Abu Hurairah.

[74] Pengakuan diri Ibn 'Arabî sebagai penutup kewalian dia sampaikan dalam *Futûhât Makkiyah*. Dia mengatakan: "Aku tanpa keraguan sedikitpun adalah penutup kewalian, pewaris Hasyimiyyah dan pewaris Al-Masih". Lihat, Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât*, hal. 244.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jika klaim Ibn 'Arabî benar bahwa dirinya adalah penutup kewalian, kenyataannya adalah hingga kini masih banyak orang yang diyakini sebagai wali karena kualitas-kualitas spiritual dan intelektualnya yang memadai.

Dalam beberapa bait di *Fusûs* Ibn 'Arabî sampai melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa derajat kewalian bisa lebih tinggi dari derajat kenabian. Ini sulit untuk diterima, apapun alasannya. Kenabian Nabi Muhammad jelas jauh lebih sempurna dan komprehensif ketimbang kewalian.

Jika kewalian disamakan dengan kenabian dalam hal sama-sama memiliki penutup, maka justru dalam kasus ini kewalian sangat berbeda dengan kenabian. Penutupan kenabian di tangan Nabi Muhammad adalah bagian dari akidah, sementara penutupan kewalian di tangan siapapun yang mengaku dirinya sebagai wali bukanlah bagian dari keyakinan. Lagi pula, jika kita anggap tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan sebagaimana yang kita coba tunjukkan di sini, maka kewalian haruslah dipandang sebagai tatanan pengetahuan dan bukan tatanan keyakinan. Kewalian adalah paradigma ilmiah, *spiritual discourse*, mekanisme mencapai pengetahuan tentang diri, dan teori tentang pengetahuan tentang sang Khalik. Dengan demikian, menyamakan kewalian dengan kenabian adalah langkah yang salah, karena yang satu (kenabian) adalah sistem komprehensif yang meliputi pengetahuan dan keyakinan, sementara yang lain (kewalian) adalah murni sebagai sistem pengetahuan saja.

Bahwa kewalian adalah tentang pengetahuan sudah dikatakan oleh beberapa pembesar tasawuf, di antaranya al-Hujwîrî dan tentunya al-Tirmidhî. Yang terakhir ini secara tegas mengajarkan bahwa para wali menduduki tempat tertinggi di hadapan Tuhan. Mereka adalah pengikut setia Nabi Muhammad. Kecuali itu, al-Tirmidhî juga menegaskan bahwa wali adalah manusia yang telah mencapai tingkat pengetahuan yang tertinggi (ma'rifat) tentang Tuhan. Dengan demikian, dia pun mendapatkan cahaya dari Tuhan, bahkan mendapatkan *quwwah ilâhiyyah* (daya kekuatan Ilahi). Hal yang sama dikatakan oleh al-Hujwîrî dengan menambahkan bahwa dua jenis ilmu –ilmu ketuhanan dan ilmu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemanusiaan sama-sama dapat menjadikan seseorang menjadi bijak. Dan, kebijakan adalah kualitas dari seorang wali.[75]

Kritik Ibn Taymiyyah

Abû Yazîd Al-Bustâmî[76] (w. 264H/877M) sepakat dengan al-Tirmidhî dan al-Hujwîrî. Dia memperkenalkan apa yang dia sebut sebagai *al-walî al-kâmil* (wali sempurna), yaitu orang yang telah mencapai pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan. Jenis pengetahuan ini membawa seorang wali lebur dalam sifat-sifat-Nya, menyaksikan kekuasaan-Nya, dan melihat rahasia-rahasia-Nya.

Ibn 'Arabî juga mengamini pendapat-pendapat di atas. Sebagai penerus paham al-Tirmidhî terutama dalam hal konsep kewalian, Ibn 'Arabî sepakat bahwa kewalian adalah tentang pengetahuan. Terlepas dari pengakuannya yang kontroversial tentang kedudukan dirinya sebagai penutup kewalian, pendapatnya tentang pengetahuan dan kewalian layak diperhitungkan. Secara lebih rinci, dia menjelaskan bahwa kewalian harus dibedakan antara yang umum dan yang khusus. Ini warisan dari al-Tirmidhî. Jenis kewalian yang pertama dimiliki oleh semua nabi dan rasul, selain Nabi Muhammad, dan diakhiri oleh Nabi Isa. Kewalian khusus dimiliki oleh Nabi Muhammad dan akan berlangsung hingga suatu saat di mana datang seorang dari bangsa Arab dari kalangan orang-orang terhormat, yang akan menutup kewalian khusus ini.

Kedua jenis kewalian itu, menurut Ibn 'Arabî, berdasarkan pada pengetahuan; kewalian umum berdasarkan pada ilmu syari'ah, sedang kewalian khusus berdasarkan pada pengetahuan batin (*al-'ilm al-bâtinî*) di samping pada ilmu syari'ah.

Untuk lebih jauh menjelaskan keterkaitan yang erat antara pengetahuan dan kewalian, dan bahwa yang pertama merupakan fondasi bagi yang kedua, Ibn 'Arabî menghubungkan antara kon-

---

[75] Al-Hujwîrî, *Keajaiban*, hal. 3-4.

[76] Abû Yazîd al-Bustâmî, seorang sufi dari Bastam, Iran, adalah salah seorang penggagas konsep *Ittihad*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepsi penutup kewalian dan kemampuan menangkap anugerah Tuhan. Kemampuan menangkap anugerah Tuhan ini hanya terjadi ketika seseorang memiliki kualitas ilmu ketuhanan yang paling istimewa. Menurutnya, ada dua jenis anugerah yang diberikan oleh Tuhan kepada manusia yang telah menjadi wali, yakni yang bersifat murni (*dhâtiyyah*) dan yang bersifat pancaran nama-Nya (*asmâ'iyyah*). Yang pertama (penangkapan kehadiran Tuhan dalam bentuknya yang paling sempurna) terjadi melalui penampakan Tuhan, sedang yang kedua terjadi dalam bentuk penampakan sifat-sifat Tuhan dalam diri seorang wali. Kedua penampakan ini merupakan bentuk atau hasil dari pengetahuan tertinggi tentang Tuhan yang dimiliki oleh seorang wali.[77]

Alhasil, dalam teori tasawuf tentang kewalian yang sudah dipaparkan sejauh ini, kewalian dianggap sebagai bentuk pengetahuan tertinggi yang menghasilkan kedekatan dengan Tuhan; kedekatan yang secara konkret terjadi dalam bentuk penampakan Tuhan ke dalam jiwa dan hati seorang wali. Pandangan ini mendapat apresiasi dari banyak sufi, tetapi juga menuai banyak kritik dan hujatan. Salah satu yang rajin mengritisi konsep kewalian dalam tasawuf adalah Ibn Taymiyyah.

Ibn Taymiyyah terkenal keras terhadap tasawuf. Dia menolak banyak hal tentang tasawuf, termasuk padangan al-Tirmidhî yang menyamakan kewalian dengan kenabian. Dia juga tidak sepakat dengan pandangan mengenai penutup kewalian.[78] Pandangan Ibn Taymiyyah tentang tasawuf tidak bisa lepas dari gaya dan aliran pemikirannya secara umum. Dia dikenal sebagai seorang puritan atau –meminjam istilah Fazlur Rahman pencetus neo-sufisme yang ingin mengembalikan tasawuf pada pangkuan al-Qur'an dan al-Sunnah. Usahanya adalah "membersihkan" tasawuf dari hal-

---

[77] Lihat, Michel Chodkiewicz, *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia*. Terj. Dwi Surya Atmaja (Jakarta: Srigunting, 1999).

[78] Perdebatan seputar masalah konsep kewalian dan penutup kewalian antara beberapa pemikir yang berseberangan, dibahas oleh Asep Usman Ismail dalam "Kepercayan Masyarakat Kepada Wali: dari Fenomena Sosial Hingga Ke Pemikiran Al-Hakîm al-Tirmidhî dan Ibn Taymiyyah." Makalah tidak diterbitkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hal yang tidak mendasar dan tidak murni. Kadang praktik-praktik tasawuf tertentu dia anggap sebagai bid'ah karena tidak berdasarkan pada al-Qur'an dan al-Sunnah. Bukunya yang sangat kontroversial tentang kewalian berjudul *al-Furqân bayna awliyâ' Allâh wa Awliyâ' al-Shaytân* (Perbedaan antara Wali Allah dan Wali Setan). Dari judulnya sudah terbaca bahwa Ibn Taymiyyah menganut gaya hitam putih dalam menilai kewalian. Dia ingin menunjuk hidung tanpa tedeng aling-aling kewalian mana yang benar dan mana yang salah. Baginya, kewalian yang benar adalah yang sejalan dengan al-Qur'an dan al-Sunnah, dan yang salah adalah yang tidak sejalan dengan itu. Wali yang sebenarnya adalah yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan. Dia merujuk kepada surat Yunus, ayat 62-64,: "Ingatlah, sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran atas mereka dan tidak pula mereka bersedih hati, yaitu orang-orang yang telah beriman dan mereka selalu bertakwa."

Memang pandangannya terkesan sederhana dan tidak muluk-muluk, tidak seperti pandangan kebanyakan sufi yang mungkin *bertele-tele*. Bagi Ibn Taimiyyah jelas bahwa wali adalah "orang-orang yang beriman dan bertakwa." Definisi kewalian ditentukan oleh iman dan takwa. Dua hal ini merupakan satu-satunya kategori bagi kewalian. Yang tidak beriman dan bertakwa tidak dapat dikatakan wali.

Penolakan Ibn Taymiyyah terhadap ajaran-ajaran tasawuf secara umum dan kewalian secara khusus dia dasarkan pada tiga prinsip. *Pertama*, bahwa Rasulullah telah menjelaskan seluruh segi ajaran agama, baik dasar-dasarnya maupun cabang-cabangnya, baik segi lahirnya maupun segi batinnya, baik segi ilmunya maupun segi amalnya. *Kedua*, bahwa generasi *al-salaf al-sâlih* yang dari segi kurun waktu paling dekat dengan Rasulullah adalah orang yang paling mengetahui ajaran agama. Tidak mungkin generasi yang hidup kemudian lebih mengetahui ajaran agama dibandingkan dengan generasi yang lebih dahulu. *Ketiga*, penegasan Rasulullah bahwa "sebaik-baik generasi adalah generasi ketika aku diutus, kemudian generasi sesudahnya dan generasi sesudahnya."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan tiga prinsip tersebut Ibn Taimiyyah memandang bahwa di luar Rasul, sahabat nabi adalah orang-orang yang beriman terbaik. Disusul generasi sesudahnya dan kemudian sesudahnya. Oleh karena itu, tidak ada orang muslim di luar generasi itu yang memiliki tingkat keimanan dan ketakwaan yang tinggi seperti yang digambarkan oleh para otoritas sufi. Tidak mungkin muncul seorang yang lebih utama dari sahabat nabi seperti yang disebut-sebut oleh Ibn 'Arabî sebagai wali yang mendekati nabi.

Ibn Taymiyyah pantas tidak sepakat dengan para sufi. Dan, para sufi pun pantas membalas kicauan Ibn Taymiyyah dengan geram. Makanya, sepanjang sejarah tasawuf aliran pemikiran yang sejalan dengan ide-ide Ibn Taymiyyah selalu terlibat pertarungan sengit dengan para pengikut tasawuf. Padahal kalau mau terbuka, sebetulnya antara Ibn Taymiyyah –dan pengikut aliran puritanisme seperti dirinya dengan para sufi hanya terdapat sedikit perbedaan atau mungkin kesalahpahaman. Letak kesalahpahamannya adalah bahwa Ibn Taymiyyah terlalu jauh menarik pandangan-pandangan sufi ke ranah teologis. Padahal apa yang coba ditawarkan oleh para sufi adalah paradigma keilmuan, metode spiritual untuk mengenal diri dan mendekati Tuhan, dan bukan teologi.

Memang sering muncul pertanyaan akan implikasi teologis dari pandangan para sufi itu. Ada tidaknya implikasi itu sejatinya tergantung pada sudut pandang kita dalam melihatnya. Ibn Taymiyyah pasti akan menjawab implikasi itu ada karena dia melihatnya dari sudut pandang teologis. Tetapi jika dilihat dari sudut pandang tasawuf maupun filsafat, maka apa yang dilakukan oleh para sufi justru merupakan sumbangsih positif bagi perkembangan ilmu pengetahuan dan metodenya.

Jadi, mestinya Ibn Taymiyyah dan para pengikutnya tidak perlu risau apalagi sampai menuding beberapa sufi terutama Ibn 'Arabî dan Al-Hallâj serta para pengikutnya, sebagai orang-orang ateis dan kafir. Hanya perbedaan paradigma saja yang membuat mereka berseberangan secara pemikiran. Tidak sampai pada perbedaan keyakinan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Atau, bisa juga dikatakan bahwa perbedaan antara aliran puritanisme yang kritis terhadap tasawuf dan para sufi terletak pada perbedaan standar penilaian terhadap rujukan yang sama, yaitu al-Qur'an dan al-Sunnah. Yang satu melihatnya sebagai final dan mengikat, sementara yang lain melihatnya sebagai sekumpulan nilai-nilai umum yang masih harus dipahami sesuai dengan kebutuhan spiritual individu dan masyarakat.

Tetapi memang kenyataan sejarah selalu bicara lain. Tasawuf sering disalahpahami. Dan, kesalahpahaman itu sering berakhir dengan tragis. Al-Tirmidhî sendiri adalah korban kesalahpahaman itu. Dia dikucilkan ke kota Balkh dan dituduh sebagai kafir oleh otoritas agama karena pandangan-pandangannya tentang kewalian.

Buku ini tidak bermaksud untuk membela atau menolak ajaran-ajaran tertentu dalam tasawuf. Hal yang kita lakukan di sini adalah melihat tasawuf dengan beragam aspeknya dari sudut pandang ilmu. Kita melihat dan meyakini tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan, tawaran atau wacana ilmiah, sehingga kebenaran dan kesalahannya tidak bisa semata-mata dinilai dari lensa teologis saja.

Di sini, yang patut juga disampaikan adalah bahwa sebagai tawaran keilmuan, tasawuf sudah bersifat paradigmatik dalam pengertian Thomas Kuhn yaitu sebagai gagasan yang sudah teruji, sebagai sistem pengetahuan yang diakui keabsahan dan kebenarannya secara konsensus. Tasawuf telah mapan sebagai ilmu walau banyak pihak menolak dan mencoba membongkarnya. Jika Ibn Taymiyyah dan pengikutnya melihat tasawuf dengan cara ini, niscaya kesalahpahaman itu tidak akan terjadi. Justru mereka akan menghargai dan menaruh hormat kepada tasawuf dan muatan keilmuannya.

Insan Kamil: Manusia Citra Ilahi

Istilah "manusia citra ilahi" dipinjam dari buku Yunasril Ali. Peminjaman itu sekaligus untuk menegaskan bahwa di Indonesia persoalan insan kamil sudah menjadi perhatian khusus di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan peneliti dan pemerhati tasawuf. Di belahan dunia lainnya tema insan kamil juga menarik perhatian banyak orang, di antaranya Masataka Takeshita yang menulis disertasi berjudul "Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man," dan telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia. Di dunia Arab, masalah insan kamil mendapat perhatian serius dari pakar Tasawuf modern seperti Yûsuf Zaydân yang menulis *al-Fikr al-Sûfî bayn 'Abd al-Karîm al-Jîli wa Kibâr al- Sûfiyyah.*

Dalam pembahasan di atas sudah disinggung bahwa insan kamil dapat disebut wali. Wali adalah subjek spiritual yang mengetahui; mengetahui diri dan Tuhan. Pembahasan kali ini merupakan kelanjutan dari yang sudah lalu dengan memfokuskan pada aspek lain dari tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan. Sebagaimana pandangan kita tentang kewalian, kita juga melihat insan kamil sebagai perwakilan dari subjek yang mengetahui. Pengetahuan insan kamil tidak lain adalah pengetahuan untuk menyingkap rahasiaTuhan.

Benar, kata Yunasril Ali bahwa insan kamil adalah citra ilahi. Maknanya, melalui insan kamil sifat-sifat Tuhan memancar begitu jelas dan tegas. Realitas ini bisa terjadi karena faktor pengetahuan yang dimiliki oleh sosok insan kamil ini.

Pentingnya masalah insan kamil sudah pernah disinggung oleh Ibn 'Arabî dan memuncak di tangan 'Abd al-Karîm al-Jîli.[79] Bagi sebagian peneliti modern seperti Seyyed Hossen Nasr, insan kamil merupakan inti paling utama dari kajian tentang tasawuf di samping masalah *wahdat al-wujûd*. Dalam konteks kedua konsep ini, diasumsikan bahwa semua yang ada di jagad raya ini merupakan penampakan dari Tuhan. Tetapi tidak semua ciptaan dapat memancarkan sifat-sifat dan nama-nama-Nya. Hanya manusia tertentu yang mampu melakukan itu, terutama sang insan kamil, manusia paripurna.

Pentingnya membahas insan kamil telah mendorong Ibn

---

[79] Pandangan Al-Jîlî mengenai insan kamil dapat dilihat di 'Abd al-Karîm Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fi Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il* (Kairo: Matba'ah Shobih al-Azhar, 1960). Atau, buku yang sama dengan penerbit yang berbeda, 'Abd al-Karîm Al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, volume I (Kairo: t.p., 1340H).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'Arabî untuk berpikir mendalam dan melakukan petualangan pemikiran, menerawang jauh untuk membayangkan sosok paripurna ini. Sepertinya Ibn 'Arabî terdorong oleh kecenderungannya untuk membumikan Tuhan sebagai objek penyingkapan manusia. Dia seolah ingin mengajak subjek-subjek yang berpikir untuk merenungkan dalam-dalam bahwa Tuhan tidak lain adalah bagian dari kita, dari dunia kita. Langkah ini jelas merupakan bagian dari kampanye Ibn 'Arabî untuk membangunkan manusia dari tidur spiritualnya agar sadar akan kapasitas intelektualnya. Bahwa manusia adalah makhluk yang memiliki kapasitas untuk mengenal Tuhan lebih dari sekadar yang mereka duga, yang menjadi perhatian khusus bagi orang seperti Ibn 'Arabî.

Dalam beberapa kajian modern tentang Ibn 'Arabî, seperti yang dilakukan oleh Shachiko Murata dan William Chittick sering disebutkan bahwa misi besar Ibn 'Arabî adalah untuk menegaskan bahwa Tuhan itu dekat dengan manusia. Dia berada dalam satu susun keberadaan dengan manusia dan tentunya alam.

Tetapi apa yang dilakukan oleh Ibn 'Arabî –dan diikuti oleh 'Abd al-Karîm al-Jîlî adalah juga untuk menegaskan bahwa dunia tidak akan bisa berputar tanpa insan kamil. Seperti negara, yang tidak dapat berjalan tanpa pemerintah dan pemimpin, para sufi filsuf mengandaikan bahwa dunia butuh pemimpin spiritual yang tidak lain adalah insan kamil. Para sufi membayangkan bahwa dunia terdiri dari bagian tengah dan bagian pinggir, seperti ka'bah dan dunia yang mengitarinya. Yang tengah berperan sebagai pengendali, sedang yang pinggir sebagai pengikut. Dunia spiritual berada di tengah, dan dunia yang lain berada di pinggir. Insan kamil tepat berada di posisi paling tengah dari dunia spiritual itu.

Insan Kamil dan Teologi Citra

Kiranya dapat dikatakan bahwa teori insan kamil merupakan puncak kematangan teori tentang manusia pada era klasik.[80] Ini

---

[80] Yûsuf Zaidan, *Al-Fikr al-Sûfî Bayn 'Abd al-Karîm al-Jîlî wa Kibâr al-Sûfiyyah* (Mesir: Dâr al-Amin, 1998), hal. 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teori adiluhung yang diperkenalkan oleh pemikir sufi terkemuka dan disempurnakan oleh banyak pemikir sufi kemudian. Di Indonesia, teori ini mendapat perhatian besar dari para sufi besar Nusantara terutama Syekh Yûsuf al-Makassari.

Pemikiran Ibn 'Arabî tentang insan kamil sendiri secara umum memang sulit dipahami, dan kadang terkesan *bertele-tele.* Namun secara mendasar dapat dikatakan bahwa teori insan kamil dia perkenalkan sebagai upaya untuk memahami inti manusia, sebagai pemburu ilmu, dan tidak sekadar sebagai pelantun ayat-ayat Tuhan atau pelaku ritual.

Al-Qur'an sendiri sudah sering berbicara tentang manusia dan kesempurnaannya. Dikatakan dalam surat al-Tin, ayat 4: "Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam sebaik-baik bentuk." Kesempurnaan di sini memang lebih mengarah kepada kesempurnaan fisik. Tetapi manusia juga memiliki kesempurnaan spiritual dan intelektual, seperti diindikasikan dalam al-Qur'an surat al-Baqarah, ayat 30, yang mengatakan: "Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat, sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di muka bumi."

Konsep khalifah mengarah kepada sosok manusia yang memiliki kualitas mumpuni untuk membangun bumi. Khalifah yang dimaksud dalam ayat di atas secara spesifik adalah Adam, bapak dari seluruh manusia. Namun itu juga berlaku untuk setiap individu yang layak disebut sebagai pembangun. Keunggulan khalifah atas seluruh makhluk termasuk malaikat tampak jelas dari firman Tuhan sendiri. Dalam beberapa ayat setelah ayat tersebut disebutkan bahwa Tuhan akan mengajari khalifah ini sesuatu yang tidak diajarkan kepada para malaikat; sesuatu yang membedakan malaikat dengan khalifah. Dan, lebih penting lagi sesuatu yang "memaksa" malaikat untuk sujud di depan sang khalifah sebagai bentuk penghormatan dan bukan bentuk penyembahan. Sesuatu itu adalah ilmu pengetahuan.

Banyak guru sufi memahami konsep khalifah sebagai bentuk kedekatan manusia dengan Tuhan. Tuhan dan manusia diikat oleh pengetahuan. Persoalan kedekatan ini tidak ada kaitannya dengan paham antropomorfisme (paham yang menyamakan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk Tuhan dengan manusia). Ini berkaitan dengan hakikat manusia sebagai citra ilahi yang dalam filsafat Skolastik awal disebut sebagai teologi citra.[81]

Tetapi mengapa teologi citra ini begitu penting? Jawabannya jelas, karena teologi ini berkaitan erat dengan inti dan tabi'at manusia yang paling mendasar sebagai subjek yang mengetahui. Teologi ini mengampanyekan manusia sebagai subjek atau sebagai wujud yang berilmu.

Pada era al-Ghazâlî, persoalan ini sudah sangat ramai dibicarakan sehingga mendorongnya untuk ikut *urun rembuk* dan memberikan pendapatnya. Dia berpandangan bahwa konsep khalifah yang sering dihubung-hubungkan dengan insan kamil adalah persoalan pemahaman terhadap Tuhan, nama-nama, dan sifat-sifat-Nya. Maksudnya, konsep khalifah dan insan kamil adalah persoalan ilmu pengetahuan. Oleh karena itu, jauh-jauh hari al-Ghazâlî sudah mengingatkan bahwa dalam konteks insan kamil, manusia dibagi menjadi dua golongan yaitu yang memahami dan yang tidak memahami nama-nama Tuhan. Yang pertama adalah golongan yang beruntung dengan pemahaman dan pengetahuannya, sedang yang kedua adalah golongan yang celaka dengan kebodohan dan ketidakpahamannya.[82]

Golongan yang pertama disebut juga sebagai *muqarrabûn*, atau orang-orang yang dekat dengan Tuhan. Berbeda dengan kalangan pemikir muslim apologetik yang menafsirkan *muqarrabûn* ini sebagai orang-orang ahli ibadah, al-Ghazâlî menegaskan bahwa mereka adalah orang-orang yang memahami nama-nama Tuhan melalui jalan penyingkapan atau *mukâshafah*. Karena pemahaman mereka itulah, mereka menjadi dekat dengan Tuhan.[83]

Penyingkapan ini adalah jalan sufi, dan merupakan metode untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan dan nama-nama-Nya. Cara penyingkapan ini dimulai dengan melakukan perintah-

---

[81] Masataka Takeshita, *Insan Kamil: Pandangan Ibn 'Arabî* (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), hal. 10.

[82] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Al-Maqsad al-Asmâ' fi Sharh Ma' ânî Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Editor Fadl al-Shehadi (Beirut: t.p., 1971).

[83] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perintah Tuhan, kemudian diikuti dengan proses-proses tadabbur, tafakkur dan tadhakkur. Tadabbur adalah merenungkan akan kebesaran-kebesaran Tuhan, tafakkur memikirkan rahasia-rahasia penciptaan Tuhan, dan tadhakkur adalah mengingat dalam hati dan diri keberadaan Tuhan. Hasil akhir dari ketiga proses itu adalah kehadiran Tuhan dalam kalbu.

Dalam pemikiran al-Hujwîrî, proses mencapai pengetahuan ilahi adalah melalui apa yang dia sebut sebagai *tafakkur batin*, semacam proses berpikir terus-menerus akan diri dan Tuhan yang berujung pada penyingkapan.[84] Orang yang telah mengetahui dirinya adalah orang yang telah berada pada tingkat kesadaran akan diri dan Tuhannya. Dan, kesadaran adalah tingkat pengetahuan tertinggi karena secara aksiologis menggerakkan manusia untuk bertindak dengan cara yang benar.

'Alî Sharî'atî mengajari kita bahwa manusia terdiri dari tiga unsur, yaitu kesadaran, kebebasan dan kreativitas.[85] Kesadaran adalah suatu tingkatan dimana kita menolak segala bentuk wujud kecuali Tuhan. Hanyalah Tuhan yang haq, sedang yang lain selain Dia adalah bayangan, semu, dan tidak nyata. Tingkatan kesadaran adalah tingkatan negasi (*la*), atau tingkatan *fanâ'* sufistik, atau tingkatan reduksi transendentalis dalam paham fenomenologi.

Tingkatan itu, dalam pandangan 'Alî Sharî'atî disebut juga sebagai kaviriyat,[86] atau sebuah fase di mana seseorang hanya menemukan kekosongan, kehampaan, kenihilan. Yang dia lihat hanya hamparan "pasir putih" dalam sebuah padang pasir yang maha luas. Dia hanya melihat cahaya, dan hanya cahaya. Dalam cahaya itu hanya ada dirinya dan Tuhan. Di ujung cahaya sana tidak ada apa-apa kecuali kekosongan dan kehampaan. Tetapi dalam kehampaan itu ada diri dan Tuhan. Tuhan ada di ujung sana karena Dia adalah cahaya di atas semua cahaya *(nûr 'alâ al-nûr)*.

---

[84] Al-Hujwîrî, *Keajaiban*, hal. 32-33.
[85] 'Alî Sharî'atî, *Tugas Cendekiawan Muslim*. Terj. Amin Rais (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal. 69.
[86] Ali Rahnema, *Ali Syariati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*. Terj. Dien Wahid dkk. (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2000), hal. 222.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tingkatan kesadaran diri menghantarkan seseorang pada tingkatan kesadaran akan ketuhanan. Ini seperti ketika kita melafalkan kalimat syahadat, yang kita mulai dengan sebuah kata "tidak" atau "tiada", yakni penolakan (*lâ*) atas segala sesuatu yang ada, lalu kita ikuti dengan kalimat "kecuali" dengan mengatakan *illa*, kesaksian bahwa hanya Dia yang ada. Ini maknanya bahwa afirmasi (penerimaan kita akan ketuhanan) terselip dalam penolakan (negasi) kita akan wujud-wujud yang ada. Negasi (*lâ*) adalah tingkatan kesadaran, dan afirmasi (*illa*) adalah tingkatan penyingkapan. Oleh karena itu, ilmu –dalam teori banyak sufi berangkat dari kesadaran *fanâ'* yang juga diidentikkan dengan keadaan negasi dan sejajar dengan pengetahuan tentang diri.

Kesadaran diri sangat menentukan bagi kesempurnaan seseorang. Bahkan bagi al-Ghazâlî kesadaraan itulah yang menentukan seseorang dapat meraih kesempurnaan atau menjadi insan kamil dan khalifah. Kemudian, kesempurnaan tersebut menentukan kedekatan seseorang dengan Tuhannya. Jadi, semua berawal dari kesadaran, kemudian beranjak kepada kesempurnaan dan berakhir pada kedekatan. Artinya, kesadaran atau pengetahuan tentang diri menghasilkan kesempurnaan, dan kesempurnaan menghasilkan kedekatan dengan Tuhan. Ini semua dijelaskan oleh al-Ghazâlî dengan sangat fasih dan lincah dalam *al-Maqsad*.

Al-Ghazâlî tidak puas dengan hanya menjelaskan kalimat-kalimat di atas. Dia melangkah lebih jauh dengan mengatakan bahwa berada pada tingkatan penyingkapan atas realitas yang haq setelah dekat dengan-Nya adalah kewajiban moral bagi setiap manusia.[87] Seolah al-Ghazâlî ingin mengatakan bahwa konsekuensi menjadi khalifah adalah sekaligus menjadi insan kamil. Khalifah adalah tingkatan menuju insan kamil. Yang pertama adalah status bagi setiap manusia, sedang yang kedua adalah status bagi mereka yang telah mencapai keadaan pengetahuan yang sempurna tentang diri. Yang pertama adalah keadaan pencarian, sedang yang kedua keadaan penyingkapan.

---

[87] Takeshita, *Insan Kamil*, hal. 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di tengah argumentasinya yang semi filosofis tentang manusia itu, al-Ghazâlî tidak lupa, seperti biasa, menyelipkan penjelasan yang sederhana bagi mereka yang awam. Secara sederhana baginya, manusia mempunyai sifat baik dan buruk. Jika manusia mempunyai sikap baik dan sesuai dengan sifat-sifat ilahiah, maka ia akan dekat dengan Tuhan. Dan, jika dia bersikap buruk dan tidak mencerminkan sifat-sifat Tuhan, maka dia akan jauh dari-Nya. Jika dia berada antara sikap baik dan buruk, maka dia berpotensi menjadi baik atau buruk tergantung kepada keadaan spiritualnya.

Lagi, di tengah penjelasannya tentang tingkatan kedekatan dengan Tuhan, al-Ghazâlî tidak lupa mengingatkan bahwa kedekatan manusia dengan Tuhan tidak sama sekali membuatnya menyatu dengan-Nya. Dekat adalah satu hal, menyatu adalah hal yang lain. Ini ia lakukan sebagai "penolakan antisipatif" atas Ibn 'Arabî yang mengusung paham *wahdat al-wujûd*. Al-Ghazâlî menegaskan bahwa Tuhan akan tetap Tuhan, dan manusia selamanya akan tetap manusia. Keduanya tidak mungkin bersatu. Walau manusia dapat memiliki kemiripan dengan Tuhan dalam hal nama-nama-Nya, tetapi persamaan ini tidak sampai pada kesamaan pada esensi. Bagus sekali analogi yang diberikan oleh al-Ghazâlî ketika ia mengatakan bahwa manusia dan kuda pun memiliki persamaan-persamaan, antara lain sama-sama cerdas. Manusia cerdas, kuda pun cerdas. Kuda cerdas karena dengan kebiasaannya dia akan dapat mengenali tempat tinggalnya. Tetapi jenis kecerdasaan yang mereka miliki tidak sama. Kecerdasan kuda adalah kecerdasan potensial, sedang kecerdasan manusia adalah kecerdasan aktual. Kecerdasan manusia dibarengi dengan kesadarannya akan dirinya, sedang kecerdasan kuda hanya terjadi secara kebetulan. Yang paling penting, kecerdasan yang dimiliki oleh keduanya tidak lantas menjadikan mereka sama atau dapat menyatu.

Oleh karena itu, al-Ghazâlî berpesan bahwa zat Tuhan tidak dapat diketahui apalagi disatukan dengan manusia, dan bahwa "yang mengetahui Tuhan hanyalah Tuhan."[88] Itu adalah tataran

[88] Al-Ghazâlî, *al-Maqsad*, hal. 46-47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zat. Sedang pada tataran sifat atau nama manusia dan Tuhan memang memiliki persamaan-persamaan walau persamaan itu, sekali lagi, tidak lantas membuat mereka bisa bersatu.

Aspek lain yang dibahas al-Ghazâlî tentang pengetahuan manusia adalah tindakan sadarnya. Dalam beberapa karyanya, al-Ghazâlî membahas persamaan manusia dengan Tuhan pada tataran tindakan di samping tataran sifat dan zat. Tentang tindakan, al-Ghazâlî cenderung berpandangan bahwa manusia memiliki susunan (*tartîb*) yang sama sebagaimana Tuhan. Keduanya bertindak setelah melalui beberapa proses yang sadar. Dalam hal manusia, proses bertindak dimulai dengan kehendak dalam hati, diteruskan kepada otak yang mengolah pesan kehendak hati, lalu disampaikan kepada organ tubuh untuk dilaksanakan. Dalam pandangan al-Ghazâlî, Tuhan pun melalui beberapa proses yang sama dalam bertindak. Dia juga memulai tindakan dengan kehendak –walau bagaimana Dia berkehendak hanya Dia yang tahu lalu menyampaikan kehendak itu kepada para malaikat-Nya sebagai organ-Nya. Walau rentetannya agak berbeda, tetapi proses tindakan ini nyaris sama.[89]

Pendek kata, dalam kerangka pikir al-Ghazâlî, manusia adalah salinan dari Tuhan. Dia sering berkata bahwa jika benda-benda memiliki kemiripan-kemiripan dengan salinan-salinannya, maka manusia sebagai salinan Tuhan juga memiliki kemiripan-kemiripan dengan-Nya. Jika benda-benda dapat diketahui melalui salinan-salinannya, maka Tuhan pun dapat diketahui melalui manusia sebagai salinan-Nya. Lebih penting dari itu, adalah karena kemiripan-kemiripan antara manusia dan Tuhan, maka manusia dapat naik dari mengetahui dirinya menuju pengetahuan tentang Tuhannya.[90] Pengetahuan tentang Tuhan ini merupakan esensi dari insan kamil.

Jadi jelas, bahwa insan kamil adalah wujud yang mengetahui. Dan, tasawuf yang merupakan induk dari konsep insan kamil ini berpangkal dan berujung pada pengetahuan.

---

[89] *Ibid.*, hal. 357.

[90] Takeshita, *Insan Kamil*, hal. 51

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hakikat Diri Insan Kamil

Jika al-Ghazâlî mengarahkan argumentasinya tentang manusia dalam kerangka teori pengetahuannya dan berupaya menunjukkan bahwa esensi manusia adalah ilmu pengetahuan, maka Ibn 'Arabî menempuh jalur yang sama tetapi dengan semangat yang lebih membara. Terlepas dari kontroversi yang telah dia ciptakan, ada kesan yang kuat ketika kita membuka halaman-halaman pertama dari setiap bukunya bahwa yang dia lakukan di semua kampanye intelektualnya adalah membangun tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan. Hampir seluruh konsep yang ada dalam tasawuf dia kaitkan dengan ilmu pengetahuan.

Bicara mengenai hakikat manusia, Ibn 'Arabî mengurainya secara tuntas dalam *Fusûs al-Hikam* -salah satu mahakaryanya dengan menempatkan manusia paripurna dalam konteks misi kenabian. Dalam filsafat Islam, sebagaimana dalam filsafat Barat, hakikat selalu dibagi menjadi dua, yaitu hakikat yang tampak dan yang tidak tampak. Yang tampak adalah yang dapat ditangkap oleh indera, sedang yang tidak tampak adalah yang tidak inderawi. Ibn Khaldun termasuk yang melakukan pembagian ini. Karena itu, dia membagi sejarah –sebagai bentuk dari realitas ke dalam dua unsur, yaitu lahir dan batin. Yang lahir adalah yang tampak, sedang yang batin adalah yang tidak tampak.[91]

Istilah lahir dan batin sendiri sering digunakan oleh al-Qur'an, bahkan ketika menjelaskan tentang realitas Tuhan sendiri. Al-Qur'an mengatakan dalam aurat al-Hadid, ayat 3, bahwa "Dia (Tuhan) adalah yang pertama dan yang terakhir, yang lahir dan yang batin."

Ibn 'Arabî sendiri sepakat dengan pembagian itu, tetapi dia melangkah lebih jauh dari sekadar membicarakan pembagian wujud ini. Baginya –seperti yang sudah dapat diduga keberadaan yang tampak sangat terkait dengan keberadaan yang tidak nampak. Dalam kerangka ini aspek kemanusiaan adalah bagian integral dari aspek ketuhanan. Oleh karena itu, ketika membahas

---

[91] Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1998), 25. Lihat juga, Muhsin Mahdi, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1957), hal. 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai hakikat wujud yang tampak, dia mengkaitkannya dengan Tuhan dan selalu menekankan bahwa wujud-wujud yang tampak ini adalah salinan atau jelmaan dari nama-nama Tuhan *(asmâ' Allâh)*. Karena itulah wujud inderawi –terutama manusia memiliki kapasitas yang kuat untuk mengetahui Tuhan karena dia merupakan salinan-Nya.

Dalam satu pernyataan yang dinukil oleh Takeshita, Ibn 'Arabî berujar bahwa realitas adalah pengetahuan.[92] Realitas bukanlah wujud-wujud kosong tanpa makna. Jika realitas itu berupa manusia, ia bukan sekadar makhluk hidup yang berjalan kesana dan kemari tanpa isi. Manusia sebagai realitas adalah makna. Bahkan makna yang terkandung dalam manusia tak terhingga dari segi jumlah dan nilainya.

Oleh karena itu, Ibn 'Arabî berani mengatakan bahwa manusia adalah pengetahuan, jika yang dimaksud dengan manusia di sini adalah wujud yang sudah terungkap makna keberadaannya. Manusia yang belum terungkap makna keberadaannya bukanlah pengetahuan. Ibn 'Arabî memberikan contoh kayu. Kayu secara sederhana adalah benda yang berasal dari pohon. Secara penampakan, ia adalah wujud yang dapat dipahami dan dimengerti (*al-haqîqah al-ma'qûliyyah al-jâmi'ah*), dan secara kebiasaan dapat diolah menjadi kursi atau meja. Tetapi hakikat kayu yang sebenarnya bukanlah itu. Hakikatnya adalah bentuk bujur, persegi empat, kualitas, kuantitas dan seterusnya. Jadi yang disebut sebagai hakikat bukanlah kayu itu sendiri, karena apa yang kita kira sebagai kayu belum tentu kayu. Tetapi kualitas seperti bujur, persegi empat, kuantitas dan yang sejenisnya adalah realitas karena itu merupakan sifat-sifat yang universal yang hampir bisa dipastikan melekat pada kayu. Sifat-sifat universal semacam ini mirip dengan prinsip-prinsip umum pengetahuan dan dapat –secara teori keilmuan dijadikan sebagai pijakan teoretis menciptakan ilmu pengetahuan.

Kalau kita tarik pada manusia, maka yang ingin disampaikan oleh Ibn 'Arabî adalah bahwa realitas manusia adalah pengeta-

---

[92] Takeshita, *Insan Kamil*, hal. 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

huannya. Dan, itu esensi yang sebenarnya dari manusia, yang tanpanya manusia akan kehilangan sifatnya yang paling mendasar. Dia tidak dapat disebut manusia tanpa kualitas itu. Adapun manusia sebagai bentuk, hanyalah badan atau sampul. Esensinya adalah ilmu. Ketika kehilangan esensi ini, manusia tidak lebih dari sekadar jasad tanpa roh, wujud tanpa keberadaan, kerangka tanpa jiwa. Dia seperti mayat-mayat yang tidak berguna. Dia ada, tetapi tidak ada. Dengan ungkapan yang lebih tegas, hakikat adalah makna; makna dalam bentuk khusus sebagai inti dari sesuatu, dan makna yang menjelma dalam pikiran manusia sebagai pengetahuan tentang sesuatu.

Jika realitas manusia adalah pengetahuan, maka realitas Tuhan sebagai asal-muasal manusia tentu merupakan pengetahuan juga. Oleh karena itu, para filsuf seperti Ibn Sînâ tertarik untuk menjelaskan keterkaitan ini dengan menggunakan teori emanasi yang di antaranya menjelaskan –seperti teori *wahdat al-wujûd* bahwa manusia dan Tuhan berada dalam satu susun keberadaan karena memiliki sifat-sifat yang sama. Di antara sekian sifat, yang paling sama adalah pengetahuan. Dalam kerangka emanasi dikatakan bahwa Tuhan –atau sering pula disebut sebagai Penyebab Pertama adalah ilmu, berilmu dan dapat dicerna dengan ilmu. Ini ajaran Ibn Sînâ yang dia sampaikan dalam *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*.[93] Bisa saja ini adalah ungkapan lain dari firman Tuhan dalam surat al-Nur, ayat 35, bahwa "Tuhan adalah cahaya." Karena cahaya merupakan esensi dari ilmu, maka Tuhan itu sendiri adalah ilmu.

Dalam kerangka emanasi juga dikatakan bahwa hanya dari Tuhan tercipta wujud-wujud yang berilmu. Dan, manusia adalah pemberhentian terakhir dari sebuah proses emanasi yang bersumber dari Tuhan. Bahwa manusia merupakan pemberhentian terakhir dari sebuah proses emanasi berarti bahwa kesempurnaan rasional itu berakhir dan menjadi utuh di tangan manusia.

---

[93] Lebih jauh lihat Ibn Sînâ, *al-Ishârât wa al-Tanbîhât*. Editor Sulaiman Dunya, vol I (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1983), hal. 245.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Walau teori emanasi ini banyak mendapat kritik, termasuk dari al-Ghazâlî yang menggapnya sebagai upaya sia-sia untuk menggantikan teori penciptaan yang sudah baku dalam al-Qur'an, namun pada sisi lain teori emanasi ini dapat membantu kita memahami hakikat rasional manusia yang sebenarnya. Rasanya teori emanasi ini termasuk dari segelintir teori yang sangat menekankan pada aspek rasionalitas manusia.

Namun, manusia memang bukan *melulu* merupakan subjek rasional. Dia juga memiliki dimensi lain yaitu spiritualitas. Oleh karena itu, memahami manusia hanya melalui teori emanasi saja hanya akan berujung pada pemujaan manusia sebagai wujud rasional. Padahal manusia tidak bisa dipahami hanya sebagai "binatang yang berbicara," tetapi juga sebagai "wujud yang berketuhanan."

Jika teori emanasi beranggapan bahwa inti manusia adalah akalnya, maka teori kebanyakan sufi mengatakan sebaliknya. Sayangnya, banyak pemikir muslim yang terjebak dalam kerangka pikir yang melihat wujud manusia hanya dari satu dimensinya saja. Dan, itu jelas kurang tepat, jika tidak dapat dikatakan salah. Penggabungan antara kedua dimensi manusia akan menghasilkan pandangan yang berimbang sejalan dengan ajaran Islam bahwa manusia memiliki jiwa dan raga, badan dan ruh, hati dan akal.

Pandangan yang berimbang ini memang sudah sering dilontarkan oleh para filsuf, termasuk al-Ghazâlî dan dalam kadar tertentu Ibn 'Arabî. Dalam pemikiran Ibn 'Arabî, inti wujud manusia di samping pengetahuan adalah spiritualitas. Dan, spiritualitas manusia itu tergambar dari posisinya sebagai salinan Tuhan yang paling sempurna. Seluruh argumen Ibn 'Arabî jika digabungkan jadi satu akan menghasilkan teori bahwa manusia adalah makhluk dengan dua dimensi; intelektualitas dan spiritualitas. Dia memiliki daya cipta dengan akal dan ilmunya, dan memiliki kualitas mendekati Tuhan dengan daya spiritualitasnya. Dia dapat memahami kodrat diri dan Tuhannya dengan cahaya pengetahuannya, dan dapat mengarungi samudera batinnya dengan kedalaman hatinya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Apa yang sudah dijelaskan mengenai insan kamil dalam bagian ini dapat diringkas menjadi tiga aspek, yakni: 1) dari segi wujudnya sebagai penampakan Tuhan yang sempurna; 2) dari segi gunanya sebagai penengah antara Tuhan dan makhluknya; dan 3) dari segi pengetahuan, dia adalah manusia yang mampu menghayati status kemanusiaannya. Dia mengerti wujudnya sebagai penampakan Tuhan dan "dunia kecil" yang menampung sifat-sifat Tuhan.[94]

Insan Kamil dan Cahaya Muhammad

Dalam pandangan Ibn Sînâ dan beberapa filsuf sepertinya, kelebihan nabi adalah dalam hal kemampuan imajinasinya. Dan itu benar adanya. Biasanya seorang yang super-genius mampu menjelaskan cita-citanya dalam gambaran yang mudah ditangkap dan dipahami; gambarannya yang konkret seolah hadir dalam benak orang yang mendengar atau membacanya, dan sekaligus bermakna permanen, dalam artian tidak lekang dimakan waktu.

Tetapi nabi kenyataannya tidak hanya itu. Dia adalah sumber bimbingan dan model bagi para pengikutnya. Di samping penggambarannya yang kuat dan sangat berpengaruh dalam kehidupan manusia, insan kamil seperti nabi (Muhammad) juga meninggalkan pusaka yang menurut pengamatan William Chittick terdiri dari tiga hal: (1) karya-karya *(work)*, atau perilaku sebagai manifestasi akhlak mulia; (2) keadaan *(states)*, atau pengalaman batin dari realitas gaib; dan (3) pengetahuan *(knowledge)*, atau persepsi dan pemahaman langsung tentang berbagai modalitas terhadap realitas.[95]

Dengan demikian unsur dari kenabian adalah akhlak, pengalaman dan pengetahuan. Yang pertama dan kedua tidak dapat dipisahkan dari yang ketiga, demikian pula sebaliknya. Ketiganya

---

[94] Hus'ayn Muruwah, *Naz'ah Maddiyyah fi al-Falsafah al-'Arabiyyah-al-Islâmiyyah*. Vol. III (Beirut: Dâr al-Farabi, 2002), hal. 184-186. Juga, William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi dan Kreatifitas Imajinasi*. Terj. Al-Asyihid (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hal. 11.

[95] Chittick, *Dunia Imajinal*, hal. 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membentuk satu keutuhan yang saling terkait dan melengkapi. Masing-masing dari tiga konsep di atas merupakan landasan bagi yang lain dan bibit bagi lahirnya aspek-aspek yang lain. Dan, aspek yang merupakan dasar itu adalah pengetahuan. Benar, bahwa akhlaq adalah juga bagian penting dari kenabian. Namun dia adalah produk dari pengetahuan, karena pengetahuanlah yang menyinari hati dan jiwa seseorang yang kemudian menghasilkan perilaku yang baik.

Seorang sufi pembaru abad ke-16 dari India bernama Ahmad Sirhindi secara tegas mengakui bahwa satu-satunya unsur kenabian yang paling menentukan adalah pengetahuan. Unsur-unsur lain adalah buah dari adanya unsur pengetahuan ini.[96] Dalam pandangan Sirhindi, kenabian seseorang didasarkan pada empat hal, yaitu *ru'ya* (impian), *mushâhadah* (penyaksian) dan ilham atau wahyu. Ketiga hal tersebut secara bersama-sama melahirkan satu jenis pengetahuan bernama *kashf* atau pengetahuan penyingkapan. Jenis pengetahuan ini juga dimiliki oleh sufi, aku Sirhindi. Hanya saja pengetahuan penyingkapan sang nabi bersifat pasti, langsung dari Tuhan dan dijamin kebenarannya, sementara bagi sang sufi pengetahuan itu bisa saja salah dan keliru.[97] Pengetahuan sufi memerlukan konfirmasi dari nabi untuk dikatakan benar atau salah, sementara pengetahuan nabi sudah pasti benar karena berasal dari Tuhan.

Secara lebih khusus, Sirhindi menjelaskan bahwa kenabian terdiri dari dua hal, yaitu zikir dan tafakkur. Yang pertama merujuk pada pengalaman spiritual, dan yang kedua mengarah pada proses kontemplasi yang ditopang oleh wahyu. Ini adalah dua aspek yang tidak terpisah-pisahkan dan saling menopang. Dan, jika digabungkan maka dua hal itu menghasilkan pengetahuan spiritual yang tidak lain adalah kombinasi dari penge-

---

[96] Dalam pandangan Sirhindi, nabi adalah wali dengan tugas mengubah masyarakat. Ini juga pengertian yang diajukan oleh Muhammad Iqbal. Nabi disebut wali karena memiliki kedekatan dengan Tuhan. Bahkan setiap makhluk yang dekat dengan Tuhan, dalam pandangan Sirhindî, adalah wali. Lihat Ansari, *Merajut Tradisi*, hal. 139.

[97] *Ibid.*, hal. 142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahuan penyingkapan dan pengalaman spiritual. Pandangan Sirhindi tentang unsur-unsur kenabian sejalan dengan pendapat William Chittick. Hanya saja menurut Sirhindi akhlak adalah produk dan hasil dari pengetahuan dan pengalaman spiritual sehingga tidak masuk dalam unsur utama kenabian karena sudah dianggap niscaya.

Dalam kerangka pikir Ibn 'Arabî, nabi adalah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya adalah karena dia merupakan penampakan sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya adalah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan.

Al-Jîlî sebagai penyambung lidah Ibn 'Arabî juga sepakat dengan gagasan ini. Tidak jauh dengan sang guru, al-Jîlî melihat bahwa nabi yang merupakan insan kamil adalah manusia ideal. Dalam dirinya tercermin citra Tuhan dalam bentuk yang paling utuh, sementara dia juga dapat merealisasikan sifat-sifat dan asma ilahi melalui pengetahuan spiritualnya. Al-Jîlî juga berpandangan, seperti Ibn 'Arabî, bahwa nabi adalah khalifah, wakil Tuhan di bumi yang memiliki kemampuan-kemampuan melebihi manusia kebanyakan dari segi kepribadian dan pengetahuan.[98]

Al-Jîlî menjelaskan bahwa seperti manusia pada umumnya nabi memiliki tujuh daya, yaitu hati (*qalb*), akal (*'aql*), estimasi (*wahm*), meditasi (*himmah*), pikiran (*fikr*), imajinasi (*khayâl*), dan jiwa (*nafs*).[99] Namun berbeda dengan manusia kebanyakan, tujuh daya nabi itu jauh lebih tajam karena sebagai potensi, daya-daya itu sudah terealisasi. Untuk kebanyakan orang, daya-daya itu hanya sebatas sebagai potensi yang belum tentu terealisasi.

Hati, kata al-Jîlî –sebagaimana dijelaskan oleh Yunasril adalah cahaya abadi dan rahasia yang tinggi, yang diturunkan pada

---

[98] Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 155
[99] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

esensi makhluk, agar dengannya Tuhan dapat melihat manusia. Bukan hati yang dijelaskan dalam biologi ataupun psikologi, tetapi hati yang mangacu pada kesadaran ruhani terdalam (*sirr*), yaitu ruh ideal yang ditiupkan Tuhan kepada manusia bersamaan dengan ruh aktual.

Akal, dibagi al-Jîlî dalam tiga modus, yaitu akal pertama (*al-'aql al-awwal*) adalah khasanah pengetahuan ilahi dan eksisistensinya sendiri, akal universal (*al-'aql al-kullî*) ialah persepsi ruhani terhadap pengetahuan yang berada pada akal pertama, dan akal biasa (*al-'aql al-ma'âshî*) yakni bagian dari akal universal yang kemampuannya ditentukan oleh pikiran.

Sementara itu, estimasi adalah daya yang dapat mengetahui dan mempertimbangkan kualitas dari suatu objek secara tepat. Meditasi adalah konsentrasi sepiritual yang paling tinggi terhadap Tuhan. Jiwa ialah substansi halus yang mengandung daya hidup dan aktifitas kemauan serta berfungsi menjadi perantara antara hati dan tubuh.

Penjelasan di atas menunjukkan beberapa aspek atau potensi yang dimiliki oleh nabi. Di situ tampak bahwa nabi tidak hanya memiliki satu potensi saja, tetapi beberapa potensi mulai dari kesadaran ruhani, pengetahuan ilahi, dan seterusnya. Selanjutnya, kita harus bisa membedakan antara potensi biasa dan potensi yang telah terealisasi, dan bagaimana pula realisasi atas potensi itu dapat diwujudkan.

Untuk menjelaskan hal ini, barangkali tidak ada salahnya kalau kita menggunakan satu kata kunci yang amat pokok dalam konteks ini, yaitu *Nur Muhammad* (cahaya Muhammad) atau *al-Haqîqah al-Muhammadiyyah* (jati diri atau esensi Muhammad). Dua istilah itu sinonim. Beda nama tetapi secara konseptual sama. Beberapa penjelasan yang kita dapatkan dari banyak guru sufi mengarah kepada satu hal, bahwa cahaya Muhammad adalah satu keadaan di mana sang nabi telah mewujudkan potensi-potensi atau daya-daya yang ia miliki.

Pandangan yang disampaikan oleh al-Jîlî dan nantinya didukung oleh salah seorang guru sufi terkemuka di Indonesia, Kyai Ahmad Asrori (w. 2010) adalah bahwa cahaya Muhammad

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak lain adalah pengetahuan spiritualnya. Oleh banyak sufi, cahaya Muhammad ini dianggap sebagai pangkal dan poros kehidupan di jagad raya ini.[100] Ahmad Asrori mengemukakan bahwa konsep ini intinya menunjukkan bahwa asal-muasal Muhammad –dan juga realitasnya adalah cahaya, bukan tanah liat seperti manusia pada umumnya. Karena pokok dari cahaya adalah pengetahuan, maka cahaya Muhammad maknanya pengetahuan Muhammad.

Dalam sebuah hadits Jâbir –sebagaimana dikutip oleh Ahmad Asrori Nabi Muhammad menjelaskan bahwa pokok dirinya adalah cahaya, dan cahaya itu merupakan hal pertama yang diciptakan oleh Tuhan. Cahaya itu kemudian dibagi menjadi empat; dari yang pertama tercipta pena, dari yang kedua tercipta papan semesta (*al-lawh*), dan dari yang ketiga tercipta alam semesta (*al-'arsh*). Kemudian bagian keempat dibagi lagi menjadi empat; dari yang pertama tercipta cahaya penglihatan mata orang-orang mu'min, dari yang kedua tercipta cahaya pendengaran mereka, dari yang ketiga tercipta cahaya hati mereka yaitu ma'rifat, dan dari yang keempat tercipta cahaya kemanusiaan mereka tauhid.[101] Kita lihat bahwa pena merupakan hal pertama yang tercipta dari cahaya Muhammad. Sedang pena adalah simbol pengetahuan.

Memang hadits di atas dipersoalkan oleh banyak orang dari segi sanad maupun matannya. Namum bagi Ibn 'Arabî dan tentunya Ahmad Asrori hadits itu justru menjelaskan hakikat realitas Muhammad yang sesungguhnya, yang menurut Ahmad Asrori harus diyakini sebagai "akidah para shaikh sufi dan pengikut-pengikutnya."[102]

Jadi, hakikat diri sang nabi adalah cahaya, dan unsur pokok cahaya adalah pengetahuan. Dengan demikian, kenabian adalah

---

[100] Lihat, Ahmad Asrari ibn Muhammad Uthman Al-Ishaqi, *Al-Muntakhabât fi Rabîtat al-Qalbiyah wa Silat al-Rûhiyyah*. Jilid I (Surabaya: Idarah Tariqah Al-Qadiriyah, 2007), hal. 9-11.

[101] *Ibid.* Dalam hadis itu dijelaskan bahwa cahaya Muhammad dibagi menjadi empat bagian. Dari empat bagian itu yang pertama diciptakan adalah pena.

[102] *Ibid.*, hal. 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang pengetahuan atau yang kadang kita sebut sebagai pengetahuan spiritual. Maka, tidak aneh jika dalam konteks ini yang disebut sebagai pewaris kenabian adalah para ulama, para ahli ilmu, dan bukan para ahli ibadah atau penguasa. Maknanya, karena kenabian adalah pengetahuan, maka yang pantas mewarisi kenabian adalah para ahli ilmu bukan ahli ibadah.

Kyai Asrori sendiri adalah seorang tokoh tasawuf dan tarekat yang sangat dihormati di Indonesia. Dia memimpin Tarekat Qadariyah wa Naqshabandiyah (TQN) yang bermarkas di Kedinding Lor, Surabaya, dengan pengikut yang tersebar di Jawa, Sumatera, Malaysia, Singapura, Thailand dan Australia. Selain mengelola majlis ta'lim al-Khidmah, Kyai Asrori juga mengasuh sebuah pesantren, al-Fitrah, dengan ribuan santri.

Insan Kamil, dari Timur ke Barat

Kecintaan manusia pada pengetahuan, dan kesadaran para pemikir akan peranan penting pengetahuan dalam proses membangun tatanan kehidupan telah mendorong sebagian filsuf untuk menformulasikan sebuah konsep di mana pengetahuan diposisikan dalam lini paling depan dalam proses pembangunan kehidupan manusia. Banyak sufi terdorong untuk membangun tatanan itu karena keadaan sekitar yang sudah menggelisahkan. Tasawuf lahir karena keadaan yang tidak sehat. Al-Ghazâlî adalah contoh klasik betapa tasawuf lahir dari perkembangan yang tidak menggembirakan. Pengalaman spiritualnya yang mencekik, ditambah dengan kekacauan intelektual yang berkembang saat itu membuat dirinya dan orang-orang di sekitarnya merasa menderita dan gelisah. Dia lari ke tasawuf dan dengan suara lantang menyuarakan sisi spiritual Islam sebagai obat.

Tasawuf lahir dari kondisi anomali. Sebagai ilmu pengetahuan dia berkembang di tengah-tengah anomali yang terus menghimpitnya. Jika era modern ini dapat disebut sebagai anomali, maka anomali ini dapat dianggap sebagai latar belakang lahirnya tasawuf sebagai ilmu pengetahuan yang terbarukan.

Bahwa modernitas adalah anomali sudah sering dibahas oleh para filsuf Barat maupun Timur, mulai dari Jurgen Habermas,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anthony Giddens, David Ray Griffin, Ernest Gellner hingga Seyyed Hossein Nasr. Dalam pandangan mereka, modernitas benar-benar telah mengungkung manusia dan mengguncang sendi-sendi kehidupannya. Manusia kehilangan kemerdekaannya, karena kesadarannya telah dimangsa oleh gaya hidupnya sendiri atau oleh gagasan dan ideologi yang ruwet. Narasi-narasi modernitas telah mengambil alih peranan dan fungsi agama dan, pada akhirnya, menjerumuskan manusia kepada kenestapaan dan kekeringan spiritual.

Pemikiran Barat sering secara gamblang menampilkan diri sebagai pecundang. Contoh yang paling kongkret adalah Arthur Schopenhauer, filsuf Jerman abad ke-19. Filsafat kehendaknya lahir dari keprihatinannya atas penderitaan manusia yang ditimbulkan oleh modernitas. Dia berteriak ingin membela sesama manusia yang terpenjara, namun dia sendiri kemudian memenjarakan manusia dalam jeruji besi yang rapat. Schopenhauer awalnya bernyanyi bahwa gelombang modernitas yang sangat deras dan gemuruh yang ditimbulkannya membuatnya prihatin akan nasib manusia. Dia menolak Hegel yang baginya tidak realistis karena merasa optimis bahwa umat manusia sedang maju, padahal manusia benar-benar tertipu oleh janji-janji manis modernitas. Manusia merasa mengetahui dunia yang sedang dihadapinya, padahal tidak.

Menghadapi "tipu daya" modernitas seperti ini, Schopenhauer –seperti seorang sufi mengajak manusia untuk melepaskan kehendaknya, mengosongkan diri dari unsur-unsur kehendak. Ini dalam tasawuf mirip dengan zuhud; zuhud dalam tingkatan ketiga sebagai upaya menjauh dari dunia dan segala gemerlapnya.[103]

Schopenhauer, mungkin saking jengahnya kepada modernitas, sangat ekstrim dalam menolak segala hal tentang moderni-

---

[103] Pada tingkatan pertama, zuhud adalah menjauh dari segala sesuatu yang tidak diperbolehkan, dan pada tingkatan kedua, zuhud adalah meninggalkan sesuatu yang diperbolehkan tetapi tidak perlu. Contoh zuhud jenis kedua adalah makan makanan yang halal tetapi tidak berlebihan. Karena kebutuhan manusia adalah satu piring, maka zuhud berarti menghindari makan dua piring.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tas. Dia tidak hanya menghimbau agar kita menjaga jarak darinya, atau selektif tentangnya, tetapi juga membuangnya secara total. Ciri Schopenhauer yang keras dan kaku ini nantinya menginspirasi banyak filsuf Barat terkemuka seperti Soren Kierkergaard, Nietsche, Thomas Mann, dan Freud untuk melakukan hal yang sama. Adolf Hitler bahkan mengaku tertarik kepadanya.[104]

Narasi modernitas yang bagi Schopenhauer diwakili terutama oleh filsafat Hegel dianggapnya terlalu abstrak dan menutup-nutupi sisi gelap manusia. Schopenhauer memandang bahwa kesadaran, intelek atau rasio adalah hakikat jiwa, sehingga manusia disebut sebagai hewan yang berakal.[105] Bagi Schopenhauer, kehidupan tidak berjalan atas dasar rasionalisme. Kehidupan, menurutnya, berkembang di atas rel "kehendak buta" dan "ketidaksadaran."

Schopenhauer tegas bahwa hanya karena kehendak, manusia dapat disebut sebagai manusia. Seperti Kant, Schopenhauer berpendapat bahwa rasio tidak dapat mengetahui 'benda dalam dirinya sendiri' (*das Ding an sich*), namun kita memiliki jalan lain menuju realitas, yang tidak bersifat intelektual, yakni kehendak (*will*).

Lebih jauh, bagi Schopenhauer kehendak adalah kategori ilmu pengetahuan yang paling mendasar. Kehendak adalah awalan untuk memahami realitas. Dalam pandangannya, hanya dalam tindakan-tindakan kehendak itulah kita dapat mewujudkan diri sendiri sebagai mahkluk yang berada.[106] Jadi, ketika manusia diam dan tidak bertindak sesuai dengan kehendaknya, ia kehilangan unsur pokok kemanusiaannya.

Ini berbeda dengan tasawuf. Dalam tasawuf bukan kehendak yang menentukan unsur pokok kemanusiaan tetapi pengetahuan diri dan pengetahuan tentang Tuhan. Jika Schopenhauer meng-

---

[104] James Garvey, *20 Karya Filsafat Terbesar* (Yogyakarta: Kanisius, 2010), hal. 191.

[105] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 72.

[106] *Ibid.*, hal. 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ajarkan bahwa manusia dapat menemukan hakikat dirinya melalui kehendaknya, maka tasawuf mengajarkan bahwa manusia dapat menemukan jati dirinya dalam hubungannya dengan Tuhannya melalui pengetahuannya. Namun baik tasawuf maupun Schopenhauer sama-sama meyakini bahwa manusia memiliki sisi spiritual. Bedanya, jika tasawuf menganggap sisi spiritual itu diwakili oleh hati atau jiwa bahkan akal, Schopenhauer melihat sisi "spiritual" itu adalah kehendak. Dalam ungkapannya, kehendak adalah sisi manusia yang bersifat irasional di luar kendali apapun dalam diri dan di luar manusia itu sendiri.[107] Oleh karena itu, kehendak tidak punya tujuan. Kehendak memiliki awalan ettapi tidak memiliki akhiran. Ia entah ingin kemana, kita tidak tahu. Karena ia bersifat irasional, maka ia merupakan usaha yang kasar dan buta. Suatu dambaan yang tidak masuk akal dan tidak pernah terpuaskan. Suatu dorongan hati yang tidak bermakna.

Schopenhauer juga sejalan dengan garis-garis besar pemikiran sufistik bahwa manusia memiliki aspek intuisi. Tetapi bagi Schopenhauer, intuisi itu adalah kehendak juga. Jadi, kehendak adalah bagian manusia yang terdalam yang dapat menampilkan diri di dalam manusia itu, menjelma menjadi sebuah tindakan dan memicu lahirnya gagasan-gagasan tentang dunia. Dalam konteks ini, kehendak adalah gerak dan energi. Ia ada di dalam diri manusia yang paling dalam dan melahirkan gerak lahiriah. Karenanya, kehendak adalah hakikat, dan hakikat itu tunggal karena berasal dari yang Esa.[108]

Schopenhauer masih mengakui adanya wujud-wujud gaib yang menggerakkan manusia dalam perbuatannya, tetapi wujud-wujud itu tidak ia sebuat sebagai Tuhan. Ia menamakannya kehendak metafisis. Kehendak ini adalah asal-muasal bagi kehendak manusia.

Mirip dengan logika emanasi Ibn Sînâ, Schopenhauer mengajarkan bahwa kehendak metafisis menampakkan diri sebagai

---

[107] *Ibid.*

[108] F. Budi Hardiman, *Filsafat Moderen: Dari Machiavelli sampai Nietzsche* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2004), hal. 214.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

asas dunia. Bedanya, dalam filsafat Ibn Sînâ, akal-lah yang merupakan asas bagi dunia. Oleh karena itu -dalam ajaran Schopenhauer- segala gejala atau penampakan yang mengelilingi manusia dalam ruang dan waktu adalah penjelmaan kehendak. Kekuatan yang menggerakkan planet-planet, kekuatan yang mendorong elemen-elemen untuk membentuk hubungan-hubungan kimiawi, kekuatan di bawah keinginan untuk hidup semuanya itu merupakan penampakan dari kehendak. Kehendak yang paling nyata adalah keinginan untuk mempertahankan kehidupan melalui perkawinan. Schopenhauer dalam hal ini memberikan suatu 'metafisika cinta seksual,' yang merupakan bagian dari filsafatnya yang terkenal. Menurutnya, yang mendorong dua individu untuk kawin adalah kehendak hidup.

Jadi inilah kira-kira pandangan Schopenhauer tentang manusia. Semua yang terkait dengan manusia diukur dan dilihat dari sisi kehendaknya. Karena kehendak adalah dorongan utama bagi manusia, maka seluruh kehidupannya dikendalikan oleh kehendaknya.

Tetapi justru di sinilah manusia menjadi kehilangan kebebasannya. Pandangan Schopenhauer menjerumuskan manusia ke dalam sebuah penderitaan. Etika pembebasannya justru menjelma menjadi etika penderitaan. Betapa tidak, ketika seseorang berbuat di bawah kendali kehendaknya, ia telah menjadi budak bagi kehendaknya sendiri. Berarti di tangan Schopenhauer, manusia diajak mundur ke belakang menjauh dari kesempurnaan yang mestinya ia miliki. Konsep insan kamil yang dibangun oleh para sufi di atas pondasi pengetahuan spiritual mengalami degradasi di tangan seorang filsuf Barat.

Kenyatannya, filsuf Barat tidak pernah berhenti menawarkan gagasan mengenai manusia dan hakikatnya sebagai upaya untuk mejawab persoalan kemanusiaan di era modern ini. Tetapi yang mereka lakukan adalah meletakkan manusia tepat di tengah-tengah poros keberadaan dan menjadikan kehendaknya sebagai Tuhan. Posisi Tuhan telah tergantikan sebagai penguasa kehidupan. Gagasan semacam ini tidak berdampak positif pada nasib manusia, tetapi sebaliknya semakin membuat manusia menderita

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan terombang-ambing dalam lorong-lorong kehidupan yang menghimpit.

Insan Kamil dan Manusia Fosil

Jika melalui konsep insan kamil digagas sebuah pandangan agar manusia dapat mencapai kesempurnaanya, maka dalam konsep Barat manusia justru digiring untuk menjelma menjadi "monster dan fosil," meminjam istilah Michel Foucault.[109]

Berubahnya status manusia menjadi monster dan fosil ini tidak lepas dari model ilmu pengetahuan yang berkembang di dunia Barat modern. Banyak filsuf modern yang salah ketika melihat hakikat manusia. Dan, Schopenhauer nampaknya termasuk yang salah itu. Menariknya, gagasan-gagasan Schopenhauer tidak pernah mati. Sebaliknya, dia justru terus hidup dan bahkan berkembang. "Akidahnya" diwarisi oleh banyak filsuf besar di dunia Barat. Adalah Friedrich Wilhelm Nietzsche, filsuf asal Jerman, yang mencoba mempertahankan filsafat Schopenhauer. Nietzsche-lah yang memperkenalkan konsep "insan kamil" versi Barat dengan mengambil kerangka besar pemikiran Schopenhauer tentang kehendak sebagai landasannya.

Seperti Schopenhauer, Nietzsche adalah orang yang serba resah dan galau. Dia tidak pernah nyaman dengan dirinya sendiri. Sebelum melantunkan ujarannya yang terkenal, "Tuhan telah mati", dia telah terlebih dahulu berteriak keras bahwa "manusia telah mati." Dia kecewa dan marah kepada dirinya sendiri, kepada lingkungannya, kepada orang-orang di sekitarnya. Dia mengawali karir filsafatnya sebagai pemarah dan pemberontak. Oleh karena itu, filsafatnya dicirikan dengan pemberontakan kepada segala sesuatu yang mapan, termasuk manusia sendiri.

Bukunya yang sangat terkenal *Zarathustra* mendapat perhatian luas dari berbagai kalangan. Buku itu bahkan sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh H.B. Jassin. Nietzsche gemar menyendiri. Dan, buku *Zarathustra* itu termasuk karya

---

[109] Michel Foucault, *Order of Thing: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan*. Terj. B. Priambodo *et al*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), hal. 172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang ia tulis dalam kesendirian. Seorang penggemar filsafat dari dunia Arab melukiskan bahwa kesendirian Nietzsche saat menulis buku itu sangat ekstrem hingga jin dan manusia tidak ada yang melihatnya.[110]

Nietzsche adalah seorang evolusionis, dan mengembangkan filsafat etika berdasarkan teori evolusi. Baginya, hidup adalah perjuangan untuk bertahan. Karena perjuangan, maka yang paling pantas untuk tetap hidup adalah yang kuat. Kekuatan adalah kebajikan yang paling utama dan kelemahan adalah keburukan yang memalukan. Yang baik adalah yang mampu melangsungkan kehidupan, yang berjaya, yang menang. Yang buruk adalah yang tidak bisa bertahan, yang terpuruk, yang kalah. Baik dan buruk diukur dari kekuatan. Benar dan salah juga diukur dari kekuatan. Semakin kuat seseorang, semakin sempurna pula kemanusiaannya.[111]

Secara garis besar konsep kekuatan ini adalah pengembangan dari konsep kehendak yang diajukan oleh Schopenhauer. Dalam pandangan Nietzsche, manusia adalah wujud bebas yang mempunyai tingkah laku dengan daya pendorong hidup atau hawa nafsu. Daya pendorong hidup atau hawa nafsu ini harus digunakan untuk menguasai dirinya dan juga orang lain. Hal ini perlu dilakukan karena manusia secara terus-menerus hidup dalam kehendak menguasai dirinya dan juga orang lain. Oleh karena itu, karena sifatnya yang ingin menguasai sesuatu, maka kehendak untuk berkuasa erat berkaitan dengan tradisi perang. Nietzsche menganggap bahwa perang adalah jalan atau cara untuk berkuasa.[112]

Sudah dapat diduga bahwa dalam kerangka filsafat kehendak ala Nietzsche ini moralitas tidak memiliki tempat. Moralitas memang ada, tetapi bagi Nietzsche moralitas tidak ubanya se-

---

[110] Ramsis 'Iwad, *Mulhidûn Muhaddithûn wa Mu'asirûn* (Beirut: Sinai li al-Nashr, 1998), hal. 20.

[111] Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (New York: Random House, 1965), hal. 24.

[112] Lihat, Albert Denise Peterfreund, *Great Traditions in Ethics* (Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1984), hal. 240.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perti nyanyian belaka yang dikumandangkan orang tapi tidak memiliki arti. Moralitas tunduk pada kehendak. Adalah kehendak yang mengatur dan menentukan moralitas. Sesuatu dikatakan baik atau buruk sangat tergantung pada apa kata kehendak. Cinta itu sendiri jika dikatakan sebagai unsur pokok moralitas adalah kehendak. Persisnya cinta adalah kehendak untuk memiliki.

Sebuah sistem yang berlawanan dengan kehendak pribadi manusia adalah penyakit sosial yang harus dibasmi. Demokrasi contohnya, harus dilenyapkan karena menghalangi orang untuk mengungapkan kehendaknya. Bagi Nietzsche yang patut didukung adalah aristokrasi, bukan demokrasi, bukan pula agama. Agama, seperti demokrasi, adalah penyimpangan. Manusia akan mengetahui hakikatnya sendiri dan menjadi "insan kamil" ketika ia menanggalkan agamanya dan meninggalkan aturan-aturan umum yang mengikatnya. Ia akan unggul kalau ia bertindak sesuai dengan kehendaknya.[113]

Ubermensch adalah kata yang ia gunakan untuk memperkenalkan konsep "insan kamil" versinya. Konsep ini terbentuk atas formulasi-formulasi yang ia lakukan terhadap beberapa persoalan seperti evolusi moral, mental Dionysian, pengingkaran atas demokrasi, kematian Tuhan dan manusia, dan kehendak berkuasa. Seperti yang tampak dari ulasan singkat di atas, *Ubermensch* merupakan penolakan dari hampir seluruh yang ada mulai dari Tuhan hingga manusia.

Jika dipahami dari sudut pandang teori evolusi, konsep *Ubermensch* bermaksud mengejar suatu bentuk perubahan melalui fase-fase atau tahap-tahap tertentu dalam prosesi penyempurnaan kehidupan yang bersifat pasti. Implikasinya, harus ada fase atau tahap yang harus ditinggalkan untuk kemudian memasuki fase baru yang lebih sempurna. Salah satu fase yang harus ditinggalkan itu adalah agama. Entah bermaksud berbicara

---

[113] F. Budi Hardiman, *Filsafat Modern*, hal. 271. Lihat juga Roy Jackson, *Friedrich Nietzsche* (Yogyakarta: Bentang Budaya, 2003), hal. 44, dan St. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: *LKiS*, 1996), hal. 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai agama atau tidak, ia mengungkapkan bahwa manusia tidak bisa hidup dalam keadaan yang konstan. Ia harus berubah untuk menjadi sempurna. Jika agama ia pahami sebagai bersifat konstan, maka agama termasuk yang ia inginkan untuk disingkirkan.

Hidup dalam keadaan konstan, atau dengan mental Appolonian, hanya akan menjadikan manusia kawanan atau manusia kebanyakan. Nietzsche mengajak agar manusia menjadikan hidupnya dengan semangat Dionysian yang dinamis. Mental Appolonian adalah fase dimana manusia hidup dalam aturan-aturan yang mengikat, sedang semangat Dionysian adalah fase dimana ia hidup secara bebas dengan kehendaknya sendiri. Pada fase yang pertama terdapat Tuhan yang masih hidup dan mengatur, sedang pada fase yang kedua hanya manusia yang tetap bertahan hidup, karena Tuhan telah mati.

Semangat Dionysian ini adalah tujuan akhir dari kampanye filsafat Nietzsche. Dan tujuan itu pulalah yang ia inginkan bagi seseorang yang telah mengklaim dirinya sebagai "insan kamil." Entah kebetulan atau tidak, tampak bahwa logika berpikir Nietzsche merupakan penolakan total terhadap ajaran tasawuf. Nietzsche bahkan dengan tegas menolak dengan keras ajaran para santo yang tidak lain adalah "sufi" versi Eropa. Ia mengatakan: "Aku adalah murid filsuf Dionysius. Aku lebih memilih menjadi seorang satir daripada seorang santo."[114]

Seorang santo tidak lebih dari manusia Appolonian yang bertindak menggunakan kedok moral untuk mencapai tujuannya, menurut Nietzsche. Moralitas dijadikan budaknya, ditunggangi untuk mencapai tujuan-tujuan dirinya. Kira-kira dalam pandangan Nietzsche, seorang santo adalah srigala berbulu domba. Dan, manusia seperti ini akan segera tergerus dalam "era nihilisme," era di mana manusia bebas untuk berkehendak dan berhasrat.

Demikianlah, filsafat Nietzsche. Kelam dan menghentak. Dia menempatkan manusia sebagai musuh Tuhan dan secara total

---

[114] Friedrich Nietzsche, *Ecce Homo*. Terj. Omi Intan Naomi (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal. 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berseberangan dengan-Nya. Padahal di tangan Ibn 'Arabî manusia diletakkan dalam susun keberadaan yang sama dengan Tuhan. Dalam filsafat Nietzsche, manusia dan Tuhan diceraikan, dijauhkan dan bahkan diadu. Dan inilah, secara garis besar, ciri khas dari filsafat Barat modern yang lahir dan berkembang pesat saat ini.

Tawaran tasawuf tentang manusia dan posisinya dalam alam bukan saja merupakan antisipasi atas apa yang telah terjadi di masa modern ini, tetapi sekaligus merupakan jawaban bagi kekeringan spiritual dan kegersangan ilmu pengetahuan yang melanda zaman kita ini.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab 3

Kedudukan Manusia Spiritual dalam Wacana Sufistik Modern

Manusia Spiritual: Antara Tasawuf Kanan dan Kiri

Secara garis besar apa yang kita sampaikan dalam bab terdahulu menunjukkan bahwa pembahasan tentang manusia telah menjadi salah satu tema paling menarik bagi para peneliti dan ahli di bidang tasawuf. Hanya saja pada masa lalu pembahasan tentang manusia sebagai subjek spiritual yang mengetahui belum terwadahi dalam satu bidang ilmu tertentu. Hal itu yang membedakan pembahasan tentang manusia di masa lalu dan di masa sekarang. Di masa modern ini, berbagai jenis ilmu dan metode berkembang dengan pesat, dan wacana tentang manusia pun menjadi semakin beragam dan kaya. Saat ini kita mengenal ilmu antropologi tasawuf, antropologi fisik, antropologi budaya, antropologi filsafat, psikologi sufi, atau psikospiritual dan sebagainya. Kajian manusia dapat dilakukan dalam satu perspektif bidang ilmu tertentu. Banyaknya jenis ilmu yang lahir itu sangat menguntungkan bagi tasawuf untuk mengembangkan pengembaraannya dalam menjawab persoalan manusia.

Berbagai pandangan baru yang dimunculkan dalam kerangka ilmu-ilmu modern tentang manusia telah meyakinkan kita bahwa perjalanan manusia sungguh mengalami perubahan besar pada era ini. Ada lompatan, goncangan, perubahan, dan pergeseran yang dialami oleh manusia. Kemajuan ilmu pengetahuan dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dampak-dampak yang ditimbulkannya baik yang positif dan negatif telah menyulap manusia dan dunianya menjadi sesuatu yang berbeda. Manusia masa kini sangat berbeda dengan manusia masa silam. Kebutuhan hidupnya, karakter dasarnya, cara pandangnya, mentalitasnya semua telah berubah. Dan, itu pada gilirannya memaksa kita untuk menyediakan kerangka teoretis baru agar dapat menjelaskan fenomena manusia secara lebih aktual dan otentik.

Konsep-konsep tasawuf seperti insan kamil memang ampuh pada masanya, tetapi untuk menjelaskan fenomena manusia modern, konsep itu butuh sentuhan-sentuhan baru agar tetap segar. Atau mungkin dibutuhkan konsep yang sama sekali baru agar pemahaman kita tentang manusia benar-benar dapat menangkap representansi manusia modern yang sebenarnya.

Bahwa kajian tentang insan kamil masih tetap dilakukan oleh banyak peneliti modern, adalah benar dan itu merupakan indikasi kuat bahwa konsep itu tetap menarik sebagai alternatif konseptual dalam memahami manusia. Tetapi hal itu jelas tidak cukup, karena secara keberadaan (ontologis) manusia telah banyak mengalami perubahan, sehingga konsep ilmu pengetahuan (epistemologis) tentang manusia juga harus terus dikembangkan. Pemikir filsuf Barat termasuk yang progresif dalam mengembangkan konsep-konsep baru mengenai manusia, walau banyak di antara konsep-konsep itu tidak sepenuhnya memuaskan, apalagi jika dinilai dari sudut pandang agama dan tradisi.

Tasawuf dan Dialog dengan Modernitas

Dari pembacaan terhadap buku-buku yang tersedia mengenai manusia dalam perspektif Barat –seperti karya Zainal Abidin yang bertajuk *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* terungkap bahwa konsepsi-konsepsi filosofis Barat tentang manusia sangat diwarnai oleh paham-paham yang tidak sejalan dengan semangat keagamaan, seperti aliran positivistik, empiris, antropomorfis, dan anti-metafisis. Dalam ajaran mereka, agama tidak mendapat tempat, atau mendapat tempat –seperti dalam filsafat Kant dan Hegel tetapi tempat itu berada di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pinggiran. Atau agama diakui tapi sebatas fenomena sosial saja, sebagai sistem-sistem simbol, atau bahkan sebagai sistem kepercayaan yang diciptakan oleh manusia sendiri, karena perasaan takut akan sesuatu dan sejenisnya. Agama tidak diakui sebagai agama.

Pemahaman agama seperti ini disayangkan oleh banyak pemikir dan filsuf Barat sendiri. Sederet ikon filsafat Barat modern mengkritisi pandangan tersebut karena dirasa terlalu reduktif dan meremehkan. Jurgen Habermas, Anthony Giddens, J Derrida, David Ray Griffin, Michel Foucault adalah sedikit dari sekian banyak filsuf Barat yang jengah terhadap wacana filosofis yang berkembang selama ini mengenai agama dan juga manusia.

Dalam Islam, kritik terhadap pemikiran Barat modern sudah sering dilakukan di antaranya oleh Seyyed Hosein Nasr, Naquib al-Attas, Ismâ'îl Râjî al-Farûqî, Muhammad Imârah, Murtadâ Mutahharî, 'Alî Sharî'atî, hingga yang paling radikal Sayyid Qutb dan adiknya Muhammad Qutb. Kita juga bermaksud kritis terhadap tawaran Barat, dan mencoba menyajikan tawaran yang lebih berbasis pada ajaran agama dengan tetap mengapresiasi unsur-unsur filosofis Barat yang berguna dan bermanfaat.

Tetapi kita juga tidak ingin bersikap apologetik dengan menganggap semua tawaran pemikir muslim –dan secara khusus sufi adalah benar dan harus diterima. Justru kita ingin mencoba menguak beberapa kekeliruan epistemologis yang dibangun oleh beberapa sufi yang sudah diyakini kebenarannya. Salah satu yang akan kita singgung dan kita persoalkan di sini adalah konsep fanâ', kefakiran, *murâqa'ah* (tambalan baju) dan *malâmatiyyah* (aliran tasawuf yang mengusung konsep penyalahan diri untuk menuju ma'rifat). Itu semua akan kita diskusikan dalam konteks "tasawuf kiri" dan "tasawuf kanan." Istilah tasawuf kiri merujuk kepada jenis tasawuf liberal dan filosofis, yaitu yang mengakui manusia sebagai wujud yang terdiri dari jiwa saja. Sedang tasawuf kanan merujuk kepada jenis tasawuf yang sejalan dengan "akidah" ahlus sunnah. Jenis Tasawuf pertama bersifat monistik, dan yang kedua dualistik.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tasawuf pada era modern ini jelas lahir dan tumbuh sebagai sebuah sistem ilmu pengetahuan yang tidak bisa diremehkan. Dikatakan demikian karena ia menjelma menjadi kekuatan besar yang dianggap oleh banyak orang sebagai alternatif untuk menggantikan sistem-sistem pengetahuan yang sudah ada yang seringkali terkesan congkak dan angkuh. Tasawuf merupakan gagasan yang berkembang secara mapan dan bertahan dalam waktu yang lama walau gelombang terpaan, kritik dan bahkan penolakan terus mendera. Tasawuf, dengan demikian, dapat disebut sebagai paradigma karena –meminjam Thomas Kuhn lahir sebagai tanggapan atas sebuah krisis dan keadaan anomali, dan berkembang sebagai sebuah *normal science*; sebuah ilmu yang mapan dan diyakini kebenarannya bukan oleh segelintir orang tetapi oleh sekelompok manusia yang terdiri dari kalangan ilmuwan. Tasawuf dapat dikatakan sebagai ilmu karena dibangun secara konsensus dan ilmiah.[1]

Sebagai *normal science*, tasawuf sudah memasuki fase kematangan, kebenarannya telah dibuktikan dan dipertahankan oleh sejumlah besar ilmuan secara bersama. Seperti ilmu fiqh, tafsir, hadits, sejarah dan lainnya, tasawuf adalah gagasan atau teori yang sudah dewasa.

Namun sebagai *normal science*, tasawuf juga tidak bisa lepas dari krisis dan anomali. Bahkan sebagian teorinya sudah layu. Karena itu, upaya-upaya pembaharuan harus dilakukan agar ilmu itu tidak lumpuh dan ambruk. Di era modern ini rasanya, tasawuf benar-benar menjadi krisis karena dihadapkan pada berbagai persoalan modernitas yang sedemikian mendera yang belum tentu bisa dijawab oleh tasawuf secara tuntas. Jika tasawuf diam menghadapi modernitas, maka bukan tidak mungkin ia akan punah dan lenyap dimakan waktu. Jika tasawuf hanya membatasi diri pada tataran upacara seremonial, sementara corak pikir masyarakat modern sudah semakin ilmiah, maka sangat mungkin tasawuf akan gulung tikar.

---

[1] Teori tentang paradigma disampaikan oleh Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Intinya, tasawuf perlu melakukan dialog dengan modernitas. Jika itu yang ingin dilakukan, maka ada beberapa strategi yang sekiranya dapat diambil untuk melakukan dialog itu. Strategi ini harus dilakukan pada tataran ilmiah dan terdiri dari tahan-tahap berikut.

Pertama, strategi adopsi dan adaptasi. Adopsi berarti mengambil ide dan gagasan baru dari berbagai sumber untuk penyegaran internal. Sementara adaptasi adalah upaya menyesuaikan diri dengan situasi dan kondisi baru, berbekal ide dan gagasan baru yang telah dimiliki. Ide yang diadopsi tidak harus yang berasal dari luar, tetapi bisa juga –dan seharusnya demikian dari dalam. Tasawuf akan dengan sangat mudah menemukan ide-ide segar dari dalam untuk penyegaran internal karena tasawuf sangat kaya dengan gagasan dan ide. Ide-ide itu dapat digali ulang sebagai proses penyegaran dan pembaharuan. Bahkan dalam konteks tasawuf, rasanya hanya gagasan-gagasan dari dalam yang dapat memberi data untuk proses pembaharuan yang diinginkan. Gagasan orang luar hanya bisa dimanfaatkan sebagai data penunjang, bukan data utama. Gagasan yang dapat digali kembali untuk penyegaran internal adalah yang berkaitan dengan konsep ilmu sufistik (epistemologi) karena hal itu masih belum banyak dimunculkan seiring dengan dominasi tarekat dalam tasawuf.

Jika tasawuf harus mengadopsi gagasan-gagasan dari luar, maka ia harus menerapkan sebuah norma di mana gagasan dari luar itu dapat disesuaikan dengan garis-garis besar haluan tasawuf. Jangan sampai gagasan-gagasan luar itu justru menjelma menjadi bumerang. Dengan norma itu, tasawuf harus memainkan peranannya sebagai subjek atas data-data eksternal yang diunduhnya.

Kedua, tasawuf harus terbuka untuk kritik. Harus disadari bahwa tidak ada ilmu yang lepas dari kritik dan konflik. Kritik dan konflik justru bisa membuka wilayah-wilayah baru yang mungkin belum sempat dilirik. Sebuah ilmu yang tertutup dari kritik tidak akan dapat bertahan dalam waktu yang lama, atau kalau bertahan ia tidak dapat berkembang. Paham-paham yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terlalu harfiah, kaku dan kolot dalam agama tidak dapat berkembang karena ketertutupannya dari kritik.

Tasawuf sendiri secara historis terbentuk di tengah-tengah konflik dan gelombang kritik. Sedari awal kemunculannya, ia sudah digempur oleh wacana-wacana yang berseberangan. Imam Ahmad bin Hambal termasuk tokoh yang menolak tasawuf secara total, dan menulis *Kitâb al-Zuhd* sebagai kritik dan perlawanan terhadapnya. Ibn Taymiyyah termasuk yang sejalan dengan Imam Ahmad. Tetapi justru karena kritik-kritik itulah tasawuf berkembang lebih pesat dan cepat. Al-Muhasibi menghalau kritik Imam Ahmad dengan membangun sistem pengetahuan sufistik melalui kitabnya *al-Wasâyâ*, sedang Ibn Atha'illah al-Iskandari menghadang kritik Ibn Taymiyyah melalui kitab *al-Hikam*-nya. Kitab-kitab inti tasawuf lainnya, sebut saja *al-Luma'*, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, *Kashf al-Mahjûb* dan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, ditulis dengan spirit yang sama untuk menjawab berbagai kritik maupun keraguan seputar tasawuf. Jadi, justru ketika sebuah wacana dikritik, ia akan membangun tembok pertahanan yang lebih kokoh dan kuat.

Ketiga, tasawuf harus membangun sistem-sistem simbol baru agar bisa berhadapan dengan berbagai tantangan yang serba rumit dan berkelok. Yang dimaksud dengan simbol adalah moda-moda pengungkapan untuk menunjukkan makna yang tersembunyi. Contohnya, ka'bah adalah simbol kesatuan dan persatuan ummat Islam, masjid adalah simbol kesucian dan kebersihan agama, serta jilbab –bagi kebanyakan orang muslim adalah simbol ketaatan.

Tasawuf sendiri adalah simbol, dan ia sangat kaya dengan simbol. Cara pikir, gaya berperilaku, gaya berpakaian, zikir-zikir, gerak dalam zikir, semuanya adalah simbol yang menunjukkan watak dan karakter tasawuf. Tetapi ada simbol yang jauh lebih penting dari itu semua, yaitu bahasa.

Ada dua jenis simbol dalam tasawuf. *Pertama*, simbol yang mewakili aspek luaran tasawuf seperti cara berpakaian para sufi, zikir, perilaku, logo tarekat dan yang sejenisnya. Itu semua menggambarkan watak dan karakter tarekat tertentu. Dan *kedua*,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

simbol yang menunjukkan karakter tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan, ide dan wacana. Jenis yang kedua ini diwakili oleh bahasa sufi sebagai alat penuturan dan narasi. Bahasa dan narasi sebagai simbol jauh lebih bertenaga ketimbang simbol luaran seperti zikir dan ritual karena bahasa adalah mesin di balik perubahan mental dan cara pandang seseorang. Adalah bahasa yang dapat memasuki ranah kesadaran seseorang dan menyetirnya untuk melakukan suatu perbuatan atau meninggalkannya. Para sufi memiliki watak dan kepribadian khusus yang berbeda dengan yang lain, adalah karena bahasa mereka yang khas. Teks-teks tasawuf adalah tentang bahasa. Dan, bahasa itu berperan membentuk kepribadian para sufi dan orang-orang di sekeliling mereka. Karena peranan pentingnya itulah maka dirasa sangat penting untuk terus memperbarui bahasa tasawuf dan menyegarkannya agar tasawuf tetap memiliki kekuatan transformatifnya.

Bahasa adalah terjemahan dari ide. Sebuah ide yang belum ter-bahasa-kan belum dapat dikatakan ide. Karena itu, bahasa selalu mengandung makna konseptual. Bahasa tidak hanya tentang kata, tetapi juga makna. Di balik setiap bahasa selalu ada makna, dan makna yang terkandung dalam sebuah bahasa bisa ganda ketika bahasa itu bernada simbolis. Semakin simbolis sebuah bahasa semakin banyak dan dalam maknanya. Bahasa kitab suci kita bersifat simbolis sehinga ia dapat diartikan atau dimaknai pada masa dan konteks yang berbeda.

Bahasa tasawuf hampir selalu bersifat simbolis sehingga ajaran-ajarannya dapat dimaknai secara beragam, dan dengan demikian ia dapat diartikan sesuai dengan konteks-konteks yang berbeda. Kata "tasawuf" itu sendiri bersifat simbolis, sehingga mengandung makna yang berbeda-beda. Secara harfiah ia bisa berarti kesucian, barisan depan atau sekumpulan orang yang mengenakan kain wol. Ia bahkan bisa diartikan sebagai kepanjangan dari aliran pemikiran di Yunani bernama sofisme. Pemaknaan yang beragam itulah yang membuat tasawuf tidak kaku dan mudah menerima nilai-nilai baru.

Semangat semacam itu mestinya diwarisi oleh tasawuf di

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masa sekarang. Masalahnya adalah bahwa bahasa tasawuf tidak banyak berkembang dan lebih sering menggunakan bahasa-bahasa lama. Memang tidak ada yang salah dengan ungkapan-ungkapan lama dalam tasawuf, tetapi tidak salah pula jika kita mencoba mengadopsi dan memasukkan ungkapan-ungkapan baru agar tasawuf berkembang dan bertahan. Istilah "antropologi tasawuf" yang digunakan dalam buku ini adalah bagian dari upaya untuk menyegarkan bahasa tasawuf.

Apa yang kita dengar dan pelajari tentang tasawuf di masa sekarang adalah apa yang diajarkan oleh para sufi di masa lalu. Padahal para sufi masa lalu selalu berinovasi dengan memasukkan kata-kata baru dalam tasawuf. Kata-kata itu ada yang sudah hilang, ada pula yang bertahan. Abû Nasr al-Sarraj termasuk yang kreatif membawa ungkapan-ungkapan baru walau banyak dari ungkapan itu yang sudah tidak dipakai lagi. Al-Hujwîrî juga kreatif dengan mengusung konsep *muraqa'ah* (baju tambalan) walau tidak banyak orang di masa sekarang yang gemar menggunakan istilah itu. Sementara Ibn Qayyim al-Jawziah tergolong sangat agresif membawa istilah-istilah baru melalui kitabnya *Madârij al-Sâlikîn*, yang istilah-istilah yang bagi para sufi masih asing dan tidak mudah digolongkan sebagai suatu bentuk ajaran tasawuf.

Di era modern ini, tokoh-tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr dan 'Âbid al-Jabîrî termasuk yang berjasa mengusung istilah-istilah baru yang konseptual. Nasr mengusung istilah Islam tradisional sebagai inti dari tasawuf, sedang al-Jabiri –seperti juga Murtadha Muthahhari di Iran membawa konsep irfan yang akan kita bahas setelah ini.

Kalangan orientalis juga gemar membawa istilah-istilah baru. Semangat mereka patut kita contoh walau istilah-istilah yang mereka usung tidak selamanya sesuai untuk disematkan ke dalam tasawuf, kecuali dengan perubahan-perubahan atau pengurangan dan penambahan di sana-sini. Contoh istilah-istilah baru yang mereka bawa adalah panteisme, naturalisme, mistisisme, dualisme dan monisme. Istilah panteisme dan naturalisme sudah banyak digunakan oleh peneliti muslim dan kadang dianggap

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai sifat dasar bagi tasawuf; sebuah pandangan yang patut dipersoalkan. Istilah mistisisme dengan mudah menyelinap ke dalam dunia Islam sehingga seolah sudah biasa jika tasawuf disebut mistisisme, padahal bukan. Istilah dualisme dan monisme masih jarang digunakan dan buku ini bermaksud menggunakannya. Yang dualistik disebut "tasawuf kanan," sedang yang monistik disebut "tasawuf kiri."

Tasawuf Kanan dan Kiri?

Istilah dualisme dan monisme tidak pernah dipakai oleh guru sufi siapapun baik dulu maupun kini termasuk oleh mereka yang dalam paparannya, sengaja atau tidak, mengusung paham dualistik atau monistik. Kedua istilah itu baru, dan di antara yang pernah menggunakannya adalah Petrus Josephus Zoetmulder, seorang rokhaniawan dan sarjana yang banyak meneliti dan menulis tentang sastra Jawa kuno dan klasik. Tampaknya ia ingin menggiring tasawuf ke jalur monistik atau pantheistik dengan mengambil aliran kebatinan di Jawa sebagai contohnya. Ajarannya tentang monisme dan pantheisme telah mempengaruhi salah satu tokoh pemikir tasawuf di Indonesia, Simuh, yang menekankan aspek pantheistik dalam tasawuf melalui karyanya berjudul *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (1996).

Dalam karyanya *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa* (1991) Zoetmulder secara halus mengidentikkan tasawuf dengan monisme dan pantheisme, dan dengan demikian tidak setuju dengan dualisme. Dalam tulisan ini, kita justru ingin mengatakan sebaliknya bahwa tasawuf adalah dualisme dan bukan monisme atau pantheisme. Bahwa tasawuf bukan monisme akan kita jelaskan pada subjudul setelah ini. Sementara itu, soal tasawuf sebagai pantheisme sudah ditolak secara baik oleh Titus Burckhardt melalui karyanya yang sangat terkenal, *An Introduction to Sufi Doctrine.*[2]

---

[2] Lihat, Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine.* Terj Inggris D. M. Matheson (Lahore: Ashraf, Wellingborough, England: Thorsons, 1976).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Istilah dualisme yang kita gunakan di sini bukan dualisme menurut Rene Descartes atau J.D. Chaplin yang menyusun *Kamus Lengkap Psikologi*, yang mengartikannya sebagai "posisi falsafi yang menyatakan bahwa terdapat dua substansi asasi yang berbeda dan terpisah di dunia ini, yaitu jiwa dan zat (*mind and matter*)."[3] Bukan pula dualisme dalam pengertian Lorens Bagus yang memaknainya sebagai "pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah."[4]

Yang kita maksud dengan dualisme adalah bahwa keberadaan itu terdiri dari dua substansi yang saling kait-mengait, bukan terpisah. Dua substansi itu adalah yang tampak dan yang tidak tampak, yang inderawi dan meta-inderawi, yang lahir dan yang batin. Ada wujud-wujud spiritual, ada pula wujud-wujud sensoris. Ada Tuhan ada pula manusia. Dan kedua wujud itu –Tuhan dan manusia saling terhubung dan kait-mengait, bukan terpisah. Tuhan menciptakan manusia, dan manusia tersambung dengan Tuhan sebagai hamba. Oleh sebagian besar pemikir muslim, keterkaitan antara Tuhan dan manusia itu dijelaskan dengan merujuk kepada teori penciptaan; oleh Ibn Sînâ, al-Farabi dan al-Kindî dijelaskan melalui teori emanasi; oleh Ibn 'Arabî melalui teori insan kamil; sedang oleh Rumi dijelaskan melalui konsep cinta.

Dalam ajaran Descartes, dualisme berarti bahwa Tuhan memang ada, dan manusia pun ada, tetapi Tuhan ada dengan keberadaan-Nya sendiri dan manusia juga ada dengan wujudnya sendiri. Keduanya ada secara terpisah dan tercerai (bersifat dual) dan tidak saling terhubung. Tuhan ada karena diri-Nya sendiri, untuk diri-Nya sendiri dan oleh diri-Nya sendiri. Demikian pula dengan manusia, ia ada bukan karena diciptakan oleh Tuhan atau oleh wujud-wujud yang lain tetapi karena sebuah proses alamiah atau karena dirinya sendiri.[5]

---

[3] J.D Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*. Terj. Kartini Kartono (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), hal. 308.

[4] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), hal. 671.

[5] Lihat, Immanuel Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Terj Inggris Lewis White Beck. (New York: Liberal Arts Pres, 1959).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dualisme dalam pandangan kita juga berarti bahwa sebuah wujud –manusia umpamanya memiliki dua substansi, yaitu jiwa dan raga, dan bahwa dua substansi itu saling kait-terkait. Jiwa bersemayam dalam raga, dan raga dapat berfungsi karena jiwa. Karena jiwa, raga dapat bergerak dan hidup sebab jiwa adalah substansi yang menggerakkan. Jiwa hidup karena mempunyai kemampuan dan kehendak, mengetahui, mendengar, melihat dan berbicara.

Ibn Rushd termasuk dari sekian banyak filsuf muslim yang berpandangan dualistik ini dan meyakini bahwa manusia memiliki dua substansi.[6] Mengingkari salah satunya akan berarti meniadakan hakikat dualistik manusia, dan jelas akan berakibat pada hilangnya keseimbangan dalam dirinya.

Dualisme dalam diri manusia ini sejalan dengan hukum-hukum dan aturan-aturan alam yang ada. Alam semesta selalu terdiri dari dualisme yang saling menopang dan melengkapi, membentuk satu kerjasama yang melahirkan keseimbangan dan keharmonisan. Ada langit, ada bumi. Ada atas, ada bawah. Ada panas, ada dingin. Demikian seterusnya. Rumi gemar berbicara mengenai dua hal dalam alam raya ini yang sekilas terkesan saling bertentangan, tetapi ketika digabungkan justru membentuk satu entitas yang padu. Lelaki dan perempuan adalah dua wujud yang berbeda, tetapi menyatukannya telah melahirkan kebahagiaan bagi keduanya. Hitam dan putih adalah dua warna yang berbeda, tetapi manusia tidak akan pernah mengenal warna hitam tanpa adanya warna putih. Rumi pun pernah berujar bahwa dosa itu baik, karena tanpa adanya dosa manusia tidak akan pernah mengetahui definisi baik.[7]

Demikianlah, bahwa hampir segala sesuatu di alam raya ini tunduk dengan hukum-hukum dualistik. Al-Qur'an sendiri menjelaskan bahwa Tuhan memiliki sifat-sifat yang dualistik, ada yang imanen ada pula yang transenden, dan dua kategori sifat

---

[6] M Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî* (Jakarta: Srigunting, 1988), hal. 3.

[7] Lihat, Muhammad Jalâl al-Dîn Rûmî, *Al-Matnawi*. Jilid II. Terj Arab Muhammad Jamal Shatha. (Kairo: Dâr al-Qalam, 1990), hal. 106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini tidak dapat dipisah-pisahkan. Tuhan adalah Maha Kasih, tetapi juga Maha Kuasa. Ia Maha Pengampun, tetapi juga Maha Adil.

Sifat-sifat Tuhan yang dualistik itu menggambarkan bahwa alam raya pun harus berjalan di atas hukum-hukum yang dualistik. Tatanan kemanusiaan tidak bisa dibangun atas dasar kasih sayang semata, tetapi juga harus disertai dengan keadilan. Hukum menjadi sangat penting, di samping tentunya semangat rekonsialiasi dan saling memaafkan.

Ini menjelaskan bahwa melihat manusia dengan kaca mata monistik tidak dapat diterima. Sebagaimana memisah-misahkan dua sisi manusia –seperti yang dilakukan Descartes juga tidak dapat ditolerir. Konon Descartes yang memisah-misahkan unsur fisik dan non-fisik manusia pernah ditanya, mengapa ketika hati bersedih, mata mengeluarkan air mata? Apa hubungan antara hati dan mata? Ia tidak dapat menjawab. Pertanyaan itu menunjukkan keterkaitan yang erat antara hati dan mata, antara jiwa dan raga.

Struktur manusia, mau tidak mau, harus dipahami sebagai memiliki unsur jiwa dan raga. Ilmu psikologi dan kedokteran – untuk menyebutkan beberapa- sangat mengakui keterhubungan antara dua dimensi manusia itu. Perilaku ragawi manusia – begitulah ahli psikologi akan berujar adalah cerminan dari kondisi jiwa dan hatinya. Jiwa dan pikiran manusia –demikianlah para dokter akan mengatakan sangat menentukan kesehatan seseorang. Pikiran yang tenang akan membawa kesehatan, sedang pikiran yang tidak tenang akan sebaliknya.

Oleh karena itu, dalam konteks kemen-dua-an manusia ini, para pemikir Muslim mendefinisikan iman sebagai "pengakuan dengan hati, pengucapan dengan lisan, dan pelaksanaan dengan organ."[8] Hati dan organ –ditambah lisan adalah satu kesatuan yang saling terhubung. Dan dengan demikian, iman adalah pengakuan terhadap sifat dasar manusia yang dualistik.

Oleh karena itu, ilmu-ilmu yang berkembang di bawah panji-panji Islam sejatinya tidak pernah melalaikan ajaran Islam yang mendasar ini. Dan ilmu-ilmu itu –termasuk tasawuf yang kadang-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kala terkesan monistik secara langsung maupun tidak mendorong kita untuk memahami realitas di sekeliling kita dengan kaca mata dualistik. Cara pandang kita yang dualistik turut serta membentuk pemahaman kita yang benar tentang Tuhan dan hubungannya dengan manusia dan alam. Sebagaimana cara pandang itu juga turut mempengaruhi cara kita melihat –dan kemudian memberlakukan manusia sebagai makhluk hidup yang berada. Dengan ungkapan lain, mengkaji struktur manusia –dan fakultas-fakultas yang ada di dalamnya secara dualistik merupakan cara bagi tumbuhnya cara pandang yang utuh yang meneguhkan jati diri manusia yang sesungguhnya.

Tidak bisa disangkal bahwa pondasi ilmu pengetahuan yang dibangun oleh Islam melihat manusia sebagai sebuah struktur yang terdiri dari berbagai unsur. Manusia tidak hanya materi tanpa ruh, atau ruh tanpa badan. Ia tidak hanya akal tanpa hati, atau hati tanpa akal. Kesemua unsur itu membentuk manusia secara utuh dan padu. Oleh karena itu, ajaran-ajaran tasawuf yang monistik, yaitu yang mementingkan jiwa tanpa raga, mengesampingkan lahir demi batin, adalah ajaran yang patut dipertanyakan. Untungnya, ajaran semacam itu tidak lahir dari visi dan tradisi Islam yang sebenarnya, melainkan karena pengaruh dari budaya asing –seperti dalam kasus Abû Yazin al-Bistami dan al-Hallâj atau karena didorong oleh kepentingan aliran dan mazhab seperti dalam kasus Ahmad bin Hanbal. Yang terakhir ini bicara soal zuhud sebagai esensi tasawuf. Zuhud dalam tingkatannya yang paling tinggi adalah meninggalkan dunia sama sekali demi akhirat.[9] Dan, ini ajaran yang berbau monistik karena menegasikan aspek duniawi manusia demi akhirat.

Atau, bisa juga dikatakan bahwa beberapa ajaran tasawuf yang monistik sebenarnya adalah dualistik, kalau kita lihat dari struktur dalamnya dan bukan struktur luarnya. Contohnya, pandangan Rumi tentang jiwa. Walau kadang terkesan mengesam-

---

[8] Abû al-Hasan al-Ash'arî, *Maqâlât al-Islâmiyyîn* (Kairo: Dâr al-Nahdhah), hal. 80. Lihat juga *al-Ibânah fî Usûl al-Dinâyah* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), hal. 104.
[9] Muhammad Abû Zahra, *Al-Imâm Ahmad b Hanbal* (Kairo: Dâr al-Fikr al-Arabî, 1993), hal. 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pingkan raga, pandangan itu sebenarnya memandang raga sebagai bagian integral dari jiwa. Antara keduanya terdapat hubungan yang kuat. Hanya saja jiwa mewakili alam atas (*'alam al-a'lâ*), sedang raga mewakili alam bawah, alam fisik inderawi. Maknanya, secara mikro ajaran Rumi tentang jiwa terkesan monistik, tetapi secara makro dualistik.

Jiwa dalam Tasawuf Kanan

Secara garis besar, ajaran semua sufi mengakui struktur manusia terdiri dari dua unsur utama, yaitu jasmani dan ruhani atau materi dan immateri, dan ini sejalan dengan pandangan dasar al-Qur'an tentang manusia.[10] Al-Ghazâlî termasuk yang gencar mengumandangkan ajaran ini, dan bahkan menegaskan bahwa unsur jasmani dan ruhani tidak hanya ada tetapi juga saling terkait melalui apa yang disebut dengan *al-nafs* atau jiwa. Jiwa adalah tempat di mana akal dan hati bertemu, ruh dan badan berpadu.

Dalam Islam, pengertian jiwa masih simpang siur atau sangat banyak. Salah satunya mengatakan bahwa jiwa merupakan fungsi dari raga. Contohnya, mata adalah raga sedang penglihatan adalah jiwanya. Telinga adalah raga sedang pendengaran adalah jiwanya. Otak adalah raga, sedang berpikir adalah jiwanya. Hati adalah raga, sedang berzikir adalah jiwanya. Tetapi jiwa tetap satu. Pandangan ini diwakili oleh Ibn Tufayl (580 H/ 1185 M). Ia menjelaskan bahwa jiwa atau ruh itu berjumlah satu. Jika ia bekerja dengan mata, maka perilakunya adalah melihat; jika ia bekerja dengan telinga maka perilakunya adalah mendengar; jika dengan hidung maka perilakunya adalah mencium dan sebagainya. Meskipun berbagai anggota badan manusia melakukan perilaku khusus yang berbeda dengan yang lain, tetapi semua perilaku bersumber dari satu ruh, dan itulah hakikat zat, dan semua anggota tubuh seperti seperangkat alat.[11]

---

[10] Lihat Q.S al-Hijr [15]: 28-29; Lihat pula Q.S Sad [38]: hal. 71-72.

[11] Amîn Ahmad, *Hayy ibn Yaqzân li Ibn Sinâ wa Ibn Tufayl wa al-Suhrawardî* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1966), hal. 149.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Ghazâlî pada satu kesempatan mengatakan bahwa ada empat istilah yang identik dengan jiwa, yaitu *al-qalb* (hati), *al-'aql* (akal), *al-rûh* (ruh) dan *al-nafs* (jiwa).[12] Keempat istilah ini mempunyai persamaan dan perbedaan, dan masing-masing memiliki dua pengertian, yakni pengertian fisik dan pengertian psikis. Penjelasannya secara ringkas adalah sebagai berikut:

1. *Al-qalb*

Berkaitan dengan *al-qalb*, istilah ini secara bahasa berarti hati, lubuk hati, jantung, inti, kekuatan, semangat keberanian. *Al-qalb* kadang juga dimaknai akal.[13] Sementara itu akar kata *qalaba* mengandung arti antara lain merubah, membalikkan, menjadikan yang batin menjadi lahir, menumbangkan, mempertimbangkan, dan terbalik.[14] Sebagian besar pakar merujuk kepada makna bahasa *al-qalb* ini.

Secara terminologis al-Ghazâlî mengartikan *al-qalb* dengan dua pengertian. Pengertian pertama adalah hati jasmani (*al-qalb al-jasmânî*) atau daging sanubari (*al-lahm al-sanubârî*), yaitu daging khusus yang berbentuk jantung pisang yang terletak di dalam rongga dada sebelah kiri dan berisi darah hitam kental.[15] *Al-qalb* dalam arti ini erat hubungannya dengan ilmu kedokteran, dan tidak banyak menyangkut maksud-maksud agama dan kemanusiaan. Al-Ghazâlî mengatakan bahwa hati adalah sumber ruh dan tempat tinggalnya.[16] Sedangkan *al-qalb* dalam arti kedua adalah sebagai esensi spiritual yang lembut (*lutf rabbânî rûhî*).[17]

---

[12] Al-Ghazâli, *Ihyâ'*, Juz III, hal. 3; Al-Ghazâli, *Mukhtasar Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: Maktabah al-Jundî, 1390H), hal. 159. Lihat juga Samsul Hady, *Islam Spiritual Cetak Biru Keserasian Eksistensi* (Malang: UIN Press, 2007), hal. 176.

[13] Penafsiran *qalb* (hati) sebagai *'aql* (akal) ditemukan banyak sekali riwayat. Misalnya lihat: Ibn Manzur, *Lisan al-'Arab*, Juz 1 (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t), hal. 687.

[14] Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia* (Yogyakarta: Pesantren Krapyak al-Munawwir, 1984), hal. 608-609.

[15] Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulum al-Din*, Juz II (Kairo: Dar al-Taqwa, 2000), hal. 206.

[16] *Ibid*; Lihat juga Abd al-Râziq, *Istilâhât al-Sûfiyyah*. Editor Abd al-Khâliq Mahmud (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1984), hal. 159.

[17] Sesuai dengan penyataannya dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* : Qalb adalah zat yang halus bersifat ketuhanan dan ruhani, bagi sifat-sifat tersebut dengan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam tasawuf, *al-qalb* merupakan pengetahuan tentang hakikat-hakikat, termasuk di dalamnya adalah hakikat makrifat. *Al-qalb* yang dapat memperoleh ma'rifat adalah yang tersucikan dari berbagai noda atau akhlak tercela.[18] Oleh karena *al-qalb* merupakan bagian dari jiwa, maka kesucian jiwa sangat mempengaruhi kecemerlangan *al-qalb* dalam menerima ilmu. *Al-qalb* yang telah tersucikan akan mampu menembus alam malakut. Sebab itulah al-Ghazâlî dalam kitabnya *Kimiyyat al-Sa'âdah* memasukkan *al-qalb* sebagai sesuatu yang sejenis malaikat.[19]

Sejalan dengan pandangan al-Ghazâlî, Ibn 'Arabi mengungkapkan bahwa *al-qalb* mempunyai fungsi inti sebagai sarana *kashf* dan datangnya ilham serta alat untuk ma'rifat dan menjadi cermin yang bisa memantulkan *(tajallî)* makna-makna kegaiban.[20] Kedua pendapat ini mengingatkan kita sekali lagi akan kedudukan manusia sebagai makhluk spiritual yang mengetahui, mengingat bahwa unsur-unsur yang ada di dalamnya merupakan organ spiritual yang berfungsi menangkap sinyal-sinyal ma'rifat ketuhanan.

Al-Hakîm al-Tirmidhî secara khusus ingin menujukkan bahwa *al-qalb* merupakan unsur utama dalam manusia yang berperan sebagai motor penggerak pencari pengetahuan. Tetapi ia juga ingin menegaskan bahwa pengetahuan manusia tidak cukup

---

qalb jasmaniah ini berkaitan. Dan zat yang halus tersebut merupakan hakikat manusia, dan dia bagian dari diri manusia yang menemukan dan mengetahui, dan dia pula yang menerima perintah agama dan yang disiksa). Lihat: al-Ghazali, *Ihyâ'*.., Juz III, hal. 3.

[18] Al Ghazali menyebut penyucian *qalb* dengan *tathir al-qalb*, yakni menyucikan *qalb* dari akhlak tercela dari sifat-sifat *bahîmiyyah*, sehingga yang menjadi pakaian *qalb* adalah sifat-sifat malaikat. Lihat: Al-Ghazali.t.t. *Kimiyyat al-Sa'âdah* (Beirut: al-Maktabah al-Shi'biyyah), hal. 123. Al-Ghazali juga mengumpamakan *qalb* sebagai kaca cermin. *Al-Qalbu* sebagai cermin yang mampu menampakkan gambar kebenaran dari segala hal, termasuk hal yang tertulis di dalam *lawh al-mahfûz*. Lihat: Al-Ghazali, *Ihyâ'*.., Juz III, hal. 18.

[19] Al-Ghazali, *Kimiyyat*.., hal. 126.

[20] Dalam menjelaskan fungsi dan makna hati Ibn 'Arabi mengapresiasi pendapat al-Ghazali dan memberi makna yang lebih jelas dengan menjelaskan: *Qalb* dalam pandangan sufi adalah tempat kedatangan kasyaf dan ilham. Ia pun berfungsi sebagai alat untuk ma'rifat dan menjadi cermin yang memantulkan (*tajallî*) makna-makna kegaiban.) Lihat, Ibn 'Arabi, *Fusûs*, hal. 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanya bersifat rasional atau empiris. Pengetahuan manusia harus pula bernuansa religius-spiritual sejalan dengan watak dan sifat dasar manusia itu sendiri. Oleh karena itu al-Tirmidhî mengajarkan bahwa *al-qalb* memiliki empat lapisan yang saling kait-mengait. Pertama adalah *al-sadr* yang merupakan lapisan paling luar. Ia merupakan tempat cahaya Islam sekaligus sebagai tempat menyimpan ilmu yang bersumber dari indera. Lima indera manusia berfungsi menyediakan data sensoris kepada *al-sadr* ini. Ilmu ini bisa bertahan di dalam *al-sadr* setelah dihafalkan dan membutuhkan kesungguhan. Ilmu yang telah masuk juga bisa terlupakan. Ciri jenis ilmu ini adalah bisa diungkapkan, dibaca, diriwayatkan dan dijelaskan melalui lisan.[21] *Al-sadr* bisa lapang atau sempit tergantung pengetahuan yang dimiliki, atau sesuai dengan kadar pengetahuan dan kebodohan yang terdapat di dalamnya.

Lapisan kedua adalah *al-qalb*. Ia terletak di dalam *al-sadr* dan sangat tergantung kepadanya. Jika *al-sadr* bersih dan jernih, maka isinya (*al-qalb*) akan bersih dan jernih pula. Kadar pengetahuan yang bisa diserap oleh *al-qalb* pun amat tergantung kepada *al-sadr*. Jika wadahnya memiliki potensi menyerap pengetahuan dengan baik, maka isinya pun akan demikian. Al-Qur'an menggunakan beberapa istilah untuk mensifati *al-qalb* di antaranya *khushû'*, *taqwâ*, *mahabbah*, *ridâ*, *yaqîn*, *khawf*, *rajâ'*, *sabr*, dan *qanâ'ah*. Semua sifat ini dan juga sifat-sifat kebalikannya tergantung pada kuat dan lemahnya *al-sadr*.

Lapisan ketiga adalah *al-fu'âd* yang terletak di dalam *al-qalb* dan merupakan tempat bagi cahaya ma'rifat.[22] Hitam putihnya *al-fu'âd* sangat dipengaruhi oleh *al-qalb*. Sifat dasar *al-fu'âd* yang suci dapat berubah kotor jika *al-qalb* kotor. Dalam keadaannya yang suci *al-fu'âd* dapat menangkap cahaya ma'rifat dengan baik dan sempurna. *Al-fu'âd* yang bekerja dengan baik akan dapat menjadi sumber bagi pengetahuan intuitif dan membantu men-

---

[21] Abu 'Abdillah ibn 'Ali al-Hakim Al-Tirmidhî, *Bayân al-Farq bayn al-sadr wa al-Qalb wa al-fu'ad wa al-Lub* (kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah, t.t), hal. 33.

[22] Lihat al-Qur'an, surat al-Najm, ayat 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cairkan keadaan psikologis seseorang sehingga ia dapat lebih tajam secara intelektual.

Al-lub merupakan lapisan paling dalam dari *al-qalb*. *Al-lub* sendiri berarti intisari dari suatu. Ia merupakan tempat cahaya tauhid. Cahaya ini termasuk cahaya paling sempurna. Tauhid merupakan rahasia hidayah Tuhan pada hamba-Nya.[23] Jika pada lapisan-lapisan sebelumnya pengetahuan yang ditangkap oleh manusia masih berupa sinyal-sinyal dan berkaitan dengan jenis pengetahuan yang disebut sebagai ma'rifat –atau pengetahuan tentang Tuhan maka dengan lapisan terakhir ini, manusia dapat menangkap sifat Tuhan yang paling mendasar yaitu keesaan Tuhan.

2. *Al-'aql*

Konsep kedua yang sering disamakan dengan jiwa adalah *al-'aql* (akal). Mengidentikkan jiwa dengan akal berarti mengatakan bahwa jiwa bisa berpikir sebagaimana akal bisa mengimani.

Secara bahasa kata *al-'aql* berarti ikatan, batasan, atau menahan, di samping arti sebagai daya berpikir, akal pikiran.[24] *'Aqala* (bentuk kata kerja masa lalu) berarti menahan atau mengikat. Menariknya, al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata *'aql* dalam bentuk kata benda tetapi memilih menggunakan bentuk kata kerja seperti *ya'qilûn*, dan *ta'qilûn*. Bahwa al-Qur'an tidak pernah menggunakan kata akal dalam bentuk kata benda menunjukkan bahwa akal sebagai benda atau organ tidak terlalu penting. Yang penting adalah proses berpikir. Karena itu, dalam konsepsi Islam, kata "akal" bisa merujuk kepada otak, dan bisa juga merujuk kepada hati. Bahkan kadang-kadang merujuk pada kualitas intuitif seseorang. Indera juga dapat dimaknai sebagai akal karena dapat menghasilkan ilmu pengetahuan. Dan, bagi kalangan tertentu indera bahkan merupakan salah satu sumber ilmu pengetahuan. Ilmuwan muslim yang mengakui hal ini –seperti al-Ghazâlî dan al-Baghdadi menamakan ilmu pengetahuan inderawi sebagai *al-idrâk*.

---

[23] Lihat al-Qur'an, surat Ibrahim, ayat 52.

[24] Adib Bisri dan Munawwir A. Fatah, *Kamus al-Bisri: Indonesia Arab, Arab Indonesia* (Surabaya: Pustaka Progresif, 1999), hal. 512-513.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada sisi lain, bahwa al-Qur'an menggunakan kata akal hanya dalam bentuk kata kerja menunjukkan bahwa dalam konsepsi Islam akal bukanlah organ atau benda melainkan daya. Maka benar pendapat Yunasril Ali yang mengatakan bahwa terma *al-'aql* dalam tradisi pemikiran Islam banyak dipahami sebagai daya spiritual.[25] Ini berbeda dengan penjelasan Amatullah Armstrong bahwa dalam tradisi tasawuf akal sering dipahami sebagai "belenggu" sesuai dengan makna literalnya. Dalam konteks ini, akal diartikan sebagai fakultas yang membelenggu dan mencengkeram manusia, menghalangi dirinya dalam menempuh tahap-tahap menuju Allah (*mi'râj*).[26]

Harus ditegaskan bahwa akal dimaknai sebagai belenggu hanya ketika ia digunakan di luar porsinya. Atau digunakan secara berlebihan sehingga menutup peranan wahyu atau agama. Rumi termasuk yang keras mencela akal. Tetapi celaan itu ditujukan kepada mereka yang menyalah-gunakan akal untuk tujuan tertentu. Akal tetap mulia, dan bahkan para sufi meyakini bahwa akal adalah hal pertama yang diciptakan oleh Tuhan. Al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* mengatakan bahwa pentingnya akal dapat dilihat dari betapa menyesalnya orang-orang yang masuk neraka gara-gara mereka tidak menggunakan akalnya. Al-Qur'an, surat Al-Mulk, ayat 10 menyatakan: "Andai kami mendengar dan berakal (berpikir) niscaya kami tidak termasuk orang-orang yang masuk neraka."

Pentingnya akal tidak hanya tampak dari situ saja, tetapi juga dari tradisi filsafat Islam yang mengidentikkan akal dengan malaikat. Ibn Sînâ termasuk yang menyebut malaikat Jibril sebagai simbol akal.[27] Tuhan sendiri adalah akal, kata Ibn Sînâ dalam sebuah pernyataan yang sudah kita sebutkan pada pembahasan terdahulu.

Memang akal tidak dapat berdiri sendiri dalam mencapai ilmu pengetahuan, atau menemukan kebahagiaan dan kesem-

---

[25] Yunasril Ali, *Jalan Kearifan Sufi: Tasawuf sebagai Terapi Derita Manusia* (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), hal. 85.

[26] Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi: Kunci memasuki Dunia Tasawuf*. Terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2005), hal. 32.

[27] Ibn Sînâ, *Kitâb al-Shifâ'* (Kairo: Dâr al-Salam, 1978), hal. 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

purnaan spiritual. Tetapi akal jelas merupakan bagian penting. Akal adalah fakultas spiritual dan rasional yang –menurut al-Shafi'i, Abû 'Abdillah dan Mujahid merupakan alat untuk membedakan baik-buruk, benar-salah *(al-'aql alat al-tamyîz)*. Atau menurut Abû al-'Abbas al-Qalansi dan Abû al-Hasan 'Ali Ahmad al-Wahidi sebagai kekuatan untuk membedakan *(al-'aql quwwat al-tamyîz)* baik-buruk, benar-salah, dan semacamnya.[28]

Sementara itu, dengan menekankan akal sebagai fakultas spiritual, Yûsuf Ali sebagaimana dikutip oleh Syamsul Hadi mengatakan bahwa akal merupakan bagian dari hati, sehingga akal dianggap menjadi salah satu fungsi hati.[29] Ini agak mirip dengan pandangan al-Ghazâlî yang cenderung menyamakan keduanya sebagai fakultas spiritual tanpa menyebutkan bahwa akal adalah bagian dari hati. Menurut al-Ghazâlî, baik akal maupun hati adalah esensi ketuhanan yang lembut *(jawhar latîf rabbânî)*.

Sejalan dengan banyak pendapat yang mengakui akal sebagai fakultas spiritual, Ibn Sînâ menyampaikan pandangan yang lebih jauh menegaskan hal itu. Ia menjelaskan bahwa akal adalah jiwa itu sendiri. Dan dengan demikian, akal adalah esensi yang supra-empiris dan bahkan supra-rasional. Dalam ungkapan Ibn Sînâ, akal adalah jiwa rasional.[30]

3. *Al-ruh*

Adapun istilah ketiga adalah *al-rûh*. Istilah ini sangat samar. Bahkan al-Qur'an mengingatkan kita agar tidak membicarakan atau menanyakan masalah ini.[31] Walaupun demikian larangan itu

---

[28] Abû 'Abd Allâh Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr ibn Farh al-Qurtûbî, *Tafsir al-Qurtûbî*. Juz I (Kairo: Dâr al-Sha'b, 137H), hal. 371. Disebutkan juga definisi *'aql* menurut Al-Qâdî Abû Bakr ini, yang tentunya dari perspektif *shari'ah*, yakni: العقل هو العلم: العقل علوم ضرورية بوجوب الواجبات وجواز الجوائز واستحالة المستحيلات. Lihat juga Abû al-Hasan 'Alî Ahmad al-Wahîdî, *Al-Wajîz fi Tafsir al-Kitâb al-'Azîz (Tafsir al-Wahîdî)*, Juz 2, (Damshiq, Beirut: Dâr al-Qalam, Dâr al-Shâmiyyah, 1415H), hal. 836.

[29] Samsul Hady, *Islam Spiritual Cetak Biru Keserasian Eksistensi* (Malang: UIN Press, 2007), hal. 193.

[30] Ibn Sînâ, *Ahwâl al-Nafs*. Editor Ahmad Fu'âd al-Ahwânî (Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952), hal. 62-65.

[31] Al-Qur'an, surat al-Isra', ayat 85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak menghalangi para sufi untuk berkelana mencari apa sebenarnya makna ruh.

Jika ditelusuri makna harfiahnya, kata *al-rûh* sepadan dengan kata *al-rîh* yang berarti angin. Sangat mungkin dinamakan demikian karena ia (ruh) adalah angin atau bahkan lebih lembut dari angin. Ruh dalam bahasa Arab juga digunakan untuk menyebut jiwa, nyawa, nafas, wahyu, perintah dan rahmat.[32] Para ulama berbeda dalam mengartikan kata ruh. Al-Ghazâlî membagi pengertian ruh dalam dua arti. *Pertama,* dalam arti jasmani, ruh adalah nyawa yang bersumber dalam hati. Ruh ini memancarkan cahaya ke seluruh tubuh manusia melalui urat nadi dan darah yang disebarkan ke seluruh tubuh. Pancaran cahayanya membawa kehidupan kepada manusia. Ia ibarat lampu di dalam rumah yang menerangi seluruh sudut rumah. Jika ruh mati, kehidupan manusia pun berakhir.

Kedua, ruh adalah bisikan Tuhan. Inilah yang dimaksud dengan firman Allah pada surat al-Isrâ, ayat 85 "Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah: Ruh itu termasuk urusan Tuhan-ku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit."[33]

Dengan demikian al-Ghazâlî telah membedakan antara ruh yang boleh dibicarakan dengan ruh yang tidak boleh dipertanyakan. Jenis ruh kedua termasuk yang tidak boleh dipertanyakan, sedangkan yang pertama boleh. Yang menarik adalah bahwa al-Ghazâlî mengibaratkan ruh jenis ini sebagai cahaya. Jika itu diterima dan dapat dibenarkan maka itu berarti bahwa ruh memiliki kualitas sebagai pengetahuan. Dan, al-Ghazâlî tampaknya mengidentikkan antara ruh, cahaya dan pengetahuan. Tiga istilah itu adalah penamaan yang berbeda untuk makna yang sama. Pengetahuan secara kiasan sering disebut sebagai ruh atau cahaya.

---

[32] Ibn Manzûr, *Lisân,* 1763-1771; Ahmad Warson, *Kamus Al-Munawwir,* hal. 1.232.

[33] Abû Hâmid al-Ghazâlî, "Al-Risâlah al-Laduniyyah," dikumpulkan dalam *Al-Qusûr al-Awâlî* oleh al-Shaykh Muhammad Mustafâ Abû al-'Aja. Juz 1 (Kairo: Maktabah al-Jundî, 1970), hal. 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahwa ruh identik dengan pengetahuan juga diamini oleh Ibn Sînâ. Hanya saja ia menjelaskannya dengan cara yang sedikit berbeda. Ia katakan bahwa ruh adalah jiwa (*al-nafs*). Dan jiwa memiliki tiga bagian, yaitu (a) jiwa tumbuh-tumbuhan yang mencakup daya-daya dan merupakan kesempurnaan awal bagi tubuh yang bersifat alamiah seperti melahirkan dan tumbuh kembang; (b) jiwa hewan yang mencakup semua daya yang ada pada manusia dan hewan, yang berguna untuk menangkap berbagai parsialitas dan bergerak karena keinginan; (c) jiwa rasional yang mencakup daya-daya khusus pada manusia dan melaksanakan fungsi yang dinisbatkan pada akal. Ibn Sînâ mendefinisikannya sebagai kesempurnaan akali di mana pada satu sisi manusia melakukan berbagai perilaku eksistensial berdasarkan ikhtiar pikiran dan kesimpulan ide, dan pada sisi lain mempersepsikan semua persoalan secara universal.[34]

Demikianlah, ruh dan jiwa selalu tersambung dengan pengetahuan. Jiwa tumbuh-tumbuhan belum bisa disebut sebagai bentuk dari pengetahuan karena sifatnya yang jasmaniah. Ia bukan esensi dari jiwa. Esensi jiwa ada pada jenis yang ketiga dan –dalam kadar tertentu yang kedua. Jiwa kedua sifatnya parsial, sedang yang ketiga universal. Jiwa parsial bersifat deduktif, dan jiwa universal induktif. Tetapi baik deduksi maupun induksi menuju kepada ilmu pengetahuan.

4. *Al-nafs*

Istilah terakhir yang identik dengan jiwa adalah *al-nafs*, yang mempunyai tiga arti. *Pertama*, berarti totalitas diri manusia. Ketika al-Qur'an menggunakan kata "*nafsaka*" (dirimu) maka yang dimaksudkan adalah "dirimu" secara keseluruhan, bukan tangan, bukan kaki, bukan pikiran tetapi keseluruhan diri yang meliputi itu semua termasuk dimensi fisik dan non-fisik, jiwa dan raga. *Al-nafs* dalam pengertian ini masih bisa dibagi-bagi lagi paling tidak dalam tiga jenis sesuai dengan kondisi dan kualitas spiritualnya. Ketiga jenis itu adalah *al-nafs al-mutma-*

---

[34] Ibn Sînâ, *Ahwâl...*, hal. 258.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

innah (jiwa yang tenang)[35], *al-nafs al-ammârah* (jiwa yang mendorong kepada keburukan)[36] dan *al-nafs al-lawwâmah* (jiwa yang mencela diri sendiri ketika hendak melakukan kejahatan).[37] Sebagian ulama mengatakan bahwa jiwa jenis ketiga ini termasuk baik karena senantiasa mencela diri sendiri meskipun sudah bersungguh-sungguh untuk melaksanakan ketaatan.[38]

Kedua, *al-nafs* dipahami sebagai "perpaduan kekuatan marah (*ghadab*) dan syahwat dalam diri manusia," menurut pandangan al-Ghazâlî.[39] *Ketiga*, *al-nafs* sebagai pusat munculnya akhlak tercela. Dan ini adalah pandangan sebagian sufi. Kalimat "nafsu wajib diperangi" atau (*mujâhadat al-nafs*) merujuk kepada *al-nafs* dalam pengertian ini.

Demikianlah bahwa dalam diri manusia ada beberapa unsur yang dapat disebut dengan istilah-istilah di atas. Semua istilah itu –kecuali yang terakhir- memiliki keterkaitan erat dengan ilmu pengetahuan. Ada yang merupakan sumber ilmu pengetahuan, alat mencapai ilmu pengetahuan atau alat berpikir, dan bahkan ada pula yang merupakan ilmu pengetahuan itu sendiri. *Al-nafs*, dalam pengertian yang terakhir, merupakan dimensi satu-satunya yang tidak ada kaitannya dengan ilmu pengetahuan karena sifatnya yang jasmaniah atau empiris.

Dari sini tergambar dengan jelas bahwa, (1) manusia adalah wujud spiritual yang mengetahui. Dimensi-dimensi yang ada dalam diri manusia semuanya berguna untuk menggali dan mencapai ilmu pengetahuan. Dimensi-dimensi itu bersifat spiritual-intelektual dan bersumber langsung dari Tuhan; ruh adalah tiupan Tuhan, akal cahaya Tuhan, dan hati adalah gerakan Tuhan. (2) Manusia memiliki dua unsur yang saling mendukung dan terkait, yaitu unsur ruhani dan jasmani. Maknanya, manusia bersifat dualistik. Unsur ruhani diwakili oleh ruh, jiwa dan akal,

---

[35] Lihat al-Qur'an, surat *al-Fajr*, ayat 27-28.
[36] Lihat al-Qur'an, surat *Yûsuf*, ayat 53.
[37] Lihat al-Qur'an, surat *al-Qiyamah*, ayat 3.
[38] Abû al-Hasan 'Alî Ibn Muhamad Ibrâhîm Ibn 'Amr, *Tafsir al-Khâzin*. (Kairo: 'Îsa al-Bâbî al-Halabî, 1334H), hal. 190.
[39] Al-Ghazali, *Ihyâ''*, Juz II, hal. 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedang unsur jasmani diwakili oleh nafsu. Yang terakhir ini tetap penting dalam kerangka ilmu pengetahuan tasawuf, sebab walau sifatnya yang jasmaniah, ia tetap berfungsi memberikan data sensoris kepada dimensi-dimensi spiritual yang lain.

Dualisme tasawuf menghendaki adanya pembagian tugas yang jelas antara dimensi spiritual dan dimensi fisikal. Namun pembagian tugas itu sama sekali tidak bermakna pemisahan yang kaku antara keduanya. Dualisme tasawuf bukanlah dualisme Descartian. Yang terakhir ini mengakui dua dimensi yang dimiliki oleh manusia dan alam, namun mengajarkan keterpisahan antara satu dimensi dengan dimensi yang lain.

Sampai di sini, ulasan kita mengarah kepada penolakan secara langsung terhadap cara pikir serampangan yang diusung oleh para filsuf Barat sekaligus merupakan upaya mengembalikan tasawuf pada jalur yang sebenarnya sebagai sistem pengetahuan, dan bukan sekedar sebagai tata cara hidup yang seremonial.

Diri dalam Tasawuf Kiri

Pengetahuan sufistik seperti yang telah ditunjukkan oleh para sufi pada umumnya mengakui manusia sebagai makhluk dengan dua dimensi, yaitu lahir dan batin, jiwa dan raga. Ini adalah jenis "tasawuf kanan" yang dualistik. Namun ada juga –entah sadar atau tidak sufi yang justru melupakan unsur ragawai manusia dan menekankan pada unsur jiwanya saja. Paham semacam ini kita sebut sebagai "tasawuf kiri" yang monistik.

Monisme menurut Peter Salim, adalah teori yang mengemukakan bahwa hanya ada satu substansi sebagai dasar realitas, atau bahwa realitas terdiri atas satu unsur.[40] Satu substansi itu bisa berupa materi, sehingga paham ini kemudian disebut sebagai monisme materialistik. Tetapi bisa juga berupa spirit atau ruh, sehingga paham ini kemudian disebut sebagai monisme spiritualistik.

---

[40] Peter Salim, *Salims Ninth Collegiate English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 2007), hal. 924. Lihat juga Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengertian sedikit berbeda disampaikan oleh Kasdin Sihotang. Ia lebih cenderung memahami monisme sebagai aliran filsafat yang menolak pandangan bahwa badan dan jiwa merupakan dua unsur yang terpisah.[41] Aliran ini menyatakan bahwa badan dan jiwa merupakan satu substansi atau satu kesatuan yang membentuk kepribadian manusia.

Kebanyakan sufi akan menyetujui makna yang kedua ini. Namun tidak pula dapat diingkari bahwa sebagian sufi telah terjebak ke dalam pemaknaan yang pertama, persisnya terperangkap ke dalam pemahaman bahwa manusia terdiri dari satu unsur saja yaitu ruh (monisme spiritualistik). Dan, itu terlihat dari peminggiran aspek-aspek ragawi dalam ajaran-ajaran mereka. Contoh-contoh konkret ajaran tasawuf bernada monisme spiritualistik adalah *murâqa'ah* (merendahkan diri), *malâmat* (menghinakan diri), *faqr* (memiskinkan diri), *zuhd* (memisahkan diri dari urusan dunia), dan *fanâ'* (meniadakan diri).

Murâqa'ah secara literal maknanya pakaian atau jubah bertambal. Al-Hujwîrî menulis bahwa dalam tasawuf mengenakan pakaian bertambal adalah sunnah dan merupakan kebanggaan tersendiri bagi para sufi. Ia juga menulis bahwa bagi para wali baju bertambal adalah pakaian kebesaran yang selayaknya selalu menempel pada badan mereka. Al-Hujwîrî menukil sebuah hadits bahwa mengenakan baju tambalan merupakan kebiasaan Nabi Muhammad. Dalam haditsnya beliau bersabda: "*Alaykum bi-labs al-sûf tajidûna halâwat al-îmân fî qulûbikum*". (Kenakanlah pakaian bulu domba agar engkau dapat merasakan manisnya iman).[42] Al-Hujwîrî berpandangan bahwa pakaian wol yang dimaksud oleh nabi adalah yang bertambal, sama dengan pakaian yang beliau kenakan.

Sementara itu *malâmât* adalah perilaku mencela diri dengan tujuan agar si pelaku dapat merasakan hinanya diri untuk kemudian bertaubat dan mendekatkan pada Tuhan. Menurut al-

---

[41] Kasdin Sihotang, *Filsafat Manusia Upaya Membangkitkan Humanisme* (Yoyakarta: Kanisius, 2009), hal. 50.

[42] Al-Hujwîrî, *Keajaiban Sufi*. Terj. Ahmad Afandi (Jakarta: Diadit Media, 2008), hal. 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hujwîrî ada tiga bentuk *malâmat* atau pencelaan, yaitu (a) dicela orang lain karena mengikuti jalan lurus, (b) dicela orang lain karena melakukan perbuatan dosa, dan (c) dicela orang lain karena meninggalkan syari'at secara sengaja.[43]

Dalam kasus yang pertama, seseorang dicela karena melaksanakan kewajiban agamanya dan senantiasa tidak meninggalkan ibadah. Dia tidak peduli dengan apa kata orang tentang dirinya. Dalam kasus kedua, seseorang sengaja mendatangkan celaan dengan melakukan perbuatan yang tercela. Ia melakukan hal itu karena merasa dalam bahaya akibat terlalu dihormati setinggi-tingginya oleh orang banyak. Dalam kasus ketiga, seseorang yang lena dan salah kemudian meninggalkan syariat dan menolak untuk taat. Dia sadar bahwa dirinya dalam kesesatan sehingga layak untuk dicela.[44] *Malâmat* yang sering dibicarakan bahkan diajarkan oleh banyak sufi adalah jenis yang kedua.

Al-Hujwîrî menceritakan bahwa ketika Abû Yazid memasuki Rayy dalam perjalanannya dari Hijaz, masyarakat kota itu berbondong-bondong menemuinya untuk menunjukkan rasa hormat kepadanya. Perhatian mereka mengacaukan hatinya dan memalingkan pikiran-pikirannya dari Tuhan. Ketika dia sampai di pasar, dia mengeluarkan sepotong roti dari lengan bajunya dan mulai memakannya. Para penyambut itu kemudian pergi menjauhinya karena pada saat itu adalah bulan ramadhan.[45] Al-Hujwîrî menulis bahwa banyak sufi mencari *malâmat* dalam rangka menghindari pujian yang bisa membutakannya dari mengingat Tuhan.

Istilah yang lain yang mengandung unsur monistik dalam tasawuf adalah *faqr* yang secara bahasa berarti kemiskinan. Al-Hujwîrî termasuk yang memasukkan hal ini ke dalam ajaran inti tasawuf dan menyebutnya sebagai "jalan tingkat tinggi menuju hakekat."[46] Bentuk *faqr* adalah kemelaratan dan kemiskinan. Dalam konteks ini *faqr* memiliki kemiripan dengan *zuhd*. Karena

---

[43] *Ibid.*, hal. 68.
[44] *Ibid.*, hal. 69.
[45] *Ibid.*
[46] *Ibid.*, hal. 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

itu, al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* membahas kedua konsep itu dalam bab yang sama. Keduanya merupakan "jalan menuju kebahagiaan," menurut al-Ghazâlî.[47] Ia lalu menjelaskan keterkaitan antara *faqr* dan *zuhd* seraya menulis:

> Dan, sekarang saatnya kita berbicara soal keutamaan membenci dunia dan *zuhd* darinya karena ia (*zuhd*) merupakan jalan yang benar untuk mencapai keselamatan. Membenci dunia dapat dilakukan dengan menjauhinya dan itu disebut *faqr* atau dengan menjauhkan manusia darinya, dan itu disebu *zuhd*.[48]

Dalam kutipan ini tampak sekali al-Ghazâlî sebagai seorang yang monistik, meniadakan aspek ragawi dan duniawi manusia, walau ia juga terkenal sebagai sufi yang moderat. Entah apa yang ada di benak al-Ghazâlî, ia mencaci dunia dan mengajak orang untuk membencinya. Rasanya hanya corak pikir yang monistik yang menggiring al-Ghazâlî untuk mengatakan hal seperti ini. Monisme-nya membuatnya berpikir bahwa aspek duniawi tidak punya nilai sehingga harus dijauhi dan dihinakan.

Konsep terakhir adalah *fanâ'*. Semua konsep dan ajaran di atas mulai dari *murâqa'ah* hingga *zuhd* pada akhirnya berujung pada *fanâ'* atau mengosongkan diri dari unsur-unsur duniawi. *Fanâ'* menafikan bahwa manusia memiliki aspek duniawi dan ragawi. Oleh karena itu, tidak salah jika konsep merendahkan diri, menghinakan diri, memiskinkan diri dan memisahkan diri dari urusan dunia merupakan bagian penting dan integral dari proses meniadakan diri atau *fanâ'* ini.

Memang tidak dapat dinafikan bahwa kata dan konsep *fanâ'* memiliki makna yang beragam. Tetapi juga tidak bisa dipungkiri bahwa banyak sufi yang memahami dan menerapkan *fanâ'* dalam artian yang monistik. Al-Ghazâlî tergolong orang yang hati-hati dalam memaknai *fanâ'* walau ia sendiri, secara paradoksal, juga terjebak ke dalam pemaknaannya secara monistik. Karena *fanâ'* sering dikaitkan dengan keadaan menyatu dengan Tuhan (*wahdat al-wujûd*), al-Ghazâlî menyoroti *fanâ'* dari sudut pandang

---

[47] Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, IV, hal. 59.
[48] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebersatuan ini. Dalam menjelaskannya, ia mengambil kiasan cahaya, sebagaimana dalam *Mishkât al-Anwâr*. Allah adalah cahaya dan sekaligus sumber dari segala cahaya. Dia-lah cahaya sejati yang berkuasa menciptakan dan memberi perintah serta mampu melestarikan penerangan.[49]

Dengan mengatakan ini, al-Ghazâlî ingin menghindar dari persoalan *fanâ'* dan mengalihkannya ke persoalan lain yang ia anggap lebih penting dan fundamental. Dalam *Ihya*, ia tidak membahas persoalan *fanâ'* dan memfokuskan pada hal-hal lain yang ia anggap lebih bersifat praktis seperti sabar, syukur dan ikhlas, termasuk *faqr* dan *zuhd*. Namun ujung-ujungnya ia menempatkan *faqr* dan *zuhd* sebagai bagian dari *fanâ'*.

Bahwa *fanâ'* berarti meniadakan diri –seakan manusia hanya memiliki jiwa tanpa raga diakui oleh Ahmad Sirhindi. Ia termasuk tokoh sufi yang fasih berbicara mengenai *fanâ'*. Dalam pandangannya, secara moderat *fanâ'* –bersama *baqa* dapat dipahami sebagai keadaan ketika seseorang melaksanakan kebajikan. *Fanâ'* juga bisa berarti menjauhkan diri dari larangan-larangan Tuhan dan patuh pada kehendak-Nya.[50] Tetapi secara lebih khusus, menurut Ahmad Sirhindi, *fanâ'* tidak hanya itu. Ia lebih dari sekadar taat dan patuh pada Tuhan.

Dalam pandangan Ahmad Sirhindi *fanâ'* berkaitan dengan cinta; cinta seorang sufi kepada Tuhannya. *Fanâ'* ini muncul ketika sufi ingin meniadakan kegandaan antara dirinya dengan Tuhannya. Ia ingin menyatu. Karena sufi selalu berupaya meniadakan kegandaan ini, maka ia biasa dalam keadaan mabuk, atau mengalami keadaan ekstase.[51]

Namun Ahmad Sirhindi mencatat bahwa cinta sufi kepada Tuhannya adalah cinta nafsu. Ia bertujuan meleburkan diri demi berpadu dengan Tuhan. Dan, sebelum hal itu terjadi, maka sufi

---

[49] Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Mishkât al-Anwâr* (Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyyah, 1972), hal. 29.

[50] Muhammad Abdul Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi*. Terj. Achmad Nashir Budiman (Jakarta: Srigunting, 2001), hal. 47.

[51] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan menangis, menghiba-hiba dan akan melakukan segala sesuatu yang akan mengantarkannya pada peniadaan diri misalnya lewat musik dan menari.[52] Dikatakan nafsu karena cinta itu tidak senada dengan jalan kenabian, sedangkan peniadaan diri tidak diperlukan dalam Islam.

Karena sufi menghendaki peniadaan diri pada satu sisi, dan peniadaan kegandaan antara dirinya dengan Tuhannya pada sisi lain, maka sufi akan mencoba menghilangkan kehendak pribadinya, sifat-sifat manusiawinya, dan juga kepribadiannya. Ahmad Sirhindi mengutip contohnya dari ucapan Abû Yazid, "Aku tak ingin berkehendak sama sekali."[53] Junaid juga pernah berujar: "Tasawuf berkehendak meniadakan kehendak alami, menghilangkan sifat-sifat manusia, mencabut kepentingan diri, dan meningkatkan kualitas jiwa."[54]

Itulah kira-kira ciri-ciri dari "tasawuf kiri" yang monistik, yang bermaksud meniadakan sifat-sifat manusia yang mestinya merupakan bagian tak terpisahkan dari manusia itu sendiri. Padahal tasawuf adalah pengetahuan yang mempelajari cara dan jalan tentang bagaimana seorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhan bukan melalui proses peniadaan diri, tetapi melalui penyucian diri. Tasawuf mengajarkan kita agar menjauhkan objek jelek dari kehendak kita, dan bukan meniadakan kehendak kita. Tidak ada satupun kualitas manusia seperti pengetahuan, kehendak atau kekuasaan yang buruk pada dirinya. Semua itu baik, tetapi harus diasah dan diasuh sehingga tidak berubah menjadi jelek.

Meniadakan sifat-sifat manusiawi manusia adalah sebuah kemustahilan. Dan, itu bukan ajaran Islam yang sebenarnya. Ajaran "tasawuf kiri" yang monistik sepertinya tidak bersumber dari Islam melainkan dari sumber-sumber asing seperti filsafat Yunani, India dan Persia. Pythagoras termasuk filsuf Yunani yang aliran pemikirannya berhaluan monistik. Ia mencaci raga yang

---

[52] *Ibid.*, hal. 105.
[53] *Ibid.*
[54] *Ibid.*, hal. 105-106.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ia anggap kotor dan bernoda. Sangat mungkin ada pengaruh yang kuat dari filsafat Yunani ini ke dalam tasawuf seperti yang digambarkan oleh Zoetmulder.

Dalam satu segi buku ini sependapat dengan Zoetmulder, tetapi tidak untuk banyak segi yang lain. Dalam tasawuf ada beberapa pendapat yang bernada monistik. Tetapi tasawuf secara keseluruhan tetap dualistik. Dasar pemikiran tasawuf adalah bahwa realitas terdiri dari dua dimensi –yaitu yang lahir dan yang batin dan bahwa kedua dimensi itu saling terkait dan tersambung. Manusia adalah realitas yang terdiri dari jiwa dan raga, hati dan akal. Dan, keduanya tidak bisa berdiri sendiri tanpa ditopang oleh yang lain. Tasawuf yang murni pasti memuncak ke arah dualisme. Tasawuf bukan monisme bukan pula pantheisme.

Kesimpulan ini sekaligus merupakan penolakan terhadap Zoetmulder dan sejumlah orang lain yang sependapat dengannya, termasuk R.A. Nicholson dan Simuh yang dengan salah memahami tasawuf sebagai pantheisme. Simuh menulis:

> Dasar pemikiran sufisme pada dasarnya adalah mengarah ke paham pantheis. Artinya, tasawuf yang murni pasti memuncak ke arah pantheis dengan penghayatan fanā' al-fanā' sebagai puncaknya. Adapun sufisme yang masih mempertahankan konsep dualisme yang membedakan secara fundamental antara Tuhan dan manusia berarti masih membatasi diri.[55]

Kutipan di atas merupakan pendapat Simuh, yang tampaknya dipengaruhi oleh pemikiran R.A. Nicholson yang ia terima tanpa sikap kritis. Disayangkan bahwa seorang tokoh sekelas Simuh mendukung pendapat Nicholson yang mensejajarkan tasawuf dengan pantheisme.[56] Padahal pantheisme adalah paham yang memercayai bahwa Tuhan telah menyelinap dan bersemayam ke dalam alam, sehingga alam –seperti Tuhan layak dijadikan sebagai obyek sesembahan.

---

[55] Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 145.

[56] RA Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Oxford University Press, 1974), hal. 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Buku ini membedakan secara tegas antara "tasawuf kiri" yang monistik yang sejalan dengan penjelasan Simuh, dan "tasawuf kanan" yang sangat jauh dari pantheisme dan monisme. Jenis kedua ini sangat kental dengan nuansa keislaman dan ke-syari'ah-an.

Manusia Spiritual dalam Epistemologi Irfani

Salah satu pokok masalah yang telah dibahas dalam bagian terdahulu adalah bahwa tasawuf perlu melakukan gebrakan-gebrakan epistemologis, di antaranya dengan membangun simbol-simbol baru melalui bahasa dan narasi. Bahasa dan narasi adalah simbol yang mencerminkan bentuk dan karakter sebuah sistem pengetahuan.

Pada sisi lain, pembahasan terdahulu juga menyoroti masalah dualisme tasawuf yang memandang realitas dengan dua sisinya yang saling terkait dan terhubung. Rasanya tidak ada kata dalam tasawuf yang mewakili dualisme ini sekaligus mencerminkan simbolisme epistemologis tasawuf lebih dari konsep "irfan." Kata ini memiliki konteks epistemologis tersendiri sehingga di dalamnya terselip makna-makna diskursif dan wacana-wacana pengetahuan. Sebagai sebuah konsep, kata ini sangat sarat dengan makna.

Bisa jadi, penemuan kata "irfan" oleh para sufi merupakan terobosan terbesar dalam tasawuf. Penemuan kata tasawuf sendiri tentu juga termasuk terobosan besar; kata yang ditemukan di tengah-tengah pergulatan sengit antara kaum literalis yang diwakili oleh Imam Ahmad bin Hanbal dengan paham zuhud-nya, dan kaum spiritualis-intelektual dengan istilah tasawuf-nya.

Kata "irfan" berarti ilmu, demikian tulis 'Âbid al-Jâbirî menyadur *Lisân al-'Arab*.[57] Dan, bagi para sufi –lanjut al-Jâbirî irfan adalah bentuk tertinggi ilmu pengetahuan sufistik.[58] Kata irfan

---

[57] Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Binyat al-'Aql al-'Arabî* (Lebanon: Markaz Dirâsât al-Wihdah al 'Arabîyyah, 2000), hal. 251.
[58] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memiliki makna yang sama dengan kata ma'rifat. Keduanya berasal dari akar kata yang sama, yaitu '*arafa* yang berarti mengetahui. Dengan demikian irfan dan ma'rifat berarti pengetahuan. Secara lebih spesifik keduanya merupakan pengetahuan atau ilmu yang lahir dari proses intuitif dan bukan sekedar proses inderawi atau rasional.

Tetapi tidak seperti irfan, kata ma'rifat sudah sejak lama digunakan oleh para sufi. Kata irfan sendiri masuk dalam kamus tasawuf relatif baru, dan itupun belum jelas dari mana kata ini berasal, siapa yang pertama kali menggunakannya dan kapan persisnya kata itu mulai digunakan. Para sufi sunni lebih mengutamakan kata ma'rifat mungkin karena alasan etimologis dan epistemologis. Al-Jâbirî memilih menggunakan istilah irfan tampaknya karena ingin menegaskan bahwa sebagai istilah ia lebih bertenaga ketimbang ma'rifat.[59] Sementara Seyyed Hossein Nasr cenderung berpandangan bahwa keduanya sama secara etimologis maupun epistemologis.[60]

Pembahasan di buku ini tidak bermaksud mengambil pendapat yang satu dan menolak yang lain. Tidak pula bermaksud menekankan bahwa ma'rifat dan irfan adalah sama atau tidak sama. Yang lebih ditekankan di sini adalah konteks epistemologis bagi kemunculan masing-masing istilah. Secara lebih khusus, pembahasan ini ingin menelusuri makna ma'rifat dan irfan dengan asumsi bahwa seseorang menggunakan istilah tertentu dan menolak yang lain pasti memiliki alasan-alasan tersendiri. Sebagai tesis awal, pembahasan ini beranggapan bahwa istilah irfan digunakan sebagai persiapan untuk menggantikan ma'rifat yang sedang mengalami erosi paradigmatik.

Ma'rifat: Epistemologi yang Terluka

Ma'rifat adalah bentuk pengetahuan hati yang bermuara pada pengetahuan tentang diri. Para sufi gemar mengutip sebuah hadis nabi tentang pengetahuan diri yang dapat mengantarkan kepada

---

[59] *Ibid.*

[60] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (Lahore: Suhail Academy, 2007), hal. 200-201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengetahuan tentang Tuhan. Implikasi dari hadis itu adalah bahwa semua pengetahuan –paling tidak dari sudut pandang ma'rifat berawal dari pengetahuan tentang diri.

Sudah sering pula dikatakan bahwa dalam perkembangannya tasawuf tidak jarang mengahadapi pertarungan-pertarungan epistemologis yang pernah –dan bahkan sedang mengancam dirinya sebagai sistem ilmu pengetahuan. Sedari awal para sufi menginginkan tasawuf menjadi semacam sistem ilmu pengetahuan dan tidak hanya sebatas sebagai amaliyah atau tarekat. Tarekat yang datang belakangan justru sering menekankan pada aspek seremonial saja dan sedikit melupakan aspek ilmu pengetahuan.

Tarekat pertama muncul pada abad ke-12, beberapa saat setelah Syaikh 'Abd al-Qâdir al-Jailânî wafat pada tahun 1166. 'Abd al-Qâdir sendiri tampaknya tidak pernah bermaksud mendirikan tarekat dan justru mengajarkan tasawuf sebagai ilmu, seperti yang tampak dari buku-bukunya termasuk *al-Fath al-Rabbânî wa al-Fayd al-Rahmânî*.[61]

Pasca kemunculan tarekat, tasawuf seperti mengalami hambatan dalam mengembangkan sistem ilmu pengetahuannya. Tasawuf kemudian lebih sering diidentikkan dengan zikir dan bukan pikir. Padahal awalnya ia adalah pikir dengan melibatkan zikir.

Para sufi awal sangat gencar mengumandangkan aspek ilmu pengetahuan tasawuf terutama melalui ma'rifat. Konsep ini berkembang secara evolutif dari waktu ke waktu, dan pandangan para sufi tentang konsep ini pun berbeda-beda. Al-Muhâsibî termasuk yang pertama berbicara mengenai konsep ini melalui kitabnya *al-Wasâyâ*. Kitab ini adalah lawan dari kitab *al-Zuhd*

---

[61] Buku ini merupakan salah satu yang paling sering dirujuk oleh para sufi pengikutnya. Di dalamnya, 'Abd al-Qâdir tidak berbicara mengenai tarekat atau perlunya mendirikan tarekat. Berbeda dengan dugaan banyak orang, buku ini justru menekankan bahwa keselamatan orang terletak pada ilmunya dan bukan pada amal perbuatannya. Dengan demikian, melalui buku ini sebetulnya 'Abd al-Qâdir ingin berpesan bahwa tasawuf adalah berilmu dan tidak sekedar ber-tarekat. Lihat, 'Abd al-Qâdir al-Jailânî, *Al-Fath al-Rabbânî wa al-Fayd al-Rahmânî*. (Singapura dan Jeddah: Dâr al- Haramayn, t.t).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya Imam Ahmad bin Hanbal. Sementara *al-Zuhd* bicara mengenai tasawuf sebagai gerakan menjauh dari dunia, *al-Wasâyâ* mengajak sebaliknya, men-dunia dan ber-dunia lewat ilmu pengetahuan.

Dhû al-Nûn al-Misrî juga tergolong pioner dalam hal mengkampanyekan ma'rifat yang ia anggap sebagai ilmu pengetahuan berbasis hati. Sebagaimana dikutip oleh al-Jâbirî, al-Misrî yang meninggal pada tahun 860-an itu sudah amat fasih berbicara mengenai teori pengetahuan sufistik. Dalam pandangannya, ilmu pengetahuan dibagi menjadi tiga, yaitu ilmu tauhid, ilmu-ilmu rasional, dan ilmu ketuhanan. Yang terakhir ini secara khusus mendalami sifat-sifat Tuhan atau lazim disebut ilmu ma'rifat.[62]

Dengan gaya yang cukup meyakinkan –sebagaimana disampaikan oleh al-Hujwirî al-Misrî berargumen bahwa hanya ma'rifat yang dapat disebut sebagai ilmu yang sebenarnya. Jenis ilmu yang pertama dan kedua bukan pengetahuan dalam artian yang sebenarnya.[63] Makrifat dikatakan ilmu karena ia menjelajahi hakekat ketuhanan melalui sumber pengetahuan yang paling otentik, yaitu hati dan melalui proses yang serius mulai dari pembersihan jiwa hingga tazakur, tadabur dan tafakur untuk kemudian menghasilkan penyingkapan atas objek pengetahuan itu, yaitu Tuhan.

Al-Misrî dengan gaya yang polemikal bahkan mengklaim bahwa hanya para sufi yang dapat mencapai jenis pengetahuan yang bernama ma'rifat ini. Menurutnya, hanya para sufilah yang dibekali kemampuan spiritual untuk melihat Tuhan dengan hati sanubari mereka. Mereka telah memasukkan ma'rifat di dalam hati sanubari mereka sehingga mata hatinya penuh dengan kemilau cahaya yang memancar.

Suatu ketika al-Misrî ditanya tentang bagaimana ma'rifat kepada Tuhan dapat dicapai? Ia menjawab: "Saya mengetahui

---

[62] Muhammad Abid Al-Jâbirî, *Binyah al-'Aql al-'Arabi* (Lebanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2000), hal. 251. Lihat juga M. Alfatih Suryadilaga, *Miftahus Sufi* (Yogyakarta: Teras, 2008), hal. 138.

[63] Abu al-Hasan 'Ali Ibn 'Usman al-Jullabi Al-Hujwirî, *Keajaiban Sufi*. Terj. Ahmad Afandi (Jakarta: Diadit Media, 2008), hal. 331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tuhan dengan Tuhan, dan sekiranya tidak karena Tuhan saya tidak akan tahu Tuhan." Lalu ia menambahkan: "Saya mengetahui apa yang di samping Tuhan dari rasul-Nya."[64] Ungkapan-ungkapan seperti itu nantinya menjadi ciri khas al-Misrî dan kemudian identik dengan konsep ma'rifat yang ia usung.

Oleh sebab itu, ma'rifat sering dipahami sebagai pengetahuan yang merupakan anugerah Tuhan kepada hambanya, dan bukan merupakan hasil dari pemikiran manusia. Hanya para sufi yang sanggup dan pantas menerimanya, karena sufi, sebagaimana yang al-Misrî tulis dalam bait-bait syairnya, adalah:

> *Sang arif yang semakin rendah hati (tawadhu) setiap saat, dan setiap saat dia semakin dekat kepada Tuhannya. Kaum arif melihat tanpa pengetahuan, tanpa penglihatan, tanpa penggambaran, tanpa halangan dan tanpa tirai. Mereka bukan diri mereka sendiri, tetapi sepanjang keberadaannya mereka itu berada di dalam Tuhan. Gerak-gerik mereka disebabkan oleh Tuhan dan kata-kata mereka adalah kata-kata Tuhan yang diucapkan melalui lidah-lidah mereka, dan penglihatan mereka adalah penglihatan Tuhan, yang telah memasuki mata mereka. Demikianlah, Tuhan Yang Maha Tinggi berfirman: "Jika Aku mencintai hamba-Ku, maka Akulah telinganya yang dengannya dia mendengar, Akulah mata-Nya yang dengannya dia melihat dan Akulah lidahnya yang dengannya dia berbicara, dan Akulah tangannya yang dengannya dia memegang."*[65]

Kenyataan sejarah yang dapat kita petik dari ujaran-ujaran al-Misrî ini adalah bahwa konsep ma'rifat sejak saat itu telah memasuki era baru sebagai sebuah paradigma ilmiah dan tidak hanya sebagai wacana karena sudah melalui fase krisis dan anomali kemudian menjadi ilmu pengetahuan.

Apa yang digagas oleh al-Misrî mendapat sambutan dari al-Qushayrî (w. 1072). Hanya saja yang terakhir ini lebih cermat dan hati-hati. Sufi yang banyak menjadi rujukan ini adalah guru intelektual al-Gazâlî dalam ilmu tasawuf. Dan, semangat keilmuannya terutama dalam memperjuangkan tasawuf sebagai sistem ilmu pengetahuan sudah diakui oleh banyak orang. Bahkan kitabnya yang berjudul *al-Risâlah al-Qushayriyyah*

---

[64] *Ibid.*
[65] *Ibid.*, hal. 312.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi salah satu rujukan paling otoritatif sepanjang sejarah dalam ilmu tasawuf.

Al-Qushayrî menempatkan tema ma'rifat dalam pembahasan paling awal; sebuah langkah yang sudah dapat dibaca alasannya. Ia tidak ingin tasawuf dikonotasikan hanya sebagai praktik-praktik belaka. Dan iapun dengan penuh percaya diri menunjukkan bahwa para guru sufi terdahulu juga menekankan aspek ilmu pengetahuan ini.

Dalam pembahasan tentang ma'rifat itu, al-Qushayrî lebih banyak mengutip pandangan orang lain ketimbang menyampaikan pandangannya sendiri. Banyak orang menyayangkan hal itu, tetapi ia punya alasannya sendiri. Tampaknya ia melakukan hal itu karena ingin menunjukkan betapa banyak para guru sufi yang telah memberikan perhatian besar kepada ma'rifat sebagai esensi dari tasawuf. Dalam pembahasannya tentang ma'rifat itu al-Qushayrî mengutip tidak kurang dari 30 guru sufi hanya dalam beberapa alinea saja. Dan, beberapa guru sufi itu bahkan ia kutip dua hingga tiga kali.

Pada bagian akhir dari kitab *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, ia mendaftar sebanyak 83 guru sufi yang hidup sebelum atau semasa dengan dirinya. Kalau kita perhatikan dengan seksama, seluruh guru sufi itu adalah tokoh-tokoh tasawuf yang memberikan perhatian khusus pada aspek epistemologi tasawuf.[66]

Sama dengan al-Qushayrî, al-Hujwirî (w. 1070) yang hidup hampir bersamaan dengan al-Qushayrî, juga menekankan pada aspek pengetahuan tasawuf. Logikanya mengarah pada satu pandangan bahwa tasawuf adalah tentang ilmu pengetahuan. Dalam *Kashf al-Mahjûb* dia meletakkan pembahasan tentang pengetahuan dalam bab pertama yang menandakan bahwa persoalan ilmu lebih penting dan mendasar dalam tasawuf ketimbang persoalan yang lain. Pandangan al-Hujwirî tentang ilmu dan ma'rifat sama dengan al-Qushayrî. Ma'rifat adalah pengetahuan yang menangkap hakikat ketuhanan. Media

---

[66] Lihat, Abu al-Qasim al-Qushayrî, *Al-Risâlah al-Qushayriyyah* (Lebanon: Dar al-Khair, t.t.).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utamanya adalah hati yang dapat menangkap obyeknya secara langsung.

Bagi al-Hujwirî ma'rifat secara literal dimaknai sebagai keahlian, bakat, kapasitas spesial untuk orang-orang tertentu (orang-orang yang terpilih), cara mengetahui sesuatu dengan suatu cara.[67] Selanjutnya kata itu ia gunakan untuk menunjukkan salah satu tingkatan dalam tasawuf dan sering diidentikkan dengan cahaya Tuhan yang Ia pantulkan ke dalam hati sanubari hamba-Nya. Dengan cahaya ini ia akan memandang rahasia kekuasaan Tuhan dengan semua kesempurnaan sifat-sifatnya.[68]

Agak mundur ke belakang, ada tokoh bernama Abû Nasr al-Sarrâj (w. 993) yang tergolong fenomenal dengan karyanya *al-Luma'*. Seperti tokoh tasawuf yang lain, ia juga melandaskan ilmu tasawuf pada hati. Tokoh ini berhasil mempersiapkan tasawuf memasuki fase awal kematangan epistemologis melalui teori-teorinya tentang *ahwâl* dan *maqâmât* yang menuju kepada ma'rifat. Al-Sarrâj juga pandai mencari benang merah antara ilmu Tasawuf dengan ilmu-ilmu lain yang berkembang pada masa itu terutama tafsir, hadits dan fiqh.[69] Ia menjadi bagian penting dari jaringan para sufi yang kemudian dikenal sebagai sufi falsafi yang mampu merumuskan kerangka epistemologi bagi tasawuf.

Teorisasi al-Misrî, al-Sarrâj, al-Qushayrî dan al-Hujwirî tentang ma'rifat dan hati yang kemudian disempurnakan oleh al-Ghazâlî menjadikan tasawuf benar-benar sebagai paradigma ilmiah yang semakin mapan. Hanya saja kematangan tasawuf itu tidak lama kemudian diseret oleh para sufi sendiri memasuki

---

[67] Al-Hujwirî, *Keajaiban*, *op.cit.*, hal. 205. Lihat juga Fathullah Gulen, *Kunci-Kunci Rahasia Sufi* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2001), hal. 226.

[68] Sayyid Abi Bakar Ibn Muhammad Syatha, *Missi Suci Para Sufi* (Yogyakarta: Mitra Pustaka, 2005), hal. 307.

[69] Pembahasan mengenai *ahwâl* dan *maqâmât* ditempatkan dalam bab pertama dalam buku ini, tampaknya karena masalah ini merupakan persoalan paling utama dalam tasawuf dalam pandangan penulisnya. Cukup menarik untuk dikaji lebih jauh apakah benar dugaan yang mengatakan bahwa al-Sarrâj adalah orang pertama yang meng-konseptualisasikan persoalan *ahwâl* dan *maqâmât*. Untuk lebih mendalam mengenai kitab ini lihat, Abû Nasr al- Tûsî, *al-Luma'* (Baghdad dan Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîœah, 1960).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fase kritis dan anomali yang ditandai dengan menguatnya pengaruh "sufi mabuk" pada satu sisi, dan menyebar luasnya aspek amaliah (tarekat) pada sisi lain.

Lebih dari siapapun, adalah "sufi mabuk" yang paling bertanggungjawab atas terjebaknya tasawuf ke dalam siklus erosi pemikiran. Ibn Taymiyyah mengidentifikasi ada 5 hal yang merupakan sumber anomali tasawuf, yaitu *fanâ* (meniadakan diri), *ittihâd* (manunggaling diri dengan Tuhan), *hulûl* (peleburan diri dengan Tuhan), *wahdat al-wujûd* (kebersatuan seluruh wujud), dan ma'rifat.[70]

Secara moderat *fanâ'* dapat dipahami sebagai terminal akhir menuju alam *mukâshafah* dan *mushâhadah*. Bagi banyak sufi, terutama "sufi mabuk" *fanâ'* adalah proses beralihnya kesadaran diri dari alam indrawi ke alam kejiwaan atau batin dan alam ketuhanan. Bagi yang lain, *fanâ'* adalah sarana untuk menuju sesuatu yang lebih tinggi, yaitu pengetahuan tentang Tuhan atau ma'rifat. Ibn Taymiyyah menduga bahwa sebagian sufi memahami *fanâ'* dengan pengertian masuk ke dalam sifat-sifat Tuhan. Dan itu tidak dapat diterima. Ketika menganalisa faham *fanâ'* Ibn Taymiyyah membaginya menjadi tiga macam, yaitu, (1) *fanâ' al-irâdah*, yakni hilangnya kehendak seseorang karena mengikuti kehendak Tuhan; (2) *fanâ' al-shuhûd*, yakni hilangnya kesadaran seseorang akan dirinya sendiri karena telah terserap oleh yang mutlak; dan (3) *fanâ' al-wujûd*, yakni hilangnya kesadaran seseorang tentang wujud Tuhan karena telah lebur dalam makhluk. Bagi Ibn Taymiyyah *fanâ'* jenis kedua dan ketiga adalah aib tasawuf yang harus dibersihkan. Ketidaksadaran yang terjadi pada mereka lebih disebabkan oleh kelemahan jiwa seorang sufi. Karenanya, ketika ia memperoleh pengalaman yang demikian kuat itu ia mengalami keterkejutan yang luar biasa dan pada akhirnya menyebabkan ketidak-sadaran.[71]

---

[70] Ibn Taymiyyah, *Risâlat Haqîqat Madhhab al-Wihdah* (Kairo: Dâr al-Furqân, t.t), hal. 23. Lihat juga Ibn Taymiyyah, *Risâlat Madhhab al-Ittihâdiyyîn* (Kairo: Dâr al-Wihdah Wihdah, t.t), hal. 13.

[71] Ibn Taymiyyah, *Risâlah al-Tadmîriyyah* (Kairo: Dâr al-Nahdah, t.t), hal. 27-29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anomali kedua tasawuf adalah *ittihâd.*[72] Ini adalah keadaan kebersatuan seorang sufi dengan Tuhan. Al-Gazali –seorang sufi moderat termasuk yang mengaku pernah merasakan keadaan ini. Ia menggambarkan pengalaman spiritualnya dengan Tuhan, bahwa kondisi tersebut tidak bisa dirumuskan dengan kata-kata. Intinya, seseorang seolah merasakan bersatu dengan Tuhan. Tuhan mengambil tempat pada dirinya (*hulûl*) atau seseorang itu sampai pada-Nya (*wusûl*). Itulah mengapa *ittihâd* sering dipahami sebagai kondisi seseorang ketika mencapai puncak penghayatan *fanâ'*.

Dalam sejarah tasawuf, Abû Yazîd al-Bustâmî dipandang sebagai tokoh sufi pertama yang memperkenalkan paham *ittihâd.* Dia memperoleh pengalaman ini setelah berkontemplasi yang menyebabkan dirinya lebur dan terserap sepenuhnya dalam kesadaran Tuhan. Secara kronologis dia menginformasikan pengalaman *ittihâd*-nya sebagai berikut:

> Pada suatu ketika aku dinaikan kehadirat Tuhan, dan Dia berkata: Hai Abû Yazid, sesungguhnya mahluk-Ku ingin melihat Engkau. Aku menjawab: "Kekasihku, aku tak ingin melihat mereka. Tetapi jika hal itu kehendak-Mu, maka aku tak berdaya untuk menentang kehendak-Mu itu. Untuk ini hiasilah aku dengan keesaan-Mu, sehingga jika makhluk-Mu melihat aku, mereka akan berkata: "Telah kami lihat Engkau." Tetapi, yang mereka lihat sesungguhnya adalah Engkau, sebab ketika itu aku tidak ada di sana.[73]

Anomali ketiga tasawuf adalah *hulûl.* Ide ini pertama kali muncul di tangan Husain Ibn Mansûr al-Hallâj (w. 922 M). *Hulûl* adalah keadaan di mana Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia terutama ketika ia telah mensucikan dirinya dari sifat-sifat kemanusian melalui pengalaman *fanâ'*. Batasan ini berdasarkan pandangan al-Hallâj bahwa secara dasariah manusia memiliki dua unsur, yaitu unsur ketuhanan (*lâhût*) dan unsur kemanusiaan (*nâsût*). Ketika yang kedua sirna, maka yang

---

[72] Penolakan Ibn Taymiyyah terhadap persoalan ini ia tulis dalam dua risâlah, yaitu *Risâlat Haqîqat Madhhab al-Wihdah* dan *Risâlat Madhhab al-Ittihâdiyyin.*

[73] Dikutip dari Carl W Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (Albany: SUNY Press, 1985), hal. 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertama muncul dan menonjol. Dan ketika yang kedua menonjol maka secara otomatis yang pertama menghilang dan tertutupi.

Sebagian sufi mendefinisikan *hulûl* sebagai bertempatnya ruh Tuhan dalam diri manusia sehingga keduanya lebur menjadi satu. Ini mirip dengan *ittihâd*. Bedanya –jika kita menggunakan kerangka Ibn Taymiyyah *hulûl* adalah jenis *fanâ' al-wujûd*, sedang *ittihâd* adalah *fanâ' al-shuhûd*. Sepertinya Ibn Taymiyyah menolak konsep *hulûl* karena terdapat di dalamnya asumsi-asumsi dasar yang tidak logis. Pertama, sesuatu dapat bercampur dengan sesuatu yang lain jika antara keduanya ada kesamaan unsur. Antara Tuhan dan manusia ada unsur yang sangat berbeda. Kedua, *hulûl* tidak membedakan dengan jelas antara sifat-sifat Tuhan sebagai pencipta dengan sifat-sifat manusia sebagai yang diciptakan.[74]

Anomali keempat tasawuf adalah paham *wahdat al-wujûd*. Paham ini mengalami pasang surut, kadang dihujat dan kadang dibela. Ada saat orang memujanya ada pula saat orang mencelanya. Ada yang mengembangkannya ada pula yang menguburnya. Bagi Ibn Taymiyyah, semua tentang konsep ini adalah salah dan harus ditolak.[75]

Paham ini sesungguhnya merupakan perluasan dari paham *hulûl*. Oleh Ibn 'Arabî, aspek *lâhût* yang ada pada paham *hulûl* diganti dengan *al-Haq* (Tuhan), sedangkan aspek *nâsût* diganti dengan *al-khalq* (makhluk). *Al-Haq* dan *al-khalq* adalah dua sisi bagi segala sesuatu atau dua aspek yang ada pada setiap wujud. Aspek lahir disebut *al-khalq* dan aspek batin disebut *al-Haq*. Dengan demikian, aspek lahir memiliki sifat kemakhlukan dan aspek batin memiliki sifat ketuhanan. Dari dua aspek ini, aspek batin adalah yang terpenting sebab ia adalah esensi dari setiap wujud.

Wahdat al-wujûd memandang bahwa dalam wujud hanya ada satu realitas. Karenanya, paham ini sering disejajarkan dengan pantheisme atau monisme. Bagi Ibn Taymiyyah, paham ini jelas

---

[74] Ibn Taymiyyah, *Risâlat Madhhab al-Ittihadiyyin* (Kairo: Dar al-Wihdah Wihdah, t.t), hal. 8.
[75] *Ibid.*, dan *Risâlah Haqîqah*, hal. 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesat bahkan lebih sesat dari agama Nasrani dan Yahudi. Ajarannya yang mengidentikkan manusia dengan Tuhan bertentangan dengan ajaran Islam yang paling mendasar. Orang Yahudi hanya mengatakan bahwa Tuhan bersatu dengan hamba-Nya yang terpilih sedangkan orang Nasrani hanya mengatakan bahwa Tuhan bersatu dengan Yesus. Penganut paham ini mengatakan bahwa Tuhan bersatu dengan semua wujud termasuk dengan hal-hal yang berlawanan dengan kesucian dan keagungan Tuhan.[76]

Semua luka dan cacat itu pada akhirnya memengaruhi nasib ma'rifat sebagai puncak dan tujuan akhir perjalanan spiritual. Bagi Ibn Taymiyyah, walau ma'rifat tidak seluruhnya keliru, namun ada pula yang harus diluruskan. Menurutnya, hanya ma'rifat yang termasuk dalam tiga jenis berikut ini yang dapat dianggap benar, yaitu: (1) *'ilm al-yaqîn*, ilmu yang diperoleh melalui berita atau penalaran dan diumpamakan seperti orang yang mendengar tentang manisnya madu berdasarkan informasi orang lain, (2) *'ain al-yaqîn* yang diperoleh melalui penyaksian dan diumpamakan seperti orang yang mengetahui manisnya madu berdasarkan hasil penglihatan dan analisisnya, dan (3) *haqq al-yaqîn* yang diperoleh dengan mengambil pelajaran langsung (*al-i'tibâr*) dan diumpamakan seperti orang yang mengetahui manisnya madu dengan jalan meminumnya.[77]

Di kalangan "sufi mabuk," ma'rifat sering diartikan sebagai pengetahuan yang bukan sekedar pengetahuan. Ia adalah pengetahuan yang dengannya seseorang dapat menjadikan diri sebagai bagian dari sang Pencipta, melebur dengan-Nya dan hanyut dalam eksistensi-Nya. Dalam konteks ilmu makrifat semacam ini, Tuhan sering dipahami tidak saja sebagai wujud yang dekat, tetapi juga Wujud yang menyatu dengan kita, dengan hamba-hambanya yang ber-ma'rifat.

Wacana-wacana semacam inilah yang tampaknya mengundang keprihatinan para kritikus tasawuf termasuk Ibn

---

[76] Ibn Taymiyyah, *Majmû'at al-Rasâ'il wa al-Masa'il*, Juz I (Kairo: Dâr al-Ma'rifah, t.t), hal. 80.
[77] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Taymiyyah, Ahmad Sirhindi, Hamka dan yang lainnya yang secara dekonstruktif menolak gagasan-gagasan kunci tasawuf. Tetapi ada pula yang menolaknya bukan secara dekonstruktif melainkan secara rekonstruktif dengan mengetengahkan konsep irfan sebagai alternatif bagi konsep ma'rifat.

Irfan dan Upaya Merehabilitasi Makrifat

Kegelisahan sebagian orang akan stigma yang melekat pada ma'rifat telah mendorong mereka untuk mencari istilah alternatif yang tidak hanya lebih bertenaga tetapi juga aman dan selamat dari pencitraan yang negatif. Isitilah yang kemudian populer itu adalah irfan.

Tidak jelas sejak kapan istilah ini mulai digunakan dan oleh siapa. Al-Jâbirî mengaku bahwa istilah ini baru. Erosi yang dialami oleh ma'rifat merupakan konteks epistemologis mengapa istilah irfan dapat disebut sebagai alternatif. Para sufi awal tidak menggunakan istilah irfan ini dan lebih memilih istilah ma'rifat. Sedang kalangan shi'ah lebih memilih menggunakan istilah irfan ini ketimbang ma'rifat tampaknya karena lebih cocok dengan budaya pemikiran shi'ah yang filosofis-intuitif. Para pemikir modern seperti Seyyed Hossein Nasr menganggap dua istilah itu sama atau sinonim dan sering menggunakan keduanya secara bergantian. Sementara al-Jâbirî dan Nasr Hâmid Abû Zaid juga terkesan menyamakan keduanya tetapi lebih memilih istilah irfan.[78]

Adalah al-Jâbirî yang menggaungkan istilah irfan di tengah keruwetan epistemologis yang menyelimuti ma'rifat. Seolah ingin merevisi dimensi pengetahuan tasawuf, ia secara halus mengesampingkan ma'rifat dan memunculkan irfan sebagai penggantinya.

Dalam *Binyat al-'Aql al-'Arabî*, al-Jâbirî menegaskan bahwa

---

[78] Pandangan Abû Zaid tidak kita bahas dalam buku ini. Hanya saja perlu dicatat bahwa ia termasuk yang gemar menggunakan istilah irfan daripada ma'rifat terutama dalam karyanya yang paling terakhir tentang tasawuf Ibn 'Arabî. Lihat, Nasr Hâmid Abû Zaid, *Hâkadhâ Takallam Ibn 'Arabi* (Kairo: Al-hay'ah al-Misriyyah al-Ammah li al-Kitab, 2002), hal. 104 – 110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

irfan dan ma'rifah adalah sama. Keduanya berarti pengetahuan tertinggi. Namun sepertinya menggunakan istilah ma'rifat bagi al-Jâbirî akan lebih riskan mengingat istilah ini sudah cukup dilematis secara epistemologis. Karena itu ia memilih irfan karena dirasa lebih aman dan selamat dari konotasi-konotasi negatif. Jadi, walaupun sama namun keduanya tetap saja berbeda. Hanya saja perbedaan itu bersifat strategis dan bukan substansial.

Dalam pembahasannya tentang irfan, al-Jâbirî menggiring pembaca kepada irfan ala Yunani mengingat bahwa irfan sufistik adalah kepanjangan tangan dari irfan Yunani, menurut al-Jâbirî.[79] Irfan Yunani dibedakan menjadi irfan sebagai sikap atau perilaku dan irfan sebagai pengetahuan atau teori. Sebagai sebuah sikap, irfan Yunani merupakan respon psikologis, intelektual dan "ontologis" terhadap alam dan kehidupan secara umum. Dalam konteks ini, irfan Yunani tidak jauh berbeda dengan aliran-aliran pemikiran lainnya di sana. Layaknya sebuah pemikiran atau teori ilmiah pada umumnya, irfan Yunani adalah pantulan balik atas apa yang terjadi di lingkungan Yunani saat itu. Hanya saja, karena lebih bersifat spiritual irfan Yunani lebih merupakan gerakan intuitif menuju kehidupan yang lebih kontemplatif dan beragama.

Mirip dengan tasawuf, irfan Yunani muncul dari rasa putus asa dan kecewa terhadap dunia pada umumnya. Seorang "arif" menemukan dirinya terperangkap dalam badan yang kotor, dalam sebuah sangkar yang penuh dengan noda, dalam sebuah kondisi sosial yang carut marut secara moral. Padahal jiwa dan ruh adalah suci. Seorang "arif" menemukan dirinya terjebak dalam kehidupan duniawi yang serba nisbi dan tidak pasti; kehidupan dunia yang bahkan penuh dengan kekacauan dan kesemrawutan. Seorang "arif" ingin lari dari itu, dan mencari jalan keluar untuk mengobati kegalauan tersebut. Mereka menemukan jawaban dalam irfan yang populer dalam tradisi pemikiran Yunani dengan sebutan gnosis.

---

[79] Al-Jâbirî, *Binyat al-'Aql al-'Arabi* (Lebanon: Markaz Dirasat al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2000), hal. 252.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam gnosis Yunani dunia dianggap rendah dan tak bernilai, juga merupakan sumber kesengsaraan dan malapetaka. Dunia adalah tipu daya dan kepalsuan. Tidak ada yang baik dalam dunia ini. Seperti fatamorgana, dunia ada tetapi sesungguhnya tidak ada. Sementara itu, jiwa manusia bersifat suci dan murni. Ia adalah ciptaan Tuhan Yang Maha Agung. Kesucian jiwa manusia pada satu sisi, dan kekotoran dunia pada sisi lain telah membuat para kaum gnosis yakin bahwa satu-satunya jalan menuju keselamatan dan kebahagiaan adalah dengan lari dari kekotoran, yaitu dunia. Jiwa menjadi kotor karena dititipkan ke dalam badan. Oleh karenanya, satu-satunya cara untuk mensucikan jiwa adalah dengan mengeluarkannya dari badan, memisahkannya dari hal-hal yang berbau duniawi.

Maka, kaum gnosis tegas dalam penolakannya terhadap dunia karena dunia dianggap bertanggungjawab atas kerusakan jiwa manusia. Dan penolakan itu tidak bersifat parsial atau temporal, melainkan bersifat total dan final. Tidak aneh jika kemudian para "arif" Yunani berteriak keras agar manusia melakukan perjalanan spiritual dari dunia menuju alam meta-dunia; sebuah dunia yang hanya dihuni oleh jiwa-jiwa suci dan wujud-wujud spiritual nan bersih. Perjalanan spiritual itu tidak dilakukan menggunakan akal atau indera sebagai kendaraannya, tetapi menggunakan spiritualitas dan "ma'rifat" sebagai alatnya.

Al-Jâbirî menulis bahwa persisnya seorang "arif" akan melakukan perjalanan spiritualnya dengan mencoba menemukan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mengenai diri; siapa dirinya, dari mana ia datang, dan akan ke mana ia akan pergi. Itu adalah esensi ilmu tentang diri yang dalam tasawuf dikenal sebagai *ma'rifat al-nafs*.[80]

Pertanyaan-pertanyaan tentang diri itu sendiri muncul ketika seseorang mengembalikan totalitas kediriannya dan mengatur hubungan dirinya dengan alam sekitarnya terutama alam spiritual. Diri itu sendiri bukanlah bagian dari alam, walau ia tersambung dengannya. Diri merupakan wujud termulia dalam

---

[80] *Ibid.*, hal. 257.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alam karena ia berasal dari unsur-unsur yang berbeda dengan alam.

Kemudian, sebagai sebuah pengetahuan atau teori, gnosis Yunani merupakan gerakan ilmu pengetahuan menentang dunia dengan segala keburukannya. Epistemologi gnosis ini bertolak –sebagaimana yang sudah dapat diduga dari sebuah asumsi bahwa dunia itu jahat. Oleh karena itu sistem ilmu pengetahuan gnosis merupakan uraian-uraian ilmiah mengenai asumsi dasar tersebut. Dualisme kemudian menjadi ciri khas dari teori pengetahuan ini; dualisme yang membedakan secara tegas antara yang baik dan yang buruk, antara jiwa dan badan, antara Tuhan dan manusia, antara dunia dan meta-dunia, antara yang suci dan yang kotor. Secara tegas epistemologi ini beranggapan bahwa dalam realita selalu terdapat dualisme yang berbeda yang selamanya tidak dapat dipertemukan.

Kenyataannya adalah bahwa dalam realita sering terdapat suatu wujud yang memiliki dua sifat yang berbeda dan saling berseberangan, bisa menjadi baik dan bisa pula menjadi buruk. Contohnya adalah jiwa. Ia baik secara dasariah tetapi kemudian berubah menjadi buruk –menurut gnosis Yunani karena dititipkan ke dalam badan. Berkaitan dengan persoalan ini, epistemologi gnosis Yunani mencoba bertanya: Kalau demikian dari mana asal muasal keburukan itu? Benarkah dari badan? Atau ada sebab lain di luar itu? Apakah badan buruk dan menimbulkan keburukan, atau dia menjadi buruk karena sebab lain di luar dirinya?

Setidaknya terdapat dua pendapat atau aliran mengenai hal ini. Yang pertama adalah aliran materialistis dan yang kedua aliran mitologis. Aliran pertama memandang bahwa Tuhan bersifat azali, dan demikian pula dengan benda-benda di alam. Tuhan dan benda-benda alam menjadi ada secara bersamaan. Tetapi alam (bukan benda-benda alam) yang merupakan perkumpulan dari berbagai unsur benda menjadi ada kemudian. Keberadaan benda-benda alam mendahului keberadaan alam itu sendiri. Lalu siapakah yang menciptakan alam dengan menyusun benda-benda yang ada? Para pengikut aliran ini mengatakan bahwa terdapat Tuhan lain yang bertugas menciptakan alam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari benda-benda yang sudah ada itu. Tuhan pencipta ini adalah wujud ketiga setelah Tuhan pertama dan benda-benda azali, dan sering disebut sebagai Tuhan anak.

Tuhan yang pertama –sebut saja Tuhan bapak adalah Tuhan kebaikan, sumber dari segala kemakmuran dan kebahagiaan. Sedang Tuhan kedua –Tuhan anak adalah Tuhan keburukan, sumber dari segala kesengsaraan dan kebinasaan. Keburukan manusia dan jiwanya berasal dari Tuhan anak ini karena dialah yang menciptakan dunia termasuk badan manusia.

Sedang aliran kedua adalah aliran mitologis. Aliran ini menjelaskan sumber keburukan berdasarkan pada mitos-mitos yang ada terutama mitos seputar dosa yang dilakukan oleh manusia pertama, bapak dari seluruh manusia. Dalam mitos ini disebutkan bahwa wujud pertama yang ada adalah "cahaya" yang muncul dan menjadi ada setelah terjadinya perpisahan antara yang gelap dan yang terang. "Cahaya" ini kemudian melahirkan dua anak laki-laki, yang pertama menjadi Tuhan dan bertugas menciptakan alam semesta, sedang yang kedua menjadi manusia yang nantinya bertanggungjawab atas kerusakan-kerusakan di dunia. Manusia ini –anak kedua Tuhan cahaya menyembah benda, dan menolak menyembah Tuhan yang tidak lain adalah saudara kandungnya sendiri. Kerusakan dalam artian yang sebenarnya terjadi ketika manusia tidak hanya menyembah benda tetapi juga "menikah" dengannya, demikian tulis beberapa rujukan suci sebagaimana dikutip oleh al-Jâbirî.[81]

Jadi dalam aliran kedua ini, anak kedua dari "cahaya" itulah yang merupakan sumber dari segala keburukan dan kejahatan di dunia. Hal itu terjadi karena si anak kedua terlalu menuhankan benda dan dunia. Oleh karena itu, jalan menuju keselamatan – dalam ajaran aliran kedua ini adalah dengan menjauhkan, dan bahkan memisahkan, diri dari dunia dan segala urusannya.

Mungkin sebuah kebetulan bahwa tasawuf sangat mirip dengan gnosis Yunani baik dalam aspeknya sebagai sikap maupun teori pengetahuan. Bagi al-Jâbirî itu menandakan bahwa tasawuf

---

[81] *Ibid.*, hal. 260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan kelanjutan dari gnosis Yunani walau yang terakhir ini bukan sumber satu-satunya bagi tasawuf. Tasawuf tetap berasal dari Islam. Tetapi bahwa gnosis Yunani menancapkan pengaruhnya ke dalam tasawuf juga tidak dapat dipungkiri. Begitu pandangan al-Jâbirî.

Yang penting disinggung di sini adalah bukan mengenai benar tidaknya tasawuf merupakan kepanjangan tangan dari gnosis Yunani, melainkan sebuah realita bahwa tasawuf dengan dimensi epistemologisnya yang diwakili oleh ma'rifat telah terasuki oleh ide-ide yang justru mengaburkan esensi dari tasawuf itu sendiri. Konsep-konsep seperti *faqr* (memiskinkan diri), *murâqa'ah* (merendahkan diri), *malâmat* (menyalahkan diri), *zuhd* (menjauhkan diri dari dunia) dan *fanâ`* (meniadakan diri) benar-benar telah memalingkan ma'rifat dan tasawuf dari hakikatnya yang sebenarnya. Konsep-konsep yang kebetulan ada dalam budaya-budaya lain seperti Yunani, India dan Persia itu dirasa bertanggungjawab dalam mencederai ma'rifat sebagai teori pengetahuan intuitif dalam tasawuf.

Rasanya karena konotasi negatif terhadap ma'rifat itulah, pemikir seperti al-Jâbirî kemudian memilih istilah irfan sebagai cara strategis untuk membangun kembali ilmu pengetahuan tasawuf. Irfan menurut al-Jâbirî dibangun di atas *binary opposition*, mirip dengan gnosis Yunani. *Binary opposition* ini bisa juga disebut sebagai dualisme, seperti dualisme antara lahir dan batin, syari'at dan ma'rifat, Islam dan ihsan, Tuhan dan manusia, yang sakral dan yang profan, normativisme dan historisisme dan seterusnya. Irfan sufistik mengambil sudut itu sebagai titik berangkat dan prosedur ilmu pengetahuannya, sembari menegaskan bahwa ia lebih kepada aspek yang batin, esoterik, aspek ihsan dari agama. Irfan adalah penjelmaan dari apa yang oleh Mulla Sadra disebut sebagai *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, kearifan transendental yang tidak dapat ditemukan dalam syari'at atau ibadah.

Epistemologi Irfani dan Kedirian Manusia

Berangkat dari dimensi esoteris itu, para irfani mencoba memahami agama dan teks-teksnya melampaui apa yang tampak

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di permukaan oleh indera atau akal. Para irfani selalu menegaskan bahwa para ahli fiqh dan filsafat tidak mampu meneropong dan menerobos batasan-batasan transendental dan hanya terpaku pada indera atau akal untuk memahani agama. Hati melampaui indera dan akal. Maka, dalam menafsirikan wacana-wacana agama yang ditemukan dari sumber-sumber suci, para irfani selalu menggunakan cara penyingkapan dengan memasuki langsung dunia batin yang diselimuti dengan misteri. Mereka meyakini bahwa agama penuh dengan pesan tersembunyi (*ishârât*) yang harus dikuak. Dan, penguakan itu hanya bisa dilakukan dengan cara memasuki langsung alam yang tersembunyi itu melalui *mukâshafah*.

Walau terkesan subjektif dan problematik, nyatanya metode penyingkapan semacam itu sudah ampuh digunakan oleh para irfani sepanjang puluhan abad. Ibn 'Arabî dan al-Qushayrî termasuk yang terbukti berhasil menggunakan metode itu dalam menafsirkan teks-teks agama terutama al-Qur'an. Bahkan al-Qushayrî berhasil mengungkap ratusan makna dari kalimat basmalah dengan menggunakan metode tersebut. Ibn 'Arabî juga berhasil menyajikan penafsiran-penafsiran yang "rasional" melalui metode yang sama.

Walau banyak sekali peneliti Barat dan bahkan Islam mempersoalkan metode penyingkapan sebagai bersifat subjektif, nyatanya metode tersebut telah berhasil melalui fase-fase pengujian yang kritis dan mengantarkan banyak irfani menjadi pemikir yang handal dengan produksi-produksi ilmiah yang mengagumkan. Dan, mestinya kenyataan itu sudah cukup menjadikan irfan sebagai sebuah paradigma ilmiah, menurut standar pengukuran yang diperkenalkan oleh Thomas Kuhn.[82]

---

[82] Dalam teori Kuhn, paradigma adalah wacana atau gagasan yang telah teruji melalui proses verifikasi dan falsifikasi dalam rentang waktu yang lama secara konsensus. Lihat, Thomas S Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: The University of Chicago Press, 1962). Tasawuf melalui irfan layak disebut sebagai paradigma sebab telah dipertahankan dan diverifikasi kebenarannya oleh sekian banyak ilmuwan secara konsensus, juga karena ia tetap bertahan di tengah proses falsifikasi yang menderanya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Irfan sebagai ilmu dan metode ilmiah juga sudah coba dibuktikan obyektivitasnya oleh banyak ilmuwan Islam, dulu dan kini. Ilmuwan muslim kontemporer yang sering berkecimpung dalam pembicaraan mengenahi irfan sebagai ilmu adalah Murtadha Muthahhari. Ia menulis sebuah buku yang sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Inggris dengan judul *An Introduction to the Sciences of Islam*, yang di dalamnya terdapat satu pembahasan tentang irfan. Pembahasan tentang irfan itu sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia dengan judul *Mengenal Irfan: Meniti Maqam-maqam Kearifan*.

Muthahhari melihat bahwa irfan –seperti gnosis Yunani- memiliki dua aspek yakni aspek praktis dan teoritis. Aspek praktis adalah bagian yang menjelaskan hubungan dan pertanggungjawaban manusia terhadap dirinya, dunia dan Tuhan. Sebagai ilmu praktis, bagian ini menyerupai etika. Karena memiliki dimensi etis, maka irfan berbeda dengan gnosis Yunani.

Irfan praktis juga bisa disebut sebagai *siyâr wa sulûk* (perjalanan ruhani) yang menjelaskan bagaimana seorang penempuh-ruhani (*sâlik*) ingin mencapai tujuan puncak kemanusiaan, yakni tauhid. Irfan praktis memberikan petunjuk bahwa seorang pencari harus mengawali perjalanan, menempuh tahap-tahap (*maqâm*) perjalanannya secara berurutan, dan membangun keadaan jiwa (*hâl*) yang kondusif bagi perjalanan spiritualnya itu.[83] Tahap-tahap itu sudah sering dijelaskan oleh para sufi dan –menurut al-Qushayrî meliputi: taubat, *mujâhadah* (usaha menjadi lebih baik), *khulwah* (menyendiri), *'uzlah* (menyepi), *taqwâ*, *warâ'* (tidak mudah tergoda oleh dunia), *zuhûd* (menjaga jarak dari dunia bahkan meninggalkan urusan keduniaan), sabar, dan syukur; untuk menyebutkan beberapa dari keseluruhan 49 tahap. Untuk tujuan perjalanan itu, sangatlah penting peranan seorang guru yang benar-benar mengerti jiwa dan perkembangan spiritual seseorang.

---

[83] Murtadha Muthahhari, *Mengenal Irfan: Meniti Maqam-maqam Kearifan* (Bandung: Mizan, 1998), hal. 28.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi para praktisi irfan agama adalah tentang membina diri menuju kesempurnaan hidup melalui tauhid. Tauhid telah menyediakan wahana bagi proses pencapaian kesempurnaan diri menuju Tuhan Yang Maha Agung. Tauhid tidak hanya sekadar pengesahan terhadap Tuhan, tetapi juga merupakan keyakinan bahwa Ia adalah satu-satunya wujud hakiki yang layak disembah dan didekati. Tauhid juga bukan sekedar argumentasi tentang wujud Tuhan, tetapi juga kerja nyata melalui hati mencapai kesucian jiwa dan diri.

Sebagaimana ditunjukkan oleh makna *siyâr wa sulûk*, irfan praktis bersifat dinamis, berbeda dengan ilmu etika yang bersifat statis. Irfan membicarakan tahap awal dan akhir perjalanan serta tahap yang mesti ditempuh. Dalam pandangan seorang arif, di depan manusia sesungguhnya ada sebuah jalan yang sungguh nyata dan bukan sekadar fatamorgana. Jalan itu harus ditempuh secara bertahap dan tidak bisa dilalui secara sekaligus. Karena kaum arif melihat jiwa manusia seperti organisme yang hidup, seperti benih tanaman atau anak-anak yang kesempurnaannya terletak pada pertumbuhan atau kedewasaannya, maka jiwa itu harus terus dipelihara dan dikembangkan melalui perjalanan spiritual menuju sumber dari segala kehidupan, yakni Tuhan.

Aspek kedua irfan adalah teori atau pengetahuan. Aspek ini memfokuskan pada masalah wujud (ontologi), mendiskusikan manusia, Tuhan serta alam semesta.[81] Dengan demikian, aspek ini menyerupai teosofi (falsafah ilahi) yang juga memberikan penjelasan tentang wujud. Seperti halnya filsafat, irfan teoretis mendefinisikan berbagai prinsip dan problemnya. Tetapi berbeda dengan filsafat yang hanya mendasarkan argumennya pada prinsip-prinsip rasional, irfan teoretis mendasarkan pandangannya pada ketersibakan mistik yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa rasional.

Tidak seperti para filsuf atau teosof yang mencoba memahami suatu persoalan melalui akal, kaum arif ingin menjelaskan apa yang telah mereka lihat dengan mata kalbu. Dalam filsafat,

---

[81] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

baik Tuhan maupun realita pada umumnya diyakini memiliki wujud. Tetapi dalam irfan, hanya Tuhan yang merupakan wujud mutlak, sedang segenap realita lainnya adalah wujud nisbi. Tuhan niscaya dan mengada dengan sendiri-Nya, sedang wujud-wujud lainnya ada karena diciptakan oleh-Nya.

Jadi, kaum arif akan mengatakan bahwa hanya Tuhan-lah wujud yang hakiki, sedang selain Tuhan adalah wujud yang relatif. Seorang arif tidak menganggap sesuatu itu ada selain Tuhan, sekalipun mereka merupakan akibat dari pengaruh-pengaruh-Nya. Lebih jauh, wujud Tuhan itu melingkup dan meliputi segala sesuatu, atau dengan kata lain segala sesuatu itu tidak lebih dari sekedar nama, sifat dan wujud-Nya, bukan ada disisi-Nya.

Tujuan pemikiran filsafat juga berbeda dengan tujuan pemikiran irfani. Filsafat ingin memahami alam semesta dan meraih gambaran utuh tentangnya. Oleh karena itu, di mata seorang filsuf capaian tertinggi manusia adalah kemampuan rasionya untuk menangkap gambaran utuh alam semesta. Sebaliknya, seorang arif tidak berhubungan dengan rasio dan pemahaman, tetapi dengan inti dan hakikat wujud, yakni Tuhan. Karenanya, dalam pandangan seorang arif kesempurnaan manusia tidaklah terletak pada gambaran mental yang utuh tentang alam semesta, tetapi pada kemampuannya untuk kembali melalui jalan ruhani kepada sumber segala sesuatu termasuk dirinya, yaitu Tuhan, juga kemampuan untuk mengetahui jarak antara dirinya dan Tuhan.

Menurut pandangan Murtadha Muthahhari manusia adalah makhluk yang memiliki banyak dimensi, yakni sebagai berikut: (1) Dimensi fisik, yaitu bahwa manusia hampir sama dengan hewan, membutuhkan makan, minum, istirahat dan kawin, supaya bisa hidup, tumbuh dan berkembang; (2) Dimensi kejiwaan, yaitu bahwa manusia selalu ingin memperoleh keuntungan dan menghindari kerugian; (3) Dimensi estetis, yaitu bahwa manusia menyukai hal-hal yang indah, (4) Dimensi spiritual, yaitu bahwa manusia memiliki kecenderungan untuk menyembah Tuhan, (5) Dimensi rasional dan metafisikal, yaitu bahwa manusia memiliki kemampuan dan kekuatan yang berlipat ganda,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karena dia dikaruniai akal, pikiran dan kehendak bebas, sehingga dia mampu menahan hawa nafsu dan dapat menciptakan keseimbangan dalam hidupnya; dan (6) Dimensi irfani, yaitu bahwa manusia mampu mengenal dirinya sendiri, dia terdorong untuk mencari dan ingin mengetahui siapa penciptanya, mengapa dia diciptakan, dari apa dia diciptakan, bagaimana proses penciptaannya, dan untuk apa dia diciptakan.[85]

Dimensi yang terakhir ini merupakan dimensi paling penting dan tinggi dalam kehidupan manusia. Ia sekaligus merupakan tujuan hidup manusia yang sebenarnya karena melalui dimensi irfani ini yang juga bersifat epistemologis manusia dapat mengetahui ke mana ia akan pergi dan bagaimana ia harus menjalani hidup ini. Dan itu pada akhirnya akan dapat menentukan keselamatan hidupnya, baik di dunia maupun di akhirat nanti.

Adalah dimensi irfani yang menentukan kedirian manusia. Dimensi ini adalah tahap di mana manusia menemukan jati dirinya. Dimensi ini dapat dipula disebut sebagai tahap kesadaran diri –meminjam istilah 'Alî Syarî'atî yang diyakini sebagai esensi dari tauhid. Orang yang lupa akan dirinya berarti lupa akan Tuhannya. Tuhan tidak dapat diketahui dalam keadaan keterlupaan. Tuhan hanya bisa ditemukan jika seseorang dalam keadaan sadar penuh akan dirinya dan lingkungan sekitarnya. Bagaimana mungkin orang yang tidak tahu akan eksistensinya dapat mengetahui wujud yang jauh lebih halus dan tersembunyi darinya?

Tahap kesadaran-diri ini tidak hanya membantu seseorang menemukan Tuhannya, tetapi juga menyingkap sisi-sisi lain dari-Nya yang tidak tampak. Tuhan menjadi satu-satunya objek yang ingin ditangkap. Baginya, hanya Tuhan-lah yang layak disebut sebagai wujud yang sebenarnya sedang wujud-wujud lain hanya merupakan manifestasi dari-Nya. Artinya, tidak ada "aku" dalam kesadaran-diri, yang ada hanyalah "Engkau." "Aku" menjadi bagian integral dari "Engkau," dan bahkan "aku" menjadi tidak berarti dihadapan "Engkau."

---

[85] Murtadha Muthahhari, *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama* (Bandung: Mizan, 2007), hal. 138-139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu, epistemologi irfani –berbeda dengan epistemologi Barat berujung pada penemuan Tuhan lewat diri. Sementara epistemologi Barat, terutama yang positivistik, berujung pada penegasian Tuhan dan bahkan diri pada saat yang sama. Ada pula aliran epistemologi Barat yang menemukan diri bukan sebagai diri, tetapi sebagai Tuhan.

Irfan a la 'Alî Sharî'atî

Menarik untuk lebih jauh melihat pandangan 'Alî Sharî'atî mengenai kesadaran-diri ini. Berbeda dengan pandangan kita yang sudah kita sampaikan di atas bahwa beberapa dimensi dalam diri manusia saling terkait dan menopang, 'Alî Syarî'atî melihat bahwa dalam diri manusia terdapat pertikaian antara beberapa dimensi yang ada. Baginya, dari awal mula manusia diciptakan Tuhan, di kala manusia berperan di muka bumi senantiasa terdapat gaya yang saling tarik menarik yang begerak ke arah dua kutub yang saling berlawanan. Kutub pertama yaitu kutub negatif yang diwakili oleh mereka yang melakukan kerusakan, dan kutub positif yang melakukan kebaikan. Kedua kutub tersebut saling bertempur, dan yang terjadi bukan sebuah kekalahan atau kemenangan, akan tetapi sebuah pertempuran saling mengalahkan, yang berlangsung terus tanpa henti.[86] Hakikat kedua kutub yang berlawanan tersebut dapat dijelaskan dalam al-Quran melalui cerita Qabil dan Habil. Dalam pandangannya, kisah mengenai pertentangan antara Qabil dan Habil merupakan gambaran sederhana watak dasar manusia yang selalu bergerak dalam kemelut dua kutub yang berlawanan. Dari cerita tersebut terlihat bagaimana persatuan kemanusiaan yang meski berasal dari orang tua yang sama, berubah menjadi konflik dan pertentangan abadi. Cinta sesama saudara berubah menjadi permusuhan, persatuan berubah menjadi perpecahan.

Tampaknya 'Alî Syarî'atî berpandangan bahwa semua itu disebabkan oleh hilangnya kesadaran-diri dalam diri Qabil dan

---

[86] 'Alî Sharî'atî, *Tugas Cendekiawan Muslim*. Terj. Amien Rais (Jakarta: Srigunting, 2001), hal. 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menonjolnya faktor "aku" dalam dirinya. Padahal "aku" adalah hedonisme yang egois. Qabil menjadi pembunuh karena ke-aku-annya yang terlalu berlebihan. Sementara Habil menjadi seorang yang saleh dan cinta damai karena kuatnya kesadaran-diri dan melemahnya faktor "aku" dalam dirinya.

Perjalanan manusia telah jauh dan, menurut 'Alî Syarî'atî, selalu diwarnai oleh perseteruan antara "aku" Qabilian dan kesadaran-diri Habilian ini; antara ego-sentrisme dan komunalisme, antara yang baik dan yang buruk, atau antara dimensi fisik dan dimensi irfani yang menurut kita tidak saling bertentangan melainkan saling menopang dan membutuhkan.

"Aku" Qabilian berevolusi dan berkembang, lalu pada gilirannya disimbolkan oleh bentuk-bentuk kemewahan duniawi, di antaranya emas dan kekuasaan, harta dan jabatan.[87] Layaknya seorang arif yang tekun, 'Alî Syarî'atî menganjurkan agar kemewahan-kemewahan duniawi harus dihindari dalam proses mencapai tingkatan kesadaran-diri. Lebih tegas lagi 'Alî Syarî'atî mengatakan bahwa banyak berhala kemusyrikan pada masa ini, layaknya al-Lât dan al-'Uzza yang disembah oleh orang-orang Arab jahiliyah suku Quraisy.[88]

Dilihat secara positif, itu maknanya bahwa seperti kaum arif pada umumnya, 'Alî Syarî'atî mengingatkan akan pentingya menempuh perjalanan spiritual menuju satu titik teleologis yang menjadi tujuan kita bersama, yaitu Tuhan. "Manusia menjadi ideal ketika ia menemukan Tuhannya," demikian ia pernah menulis.[89] Jika para filsuf muslim seperti Ibn Sînâ menghendaki agar manusia menjadi wujud intelektual, atau filsuf Barat seperti Sartre membatasi manusia pada *becoming* sebagai proses untuk membentuk esensinya, 'Alî Syarî'atî menginginkan agar manusia menggali potensinya yang paling dalam, yaitu mencapai tahap pengetahuan atau kesadaran-diri yang akan mengantarkannya pada pengetahuan tentang Tuhan.[90]

---

[87] *Ibid.*, hal. 32.
[88] *Ibid.*, hal. 172.
[89] *Ibid.*, hal. 119.
[90] *Ibid.*, hal. 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ini adalah pemikiran irfani yang berbau sufistik. Hanya saja berbeda dengan kaum sufi yang mengusung epistemologi intuitif, 'Alî Syarî'atî membawa epistemologi "irfani" yang ia landaskan pada nilai-nilai tauhid. Bagian dari pesan tauhid tentang manusia –menurut 'Alî Syarî'atî adalah bahwa manusia dapat dilihat sebagai *being* dan *becoming*. Kata *basyar* dalam al-Qur'an berarti manusia sebagai *being* dan kata insân sebagai *becoming*.[91] Manusia irfani sejajar dengan manusia *becoming*, dan yang selain itu adalah manusia *being*.

Dalam pandangan 'Alî Syarî'atî, hanya ketika menjadi *becoming*-lah manusia dapat mencapai kesadaran tentang dirinya. Bahkan kebebasan dan sifat kreatifnya sekalipun juga hanya bisa direalisasikan melalui tahapan *becoming* ini. *Being* dengan demikian setara dengan wujud tanpa ruh dan nilai, sedang *becoming* adalah wujud yang berkesadaran-diri, berkehendak bebas dan kreatif secara intelektual dan spiritual.

Hampir sama dengan sebagian sufi, 'Alî Syarî'atî berpandangan bahwa kualitas-kualitas seperti kesadaran, kehendak bebas dan kreatifitas ini adalah sifat-sifat ketuhanan. Dengan demikian melalui alam kesadaran, dan dengan kehendak bebasnya serta kreatifitas spiritualnya manusia *becoming* (irfani) secara sendirinya telah memasuki alam Tuhan. "Hanya dengan menjadi insan sajalah manusia bisa memaksimalkan atribut ketuhanannya, yaitu kesadaran-diri, kehendak bebas dan kreatifitas."[92]

Tiga kualitas itu sifatnya saling berkaitan dan dapat menyesuaikan diri dengan sifat-sifat ketuhanan. Ketiganya memiliki penunjuk arah menuju esensi ketuhanan. Persisnya, ketika seseorang membangun sebuah kreatifitas spiritual secara bebas tanpa ada tekanan apapun atau dalam bahasa agama disebut ikhlas maka ia akan dapat mencapai suatu kesadaran-diri. Dengan sendirinya, melalui kesadaran tersebut akan muncul sebuah pengalaman spiritual yang bersifat hubungan individu antara manusia dengan Tuhannya.

---

[91] *Ibid.*, hal. 7.
[92] *Ibid.*, hal. 110.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pengalaman spiritual yang dalam dunia tasawuf lazim disebut sebagai ma'rifat atau irfan ini, dalam kosa kata 'Alî Syarî'atî disebut *kaviriyyat*; keadaan kosong tanpa warna, tanpa suara dan arah. Dalam *kaviriyat* semuanya menjadi tiada. Yang tetap ada hanyalah diri dan Tuhan. Ia seperti maqam *lâ* (tidak) dalam kalimat syahadat. *Kaviriyat* adalah keadaan hampa di mana segala sesuatu menjadi samar, subjektif dan bahkan tiada kecuali (*illâ*) Tuhan.

Dalam gambaran 'Alî Syarî'atî, *kaviriyat* adalah "kesunyian gurun." Ia sepi, putih dan hampa. Yang terhampar luas di hadapan mata adalah ketiadaan dan kefanâ'an, bukan keberadaan. Dalam *kaviriyat* seseorang akan menemukan wujud tunggal (cahaya) dalam ketiadaan yang mutlak. Dalam ketiadaan itu seseorang hanya melihat Tuhan sebagai wujud yang nyata dan objektif. Ketiadaan itu adalah *lâ*, sedang keberadaan mutlak adalah *illâ* dalam kalimat tauhid.

Seperti para sufi, 'Alî Syarî'atî mengaku terserap secara total dalam kesucian, kemuliaan dan kecantikan Tuhan yang membuatnya jatuh cinta kepada-Nya, melalui *kaviriyat* ini.[93] Dan seperti para sufi pula cinta ilahiah semacam itu melahirkan satu energi untuk mengetengahkan Islam bukan saja sebagai agama tetapi juga sebagai sistem ide dan kebersatuan yang tidak terbatas.

Kebersatuan pada akhirnya, adalah apa yang ingin digapai oleh 'Alî Syarî'atî. Dan kebersatuan itu pula yang merupakan esensi dari "espitemologi irfani" yang ia usung. Kebersatuan adalah pesan yang terselinap dalam tauhid. 'Alî Syarî'atî menjelaskan:

> Pandangan hidup saya adalah tauhid. Tauhid bukan hanya dalam arti keesaan Tuhan yang diterima oleh semua penganut agama monotheis. Tauhid sebagai pandangan hidup yang saya maksudkan dalam teori saya ialah bahwa kita memandang seluruh alam semesta sebagai suatu kesatuan. Jadi tidak terbagi-bagi atas dunia kini dan akhirat nanti, atas yang alamiah dan yang supra alamiah atas subtansi dan arti, atas jiwa dan raga. Jadi kita memandang seluruh eksitensi

---

[93] Ali Rahnema, *'Alî Sharî'atî: Biografi Politik Intelektual Revolusioner* (Jakarta: Erlangga, 2006), hal. 221-222.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai suatu bentuk tunggal yang hidup dan memiliki kesadaran cipta, rasa dan karsa.[94]

Ini adalah tauhid irfani dalam artian Islam tidak dipahami sebagai proses penarikan diri dari dunia. Islam adalah agama yang melahirkan gerakan, menghadirkan kesadaran diri dan pencerahan. Islam –dan tentunya tasawuf bukanlah lilin-lilin dari masjid, bukan pula sebatas alunan-alunan zikir dalam kesunyian malam. Islam adalah kekuatan yang meningkatkan pemikiran dan mendorong spiritualitas.

Alam, manusia dan Tuhan adalah satu kesatuan. Kesemuanya tidak bisa dipahami secara terpisah. Tauhid menolak adanya kontradiksi dan disharmoni dalam jagat raya. Oleh karena itu, paradigma sufistik yang membawa konsep ma'rifat yang parsial dan berbasis pada epistemologi monistik harus direvisi. Istilah irfan yang diusung oleh para tokoh seperti 'Âbid al-Jâbirî, Nasr Hâmid Abû Zayd, Murtadâ Mutahharî serta ide-ide 'Alî Syarî'atî yang berbau irfani bermaksud melakukan revisi itu.

Manusia dalam Wacana Sufistik Nasr Hâmid Abû Zayd

Upaya perbaikan terhadap konsep ma'rifat dengan mengetengahkan konsep irfan juga pernah dilakukan oleh seorang tokoh pemikir muslim kontemporer yang kontroversial, Nasr Hâmid Abû Zayd (w. 2011). Seperti 'Alî Sharî'atî dan al-Jabiri, Abû Zayd juga terpanggil untuk bicara mengenai manusia modern dalam rangka membangun kesadaran spiritual dan intelektualnya. Bermaksud menekankan gagasan pokoknya, ia berteriak kencang dalam karya ringannya tentang Ibn 'Arabî dan berkata: "Adalah sulit bagi seorang muslim untuk memisahkan antara pengalaman spiritual dan penghayatan intelektualnya."[95] Abû Zayd galau akan kondisi umat Islam yang terjebak dalam dua wacana ekstrem yang saling berseberangan; ada yang memegang teguh

---

[94] 'Alî Sharî'atî, *Tentang Sosiologi Islam*. Terj. Saifullah Mahyudin (Yogyakarta: Ananda, 1989), hal. 103.

[95] Abû Zayd, *Hâkadha*, *op.cit.*, hal. 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rasionalisme dengan mengabaikan spiritualisme, ada juga yang mengamalkan spiritualisme tanpa landasan rasionalisme.

Tokoh asal Mesir ini sudah lama malang-melintang dalam dunia pemikiran Islam. Ide-idenya sering mengguncang sendi-sendi tradisi agama, dan terobosannya sering "meresahkan" lawan-lawannya. Namanya sudah dikenal di seluruh pelosok dunia Islam, bukan hanya karena kedalaman gagasannya tetapi juga karena kontroversi yang ditimbulkan oleh pemikirannya.

Ia lebih dikenal sebagai seorang pemikir dan kritikus, pecinta hermeneutik dan ide-ide "nakal." Buku-buku karyanya yang banyak berbau kritik terhadap wacana-wacana "tengah" telah melahirkan banyak respons dari berbagai kalangan. Ia pecinta Ibn Rushd, seperti yang ia tunjukkan dalam berbagai karyanya, tetapi ia juga pengagum Ibn 'Arabî seperti yang sering ia kemukakan dalam berbagai buku dan tulisannya. Dengan gayanya yang khas dan unik, Abû Zayd bahkan dapat dikatakan sebagai titik temu antara kedua tokoh itu (Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî), antara wacana burhani dan irfani, antara pemikiran rasional dan intuitif. Dalam pembahasan ini, Abû Zayd diposisikan sebagai pemikir filsafat yang sufistik, dan tokoh tasawuf yang filosofis. Ia adalah pengejewantahan dari penggabungan yang hidup antara filsafat dan tasawuf. Dengan merujuk secara spesifik kepada konsep dan pandangannya tentang manusia, pembahasan ini akan mengungkap kerangka ilmu pengetahuan yang digagas Abû Zayd yang berpangkal pada empirisme dan berujung pada spiritualisme. Teori ilmu pengetahuan Abû Zayd merupakan kelanjutan dari teori Ibn Ruysd –sehingga bersifat pinggiran tetapi bergerak ke arah "garis tengah" melalui tasawuf sehingga lebih bersifat populis. Pembahasan ini juga mencoba menunjukkan bahwa ketertarikan Abû Zayd pada teori pengetahuan sufistik adalah bagian dari impiannya untuk membangun manusia modern menjadi wujud-wujud spiritual yang mengetahui.

Irfan dan Ibn Rushd dalam Wacana Abû Zayd

Kiranya benar untuk dikatakan bahwa tidak banyak yang tahu bahwa sebenarnya Abû Zayd adalah penggemar berat tasawuf. Dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bentuk kecintaannya itu ia ungkapkan dalam sebuah karya ringan yang ia namakan *Hâkadhâ Takallam Ibn 'Arabî* (Demikianlah Ibn 'Arabî Berbicara). Buku ini berbeda dengan buku-buku lain karyanya baik dari segi gaya bahasa maupun materi. Biasanya buku Abû Zayd bergaya garang atau tajam, dan pasti berat. Tetapi buku yang satu ini cenderung populis, ringan dan datar. Tidak ada ungkapan-ungkapan yang provokatif ataupun membahana. Tidak ada pula gagasan-gagasan yang unik ataupun menantang. Sengaja, buku itu ia tulis dengan gaya ringan dan cenderung sepi.

Tetapi justru di balik kesepian buku itulah terletak sebuah tanda tanya besar tentang identitas spiritual seorang Abû Zayd, di samping misi yang sedang ia usung. Perlu dicatat bahwa dalam buku-buku sebelumnya, Abû Zayd memang sering mengangkat Ibn 'Arabî. Namun sepertinya ia tidak punya misi apa-apa kecuali mengungkap metode-metode hermeneutika Ibn 'Arabî dan ide-idenya. Kali ini, pembaca dibuat bertanya-tanya, apakah seorang flamboyan yang pernah dituduh murtad oleh masyarakat Mesir ini telah berubah menjadi seorang sufi? Atau ia sedang berkampanye untuk mempromosikan tasawuf sebagai kekuatan epistemologis alternatif di tengah-tengah masyarakat modern yang serba rasional dan empiris ini?

Walau Abû Zayd jelas bukan seorang sufi, tetapi ia nampak melirik tasawuf sebagai sistem epistemologis yang menjanjikan. Kecintaannya pada tasawuf telah membuatnya angkat bicara – menjelang akhir hayatnya mengenai aspek-aspek positif tasawuf yang dapat diberikan kepada dunia, di tengah-tengah kejumudan pemikiran dan moralitas yang menimpa setiap peradaban. Abû Zayd terdengar begitu optimis bahwa tasawuf –terutama ajaran Ibn 'Arabî dapat diterima di masyarakat modern jika diketengahkan secara apik dan cantik. Baginya kelebihan tasawuf terletak pada kecemerlangan pemikiran Ibn 'Arabî.[96]

Legasi pemikiran Ibn 'Arabî yang begitu kaya itu mencakup di dalamnya berbagai pandangan reflektif dan visioner yang tidak saja relevan bagi zaman seperti sekarang ini, tetapi juga untuk

---

[96] Abû Zayd, *Hâkdhzâ*, hal. 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

zaman-zaman di masa mendatang. Gaya penuturan Ibn 'Arabî yang simbolik dan mendalam membuat pemikirannya dapat dijadikan sebagai resep menangkap persoalan modern dengan sentuhan klasik.

Tanpa ragu, Abû Zayd mengisyaratkan bahwa epistemologi irfani adalah yang paling penting dalam tasawuf Ibn 'Arabî. Seperti al-Jabiri, Abû Zayd menonjolkan konsep ini melebihi konsep-konsep lain.[97] Secara sederhana irfan ia pahami sebagai pengetahuan yang dibangun atas dasar pengalaman spiritual dan pemahaman rasional. Burhan (pemahaman rasional) ikut membentuk irfan dan merupakan bagian darinya.

Selama ini Abû Zayd hanya memberikan perhatiannya pada pemahaman rasional saja dan mengesampingkan pengalaman spiritual sebagai landasan pengetahuan seseorang. Jika ia dianggap berpindah hati kepada dunia intuisi itu berarti bahwa seluruh teori epistemologis yang ia bangun selama ini dapat dianggap roboh dan gugur. Tetapi jika dianggap epistemologi irfaninya sebagai kelanjutan dari kerangka besar pemikirannya selama ini, maka itu berarti bahwa Abû Zayd hanya berupaya melengkapi dan menyempurnakan proyek pemikirannya yang belum rampung dengan memasukkan aspek irfani.

Abû Zayd juga seorang pengagum Ibn Rushd. Itu terlihat dari banyak karyanya yang menggunakan metode demonstratif (burhani) ala Ibn Rushd. Kecintannya kepada Ibn Rushd membuatnya sering berbicara mengenai tasawuf dengan pendekatan dan metode demonstratif. Kepintaran Abû Zayd terletak di sini: pada kemampuannya menjelaskan wacana sufistik menggunakan metode filsafat.

Metode demonstratif Ibn Rushd –sebagaimana dijelaskan oleh Abû Zayd sendiri berpijak pada silogisme rasional yang bisa melahirkan kebenaran-kebenaran pasti dan definitif.[98] Karena

---

[97] Untuk lebih mengenal konsep irfan dalam pandangan al-Jabiri, lihat Muhammad 'Âbid al-Jâbirî, *Binyat, op.cit.*

[98] Nasr Hâmid Abû Zayd, "Membedah Wacana Ibnu Rusyd", dalam *Ibnu Rusyd: Gerbang Pencerahan Timur dan Barat*. Penyunting Zuhairi Misrawi (Jakarta: P3M, 2000), hal. 82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ia melahirkan kebenaran yang pasti, maka dalam pandangan Ibn Rushd metode demonstratif –atau lebih tepatnya rasionalisme memiliki kesamaan dengan syari'ah. Keduanya sama-sama melahirkan kebenaran. Dalam ungkapan Abû Zayd kedua pendekatan atau ilmu ini –rasionalisme dan syari'ah dapat disebut sebagai "saudara sesusuan."[99]

Jika hasil yang dicapai oleh kedua jenis metode ini sama, yaitu kebenaran yang pasti, maka proses menuju ke arah kebenaran yang pasti itu juga sama. Dalam pandangan Ibn Rushd, sebagaimana disampaikan oleh Abû Zayd, baik rasionalisme maupun syari'ah sama-sama menempuh tiga cara atau tahapan dalam mencapai sebuah kebenaran. Tiga tahapan itu adalah (1) tahapan retorika, (2) tahapan dialektika, dan (3) tahapan demonstrasi.[100] Tahapan yang pertama dikhususkan bagi orang-orang yang masih terbatas kemampuan intelektual dan analisisnya. Lebih tepatnya, tahapan ini diperuntukkan bagi orang-orang awam yang masih memiliki pemahaman dan daya nalar yang terbatas. Kebenaran yang dicapai dalam tahapan ini pun tergolong sebagai kebenaran yang retorik. Maknanya, hanya benar pada tataran ujaran saja. Kebenaran jenis ini, belum tentu benar jika diuji dengan menggunakan standar rasional maupun agama. Namun kebenaran ini bisa disebut kebenaran karena dapat menjadi pintu masuk bagi kebenaran tahapan berikutnya, yaitu kebenaran dialektik.

Kebenaran dialektik adalah kebenaran yang dicapai melalui argumentasi-argumentasi teologis dan jurisprudensial. Ini kebenaran yang ilmiah karena sudah dicapai melalui prosedur-prosedur yang teruji dan terukur. Hanya saja Ibn Rushd seperti Abû Zayd tidak puas dengan prosedur semacam ini karena sifatnya yang konfrontatif. Prosedur semacam ini biasanya hanya digunakan untuk menjatuhkan argumentasi lawan dan menancapkan pendapat seseorang atau kelompok tertentu.

---

[99] *Ibid.*
[100] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Jenis kebenaran ketiga adalah kebenaran demonstratif, yang dicapai melalui proses rasional dan logis. Inilah jenis kebenaran tertinggi yang dicapai tidak hanya oleh filsafat tetapi juga oleh syari'ah. Dalam pandangan Ibn Rushd, puncak espitemologi agama adalah rasionalisme, dan syari'ah adalah jenis epistemologi ini.[101]

Jika ditarik ke ranah pemikiran tentang manusia, tiga tahapan di atas sebenarnya mencerminkan pembagian tentang jenis-jenis manusia dan tingkat penalarannya. Dalam skema ini, manusia dapat dibagi menjadi manusia retorik (awam), dialektik (teolog) dan demonstratif (filsuf). Masing-masing dari tiga jenis manusia ini memiliki metode dan pendekatan sendiri dalam menghasilkan ilmu pengetahuan: manusia retorik menggunakan metode bahasa keseharian, manusia teologis menggunakan metode kalam, dan manusia demonstratif menggunakan metode filsafat.

Tidak ada penjelasan yang memuaskan bagaimana kaitan antara tiga jenis manusia ini. Hanya saja logika Ibn Rushd seperti mengatakan bahwa tahapan pertama adalah awal dari tahapan kedua, dan tahapan kedua merupakan pijakan menuju tahapan ketiga. Ada semacam anak tangga dalam proses perkembangan manusia: dari tahapan kedangkalan retorik menuju keyakinan beragama, dan kemudian kematangan pikir. Tahapan rasional merupakan anak tangga tertinggi. Mirip dengan Ibn Sînâ yang menomor-satukan filsafat dan menomor-duakan agama.[102]

Karena tahapan-tahapan itu merupakan satu kesatuan dan tidak dapat dipisah-pisahkan, maka lumrah jika kemudian Ibn Rushd bermaksud memadukan antara tahapan-tahapan itu berikut metode-metodenya. Seperti dilansir oleh Abû Zayd, Ibn Rushd terdorong untuk menemukan satu formula di mana tiga

---

[101] Abu al-Walid Ibn Rushd, *Fasl al-Maqâl*. (Beirut: Dâr al-Âfâq, 1978), hal. 93. Lihat juga Ibn Rushd, *Tahâfut al-Tahâfut*. Editor Sulaiman Dunya (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1969), hal. 57.

[102] Untuk pandangan Ibn Rushd mengenai hal ini, lihat Muhammad al-Misbâhî, *Ishkâliyyât al-'Aql 'Inda Ibn Rushd* (Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-'Arabî, 1980). Lihat juga 'Atif al-'Irâqî, *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah fî Falsafat Ibn Rushd* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1968).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

metode itu dapat disatukan.[103] Dengan demikian tidak ada lagi dikotomi atau segmentasi antara tiga metode itu. Dalam formula itu, filsafat dengan rasionalismenya ditempatkan sebagai pengendali atau pengatur serangan yang menentukan segalanya, sedang yang lain dianggap pelengkap dan penggembira.

Inilah yang membuat pemikiran Ibn Rushd menjadi sulit untuk diterima terutama oleh kalangan wacana "tengah," yaitu para ahli fiqh, teologi dan tasawuf. Ia ditentang dan ditolak. Bahkan nantinya teriakan agar ilmu-ilmu lain tunduk pada filsafat menjadi bumerang yang menyerang balik pada Ibn Rushd dan melukai sendi-sendi kehidupannya, sementara filsafat yang ia usung dikucilkan dan dicemooh. Baik Ibn Rushd dan filsafatnya kemudian terpinggirkan dan tidak mendapat tempat yang layak di hati masyarakat muslim selama kurun waktu yang sangat lama.

Kata "terpinggirkan" atau "pinggiran" adalah kata yang dipilih oleh Abû Zayd untuk menggambarkan perjuangan Ibn Rushd dalam membangun epistemologi alternatif.[104] Keterpinggiran itu merupakan dampak dari rentetan upaya yang ia lakukan dalam membawa filsafat ke jantung peradaban Islam. Berangkat dari satu keyakinan bahwa wacana "tengah" yang diwakili oleh al-Ghazâlî hanya membawa peradaban Islam pada fase kemunduran, Ibn Rushd memulai proyek kritiknya terhadap wacana "tengah" itu. Melihat wacana "tengah" yang sudah sedemikian dominan dan mapan, Ibn Rushd melakukan dobrakan yang menghentak dengan maksud agar dampaknya dapat langsung terasa. Nahas, ia justru terusir ke pinggiran oleh kekuatan wacana "tengah" yang jauh lebih berotot dan mengakar dalam masyarakat.

Bagi sebagian orang, apa yang dilakukan oleh Ibn Rushd adalah tindakan yang nekat dan bunuh diri. Betapa tidak, ia memposisikan al-Ghazâlî sebagai lawan dan menuduhnya sebagai musuh kemajuan. Padahal posisi al-Ghazâlî saat itu adalah sebagai legenda *ahlussunah wal-jama'ah* dan pahlawan agama

---

[103] Abû Zayd, *Membedah* ..., hal. 98.
[104] *Ibid.*, hal. 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menyandang gelar kehormatan sebagai *hujjat al-Islâm* (pembela agama).

Kegeraman Ibn Rushd terhadap al-Ghazâlî berpuncak pada lahirnya buku *Tahâfut al-Tahâfut*, yang langsung mengkritik al-Ghazâlî tanpa tedeng aling-aling. Kitab ini secara rinci menolak poin demi poin apa yang diusung oleh al-Ghazâlî dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*. Namun ibarat senjata makan tuan, gara-gara kitab ini Ibn Rushd menderita, karakternya dibunuh, karya-karyanya dibakar, dituduh murtad, dan akhirnya ia diusir dari Cordoba pada era kepemimpinan Ya'qûb al-Mansûr (580-595 H) atas permintaan para ahli fiqh.[105]

Menariknya, keterpinggiran yang dialami oleh Ibn Rushd terulang pada diri Abû Zayd dengan rentetan peristiwa dan proses yang hampir sama. Dalam kasus Abû Zayd, terdorong oleh keinginannya untuk mengotak-ngatik wacana paham sunni yang ia anggap dangkal. Ia dengan nakal dan berani mencoba menjatuhkan seorang tokoh yang selama ini sudah dianggap sakral dalam masyarakat sunni, yaitu al-Imam al-Shafi'i. Strategi yang ia tempuh sama dengan yang ditempuh oleh Ibn Rushd, yaitu membongkar sebuah tradisi dengan menjatuhkan reputasi tokoh yang membangunnya.

Al-Shafi'i ia anggap sebagai orang yang paling bertanggung-jawab atas mandegnya tradisi ijtihad dalam tubuh ummat Islam karena ajarannya tentang kiyas meniscayakan bahwa apa yang dilakukan oleh para ulama salaf adalah sakral dan final. Dalam pandangan Abû Zayd, logika al-Shafi'i mengarahkan pembaca untuk menganggap pendapat-pendapat sang imam sebagai suci, dan karenanya harus dipertahankan dan tidak boleh diubah. Sakralisasi wacana semacam ini menghadang seseorang untuk melakukan pembaharuan dalam Islam, dan bagi kalangan awam wacana tersebut akan diterima layaknya sebuah doktrin agama.[106]

---

[105] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 57.

[106] Kritik terhadap sakralisasi wacana paham keagamaan dilakukan oleh banyak orang, termasuk Abû Zayd sendiri dan beberapa koleganya terutama Ali Mabrook. Lihat, Ali Mabrook, *Al-Nubuwwah* (Mesir: Dâr al-Sina, 2000). Lihat, Ali Mabrook, *Al-Hadathah Bayn al-Basha wa al-Jeneral* (Mesir: Dâr al-Sina, 2004).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abû Zayd kesal dengan keadaan ini, dan dengan gayanya yang "menipu" ia menulis buku *al-Shafi'i wa Ta'sîs al-Îdulûjiyya al-Wasatiyyah* (Al-Shafi'i dan Ideologi Moderat). Dikatakan menipu karena judul buku ini mengesankan bahwa al-Shafi'i adalah pejuang moderasi, padahal isinya berbicara mengenai kekeliruan dan kesalahan sang imam. Tak pelak, ulah Abû Zayd itu menuai amarah keras dari masyarakat Mesir. Seperti Ibn Rushd, ia lalu dipinggirkan, dikucilkan dan dituduh murtad. Kasusnya begitu menyedot perhatian segenap masyarakat Mesir, hingga tidak kurang dari Shaykh Muhammad al-Ghazâlî, seorang tokoh agama dan pemikir Mesir terkemuka waktu itu diminta oleh pengadilan tinggi untuk bersaksi mengenai keimanan Abû Zayd. Kesaksian Muhammad al-Ghazâlî yang memvonis Abû Zayd murtad membuat posisinya kian terpojok. Dan puncaknya, ia dipaksa menceraikan istrinya –tetapi perceraian itu tidak pernah terjadi dan kemudian terusir dari negerinya.

Sejak kala itu, Abû Zayd dan wacananya benar-benar berada di pinggiran. Ia tertolak di Mesir dan bahkan di beberapa belahan dunia lainnya termasuk Indonesia. Di Mesir, mahasiswa Indonesia yang kuliah di al-Azhar pernah dilarang mengutip pendapat-pendapatnya. Sementara di Indonesia, kehadirannya sering tidak dikehendaki terutama oleh pemerintah yang khawatir akan dampak negatif yang akan ditimbulkan dari pemikirannya.

Wacana Abû Zayd sejatinya tidak dihadirkan untuk bertarung dengan wacana lain melainkan untuk memahami diri melalui proses kritik dan otokritik. Wacana Abû Zayd tidak bermaksud mencari musuh, melainkan bertujuan meluruksan wacana-wacana lain yang ia anggap sebagai "musuh" bagi proses kemajuan pemikiran Islam. Layak tidaknya kritik yang dilakukan oleh Abû Zayd terhadap al-Shafi'i memang masih menjadi pertanyaan hingga kini. Apakah seorang Abû Zayd –yang tentu tidak sepadan dengan al-Shafi'i dari segi pengaruh dan prestasi akademiknya pantas untuk berbicara lantang dan menentangnya? Jawabannya bisa beragam. Tetapi yang jelas tidak sedikit yang berpandangan bahwa kemapanan wacana al-Shafi'i terlalu kokoh untuk dikritik oleh seorang Abû Zayd.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun terlepas dari itu semua, tidak dapat dipungkiri bahwa hadirnya wacana Abû Zayd dalam gelanggang pemikiran Islam kontemporer telah turut meramaikan keberagaman ide dan gagasan keagamaan, sekaligus menambah panjang daftar pemikir muslim yang kritis dan produktif terhadap tradisi agamanya sendiri. Tidak sedikit yang ia buat kagum karena kedalaman pemikirannya, tetapi banyak pula ia buat bingung dengan posisinya yang kontroversial. Strateginya mendekati tradisi tasawuf melalui Ibn Rushd tergolong yang kontroversial walau juga menggembirakan. Kontroversial karena otoritas dan orisinalitas pemikiran Ibn Rushd dalam hal tasawuf sama sekali belum teruji, sama dengan belum terujinya otoritas Abû Zayd dalam hal ilmu fiqh dan ushul fiqh. Tetapi strategi itu juga menggembirakan karena melalui Ibn Rushd, Abû Zayd dapat mendekati tidak hanya tradisi tasawuf tapi juga filsafat secara bersamaan. Jadi, ia dapat memasuki tasawuf dengan semangat seorang filsuf dan mengulas tradisi sufistik dengan pisau filsafat.

Pengetahuannya yang mendalam tentang pemikiran Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî membuat Abû Zayd mampu menyuguhkan sebuah tawaran pemikiran yang mempertemukan filsafat dan tasawuf. Oleh karena itu, wacana Abû Zayd sejatinya dapat disebut sebagai irfan Ibn Rushdian, atau burhan Ibn 'Arabîan. Dalam kerangka pemikirannya, burhan adalah fase awal menuju irfan. Wacana demonstratif yang burhani adalah pengantar bagi wacana intuitif. Filsafat adalah pintu masuk menuju tasawuf.[107] Ini sebetulnya merupakan proyek Ibn Rushd yang belum tuntas, dan Abû Zayd hadir untuk menuntaskannya.

Untuk menuntaskannya, Abû Zayd bergerak dari burhan seperti Ibn Rushd dan merangkak pelan-pelan menuju irfan mendekati Ibn 'Arabî. Pergerakan ini ia tiru dari gaya Ibn Rushd yang memulai dari fiqh menuju filsafat lalu mendekati tasawuf. Tetapi ia meninggal dunia sebelum sempat berkata apa-apa tentang tasawuf. Abû Zayd memulai petualangannya dari filasafat dan, ketika meninggal, sudah menginjakkan satu kakinya di tasawuf.

---

[107] Lihat, Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî: Pertemuan Bukan Pertentangan

Sebenarnya Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî sudah dapat dipadukan sejak dahulu kala ketika keduanya masih hidup. Kedua orang ini sangat dekat secara pribadi maupun emosional. Walau mereka hanya pernah bertemu beberapa kali, Ibn Rushd merupakan sumber semangat sekaligus sumber inspirasi bagi Ibn 'Arabî. Bahkan Abû Zayd mencatat bahwa setelah kematian Ibn Rushd, Ibn 'Arabî memutuskan untuk hijrah selamanya ke Marakesh di Maroko meninggalkan Cordoba. Padahal Cordoba adalah tempat ia dilahirkan dan dibesarkan, dan pastinya sangat dekat di hatinya. Jadi, Ibn 'Arabî hijrah ke Maroko karena satu alasan; kematian Ibn Rushd.[108] Seolah ia merasa bahwa kematian sang filsuf telah membuat segalanya di Cordoba tidak lagi berguna.

Selama hidupnya Ibn Rushd telah mewarnai kehidupan keagamaan dan pemikiran di Cordoba. Secara garis besar, budaya keilmuan yang berkembang dan dominan saat itu adalah pemikiran kefilsafatan yang berbau rasional. Ibn 'Arabî yang lahir dan berkembang di Cordoba tidaklah luput dari pengaruh filsafat rasionalisme ini. Bahkan dalam karir intelektualnya ia tidak pernah menjauh dan lepas dari cengkeraman filsafat. Tasawuf yang ia bangun adalah jenis tasawuf yang filosofis yang menggabungkan antara tasawuf dan filsafat.

Ibn 'Arabî sendiri pernah dikesankan sebagai tokoh yang anti filsafat, seperti yang muncul dalam beberapa penelitian yang dilakukan oleh William Chittick.[109] Tetapi sebetulnya ia tidak demikian. Pembacaan yang ala kadarnya terhadap karya-karya Ibn 'Arabî sekalipun sudah cukup memberikan petunjuk bahwa tokoh sufi ini sangat gandrung pada filsafat. Logika berpikirnya sangat filosofis tidak ubahnya seorang filsuf sekelas Aristoteles dan Plato.

---

[108] *Ibid.*, hal. 96.

[109] William C. Chittick, "Mysticism vs Philosophy in Early Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", *Religious Studies*, vol XVII, 1981, hal. 87-104.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kepandaian Ibn 'Arabî terletak pada kemampuannya menyulam pemikiran rasional menjadi seolah-olah sufistik. Itu tidak menunjukkan bahwa ia bimbang antara menjadi seorang sufi atau filsuf, seperti yang pernah dikesankan oleh beberapa kalangan. Kenyataannya adalah ia seorang pengagum al-Ghazâlî dan juga sahabat Ibn Rushd. Ia sufi dan juga filsuf. Bagi Ibn 'Arabî, baik al-Ghazâlî maupun Ibn Rushd yang sama-sama pernah saling serang, adalah teman seperjuangan. Kematangan pemikirannya dan kearifan perilakunya telah mengantarkannya untuk menganggap keduanya sebagai mentor dan menemukan darinya sebuah wacana sufistik yang merangkul warna-warna filosofis. Jadi, tasawuf Ibn 'Arabî adalah sejenis kompromi antara spiritualisme tasawuf dan rasionalisme filsafat.

Peranan dan pengaruh Ibn Rushd tidak bisa dinafikan dalam kematangan pemikiran Ibn 'Arabî. Bahkan pengaruh itu secara tidak langsung ia lukiskan dalam salah satu maha karyanya berjudul *al-Futûhât al-Makkiyah*. Dalam kitab itu, Ibn 'Arabî dengan bangga menceritakan pertemuannya dengan Ibn Rushd yang waktu itu adalah jaksa agung kerajaan Islam di Spanyol. Pertemuan itu terjadi ketika Ibn 'Arabî masih kecil dan sangat mungkin masih belum menemukan bentuk pemikirannya.[110]

Ibn 'Arabî mengisahkan –seperti yang dikutip oleh Abû Zayd bahwa awalnya adalah sang ayah yang tidak lain adalah sahabat Ibn Rushd. Dialah yang memfasilitasi pertemuan antara keduanya atas permintaan Ibn Rushd yang sudah mendengar banyak tentang tokoh muda yang cemerlang bernama Ibn 'Arabî. Pertemuan pertama pun terjadi. Menurut pengakuan Ibn 'Arabî, pada pertemuan pertama Ibn Rushd terlihat begitu senang dan bahagia. Bahkan ketika menyambut kedatangan Ibn 'Arabî, Ibn Rushd berdiri dari kursi kebesarannya, mendekat ke arah Ibn 'Arabî dan memeluknya.

Tanpa canggung, perbincangan pun dimulai. Ibn Rushd terlihat santun dan hormat. Ia tidak menunjukkan tanda-tanda kecongkakan layaknya orang besar yang bertemu dengan anak

---

[110] Untuk kisah selengkapnya, lihat Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî, *al-Futûhât*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ingusan. Juga tidak tampak alergi terhadap tasawuf yang sering dikesankan sebagai ilmu kuno. Ibn Rushd pun bertanya, bagaimana kalian –kaum sufi menjelaskan masalah *al-kashf*, atau penyingkapan ilahi? Apakah itu adalah hasil dari pemikiran rasional? Ibn 'Arabî menjawab, iya tetapi tidak. Jawaban itu menggelitik Ibn Rushd. Bagaimana mungkin pertanyaannya dijawab "iya, tetapi tidak?" Ibn Rushd tidak pernah mengerti maksud dari jawaban itu, tetapi ia sempat tersentak dan kaget.

Dalam pertemuan kedua, Ibn Rushd meminta kepada ayah Ibn 'Arabî untuk memanggilnya lagi. Sang filsuf ingin bertemu untuk menyampaikan pandangan-pandangannya sebagai seorang filsuf. Tanpa bermaksud menggurui, Ibn Rushd lebih banyak menyampaikan rasa syukurnya karena telah hidup pada era di mana terdapat seorang sufi yang berpandangan luas dan terbuka seperti Ibn 'Arabî. Pada pertemuan kedua ini tidak terjadi tanya jawab seperti pada pertemuan pertama. Yang terjadi adalah apresiasi Ibn Rushd kepada Ibn 'Arabî.

Pada pertemuan ketiga, yang terjadi atas permintaan Ibn 'Arabî, sang sufi menggambarkan bahwa antara dirinya dengan sang filsuf terdapat tirai tipis yang memisahkan antara keduanya. Sang filsuf tidak dapat melihat sang sufi, tetapi sang sufi dapat melihat sang filsuf. Ibn 'Arabî menambahkan bahwa sang filsuf telah menyibukkan dirinya dengan filsafat sehingga tidak dapat melihat apa-apa yang ada dalam tasawuf.

Pertemuan keempat terjadi bukan dalam keadaan biasa. Kali ini sang filsuf sudah meninggal, dan sang sufi ikut hadir dalam prosesi pemakamannya. Bagi Ibn 'Arabî itu adalah pertemuan yang terakhir antara dirinya dengan Ibn Rushd. Pada saat itu, Ibn 'Arabî mempertanyakan apakah impian Ibn Rushd sebagai filsuf telah tercapai apa tidak.

Rangkaian pertemuan antara kedua tokoh beda usia itu telah menjadi bahan perbincangan banyak orang, dari dulu hingga sekarang. Ada yang memahaminya secara apa adanya, tetapi juga ada yang mencoba menafsirkannya secara simbolik dan mengungkap pesan-pesannya yang tersembunyi. Dalam sejarah Islam pertemuan semacam ini jarang terjadi. Proses tegur sapa

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara seorang filsuf dan sufi sulit diwujudkan. Yang sering terjadi adalah ketegangan yang berujung pada saling serang dan menyalahkan.

Mengenai makna dari pertemuan bersejarah itu, Abû Zayd mencatat bahwa paling tidak ada tiga nama yang pernah melakukan upaya penafsiran. Mereka adalah Henry Corbin, Ali Mabrook dan Steffen Stelzer. Henry Corbin menulis satu karya yang cukup monumental tentang Ibn 'Arabî berjudul *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Salah satu poin yang ia sampaikan adalah bahwa ide-ide kreatif Ibn 'Arabî tidak dapat dikatakan sebagai hasil dari proses interaksinya dengan lingkungan tempat ia hidup. Ide-ide Ibn 'Arabî jauh melampaui zamannya. Pandangannya menjangkau masa depan yang jauh, dan tidak harus mencerminkan konteks ruang dan waktu ia hidup.[111] Penafsiran berbau fenomenologis ini meniscayakan bahwa ide-ide visioner Ibn 'Arabî adalah untuk masa kini, dan tidak hanya untuk masa lalu, untuk menjawab persoalan-persoalan kontemporer sekarang ini, dan tidak hanya untuk menanggapi apa yang terjadi di masa lalu.

Dalam kerangka itulah maka pertemuan Ibn 'Arabî dengan Ibn Rushd bisa ditafsirkan bukan saja sebagai upaya sesaat, tetapi juga upaya berjangka panjang dan berkelanjutan untuk membangun titik temu antara tasawuf dan filsafat. Ketika Ibn Rushd berinisiatif untuk bertemu dengan Ibn 'Arabî, ia langsung menyambut dan bahkan menindak-lanjutinya dengan beberapa pertemuan berikutnya. Kira-kira yang terbayang oleh keduanya adalah bahwa peristiwa bersejarah itu haruslah dianggap sebagai tonggak pertemuan antara kedua bidang ilmu yang sekilas tampak berseberangan ini.

Orang kedua yang pernah memaknai pertemuan Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî adalah Ali Mabrook. Mabrook cenderung menilai bahwa pertemuan itu berujung dengan penilaian Ibn 'Arabî akan

---

[111] Lebih jauh mengenai hal ini, lihat Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*. Terj Inggris R Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969). Lihat juga Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World* (New York: Colombia University Press, 1994).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kegagalan filsafat Ibn Rushd. Mabrook melandasi kesimpulannya itu atas dasar ucapan terakhir Ibn 'Arabî tentang Ibn Rushd pada saat upacara pemakanan sang filsuf. Ibn 'Arabî mengatakan: "Inilah jenazah sang imam, dan ini adalah karya-karyanya. Lihatlah, apakah harapan-harapannya telah terwujud?"[112]

Pertanyaan itu dimaknai oleh Mabrook sebagai penegasan bahwa filsafat Ibn Rushd menurut Ibn 'Arabî telah gagal. Dan kegagalan itu diperkuat dengan dipindahkannya seluruh hasil karya Ibn Rushd dari Marakesh ke Cordoba di kemudian hari. Bagi Mabrook, itu secara simbolis berarti bahwa bukan Marakesh yang mewakili dunia Arab dan Islam, tetapi Cordoba yang mewakili dunia Barat dan Eropa yang lebih cocok bagi tumbuh kembangnya wacana filosofis Ibn Rushd.

Tetapi kepindahan seluruh karya Ibn Rushd ke dunia Barat tidak selamanya berarti kegagalan wacananya di Timur. Mabrook sendiri dalam sebuah kesempatan pernah memberikan pemaknaan berbeda saat yang bersangkutan memberikan kuliah di University of Cape Town tahun 2004. Ia mengatakan bahwa kepindahan buku-buku itu menunjukkan dahaga dunia Barat akan pikiran-pikiran Ibn Rushd dan pada saat yang sama kehilangan dunia Timur akan sentuhan-sentuhan intelektualnya. Pemaknaan ini jauh dari teori "kegagalan" Ibn Rushd. Sebaliknya, itu justru menunjukkan keberhasilan gandanya di Barat dan di Timur karena di Barat ia diterima, dan di Timur ia dirindukan.

Pemaknaan ini semakin menguatkan Ibn Rushd sebagai "pintu gerbang Timur dan Barat," meminjam istilah Zuhairi Misrawi. Kiranya jika kepindahan buku-buku Ibn Rushd dari Timur ke Barat dimaknai sebagai suatu kegagalan, maka kegagalan itulah yang kira-kira mendorong Ibn 'Arabî untuk memperbaikinya.

Orang ketiga yang pernah memaknai perjumpaan antara Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî adalah Steffen Stelzer. Ia lebih tertarik dengan objek perbincangan antara kedua tokoh ini. Menurutnya, yang paling menonjol dalam perbincangan mereka adalah tema

---

[112] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu pengetahuan yang tidak lain adalah kehidupan akhirat.[113] Dalam kesimpulan Steffen, Ibn Rushd ingin bertemu dengan Ibn 'Arabî karena ia (Ibn Rushd) telah gagal mencapai pengetahuan yang memadai tentang akhirat melalui filsafat dan pengembaraan rasionalnya. Ia tahu bahwa hanya orang seperti Ibn 'Arabîlah yang dapat memberinya penejelasan yang memadai tentang akhirat melalui ilmu tasawuf yang intuitif.

Kesimpulan Steffen ini kiranya agak sejalan dengan penjelasan Ali Mabrook yang pertama. Keduanya cenderung menarik satu benang merah bahwa inti dari pertemuan itu adalah kegagalan filsafat dan kebutuhannya terhadap tasawuf untuk menyempurnakannya.

Abû Zayd sendiri tampaknya setuju dan tidak setuju dengan kesimpulan terakhir ini. Ia setuju karena dia sendiri di ujung hidupnya berlabuh di tasawuf dan memberikan perhatian lebih serius kepadanya. Dan itu sepertinya merupakan cara dia untuk mengatakan bahwa petualangan intelektual saja tidak cukup. Tetapi Abû Zayd juga bisa saja tidak setuju. Filsafat tidak dapat dikatakan gagal, atau membutuhkan ilmu lain seperti tasawuf untuk dapat bertahan. Kenyataannya adalah bahwa baik tasawuf maupun filsafat sama-sama membutuhkan ilmu lain untuk hidup dan bertahan. Bahkan tasawuf –paling tidak yang diwakili oleh Ibn 'Arabî dan para sufi falsafi mengadopsi filsafat untuk pengembangan epistemologinya. Jenis tasawuf yang mereka kembangkan disebut tasawuf falsafi karena ketergantungannya pada filsafat.

Yang pasti, yang ingin dilakukan oleh Abû Zayd adalah mempertemukan antara keduanya, karena baik tasawuf maupun filsafat saling membutuhkan satu sama lain. Sebagai pewaris gagasan-gagasan Ibn Rushd dan Ibn 'Arabî, Abû Zayd ingin mengusung ide-ide filsafati yang dilandaskan pada semangat tasawuf, dan memoles tasawuf dengan pola pikir filsafat.

Syari'ah: Landasan Pengetahuan Manusia

Seolah terdorong oleh sebuah hadits nabi bahwa "Islam muncul dengan aneh, dan akan kembali dengan aneh, maka

[113] *Ibid.*, hal. 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beruntunglah orang-orang yang aneh," Abû Zayd menggebrak panggung pemikiran Islam kontemporer dengan wacana-wacana yang aneh dan tidak populer. Ia –seperti yang sudah kita singgung di atas mencampakkan al-Shafi'i dan menuduhnya bertanggung jawab atas terjebaknya ummat Islam dalam kejumudan pemikiran yang berkepanjangan. Itulah cara Abû Zayd mengehentakkan wacananya di tengah kekakuan dan kelesuan pemikiran Islam masa kini.

Cara itu ia contoh dari Ibn Rushd yang tampil menentang al-Ghazâlî. Abû Zayd bukan tipe pemikir yang tekstual. Ia kontekstual. Gerakan epistemologisnya berangkat dari dunia "sini" ke alam "sana," dari dunia fisik menuju metafisik, dari konteks menuju teks, dari realitas empiris menuju alam meta-empiris. Seperti Ibn Rushd, Abû Zayd berpandangan bahwa alam fisika adalah pintu masuk menuju alam metafisika. Yang terakhir ini tidak dapat dipahami tanpa terlebih dahulu memahami yang pertama.

Metafisika terlebih dahulu ada dan lebih esensial dari fisika, tetapi gerakan epistemologis tidak bisa dilakukan dengan loncat secara langsung kepada metafisika. Alasannya sederhana, yakni karena hal itu tidak mungkin dilakukan oleh manusia yang hidup di alam fisika. Manusia adalah makhluk empiris. Ia bagian dari alam fisika sehingga pemikirannya harus digiring terlebih dahulu ke tataran fisika sebelum masuk ke ranah metafisika. Agama sendiri –pada tingkatan dasarnya sering meng-empiriskan apa-apa yang tidak empiris. Tuhan yang tidak empiris diempiriskan dengan ka'bah atau sebagai cahaya, surga disimbolkan dengan taman, kebun dan sungai, dan lain sebagainya. Semua itu dengan tujuan agar konsep-konsep agama yang abstrak dapat dipahami oleh manusia dengan mudah.[114]

Sebuah gerakan epistemologis yang langsung loncat pada tataran metafisika jelas akan mengalami kegagalan, apalagi jika bahasa yang digunakan tidak menyentuh pada persoalan nyata

[114] Sebuah kajian tentang ka'bah sebagai simbolisme pernah dilakukan oleh Khairul Anam pada tahun 2010. Tesisnya diajukan ke program Pascasarjana IAIN Sunan Ampel, Surabaya, namun tidak diterbitkan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di lapangan. Maka dalam konteks ini, banyak yang mengatakan bahwa mempelajari filsafat yang abstrak harus dibarengi bahkan didahului dengan fiqh yang empiris. Dalam bahasa al-Ghazâlî: "Barangsiapa berfilsafat tanpa berfiqh, maka ia telah sesat." Sesat dalam artian tidak dapat dengan mudah memahami filsafat karena sifatnya yang terlalu spekulatif.

Oleh karena itu, bahasa agama selalu berawal dari yang retorik menuju yang dialektik, dan berakhir di demonstratif. Dan sejalan dengan itu, manusia sebagai pengguna bahasa pun dapat dibagi menjadi (1) manusia retorik, (2) manusia dialektik, dan (3) manusia demonstratif. Yang pertama adalah orang awam, yang kedua ilmuwan kalam dan yang ketiga ahli filsafat.[115]

Manusia jenis pertama mewakili alam fisik dan empiris, sedang yang kedua dan ketiga mewakili alam metafisik. Dalam wacana Ibn Rushd yang disepakati oleh Abû Zayd, sebuah ilmu haruslah bergerak dari retorika, melalui kalam kemudian berakhir dengan filsafat.[116] Nantinya, pergerakan epistemologis ini oleh Abû Zayd dilanjutkan hingga tasawuf sebagai tujuan akhir dari pergerakan epistemologisnya.

Namun apapun tujuannya, sebuah sistem ilmu pengetahuan tetap saja harus berangkat dari empirisme dengan alasan sederhana: karena manusia adalah makhluk yang hidup di alam nyata yang empiris. Oleh karena itu, ketika berbicara mengenai manusia Abû Zayd terlebih dahulu menempatkannya sebagai wujud empiris sebelum memperlakukannya sebagai wujud spiritual atau intelektual. Sejalan dengan Ibn 'Arabî, Abû Zayd berpandangan bahwa manusia adalah wujud fisik walau ia adalah "firman Tuhan."[117] Ia adalah makhluk material walau ia juga merupakan representasi sempurna dari realitas ketuhanan.

---

[115] Abû Zayd, *Membedah*, hal. 82.

[116] Wacana ini sebetulnya belum tuntas. Pertemuan Ibn Rushd dengan Ibn 'Arabî mengindikasikan bahwa Ibn Rushd sejatinya tidak ingin berhenti di filsafat tapi ingin melangkah lebih jauh ke tasawuf. Hal itu pernah diungkap oleh Ali Mabrook dan Abû Zayd. Dari tiga fase epistemologis yang telah digarap oleh Ibn Rushd, Abû Zayd menambahkan satu lagi fase sebagai pemberhentian terakhir gerakan epistemologis, yaitu tasawuf.

[117] Abû Zayd, *Hakaza*, hal. 192.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketika membahas mengenai manusia dalam *Falsafat al-Ta'wîl*, Abû Zayd tidak lupa mengawalinya dengan pembahasan mengenai manusia dan posisinya dalam alam. Tujuannya adalah untuk menegaskan bahwa manusia adalah wujud empiris. Abû Zayd menegaskan bahwa pada aspek eksoterisnya, manusia adalah sama dengan alam. Bahkan, ia adalah alam itu sendiri karena dalam dirinya ia merepresentasikan realitas-realitas alam.[118] Barulah setelah mendudukkan perkara manusia sebagai makhluk empiris, ia bergerak membicarakan persoalan manusia dan hubungannya dengan Tuhan, yakni manusia sebagai wujud spiritual.

Di sinilah letak pentingnya syari'ah sebagai landasan ilmu pengetahuan. Sebagai ilmu yang bergerak pada tataran empiris, syari'ah tidak bisa hanya dianggap sebagai rentetan aturan halal dan haram. Syari'ah adalah ilmu yang bersinggungan dengan masalah ibadah, mu'amalah serta tata cara pengelolaan aktivitas manusia secara umum. Karena sifatnya yang empiris, maka syari'ah –catat Abû Zayd "mengandung hakekat keberadaan empiris itu sendiri."[119] Atau dengan ungkapan lain, syari'ah adalah kodifikasi terhadap hukum-hukum atas realitas-realitas yang tampak.

Dalam konteks fiqh, syari'ah sering diindentikkan dengan hukum Islam yang bersumber dari wahyu dan bersinggungan dengan masalah ibadah dan mua'malah. Persisnya, syari'ah bersinggungan dengan hukum boleh dan tidak, halal dan haram. Bagi fiqh, syari'ah adalah sumber, sedang fiqh sendiri adalah cabang. Fiqh adalah penjabaran dan pemahaman terhadap syari'ah.

Dalam hubungannya dengan akidah, syari'ah justru dipahami sebagai cabang sedang akidah adalah inti. Syari'ah tidak lebih dari sekedar aspek praktis dari sebuah keyakinan dan keimanan yang disebut akidah.[120]

---

[118] Nasr Hâmid Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl* (Mesir: Dâr al-Sina, 1987), hal. 160.
[119] *Ibid.*, hal. 233.
[120] Mahmûd Shaltût. 1960. *Al-Islâm Aqîdah wa Sharî'ah* (Mesir: Dâr al-Salâm, 1960), hal. 45.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Perspektif tasawuf memiliki wacana yang agak berbeda tentang syari'ah. Ahmad Sirhindi –seorang sufi dari India menggunakan kata syari'ah dalam dua pengertian. Pertama, dalam pengertian biasa syari'ah dimaknai sebagai undang-undang dan peraturan yang berasal dari al-Qur'an dan al-Sunnah yang berkenaan dengan ibadah, moral, masyarakat, ekonomi, dan pemerintahan, termasuk juga pengembangan dan penerapan aturan-aturan tersebut oleh para ulama sepanjang bersesuaian dengan al-Qur'an dan al-Sunnah. Kedua, dalam pengertian luas syari'ah, di samping sebagai suatu aturan dan hukum, juga meliputi kepercayaan dan keimanan, nilai dan idealisme termasuk juga tindakan rasul dalam upaya mencari ridha Tuhan.[121]

Sirhindi memaknai syari'ah secara sangat luas baik dalam pengertiannya yang khusus maupun yang umum. Bahkan syari'ah juga dipahami sebagai sumber dari akidah dan moralitas. Dan itu menempatkan syari'ah di atas fiqh, tasawuf dan bahkan akidah. Namun ada satu hal yang merupakan titik temu dari semua definisi tentang syari'ah, yaitu bahwa ia adalah dimensi praktis dari agama, paling tidak dalam pengertiaannya yang khusus menurut Sirhindi.

Pengertian Abû Zayd tentang syari'ah di samping memiliki banyak kesamaan dengan pengertian-pengertian normatif lainnya, juga memiliki banyak perbedaan. Seperti definisi para sufi, Abû Zayd mengartikan syari'ah dalam pengertian eksoteris (lahir) dan esoteris (batin). Dalam pengertian eksoteris, syari'ah adalah aturan-aturan dan hukum-hukum yang berasal dari sumber-sumber aslinya untuk mengatur urusan manusia, baik yang bersifat pribadi maupun sosial.[122] Sementara dalam pengertian esoteris, syari'ah adalah makna dari seluruh aturan-aturan dan hukum-hukum; makna yang membimbing spiritualitas manusia menuju pengenalan diri dan Tuhan. Secara lebih tegas, Abû Zayd –seperti Ibn 'Arabî mengkaitkan aspek eksoteris syari'ah dengan konsep kenabian, dan aspek esoterisnya dengan konsep kewalian.

---

[121] Ansari, *Merajut Tradisi*, hal. 116.
[122] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para nabi adalah pengusung syari'ah sebagai aturan dan hukum, sedang para wali adalah pengungkap makna-makna yang terselubung dalam syari'ah itu.[123]

Pengertian Abû Zayd tentang dualitas syari'ah –eksoteris dan esoteris tidak lain dimaksudkan untuk menegaskan bahwa ia (syari'ah) memiliki aspek empiris. Dan empirisme ini adalah pijakan bagi dimensi spiritual agama yang tidak lain merupakan inti dan tujuan syari'ah itu sendiri. Dari eksoterisme, seseorang menanjak naik menuju esoterisme; dari aspek lahiriah menuju aspek batiniah; dari praktek ibadah menuju tahapan penghayatan dan penyingkapan.

Bagaimana seseorang melakukan proses penanjakan ini adalah persoalan yang juga menarik perhatian banyak orang untuk membahasnya. Tokoh-tokoh kunci dalam pemikiran Islam seperti al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî dan Ibn Rushd –dan kalau boleh kita sertakan Abû Zayd semuanya menawarkan gagasan-gagasan yang berbeda tentang proses penanjakan ini. Tetapi mereka semua sepakat bahwa proses penanjakan itu dimulai dari alam material.

Dalam pandangan al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip Abû Zayd, proses penanjakan tersebut adalah sebagai berikut:

> Kenaikan orang-orang arif (*mi'raj*) dari dunia material ke dunia wujud murni sama seperti keberalihan dari "lereng *majaz*" (metafora) ke bukit hakikat. Dengan kenaikan itu, mi'raj mereka telah sempurna. Melalui penglihatan mata batin (*musyahadah a'yaniyyah*) mereka tidak melihat apapun di dalam wujud kecuali Allah semata, dan bahwa *segala sesuatu adalah binasa kecuali wajah-Nya*, bukan dalam arti bahwa segala sesuatu binasa pada satu waktu tertentu, tetapi binasa secara azali dan abadi, karena segala sesuatu selain-Nya, jika dilihat dari sudut zatnya, adalah ketiadaan murni.[124]

---

[123] Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl*, hal. 233. Pandangan ini tidak berarti bahwa derajat wali lebih tinggi dari derajat nabi. Permasalahannya adalah bahwa dalam pemahaman Abû Zayd –seperti Ibn 'Arabî setiap nabi adalah wali, dan bukan setiap wali adalah nabi. Dengan demikian, nabi –yang otomatis merupakan seorang wali memahami dualitas syari'ah dalam aspek eksoteris maupun esoterisnya. Sementara wali, yang belum tentu seorang nabi, kadang hanya memahami aspek esoterisnya saja.

[124] Abû Zayd, *Membedah*, hal. 65-66. Lihat juga al-Ghazâlî, *Mishkat*, hal. 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pandangan Ibn 'Arabî secara garis besar nyaris sama dengan al-Ghazâlî, bahwa kenaikan seorang sufi (*al-mi'râj al-sûfi*) ke alam spiritual hanya bisa dimulai dari alam material. Atau dengan ungkapan yang lebih umum, menuju dimensi esoteris tidak bisa dilakukan keculai dengan melalui dimensi eksoteris. Ibn 'Arabî menulis sebagaimana dinukil oleh Abû Zayd:

> Hal pertama yang harus dilakukan oleh seorang *salik* (pencari kebenaran) adalah mencari ilmu yang dengannya ia dapat mensucikan diri (*thaharah*) mendirikan sholat dan menjalankan puasa. Ini adalah tahapan pertama dari segala tahapan.[125]

Ungkapan itu ditanggapi Abû Zayd dengan menulis:

> Syari'ah adalah sarana untuk menjaga manusia dari perbuatan sombong dan pamer sebagaimana menjaganya dari jatuh ke dalam jurang kenistaan. Adalah lumrah jika perjalanan seorang sufi untuk mendapatkan pengetahuan dimulai dari melaksanakan perintah-perintah syari'ah yang eksoteris, sehingga ia bisa sampai pada tingkatan tawakkal yang menghasilkan berbagai jenis karamah. Dari situ ia dapat menanjak kepada maqam-maqam dan ahwal-ahwal hingga sampai pada pengetahuan yang sebenarnya.[126]

Jadi jelas bahwa dalam pemikiran al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî maupun Ibn Rushd, aspek eksoteris dari wujud maupun syari'ah sama-sama berperanan penting –bahkan menjadi landasan bagi aspek esoteris. Bukti argumentatif tentang wujud Tuhan harus berangkat dari benda-benda material dan wujud-wujud empiris seperti manusia. Untuk mengetahui Yang Immaterial (*illah ghayr mâddiyyah*) yaitu Tuhan, kita harus menyingkap pengertian "materi" dan "bentuk," yang wajib dan yang mungkin, demi mengetahui Tuhan yang tidak ber-materi dan tidak ber-bentuk.[127]

Abû Zayd dan Cita-cita Orang "Pinggiran"

Berangkat dari kerangka pikir semacam inilah, Ibn Rushd menyempatkan diri untuk menulis *Bidâyat al-Mujtahid wa Nihâyat al-Muqtasid*. Walau ia adalah pengikut mazhab Imam

---

[125] Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wil*, hal. 204-05.
[126] *Ibid.*
[127] Abû Zayd, *Membedah*, hal. 91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Malik, namun buku ini jelas bukan bertujuan mengusung pandangan Imam Malik atau mengusung epistemologi fiqh. Buku ini lebih merupakan awal dari proyek yang lebih besar, yaitu epistemologi burhani yang menggaungkan rasionalisme dan pemikiran kritis. Tidak seperti buku fiqh pada umumnya *Bidâyat* adalah kitab fiqh yang netral dari afiliasi ideologis maupun golongan dan mazhab. Hal itu karena *Bidâyat* walau membahas fiqh tidak mengajak orang ber-fiqh melainkan mengajaknya untuk berfilsafat. Ibn Rushd menggiring pembacanya untuk berkelana dari fiqh menuju filsafat.

Ada yang berpendapat bahwa *Bidâyat* adalah buku yang tidak memiliki tujuan, tidak jelas dan tanpa arah karena mengambang, mengawang dan tidak pernah berkesimpulan. Pandangan ini salah, dan tidak menangkap logika yang mengalir dalam benak seorang Ibn Rushd. Buku ini adalah cerminan dari kejeniusan penulisnya. Ada pesan yang tersembunyi di balik gaya yang ia anut, yaitu bahwa segala jenis ilmu dimulai dari fiqh (atau wilayah empirisme) menuju meta-empirisme yang bisa berupa filsafat atau tasawuf.

Inilah yang diyakini oleh Abû Zayd. Walau ia tidak pernah menulis karya dalam ilmu fiqh, namun ia jelas menganut sebuah paham yang dibangun oleh Ibn Rushd tentang eksoterisme dan esoterisme. Hanya saja eksoterisme Abû Zayd diawali dari syari'ah bukan fiqh. Kedua ilmu ini sebenarnya sama dari segi bahwa keduanya sama-sama bersifat eksoteris, tetapi dari segi sumber, obyek dan metodenya berbeda. Bagi Abû Zayd, syari'ah adalah sakral sedang fiqh tidak. Kritik Abû Zayd terhadap al-Shafi'i adalah kritik terhadap fiqh bukan syari'ah.

Syari'ah melandasi segala bentuk ilmu sekaligus spiritualisme manusia. Dalam konteks ini, Abû Zayd menulis:

> Perjalanan spiritual seorang sufi berawal dari mujâhadah, khulwah dan menjalankan aspek eksternal syari'ah. Pengetahuan yang muncul dari proses ini masih tergantung pada *tajalli* (manifestasi) Tuhan dalam hati seorang sufi. Dan *tajalli* ini tidak bisa terjadi kecuali jika seorang sufi telah mengenal dirinya, sementara pengetahuan tentang dirinya sangat tergantung pada pengetahuan ontologis. Hanya saja pengetahuan ontologis ini bukanlah tujuan pengetahuan sufistik itu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sendiri. Tujuannya adalah *al-kashf* (penyingkapan). Jadi, *al-kashf* bergantung pada pengetahuan diri, dan pengetahuan diri bergantung pada pengetahuan ontologis.[128]

Kutipan di atas menunjukkan adanya tiga hirarki pengetahuan, yaitu pengetahuan ontologis, pengetahuan tentang diri, dan *al-kashf*. Syari'ah termasuk dalam jenis yang pertama atau ilmu eksoteris karena bersinggungan dengan persoalan-persoalan nyata dan empiris di lapangan.[129] Sedang pengetahuan tentang diri dan *al-kashf* termasuk dalam pengetahuan yang esoteris. Filsafat dan tasawuf termasuk jenis ilmu yang esoteris.

Pembagian ilmu menjadi yang eksoteris dan esoteris berbanding lurus dengan karakter manusia yang dibicarakan oleh Abû Zayd. Dalam pandangannya, manusia terdiri dari sisi eksoteris dan esoteris, luaran dan dalaman. Yang luaran adalah cerminan dari realitas-realitas luar, sedang yang dalaman merupakan pantulan dari realitas ketuhanan.[130] Kesempurnaan manusia didapat dari sebuah proses perjalanan spiritual, yang diawali dari fase luaran dengan melaksanakan dan menaati perintah-perintah agama menuju fase dalaman, melalui tasawuf, di mana pengetahuan tentang diri dan kemudian tentang Tuhan dapat diraih.

Bahwa kerangka epistemologis Abû Zayd berawal dari yang empiris dan bergerak ke arah meta-empiris, ditegaskan dalam salah satu karyanya berjudul *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsah fî Ta'wîl al-Qur'ân 'inda Muhy al-Dîn Ibn 'Arabî* (Filsafat Ta'wil: Kajian tentang Ta'wil al-Qur'an Menurut Ibn 'Arabî). Buku ini membahas dua persoalan, yaitu wujud dan manusia. Ia mulai dengan pem-

---

[128] Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl*, hal. 208.

[129] Abû Zayd, *Hâkadhâ*, hal. 207. Pemahaman Abû Zayd tentang syari'ah berbeda dengan pemahaman pemikir muslim pada umumnya. Ia mengartikan syariah sebagai "aturan dan hukum-hukum umum yang diambil dari sumber-sumber utama, untuk mengatur kehidupan individu dan masyarakat, baik yang berkaitan dengan syi'ar agama, ibadah, ataupun interaksi sosial dan muamalah." Ia lalu menekankan bahwa aturan-aturan dan hukum-hukum yang ia maksudkan adalah yang bersifat umum dan tidak terbatas pada aturan dan hukum Islam. Setiap aturan dan hukum sosial dapat disebut sebagai syari'ah.

[130] Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl*, hal. 195.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahasan mengenai wujud kemudian diikuti dengan pembahasan tentang manusia, dan diakhiri dengan perbincangan mengenai al-Qur'an dan kaitannya dengan wujud. Tidak lupa ia juga membahas masalah syari'ah dalam hubungannya dengan ilmu hakekat, karena syari'ah adalah ilmu eksoteris.

Mengapa wujud? Jawabannya jelas, karena keberadaan terutama aspek luarannya adalah landasan bagi epistemologi atau ilmu pengetahuan. Abû Zayd ingin membangun sebuah epistemologi yang tidak hanya berbasis pada wacana keagamaan, tetapi juga pada pemahaman kita atas aspek luaran wujud karena realitas empiris yang luaran punya andil dalam proses membangun sebuah sistem ilmu pengetahuan.

Dalam *Falsafat al-Ta'wîl*, Abû Zayd sepakat dengan Ibn 'Arabî dan dengan banyak pemikir lainnya bahwa keberadaan itu terbagi menjadi dua, yaitu keberadaan yang tampak dan yang tidak tampak.[131] Ini adalah pemahaman yang standar tentang keberadaan. Ia juga sepakat dengan Ibn 'Arabî bahwa dua jenis keberadaan itu tidak saling terpisah satu sama lain. Berbeda dengan dualisme Cartesian yang memisah-misahkan antara dua keberadaan itu, Abû Zayd seperti pemikir Muslim pada umumnya mengamini sebuah asumsi bahwa keberadaan duniawi tidak bisa dilepaskan dari keberadaan ukhrawi; alam semesta tidak bisa dilepaskan dari Tuhan sebagai penciptanya.

Dengan mengangkat masalah wujud –terutama pada aspek eksoterisnya sebagai kajian utama dalam karyanya ini, Abû Zayd ingin menyampaikan pesan bahwa ontologi adalah titik berangkat sekaligus kerangka dalam menciptakan teori dan wacana keagamaan. Dari ontologi ini kita memulai sebuah langkah pencarian, dan dengannya kita membangun sitem epistemologi.

Ini berbeda dengan al-Ghazâlî –atau kebanyakan ahli fiqh dan tasawuf yang membangun epistemologi dari teks. Fiqh berangkat dari teks menuju hukum, sedang tasawuf dari teks

---

[131] Walau Ibn 'Arabî membagi keberadaan menjadi empat jenis dan jenjang, namun empat jenis ini sesungguhnya dapat disederhanakan menjadi dua. Empat jenis itu adalah (1) alam barzakh, (2) alam akal, (3) benda-benda universal, dan (4) langit tujuh. Lihat Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl*, hal. 48.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bergerak ke ranah imajinasi untuk kemudian sampai kepada pemaknaan terhadap obyek yang dikehendaki.[132]

Abû Zayd berangkat dari ontologi sehingga dalam upayanya memahami manusia pun ia berangkat dari empirisme ini. Ia katakan bahwa adalah mustahil untuk "memahami manusia dan aspek batinnya kecuali melalui aspek empirisnya."[133] Bahkan memahami Tuhan sekalipun harus dimulai dengan memahami terlebih dahulu "aspek empiris" Tuhan, karena "Tuhan menampakkan diri (ber-*tajalli*) dalam ciptaan-ciptaan-Nya yang empiris."[134]

Sebagaimana sudah jamak diketahui, para sufi berpandangan bahwa Tuhan sendiri telah "meng-empiriskan" diri melalui ciptaan-ciptaan-Nya. Ciptaan Tuhan –terutama manusia tidak lain adalah cermin untuk melihat-Nya. Dalam ungkapan Abû Zayd – meminjam istilah Ibn 'Arabî alam semesta terutama manusia mengandung "realitas-realitas ketuhanan." Keberadaan realitas-realitas ketuhanan ini menunjukkan keberadaan Tuhan. Maka Tuhan dan alam selalu seiring dan sejalan dalam keberadaan.[135]

Bahwa manusia adalah realitas ketuhanan yang paling sempurna menunjukkan akan kapasitasnya untuk memahami Tuhan sekaligus menjadi media bagi pemahaman tentang Tuhan. Wujud manusia yang empiris dan dilengkapi dengan media-media pemahaman (akal) dan penyingkapan (hati) membuatnya memancarkan kebesaran Tuhan dalam banyak aspeknya. Seperti Ibn 'Arabî, Abû Zayd berpandangan bahwa manusia merupakan stasiun terakhir dalam proses "evolusi penciptaan." Terakhir bukan dalam artian rentang waktu, melainkan dalam artian kesempurnaan. Ia merupakan wujud yang "di dalam dirinya berkumpul semua atribut-atribut kesempurnaan; bertemunya semua realitas ketuhanan dan keberadaan."[136]

Syari'ah yang merupakan awal dan landasan, harus dilanjutkan ke wilayah yang lebih tinggi. Ini adalah cara lain untuk

---

[132] Abû Zayd, *Membedah*, hal. 89.
[133] Abû Zayd, *Falsafat al-Ta'wil*, hal. 154.
[134] *Ibid.*, hal. 170.
[135] *Ibid.*
[136] *Ibid.*, hal. 157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengatakan bahwa dalam tasawuf ada empat jenjang ilmu yang saling terkait, yaitu syari'ah, thariqah, ma'rifah dan hakikat. Yang pertama mengambil bentuk kongkrit berupa ibadah, yang kedua dalam bentuk perilaku, yang ketiga dalam bentuk pengetahuan tentang diri, dan yang terakhir pengetahuan tentang Tuhan dan esensi wujud-wujud yang ada.

Manusia diarahkan untuk mengawali perjalanan spiritual dan intelektualnya dari yang pertama, bergerak ke arah yang lebih tinggi dan lebih tinggi. Jika berhenti di yang pertama ia hanya akan menjadi apa yang oleh Ibn Sînâ disebut sebagai *'âbid* (ahli ibadah). Jika berhenti di tingkatan kedua, ia akan menjadi apa yang oleh para sufi disebut sebagai *sâlik* (pencari kebenaran). Jika sampai pada tingkatan ketiga, ia akan menjadi *'ârif* (manusia berpengetahuan), dan jika sampai pada tingkatan terakhir ia akan menjadi wali atau insan kamil; manusia spiritual yang mengetahui.

Syari'ah mengetengahkan Tuhan sebagai obyek sesembahan belaka, tarekat menerjemahkan Tuhan sebagai obyek pengabdian, ma'rifat melihat Tuhan sebagai sumber cinta, dan hakikat menganggap Tuhan sebagai cahaya. Cahaya inilah yang merupakan esensi ketuhanan sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Qur'an dalam surah al-Nur. Oleh karena itu, syari'ah saja tidak cukup jika target yang ingin dicapai dalam kehidupan seseorang adalah pengetahuan tentang Tuhan. Syari'ah hanya cukup untuk menunjukkan ketaatan kita kepada Tuhan, dan itu adalah standar minimal kehidupan beragama seseorang. Tetapi ia tidak cukup karena sesungguhnya syari'ah sendiri bertujuan membawa kepada pengetahuan tentang diri dan Tuhan.

Dengan demikian jelas bahwa yang menjadi perhatian khusus pemikiran Abû Zayd adalah sistem ilmu pengetahuan yang berbasis pada pengetahuan-diri dan Tuhan, yaitu tasawuf. Tasawuf ia anggap sebagai sistem pengetahuan alternatif di tengah tawaran berbagai sistem pengetahuan yang dangkal sebagaimana yang ditunjukkan oleh banyak pemikir muslim serta positivistik, rasional dan empiris sebagaimana yang ditunjukkan oleh banyak pemikir Barat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagi Abû Zayd, watak tasawuf yang berimbang membuat banyak orang –termasuk dirinya nyaman. Kehadiran bukunya *Hâkadhâ Takallam Ibn 'Arabî* menjadi saksi betapa Abû Zayd ingin menghadirkan tasawuf sebagai kekuatan alternatif yang dapat menggantikan kekuatan-kekuatan epistemologis lain. Pembahasannya tentang manusia dalam berbagai karyanya dimaksudkan untuk mewujudkan cita-cita ini. Namun walau menarik dan patut diperhitungkan, wacana sufistik Abû Zayd belum mendapatkan tempat yang layak dalam gelanggang pemikiran keislaman kontemporer. Karena itu, walau wacananya pilihan, tetap saja berada di "pinggiran" di tengah dominasi wacana-wacana "tengah" yang berkuasa.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab 4

Manusia Spiritual dan Nestapa Peradaban Modern

Amnesia Masyarakat Modern dalam Tasawuf Seyyed Hossein Nasr

Jika Abû Zayd memilih berada di "pinggiran," tampaknya tidak demikian dengan Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir muslim terkemuka asal Iran. Dia memilih berada di jalur "tengah" bersama para pembesar pemikiran Islam lainnya, terutama para sufi. Dia gandrung pada Ibn 'Arabî, Rumi, Ibn Sînâ, Ikhwân al-Safâ, al-Birûnî dan terutama Mulla Sadra. Dia menulis buku khusus untuk mengungkap sisi-sisi lain dari seorang Mulla Sadra. Kegemaran dan kebanggaannya pada warisan pemikiran Islam membuatnya menghabiskan sebagian besar umurnya untuk menulis dan menyajikan ide-ide para pemikir muslim terdahulu. Seperti Abû Zayd, Nasr adalah pemikir yang berpijak pada ontologi yang empiris. Logika berpikirnya menunjukkan dia sejalan dengan Ibn Rushd, Ibn 'Arabî dan Abû Zayd, bahwa pergerakan epistemologis harus dimulai dari ontologi. Metafisika beranjak dari fisika, dan idealisme berawal dari realitas.

Hal itu tampak jelas dari karya-karya awal Nasr. Disertasinya yang diterbitkan dengan judul *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* adalah buku pertamanya yang membahas masalah alam dari perspektif Islam atau lebih tepat dari sudut pandang para pemikir muslim yang meliputi Ikhwân al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Safâ, Ibn Sînâ dan al-Biruni. Dengan banyak membandingkan antara perspektif Islam dan Barat, Nasr ingin menunjukkan bahwa dalam Islam, perkara alam sebagai wujud empiris menempati posisi utama dalam kerangka keilmuan.

Ada kesan bahwa dengan mengangkat masalah alam sebagai perhatian utamanya, Nasr seolah ingin menyampaikan bahwa Islam sendiri adalah agama yang empiris, tidak tercerabut dari aspek-aspek keberadaan yang tampak. Hal itu dia tegaskan lagi dalam karyanya yang paling anyar berjudul *Islamic Philosophy from its Origin to the Present*. Dia menulis: "Bahasa metafisika tidak pernah lepas dari bahasa wujud yang fisik."[1] Dan, bahwa dalam filsafat Islam, "segala sesuatu yang tidak tampak selalu dijelaskan melalui sesuatu yang nampak."[2]

Wujud: antara Konsep dan Realitas

Sayangnya empirisme Islam justru terpinggirkan, tergerus oleh idealisme dan spiritualisme. Tasawuf idealistik –yang diwakili oleh para sufi mabuk ikut berperan dalam proses penggerusan itu. Padahal para sufi sendiri sudah sering menggaungkan empirisme ini dengan mengatakan bahwa alam yang tampak tidak lain adalah manifestasi dari Tuhan.

Misi utama Nasr dalam buku pertamanya tersebut adalah untuk meletakkan dasar-dasar empirisme Islam sebelum melangkah kepada aspek-aspek lain yang lebih idealistik, normatif dan metafisis. Buku pertamanya itu dia topang dengan kehadiran buku kedua dan ketiga tentang alam dan manusia yang masing-masing berjudul *Man and Nature* (Manusia dan Alam) dan *Islam and the Plight of Modern Man* (Islam dan Nestapa Manusia Modern). Dalam buku yang terakhir ini bahkan tersirat pesan bahwa kesengsaraan manusia modern tidak lain adalah karena kesalahannya dalam memahami konsep dan realitas keberadaannya yang empiris. Keberadaan empiris ajarnya, harus dipahami

---

[1] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (Lahore: Suhail Academy, 2007), hal. 63.
[2] *Ibid.*, hal. 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak hanya pada tataran konsep tetapi juga pada tataran realitas. Ini adalah pandangan yang dia pegang erat sepanjang hidupnya dan dia tulis berulang-ulang dalam berbagai bukunya.

Dalam *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (2011) persoalan wujud dibahas lagi secara panjang dan mendalam dalam satu pembahasan khusus. Seperti biasanya, Nasr mengutip banyak otoritas pemikiran Islam untuk mendukung pendapat-pendapatnya. Pentingnya masalah wujud ini langsung dia tegaskan dalam kalimat pertamanya ketika dia mengatakan bahwa: "Tidak ada persoalan yang lebih penting dalam filsafat Islam kecuali persoalan wujud."[3]

Bagi Nasr, wujud tidak bisa dipahami dan dijelaskan secara sederhana. Seperti persoalan filosofis lainnya, wujud mengandung banyak sisi dan dimensi yang rumit. Sejak al-Farabi perdebatan mengenai wujud sudah dimulai. Dan, pada saat perdebatan itu dimulai, pada saat itu pula pemahaman mengenai wujud menjadi lebih beragam. Para filsuf setelah al-Farabi seperti Ibn Sînâ, Fakhruddin al-Razi, Nasiruddin al-Tusi, Allamah al-Hilli dan masih banyak lagi yang lainnya adalah para tokoh filsafat yang memberikan perhatian serius kepada persoalan wujud. Menurut Nasr, pembahasan mengenai wujud menemukan momentumnya dalam filsafat Mulla Sadra, yang oleh banyak peneliti kontemporer disebut sebagai pencetus "eksistensialisme" Islam.

Dalam filsafat Islam, wujud tidak bisa secara sederhana dimaknai sebagai keberadaan. Wujud lebih kompleks dari sekadar keberadaan. Bahkan karena kompleknya itu, banyak filsuf yang tidak mampu menjelaskannya memilih untuk tidak berbicara tentangnya.

Ada satu definisi yang sudah umum tentang wujud, yaitu "segala sesuatu yang dapat diketahui."[4] Segala sesuatu di sini mencakup hampir semua hal baik yang tampak maupun yang tidak tampak, baik yang termasuk kategori bentuk, warna, rupa,

---

[3] *Ibid.*, hal. 63.
[4] *Ibid.*, hal. 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suara, rasa, hingga arah. Karena itu wujud lebih luas dari keberadaan karena keberadaan hanya berkaitan dengan kebendaan.

Predikat "yang dapat diketahui" memisahkan dan membedakan antara filsafat Islam dan filsafat Barat tentang wujud. Dalam filsafat Barat –terutama yang diwakili oleh aliran empirisme dan positivisme hanya sesuatu yang bersifat empiris dan rasional saja yang dapat dikatakan ada karena dapat diketahui. Tuhan tidak ada karena tidak dapat diketahui dengan indera dan akal. Sementara dalam Islam, wujud yang dapat dipahami terdiri dari dua jenis, yaitu wujud yang tampak dan wujud yang tidak tampak. Keduanya dapat dikatakan ada dan bahkan dapat dibuktikan keberadaannya.

Dalam filsafat tasawuf –seperti yang diwakili oleh al-Ghazâlî dan Ibn 'Arabî untuk menyebutkan beberapa diyakini bahwa justru Tuhanlah yang dikatakan sebagai wujud yang ada secara pasti. Keberadaan Tuhan bersifat mutlak karena Dia adalah pencipta segala sesuatu yang ada. Sementara wujud-wujud lain bersifat mungkin karena dia menjadi ada atau tidak ada tergantung pada kuasa dan kehendak Tuhan. Maka al-Qushayrî mengatakan: "Tidaklah mungkin bagi manusia untuk dikatakan ada di hadapan keberadaan Tuhan, sang Hakikat."[5]

Menariknya, jika ditelusuri dari makna etimologisnya, kata Arab *wujûd* sangat erat dengan ilmu pengetahuan. Kata Arab *wujûd* berasal dari kata kerja *wjd* yang berarti menemukan atau mengetahui sesuatu. Ini sejalan dengan definisi di atas bahwa wujud adalah "segala sesuatu yang dapat diketahui." Wujud tidak hanya tentang sesuatu yang berada, tetapi juga tentang mengapa dia berada. Wujud berada tidak lain dan tidak bukan adalah untuk diketahui, untuk dijadikan bahan kontemplasi.

Pengertian etimologi dan epistemologi ini menegaskan bahwa sesuatu yang ada itu dibuat ada tidak untuk dibiarkan atau disia-siakan. Penggunaan kata *wujûd* dalam Bahasa Arab sengaja dipilih untuk menekankan bahwa wujud adalah objek pere-

---

[5] Abu al-Qasim al-Qushayrî, *Al-Risâlah al-Qushayriyyah* (Lebanon: Dar al-Khair, t.t), hal. 62.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nungan dan pemikiran dan tidak sekadar benda-benda mati yang tidak berguna. Menarik untuk mengingat firman Tuhan dalam surat al-Anbiya, ayat 16 yang berbunyi: "Tidaklah Kami bermain-main dalam menciptakan langit dan bumi." Itu adalah penekanan kuat dari Sang Pencipta bahwa benda-benda yang Dia ciptakan harus diberlakukan sesuai dengan tujuan penciptaannya, yaitu untuk dipikirkan. Orang yang tidak memikirkannya tergolong orang yang main-main dalam hidup atau mempermainkan tujuan hidup.

Itu merupakan penegasan bahwa benda-benda yang tergolong wujud memiliki signifikansi epistemologis dalam artian bahwa dia adalah pijakan pengetahuan. Sederhananya –seperti yang pernah disarankan oleh Nabi Muhammad SAW untuk mengetahui Tuhan haruslah dengan memikirkan ciptaan-ciptaan-Nya, tidak dengan memikirkan sang Pencipta itu sendiri. Itulah mengapa dalam kerangka epistemologis Ibn Rushd, Ibn 'Arabî, Abû Zayd dan tentu Nasr, benda-benda alam, di balik sifatnya yang statis, memberikan sebuah dasar dan pijakan bagi pengetahuan tentang aktor di balik keberadaan benda-benda itu, yakni Tuhan. Dalam ungkapan lain, empirisme adalah pintu gerbang menuju epistemologi dan metafisika.

Inilah yang membuat konsep wujud dalam Islam berbeda dengan konsep keberadaan dalam filsafat Barat. Nasr menegaskan bahwa menerjemahkan kata Arab *wujûd* sebagai *existent* dalam bahasa Inggris adalah sebuah kesalahan. Terdapat perbedaan yang teramat jauh antara kedua kata itu. Menurutnya, *existent* berasal dari kata Latin *ex-sistere* yang berarti menarik diri dari hakikat keberadaan atau mengosongkan keberadaan dari dasarnya yang substansial.[6] Dengan demikian, eksistensialisme Barat tidak lain adalah gerakan epistemologis untuk mengosongkan wujud dari dimensi sakralnya, demikian Nasr berpendapat. Bahkan eksistensialisme sebagai aliran pemikiran yang fokus pada masalah hakikat keberadaan justru ingin mengebiri keber-

---

[6] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* (Lahore: Suhail Academy, 2007), hal. 67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adaan dari muatan yang sesungguhnya. Maknanya, keberadaan dianggap sebagai sesuatu yang relatif bahkan nihil. Dalam Islam, keberadaan juga dianggap relatif dan kosong tetapi dalam artian bahwa ia tergantung pada kehendak dan kuasa Tuhan untuk berada. Istilah yang sering digunakan oleh para filsuf muslim untuk menjelaskan ketergantungan wujud pada Tuhan adalah *faqr* yang berarti kemiskinan atau ketergantungan.

Pandangan bahwa wujud tergatung pada Tuhan berarti bahwa secara epistemologis wujud itu sendiri tidak memiliki realitas. Walau secara konseptual ia ada, tapi realitasnya tidak ada; tidak ada dalam artian *faqr*, bukan dalam artian yang nihilistik. Itulah sebabnya mengapa banyak pemikir muslim yang kemudian membedakan antara wujud sebagai konsep (*mafhûm*) dan wujud sebagai realitas (*haqîqah*).

Tampaknya hampir seluruh pemikir muslim sepakat bahwa tidak ada masalah yang serius berkaitan dengan wujud sebagai konsep. Semuanya sepakat akan keberadaannya dan juga sepakat pada pengertiannya sebagai "segala sesuatu yang dapat diketahui." Mereka juga hampir sepakat bahwa wujud yang empiris adalah pintu masuk menuju wujud yang meta-empiris. Mengetahui wujud-wujud spiritual –utamanya Tuhan tidak dapat dilakukan kecuali dengan melewati terlebih dahulu dunia empiris. Dengan demikian, tidak ada dalam sejarah pemikiran Islam seorang pemikir yang memandang empirisme dengan sebelah mata, atau menganggapnya tidak eksis kecuali sejumlah kecil sufi mabuk yang beraliran monistik. Monisme di sini pun hanya dalam artian bahwa wujud itu tidak ada dalam kesadaran spiritual, bukan tidak ada dalam artian empiris.

Dalam catatan Nasr, metafisika Islam selalu dibangun atas pengakuan yang tegas akan keberadaan benda-benda empiris yang nyata, juga pengakuan bahwa benda-benda itu dapat bekerja,[7] dalam artian bahwa ia adalah "petunjuk" menuju Tuhan. Jadi wujud sebagai konsep adalah tentang pengakuan terhadap keberadaan sebagai sesuatu yang nyata (*ens*), sedang realitas

[7] *Ibid.*, hal. 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wujud adalah tentang mengakui bahwa keberadaan itu dapat bekerja (*actu essendi*).

Mengingat signifikansinya itulah, wujud sebagai konsep dan realitas mendapat perhatian serius dari para pemikir muslim sepanjang masa. Mulla Sadra termasuk yang paling menonjol dan berjasa dalam usahanya mengetengahkan formulasi tentang wujud. Dalam teorinya, tema ontologi dapat dilihat dan dijelaskan dari tiga sub-tema, yaitu kebersatuan ontologis (*wahdat al-wujûd*), tingkatan keberadaan (*tafkîk al-wujûd*) dan keaslian keberadaan (*asâlat al-wujûd*).

a. Kebersatuan Ontologis

Teori ini sudah sangat populer sejak masa-masa awal kelahiran tasawuf, dan menjadi lebih populer di tangan Ibn 'Arabî. Apa yang dilakukan oleh Mulla Sadra empat abad setelah Ibn 'Arabî adalah untuk menyempurnakannya atau bahkan untuk merevisinya. Ibn 'Arabî sendiri sering dikesankan sebagai pengikut atau penggagas paham monisme spiritual dalam Islam. Dia misalnya beranggapan bahwa selain Tuhan tidak ada yang dapat dikatakan berada. Hanya Tuhan yang ada. Dan, wujud Tuhan itu mutlak, tak terbantahkan. Wujud selain Tuhan adalah relatif. Ini adalah monisme dalam artian yang sudah kita jelaskan dalam pembahasan tentang monisme dan dualisme dalam tasawuf.

Pandangan Mulla Sadra tentang wujud sangat berbeda. Dan, dengan demikian, teorinya tentang kebersatuan ontologis pun secara tegas berbeda dengan teori Ibn 'Arabî. Dalam pandangan Mulla Sadra, wujud itu berasal dari sumber yang sama, Tuhan, tetapi kemudian menjadi pluralitas yang berbeda dan beragam. Keberagaman merupakan ciri khas bagi wujud-wujud fisik yang empiris. Mulla Sadra menggambarkan bahwa keterkaitan antara Tuhan sebagai sumber segala keberadaan dan wujud-wujud lain sebagai ciptaan-Nya adalah seperti matahari dan cahaya yang ditimbulkannya. Tuhan adalah matahari sedang ciptaan-Nya adalah cahaya. Kebersatuan ontologis antara Tuhan dan segala ciptaan-Nya mirip dengan kebersatuan matahari sebagai sumber dan cahaya sebagai dampak yang ditimbulkannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Tingkatan Keberadaan

Masalah tingkatan keberadaan ini erat kaitannya dengan persoalan kebersatuan ontologis. Seperti dalam filsafat Yunani kuno, wujud diyakini memilik rantai dan hirarki, mulai dari yang paling dasar dalam bentuk *materia prima* hingga dalam bentuk mineral, sayur-mayur, kerajaan binatang, manusia, kerajaan para malaikat hingga Tuhan. Satu bidang dalam rantai atau hirarki keberadaan ini terkait dengan bidang yang lain. Yang satu – kecuali Tuhan tidak dapat berada tanpa yang lain.

Skema semacam ini sudah pernah dibicarakan oleh Aristoteles kemudian disempurnakan oleh Ibn Sînâ dan dipoles kembali oleh Mulla Sadra. Dalam maha karyanya *al-Hikmah al-Muta'âliyah*, Mulla Sadra berujar bahwa di samping memiliki jenjang-jenjang atau tingkatan, setiap bidang keberadaan (manusia umpamanya) juga memiliki keberadaannya sendiri yang membuatnya memiliki ciri khas. Ciri khas itu membuat manusia layak disebut manusia. Maknanya, pada satu sisi manusia menyatu secara ontologis dengan wujud-wujud lain karena semua wujud berasal dari sumber yang sama yaitu Tuhan. Tetapi manusia juga berbeda dengan yang lain karena memiliki ciri khas tersendiri yang membedakannya dengan wujud-wujud lain. Mulla Sadra menambahkan – sebagaimana dikutip Nasr bahwa yang membedakan manusia dengan wujud-wujud lain adalah kekuatan spiritual dan intelektualnya.[8] Keberadaan secara umum, termasuk manusia, tidak lain adalah tentang kekuatan dan kelemahan. Kekuatan dan kelemahan yang dimaksud bukanlah dalam artian fisik –seperti yang digambarkan oleh Arthur Schopenhauer atau Friedrich Nietzsche melainkan dalam artian spiritual-intelektual. Dalam ungkapan Suhrawardî, kekuatan yang dimaksud adalah yang lahir dari proses iluminasi ilahi. Mulla Sadra lebih cenderung memahami keberadaan dalam konteks emanasi illuminatif ini; sebuah proses yang menempatkan cahaya sebagai sumber kekuatan bagi manusia. Semakin banyak cahaya yang diserap seseorang, semakin kuat

[8] *Ibid.*, hal. 78.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pula ia secara spiritual karena ia lebih dekat dengan sumber segala kekuatan.

c. Keaslian Keberadaan

Seperti para filsuf Barat, filsuf muslim juga banyak membicarakan mengenai apakah wujud dapat dikatakan asli atau tidak. Atau, apakah keberadaan wujud itu hanya menumpang pada keberadaan esensi. Para filsuf muslim membedakan antara wujud (eksistensi) dan esensi dari wujud itu atau lebih sering disebut sebagai *mâhiyah*. Suhrawardî cenderung berpendapat bahwa wujud tidak memiliki eksistensi. Ia ada hanya dalam gambaran mental kita saja, dan itupun seringkali tidak sesuai antara gambaran mental kita dengan esensi yang sebenarnya. Dengan ungkapan lain, keberadaan wujud itu relatif dan tidak dapat dibuktikan secara objektif. Pandangan dan mazhab Suhrawardî ini sering disebut sebagai paham esensialisme dalam Islam.

Mulla Sadra memilih untuk menganut paham eksistensialisme yang intinya adalah bahwa wujud memiliki keberadaan yang sesungguhnya dengan alasan karena esensi tidak dapat dipisahkan dari eksistensi. Sebuah konsep tentang sesuatu adalah gambaran yang sesungguhnya tentang sesuatu itu. Pengertian manusia umpamanya, secara etimologis dan epistemologis merujuk –dan hanya merujuk kepada makhluk yang berakal dan berjalan di atas dua kaki bernama manusia. Terdapat korespondensi antara pengertian dan objek yang dimengerti. Maka manusia tidak akan pernah merujuk pada seekor kucing atau kambing, dan demikian pula sebaliknya. Itu artinya bahwa eksistensi manusia memang ada secara nyata, dan bahwa keberadaannya itu memiliki fungsi sebagai petunjuk atas keberadaan wujud yang lain.

Inti dari argumentasi yang dibangun oleh Mulla Sadra dan sebagian besar tokoh pemikir Ibn 'Arabîan adalah bahwa wujud tidak hanya tentang objek yang berada (*ens*) tetapi juga tentang objek yang bekerja (*actu essendi*). Oleh karena itu, sekali lagi, peranan benda-benda empiris dalam proses menemukan Tuhan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

amatlah besar. Bahkan dalam epistemologi tasawuf benda-benda empiris itu dipahami sebagai manifestasi langsung dari Tuhan. Dari benda-benda semacam itulah Tuhan dapat ditemukan. Pengalaman spiritual tentang Yang Suci seringkali dapat dilakukan melalui kontemplasi terhadap alam semesta yang oleh al-Qur'an sering disebut sebagai *âyât*, yakni tanda-tanda bukti kebesaran Tuhan.

Logika empirisme semacam ini mengalir bukan hanya dalam wacana Mulla Sadra yang mewakili era modern (dia hidup pada abad ke-17), tetapi juga dalam wacana sufi klasik terutama yang diwakili oleh para sufi Ibn 'Arabîan. Fakhruddin Iraqi termasuk yang memberikan perhatian besar terhadap persoalan wujud dengan sentuhan empiris. Dia hidup pada abad tiga belas (w. 1289). Dan, seperti para sufi pada umumnya, dia berpandangan bahwa wujud-wujud empiris tidak lain adalah cerminan bagi wujud-wujud spiritual.

Bagi Iraqi, wujud itu satu dan tunggal dalam artian berasal dari sumber yang sama dan akan kembali kepada sumber yang sama pula, Tuhan. Menariknya dalam mengartikan wujud Tuhan, Iraqi secara implisit menjelaskan bahwa Dia memiliki aspek empiris di samping aspek yang terpendam. Tuhan sebagai *al-Khâliq* mewakili aspek empiris, sedang Tuhan sebagai zat mewakili aspek terpendam atau batin. Aspek terpendam tidak dapat dijangkau oleh siapapun kecuali Tuhan sendiri, sedang aspek empiris dapat ditangkap oleh potensi-potensi manusia melalui proses tafakur terhadap ciptaan-ciptaan-Nya.[9]

Empirisme sufistik semacam ini tidak dimaksudkan untuk menegasikan atau menomor-duakan aspek batin yang justru lebih penting, tetapi untuk menunjukkan dua sisi yang saling terkait dalam wujud. Setiap wujud dalam wacana sufistik dipahami memiliki dua aspek ini. Kebersatuan wujud dalam kerangka ini dimaknai bukan sebagai menyatunya manusia dengan Tuhan, melainkan sebagai wacana tentang keutuhan wujud. Wujud itu

---

[9] Fakh al-Din Iraqi, *Lama'ât: Kilau Kemilau Illahi*. Terjemahan Hodri Ariev (Jakarta: gramedia, 2001), hal. 8-26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utuh dalam artian membentuk satu susunan keberadaan yang saling terkait. Tuhan berada di puncak susunan itu, sedang manusia dan wujud-wujud lain berada di bawahnya.

Empirisme dalam Narasi Modernitas

Karena adanya empirisme semacam inilah, maka hampir tidak ada sufi yang memahami wujud secara meta-empiris kecuali para sufi mabuk yang mendekati tasawuf secara monistik. Oleh karena itu, dalam pandangan Iraqi, wujud juga dapat didefinisikan sebagai sesuatu yang ada, sesuatu yang bersifat empiris. Ke-ada-an ini pada satu sisi diartikan sebagai sesuatu yang bisa dipahami dan jelas dengan sendirinya. Namun, pada sisi lain, juga dimaknai sebagai sesuatu yang tidak bisa dipahami adanya. Tuhan sebagai *al-Khâliq* termasuk jenis yang pertama, yang bisa dipahami, sedangkan sebagai zat tidak bisa dipahami. Seluruh wujud, selain Tuhan, termasuk jenis yang pertama, yang bisa dipahami, karena memiliki dimensi empiris dan dapat dicerna oleh akal maupun ditangkap oleh pengalaman spiritual.

Pemahaman yang utuh tentang wujud semacam ini sulit ditemukan dalam wacana Barat modern. Pemahaman yang umum di sana adalah yang mencerai-beraikan antara satu dimensi dan dimensi lain dalam wujud. Akibatnya –paling tidak dalam pandangan Nasr pandangan manusia tentang dirinya pun tidak utuh. Itulah yang mengakibatkan manusia kehilangan orientasi dan keseimbangan, terdegradasi ke dalam titik nihil dan anomali.

Dalam narasi modernitas, manusia memang diberi ruang seluas-luasnya untuk ber-ekspresi, tetapi keleluasaannya itu justru menjadikannya sebagai berhala bagi dirinya sendiri. Ia tak ubahnya seperti fosil, meminjam istilah Michel Foucault. Eksistensialisme, humanisme dan positifisme adalah sedikit dari sekian banyak narasi modernitas yang mem-fosil-kan manusia. Mari kita lihat sejenak tiga paham ini.

Eksistensialisme memang cukup luas, tetapi rasanya apa yang dikembangkan oleh Jean-Paul Sartre (w. 1980) sudah cukup untuk dikatakan mewakili. Dia mewakili eksistensialisme Husserl dan Heidegger. Sartre sendiri sebagai seorang eksistensialis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

selalu mempersoalkan apakah manusia itu benar-benar ada apa tidak. Dia melontarkan pertanyaan itu dalam konteks ketegangan dalam diri manusia yang tidak akan pernah terdamaikan, yaitu ketegangan antara kesadaran dan kebebasan. Kesadaran menentukan apakah seseorang dapat dikatakan ada atau tidak. Seseorang bisa saja dimaknai tidak ada ketika keberadaannya justru seperti tidak ada, seperti orang yang tidak sadar akan keberadaannya.[10]

Tetapi kesadaran manusia yang menentukan keberadaannya itu, justru sering bertabrakan dengan kebebasannya. Di satu sisi manusia bebas, tetapi di sisi lain ia tidak bebas karena bisa saja dia kehilangan kesadarannya dan menjadi layaknya benda-benda. Tarik-ulur antara kebebasan dan kemungkinan hilangnya kesadaran inilah yang membuat manusia senantiasa hidup dalam ketegangan dan keresahan yang tiada berkesudahan.

Sartre banyak dipengaruhi oleh Husserl dan Heidegger, namun dia tidak menyebut dirinya sebagai fenomenolog. Dari fenomenologi Husserl setidaknya Sartre belajar dua hal penting. Pertama, perlunya menempatkan kesadaran sebagai titik tolak untuk kegiatan-kegiatan atau penyelidikan-penyelidikan filsafat. Kedua, pentingnya filsafat "untuk kembali pada realitas sendiri."[11] Sementara dari Heidegger, dia banyak belajar tentang keberadaan dari sudut pandang teori eksistensialisme yang intinya adalah bahwa manusia adalah makhluk yang bebas. Dari kedua rumusan itulah Sartre mengusung sebuah teori bahwa antara kesadaran (yang dia pelajari dari Husserl) dan kebebasan (yang dia pelajari dari Heideger) selalu terdapat ketegangan.

Sartre membagi keberadaan menjadi dua, yakni *l'etre en soi* (berada dalam diri) dan *l'etre pour soi,* (berada untuk diri). Yang pertama berkaitan dengan benda, dan tidak memiliki apa-apa kecuali bahwa ia ada dalam dirinya sendiri. Keberadaan yang "ada" dalam suatu benda itu tidak bersifat aktif atau pasif, tetapi

---

[10] Jean Paul Sartre, *Existentialism and Human Emotions* (New York: Open Road, 2012), hal. 10.

[11] Zainal Abidin, *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2006), hal. 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat beku, padat dan tertutup. Jenis keberadaan kedua (berada untuk dirinya sendiri) berkaitan dengan manusia yang memiliki semua sifat yang layak dimiliki oleh wujud yang berada, yaitu kebebasan dan kesadaran. Keberadaan jenis kedua ini mempunyai hubungan dengan karakter keberadaannya, maka ia harus bertanggung jawab atas keberadaannya karena ia sadar akan keberadaannya.[12]

Sartre juga membagi kesadaran manusia menjadi dua, yaitu kesadaran refleksif dan prarefleksif. Yang pertama adalah kesadaran yang difikirkan kembali, sedangkan yang kedua adalah kesadaran yang hanya ada di sekitar diri kita.[13] Kesadaran reflektif adalah kesadaran akan diri, sedang kesadaran prareflektif adalah kesadaran diri.[14] Maknanya, ketika seseorang itu reflektif maka kesadarannya akan berubah dari sekadar kesadaran diri menjadi kesadaran akan diri. Dalam kesadaran akan diri ini selalu ada jarak antara kesadaran dengan diri itu sendiri, yang selanjutnya kesadaran ini disebut Sartre dengan ketiadaan (*le neant*).

Dalam kesadaran akan diri, kesadaran berfungsi menghubungkan antara yang menyadari dan yang disadari (subjek dan objek). Tetapi pada sisi lain, kesadaran ini juga memecah suatu hal yang asalnya utuh. Maksudnya, ketika seseorang mengatakan "saya menyadari kalau saya ada", maka dia sudah menciptakan dua "saya" dalam dirinya, yaitu "saya" yang pertama dan "saya" yang kedua. Kata "saya" yang awalnya satu terpecah oleh adanya kesadaran sehingga menjadi dua. "Saya" yang pertama adalah subjek, sedangkan yang kedua adalah objek. Keterpecahan inilah yang menjadikan manusia bukan sebagai wujud yang utuh tetapi sebagai wujud yang tercerai-berai.

Humanisme lebih jauh merepotkan manusia dalam menentukan jati diri dan arah hidupnya. Paham ini meyakini bahwa akal menentukan kesadaran. Kebebasan berasal dari kesadaran dan kesadaran berasal dari akal. Bahkan paham ini juga meyakini

---

[12] Sartre, *op.cit.*, hal. 28.
[13] Abidin, *op.cit.*, hal. 160.
[14] Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisus, 1980), hal. 160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa kebaikan dan keburukan ditentukan dari kesadaran yang tidak lain adalah pengejewantahan dari akal.

Humanisme sering diartikan sebagai sebuah paham di dalam filsafat yang menjunjung tinggi nilai dan martabat manusia. Dalam paham ini manusia menempati posisi sentral dalam skema keberadaan. Salah satu asumsi yang melandasi pandangan filsafat ini adalah bahwa manusia merupakan pusat dari realitas. Oleh karena itu sudah sepatutnya kalau segala ukuran atau penilaian dari semua kejadian manusiawi, dikembalikan kepada manusia bukan kepada kekuatan di luar manusia. Menurut Karl Marx, seseorang tidak akan menghargai dirinya sendiri sebagai orang merdeka kalau ia bukan tuan atas dirinya sendiri. Dan, ia baru menjadi tuan atas dirinya sendiri apabila ia berkuasa atas eksistensi dirinya sendiri. Seseorang yang hidup demi kepentingan yang lain akan melihat dirinya sendiri sebagai manusia yang tergantung.[15]

Awalnya, semangat para humanis adalah untuk menjunjung tinggi martabat dan kebebasan manusia disertai dengan kesadaran bahwa tidak mungkin mereka menolak keluhuran dan kekuasaan Tuhan. Kuasa Tuhan tidak bisa disangkal dan tidak bisa dinafikan, namun mereka percaya bahwa dibalik kuasa itu masih banyak peluang bagi manusia untuk menentukan jalan hidupnya.[16] Namun dalam perkembangannya, paham ini berbalik menjadi semacam pembangkangan terhadap Tuhan.[17] Manusia diposisikan sebagai wujud yang mandiri dengan prinsip-prinsip hidup yang mereka buat sendiri. Pengetahuan, kesenian, moralitas, kebudayaaan dan bahkan agama tidak dipandang sebagai sesuatu yang berdiri sendiri tetapi selalu dihubungkan dengan manusia sebagai pengguna bahkan kreatornya. Sekarang humanisme tidak hanya menunjuk kepada gerakan pembebasan pada zaman Renaisans dan pemanusiaan doktrin-doktrin filsafat, akan

---

[15] Erich Fromm, *Dari Pembangkangan Menuju Sosialisme Humanistic* (Jakarta: Pelangi Cendikia, 2006), hal. 63.
[16] Abidin, *op.cit.*, hal. 41.
[17] David E. Ehrenfeld, *The Arrogance of Humanism* (London: Oxford University Press, 1981), hal. 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi telah menjangkau pada ilmu-ilmu pengetahuan misalnya ilmu-ilmu pengetahuan humanistik atau yang juga dikenal sebagai *geisteswissenchaften.*

Petualangan eksistensialisme dan humanisme ditopang oleh positivisme. Paham yang lahir pada abad ke-19 ini berpangkal dari yang faktual, yang posifif. Positivisme mengacu pada dua hal, yaitu pada teori akal budi manusia, dan teori pengetahuan (epistemologi). Sebagai teori akal budi, positivisme identik dengan tesis Auguste Comte mengenai tahap-tahap pemikiran manusia. Sedangkan sebagai teori pengetahuan, positivisme mengakui dan membatasi pengetahuan yang benar kepada fakta-fakta positif dan didekati dengan menggunakan metode ilmu pengetahuan, yaitu eksperimen, observasi, dan komparasi. Fakta positif adalah fakta yang sungguh-sunggguh nyata, pasti, berguna, jelas, dan langsung dapat diamati dan dibenarkan oleh setiap orang.[18]

Dalam beberapa aspek, positivisme memiliki hal-hal yang konstruktif untuk kehidupan umat manusia. Sebab, positivisme menyuguhkan suatu metode ilmiah dan ukuran-ukuran yang dapat dipertanggungjawabkan secara empiris. Ia menyumbangkan gagasan baru dalam kemajuan sains dan teknologi. Namun, dalam aspek lain, positivisme mempersempit alam pada hal-hal yang terukur saja, tidak mau melihat alam yang lebih luas dan besar. Positivisme terlalu mereduksi kemampuan manusia pada akal saja dan tidak melihat kemampuannya pada aspek lain seperti aspek spiritual.

Positivisme ini pertama kali muncul di tangan Auguste Comte. Dia berpendapat bahwa budi manusia mengalami tiga tingkatan, dan tingkatan itu terdapat juga pada hidup tiap-tiap manusia. Tingkat pertama ialah teologi, yang menerangkan segala-galanya dengan pengaruh dan sebab-sebab yang melebihi kodrat. Tingkat kedua ialah metafisika yang hendak menerangkan segala sesuatunya melalui abstraksi, dan tingkat ketiga ialah positif yang hanya menghiraukan yang sungguh-sungguh nyata

---

[18] Harun Hadiwijono, *op.cit.*, hal. 109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

serta sebab-akibat yang sudah tertentukan. Tingkat ketiga ini menegasikan agama sebagai sumber kebenaran karena agama dipandang tidak nyata.

Tahap positif ini ditandai dengan kepercayaan akan data empiris sebagai sumber pengetahuan terakhir. Ini menunjukkan semangat positivisme untuk mengusung konsep pengetahuan yang bermuara pada kemampuan manusia dalam menangkap dan mengola data yang mereka tangkap. Pada tahap ini, seseorang tidak mau lagi meneliti awal dan tujuan alam semesta, siapa yang menciptakan alam, dan ke mana manusia akan pergi dari sini, tetapi berusaha menemukan hukum-hukum kesamaan yang ada di belakang fakta lewat pengamatan dan akalnya. Manusia diarahkan untuk menyakini bahwa tidak ada gunanya berusaha mencapai pengenalan baik teologis maupun metafisis terhadap sumber atau pencipta alam semesta. Karena itu, positivisme membersihkan gejala dan kejadian alam dari muatan teologis dan metafisis. Akal tidak lagi berorientasi pada pencarian sebab pertama dan tujuan akhir dari kehidupan, tetapi hanya mengobservasi gejala dan kejadian secara empiris untuk menemukan hukum-hukum yang mengatur gejala dan kejadian itu.

Labirin Peradaban Modern

Di Tanah Air, sudah banyak upaya untuk menolak wacana Barat seperti tiga aliran di atas, karena dianggap bertanggung jawab atas nasib malang manusia modern. Salah satu upaya itu dilakukan oleh Husain Heriyanto melalui bukunya *Paradigma Holistik*. Buku ini menghadirkan kritik yang sudah umum dilakukan oleh banyak sarjana muslim terhadap wacana Barat modern, sekaligus mengajukan tawaran wacana Mulla Sadra sebagai pelipur lara. Walau kajian Heriyanto tidak merujuk secara langsung kepada sumber utama, namun bukunya patut mendapatkan apresiasi karena menyajikan argumentasi yang kuat tentang persoalan yang dibahas.

Buku itu sendiri lahir sebagai ungkapan keprihatinan penulis atas apa yang dia sebut sebagai "arus proses dehumanisasi yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makin kencang" yang mengakibatkan situasi kontemporer dunia global didera dan dibelenggu oleh pelbagai konflik, kekerasan, ketidak-adilan, dan hegemoni.[19] Buku itu juga menunjukkan bahwa dunia dan peradaban modern sudah terperangkap ke dalam labirin yang di dalamnya manusia tidak lagi mampu melihat dirinya dan sekelilingnya. Meminjam istilah Seyyed Hossein Nasr, Heriyanto mengungkap bahwa manusia modern dikuasai oleh sifat *misosophy* yang berarti alergi, benci, takut atau fobi terhadap kebenaran dan kebijakan.

Erich Fromm, yang juga dinukil oleh Heriyanto, menunjukkan sisi lain dari manusia modern yang sepertinya lebih suram. Baginya, manusia dan tentunya masyarakat modern adalah masyarakat yang gila. Masyarakat gila dalam penilaian Fromm ditandai dengan fenomena alienasi dan reifikasi. Alienasi adalah sebuah penyakit mental akan keterasingan dari segala sesuatu: sesama manusia, alam, Tuhan, dan jati diri. Sementara reifikasi adalah ketika seseorang merasa dirinya sebagai benda dan objek, yang pada gilirannya dunia pun hanya dianggap sebagai fakta-fakta kosong tanpa makna dan nilai.[20]

Dalam pandangan Heriyanto, wacana Cartesian-Newtonian adalah yang bertanggung jawab atas keadaan ini. Baginya, "wacana ini memperlakukan manusia dan sistem sosial seperti mesin besar yang diatur menurut hukum-hukum objektif, mekanis, deterministik, linier dan materalistik."[21]

Mesin jelas kosong dari makna dan nilai. Dan, ketika dunia menjadi seperti mesin, jelas akan menjadi tempat tinggal yang sunyi, tidak menghibur dan membosankan. Praktik-praktik konsumerisme dan hedonisme –bahkan tindak kekerasan dan perpecahan tidak lain adalah pelarian orang-orang yang mengalami kebosanan ini. Dalam skema pemikiran Nasr, ketika dunia hanya dipahami sebagai benda atau fakta, manusia hanya akan tertarik untuk bekerja saja dan cenderung kehilangan potensi

---

[19] *Ibid.*, hal. vii.
[20] *Ibid.*, hal. viii.
[21] Husain Heriyanto, *Padadigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merenungnya. Penyakit utama manusia moderen adalah bahwa dia telah kehilangan sifat merenungnya dan menjadi makhluk pekerja.[22]

Dalam konteks inilah orang seperti Nasr mencurahkan segenap pikirannya untuk turut mengentaskan manusia dari kekeringan makna dan nilai. Dia pun mengenalkan konsep tradisi yang dia anggap berisi makna dan nilai universal, bukan hanya untuk mengisi kekosongan spiritual manusia tetapi juga untuk menciptakan suasana damai dan toleransi sosial. Secara spiritual, Nasr mengingatkan bahwa manusia sedang nestapa. Bukunya *The Plight of Modern Man* tidak lain adalah sentilan bagi keadaan ini. Dia tidak bosan-bosan mengingatkan bahwa pada tataran konseptual, krisis kemanusiaan itu terjadi karena hegemoni wacana modern yang terlalu antroposentris dan kosong dari sentuhan-sentuhan sakralitas. Hegemoni wacana materialistik yang terlalu menekankan pada kebendaan mengantarkan manusia salah kaprah dalam memahami esensi wujud termasuk memahami dirinya sendiri.

Ilmu sosial dan humanisme modern yang lebih dikenal dengan sebutan *geisteswissenchaften* lebih sering menekankan konsep perubahan dan ketidaktetapan. Gagasan bahwa wujud adalah pasti dan nyata seperti yang dikembangkan oleh para pemikir muslim tidak mendapatkan tempat dalam wacana Barat modern ini. Konsep perubahan merujuk pada proses berada yang tiada henti. Tidak ada wujud yang keberadaannya bersifat pasti karena ia terus berproses. Mirip dengan teori evolusi, teori perubahan ini meyakini bahwa alur keberadaan bersifat lurus. Teori wujud berbau evolusi meyakini bahwa wujud bergerak lurus ke depan tanpa harus memulai dari sebuah titik yang pasti, dan juga tidak harus berhenti pada titik yang pasti pula. Ini berbeda dengan Islam yang memandang perjalanan wujud bersifat memutar –seperti pergerakan thowaf dimuali dari titik yang pasti dan berhenti pada titik yang juga pasti.

---

[22] Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (Lahore: Suhail Academy, 2007), hal. 44.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Teori ketidaktetapan dalam wacana Barat modern –bersama dengan teori perubahan– mengajak manusia untuk berkelana tiada henti menerobos batas-batas ruang dan waktu. Semua jenis wujud –termasuk Tuhan ditundukkan pada teori ini. Tuhan dipandang sebagai wujud yang tidak nyata karena Dia –seperti wujud yang lain terus dalam proses menjadi dan berada. Oleh karenanya, kata "modern" tidak dimaksudkan sebagai sesuatu yang kontemporer maupun sesuatu yang mengikuti kecenderungan zaman, tetapi sebagai sesuatu yang terpisah dari yang transenden, dari prinsip-prinsip langgeng yang dalam realitas mengatur materi dan yang diberitakan kepada manusia melalui wahyu dalam pengertiannya yang paling universal. Modern adalah lawan tradisi, demikian Nasr sering berujar. Tradisi menyiratkan sesuatu yang sakral, mengimplikasikan keseimbangan horizontal dengan sumbernya maupun mata rantai vertikal yang menghubungkannya dengan setiap denyut kehidupan.[23]

Ketidakpekaan terhadap yang sakral, dengan demikian –di samping antropomorfisme dan prinsip-prinsip rasional dan empiris merupakan ciri khas dari wacana Barat modern. Dan, inilah yang dianggap melahirkan teologi modernisme yang menjadi *mainstream* pemikiran paradigmatik manusia sekarang dan menjadi landasan tegaknya sejarah peradaban modern.[24]

Tujuan dari teologi modernisme tersebut adalah untuk membebaskan manusia dari dogma agama yang dianggap terlalu membelenggu. Agama dijadikan bulan-bulanan, dinilai terlalu membatasi ruang gerak manusia yang ingin maju. Dianggap gagal menjalankan tugas sosialnya, agama hanya ditempatkan pada posisi buncit dalam skema epistemologi dan kebudayaan modern bahkan sering tidak mendapatkan tempat sama sekali.[25] Karena agama telah disisihkan, maka ontologi modernisme sama sekali tidak menyisakan sedikit pun unsur Tuhan, atau unsur

---

[23] Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*. Terjemahan Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1996), hal. 3.

[24] Syamsul Arifin, *et al.*, *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan* (Yogyakarta: Sipress, 1986), hal. 24.

[25] *Ibid.*, hal. 25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebenaran metafisik di dalamnya. Bahkan, seperti yang terkenal dari ungkapan Neitzsche, Tuhan telah mati.

Karena itu, kehidupan modern sekarang ini tampak dengan wajah antagonistik. Di satu pihak, modernisasi telah mendatangkan kemajuan spektakuler dalam bidang material, tetapi di pihak lain modernisasi menghasilkan wajah kemanusiaan yang buram.[26] Penghancuran lingkungan oleh teknologi, krisis ekologi, dan lain-lain jelas merupakan dampak negatif dari gelombang modernisasi.

Nasr menilai bahwa manusia cenderung tamak, karena di dalam sains-sains humanitas secara umum, dan sains-sains yang berkepentingan dengan manusia, yaitu sains yang diperkirakan dapat memberikan wawasan mengenai sifat hakiki manusia yang khas, sama sekali tidak bermuatan moral. Manusia modern hanya memberontak melawan Tuhan, mencukur dirinya sendiri dari muatan moral, dan menjauhkannya dari agama.

Ilmu-ilmu modern tidak memperkenalkan manusia secara mendasar tentang jati dirinya. Akibatnya dia kehilangan pengetahuan yang merupakan sumber bagi kekuataannya. Dia menjadi lebih bergantung kepada pengetahuan eksternal yang tidak langsung berhubungan dengan dirinya, yaitu pengetahuan yang berasal dari luar dirinya.[27]

Tepat jika kemudian Nasr memandang bahwa pencarian spiritual manusia merupakan kebutuhan natural. Ini untuk mengingatkan bahwa sejatinya manusia memiliki sifat dasar untuk menjadi baik dan berguna dalam hidupnya. Atau, dalam bahasa Jalaluddin Rumi, "manusia itu berasal dari surga." Agar jalan menuju surga tetap lapang, manusia harus dibebaskan terlebih dahulu dari kungkungan modernitas dan penyakit-penyakit psikis yang ditimbulkannya. Dalam pandangan Nasr, jalan lapang menuju surga itu adalah tasawuf dengan serangkaian konsep-konsep epistemologis maupun resep-resep amaliahnya.[28]

---

[26] *Ibid.*, hal. 28.
[27] *Ibid.*, hal. 6.
[28] Seyyed Hosein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Longman, 1975), hal. 45-47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Nasr, tasawuf memberikan sarana lengkap bagi manusia untuk mencapai tujuan mulia dan memahami diri sendiri sebagai langkah awal memahami Tuhan. Tasawuf menyediakan jalan bagi terjadinya perjalanan dari *luar* ke *dalam* melalui proses tafakkur dan tazakkur, yang akan berakhir dengan keadaan kesadaran diri, di mana seseorang mengetahui secara pasti posisi dirinya di dalam skema keberadaan. Tasawuf dengan dimensi batinnya ini sebagian besar ajarannya bersentuhan langsung dengan pengalaman beragama, dan mengarahkan manusia untuk mendekati agama, tidak hanya secara formalistik melainkan juga secara esensial.

Islam sendiri adalah agama yang lebih mementingkan esensi ketimbang bentuk, tanpa bermaksud mengurangi peran penting bentuk tentunya. Tasawuf lebih mewakili esensi itu. Dalam ungkapan Nasr: "Tasawuf ada dalam setiap wahyu."[29] Maknanya, setiap kata yang diwahyukan selalu terdapat aspek batin yang tidak lain adalah tasawuf. Maklum jika para sufi kemudian mencoba menyelami makna dari setiap wahyu yang tersembunyi dan tidak berpuas diri dengan makna luarannya saja. Ini penting dicermati mengingat bahwa kecenderungan banyak pemikir muslim -terutama di era modern ini adalah membatasi diri pada makna luarannya saja (baca: muatan legal formal) dengan melupakan aspek batin.

Di sinilah pentingnya mengingat kembali peranan tasawuf. Tasawuf memberikan sebuah perspektif yang berbeda yang melampaui batas-batas eksoteris. Dalam ungkapan Nasr: "Orang dalam situasi apapun tidak dapat mengklaim berpijak di atas ajaran eksoteris agama. Mempraktikkan eksoterisme tanpa esoterisme ibarat menanam pohon di awang-awang. Orang bisa melakukan perjalanan menuju Tuhan hanya dengan menangkap hakikat Tuhan itu sendiri."[30] Konsep tasawuf tentang manusia tidak lain adalah panggilan untuk menjadi jenis manusia yang

---

[29] *Ibid.*, hal. 49.

[30] Seyyed Hossein Nasr. 1981. *Islamic Life and Thought* (London: George Allen Unwin), hal. 193.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat menggapai dan memahami hakikat Tuhan itu (hakekat Tuhan sebagai *al-Khâliq* dan bukan sebagai Zat). Manusia haruslah mengimani Tuhan, memasrahkan diri kepada-Nya lewat berbagai bentuk penghambaan, kesalehan, dan kecenderungan spiritual lainnya. Manusia tidak hanya menyembah Tuhan, tetapi juga menghamba kepada-Nya. Penyembahan adalah maqam kepatuhan sedang penghambaan adalah maqam kepasrahan. Patuh terjadi pada tataran syari'ah yang formal, sedang pasrah terjadi pada maqam ma'rifat. Kepasrahan lebih lembut ketimbang kepatuhan. Kepasrahan adalah keadaan jiwa yang sadar dan bukan sekadar perilaku organ badaniah. Atau, kepasrahan adalah kesadaran spiritual yang berakar pada suara batin manusia, sedang kepatuhan adalah kesadaran legal-formal.

Karena kesadaran spiritual itulah manusia bisa merasakan kelekatan dengan Tuhan. Tidak adanya kesadaran spiritual ini mengakibatkan manusia cenderung lekat dengan kebendaan dan keduniaan. Manusia modern yang telah dikuasai oleh mentalitas hedonistik, kehilangan kesadaran ini sehingga ia gampang mengingkari keberadaan Tuhan. Ia akan dengan mudah melupakan hakikat dirinya dan hakikat kehidupan ini, melecehkan agama dan ajaran-ajarannya yang luhur dan pada akhirnya melecehkan Tuhan, pencipta alam semesta.

Di sinilah Nasr menekankan pentingnya menghadirkan Tuhan di tengah-tengah kehidupan kita yang serba kompleks ini, dan tasawuf dapat melakukan peran itu dengan baik. Tuhan, yang sering Nasr sebut sebagai Yang Sakral adalah perhatian utama tasawuf. Karena tasawuflah Yang Sakral ini berhasil menjadi bagian integral dalam kebudayaan dan peradaban Islam. Ilmu simbolik –demikian Nasr sering menyebut tasawuf yang diwariskan oleh para ilmuwan terdahulu seperti Jabir ibn Hayan, Suhrawardî dan sederet ilmuwan muslim lainnya, terus mewarnai corak kehidupan muslim.[31] Ilmu ini tidak hanya berbicara

[31] Simbol adalah sesuatu yang mencerminkan sesuatu yang lain di luar dirinya. Ini berbeda dengan fakta yang selalu terkait dengan keberadaannya sendiri, dan tidak harus terkait dengan sesuatu di luar dirinya. Simbol dengan demikian menunjukkan apa-apa yang tidak tampak secara kasat mata. Dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengenai fakta-fakta kosong atau norma-norma semu yang formalistik, tetapi juga mengajak manusia mengenal Wujud Mutlak di balik keberagaman wujud-wujud empiris ini.

Nominalisme dan Peranan Ilmu Simbolik

Ilmu tasawuf yang simbolik telah menginspirasi banyak orang untuk menciptakan seni dan menghadirkan tradisi yang lebih estetis. Karya-karya seni berupa puisi, tari, lukisan hingga bangunan banyak yang merupakan terjemahan dari ajaran-ajaran tasawuf. Karya-karya seni itu sebut saja misalnya tari Mawlawi mentransmisikan ajaran-ajaran tasawuf dalam bentuk yang lebih konkret sehingga dapat ditangkap dengan lebih mudah dan dengan keadaan jiwa yang lebih terbuka. Seni kadang dapat bekerja secara lebih baik ketimbang agama. Seni dapat menyampaikan pesan dengan cara yang lebih lembut dan ramah. Agama itu doktrinal sehingga lebih kaku dan galak. Ketika agama disampaikan secara doktrinal, maka cara yang digunakan biasanya bersifat hitam putih dan dogmatik. Cara ini seringkali menimbulkan ketegangan atau paling tidak menciptakan sekat-sekat. Tasawuf sebagai seni terutama dalam caranya menyampaikan pesan menggunakan pendekatan-pendekatan yang humanis dan ramah sehingga dapat diterima oleh orang yang berseberangan sekalipun.

Kelebihan lain tasawuf adalah gagasan-gagasannya yang berbasis pada keseimbangan antara Tuhan, manusia dan alam pada satu sisi, dan kesadaran spiritual pada sisi lain. Tasawuf bukan ilmu kuantitatif, tidak seperti ilmu-ilmu Barat modern. Tasawuf tidak berbasis pada fakta-fakta atau angka-angka. Sing-

---

metafisika tradisional, alam adalah simbol, sedang Tuhan adalah yang disimbolkan. Sederhananya, alam adalah simbol bagi Tuhan. Tuhan adalah Wujud Mutlak, sedang keberadaan-keberadaan yang lain adalah simbol atas keberadaan-Nya. Ilmu-ilmu simbolik dengan demikian berarti segala macam ilmu yang memiliki fungsi sebagai petunjuk kepada Wujud Mutlak itu. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Islamic Science and Western Science: Common Heritage Diverse Destinies", dalam *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition*. Editor Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien. (Oakton: Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kat kata, tasawuf adalah antitesis terhadap ilmu-ilmu modern. Ilmu modern –seperti yang sudah kita ungkap bersifat murni humanistik, dan kehilangan unsur kontemplatifnya. Humanisme menutup mata manusia modern dari hal-hal yang suci dan sakral.

Nasr benar ketika menulis bahwa "*every science of nature relies upon a worldview concerning the nature of reality*"[32] (Setiap ilmu alam bersandar pada sebuah pandangan tentang hakikat alam). Dia melanjutkan bahwa Kristen abad pertengahan memiliki kesamaan dengan Islam dalam hal menjunjung tinggi wahyu, ilmu metafisis dan apa yang dia sebut sebagai nilai-nilai traditional. Tanpa landasan ini, sebuah ilmu tidak dapat memahami objeknya secara benar dan dapat dipastikan akan kehilangan sentuhan-sentuhan kesakralan. Bagi manusia, ilmu semacam ini tidak dapat memenuhi kebutuhan manusia yang paling mendasar –spiritualitas walau dapat memuaskan petualangan rasionalnya. Akibatnya manusia akan kehilangan visinya tentang surga dan hanya menemukan atau memiliki visi tentang dunia.[33] Sedang apa-apa yang pernah dianggap sebagai bentuk tertinggi dari ilmu pengetahuan hanya menjadi semacam mitos, angan-angan, dan takhayul belaka.

Sejalan dengan meluasnya pengaruh paham humanisme dan melemahnya dimensi suci dari sebuah tradisi, lahir pula apa yang Nasr sebut sebagai nominalisme. Dan, itu juga membawa pengaruh yang tidak kecil kepada terjadinya erosi epistemologis dalam dunia modern. Pengaruh yang ditimbulkannya memang tidak terasa. Nominalisme adalah paham yang secara ketat membatasi kebenaran pada agama saja, melupakan peranan akal dalam mencapai suatu pemahaman tentang apa yang oleh Plato disebut sebagai dunia ide, atau yang oleh Immanuel Kant disebut sebagai noumena. Nominalisme mengklaim bahwa hanya agamalah yang memiliki otoritas mutlak untuk membawa Tuhan ke muka bumi. Hanya agama yang punya akses ke alam metafisis. Nasr menulis bahwa "Dengan melandaskan kebenaran agama

---

[32] *Ibid.*, hal. 166.
[33] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atas keyakinan belaka bukan atas dasar keyakinan dan pemahaman, nominalisme memiliki peran besar dalam me-sekulerkan dunia modern."[34] Nominalisme itu sendiri adalah jelmaan dari sekulerisme karena memisahkan dengan tegas antara yang sakral dan yang tidak. Ini mirip dengan dualisme *a la* Descartes, walau berbeda cara kerjanya. Dalam pandangan Nasr, nominalisme sangat erat terkait dengan dualisme Cartesian, dan secara bersama menyediakan lahan bagi munculnya rasionalisme dan revolusi ilmu di Barat.

Jadi, jika humanisme memberikan peranan terlalu besar kepada manusia dan akal, nominalisme sebaliknya memberikan otoritas terlalu besar kepada wahyu dan agama. Yang pertama berorientasi pada dunia saja, sedang yang kedua terarah pada akhirat saja. Menariknya, kemunculan humanisme dan dominasi nominalisme di dunia Barat yang menular ke dunia Timur adalah akibat dari tergerusnya peranan ilmu simbolik, yang tidak lain, dalam konteks Islam, adalah ilmu tasawuf. Ilmu simbolik ini di dunia Barat diwakili oleh orang-orang seperti Dante dan Meister Eckhart juga oleh paham Hermetisisme dan Pythagoreanisme. Ketika ilmu simbolik ini digantikan atau dibayang-bayangi oleh apa yang oleh Nasr disebut sebagai "gerhana humanisme dan nominalisme" manusia dengan mudah terjauhkan dari yang sakral. Dunia kemudian direduksi semata-mata sebagai fakta dan data kosong dari hakikat ketuhanan yang sebenarnya melekat di dalamnya.

Nasr juga mencoba menunjukkan bahwa sejalan dengan redupnya ilmu-ilmu simbolik, perhatian terhadap aspek sakral dalam kitab suci menurun.[35] Penafsiran terhadap apa yang oleh Peter Berger disebut sebagai *the sacred canopy* kemudian hanya terbatas pada hal-hal yang bersifat duniawi saja. Dalam kasus Islam, hal itu ditandai dengan kemunculan berbagai kecenderungan untuk menafsirkan pesan-pesan agama secara harfiah dan artifisial yang pada gilirannya memunculkan pemahanam

---

[34] *Ibid.*, hal. 167.
[35] *Ibid.*, hal. 168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fundamentalis dan radikal. Ironisnya, penafsiran harfiah terhadap pesan agama itu terjadi pada saat yang sama ketika ilmu pengetahuan juga dikemas secara artifisial.[36] Ilmu pengetahuan disampaikan hanya sebatas data empiris dan ilmiah membuang -baik sebagian maupun keseluruhan dimensi suci yang dikandungnya. Desakralisasi ilmu pengetahuan pun terjadi.

Dampaknya sungguh luar biasa. Ketika ilmu pengetahuan dikosongkan dari unsur yang suci, dan alam pun tidak lagi dipandang sebagai "cermin adanya Tuhan," manusia tidak segan untuk bergerak secara masif mengeksplorasi dan bahkan mengeksploitasi apa saja yang bisa dianggap objek. Persoalannya adalah tidak hanya alam yang dianggap sebagai objek dalam wacana ilmiah modern, tetapi juga manusia dan bahkan agama. Eksplorasi terhadap alam mengakibatkan kerusakan lingkungan, eksploitasi terhadap manusia mengakibatkan kerusakan tatanan sosial, dan pelecehan terhadap agama menimbulkan kerusakan moral.

Berpijak dari kenyataan itu, Nasr mencoba menggarisbawahi bahwa karakter Islam terutama yang diwakili oleh tasawuf dapat mengurangi nestapa manusia modern. *Pertama*, karena Islam berasal dari hakikat yang benar-benar mutlak dan berisi amanat yang datang dari langit, amanat dari yang tetap (*al-Haq*). Ia merupakan imbauan langsung dari yang mutlak kepada manusia, mengajaknya berhenti mengembara dalam labirin kenisbian dan kembali kepada yang Mutlak dan Esa. Manusia lahir, hidup dan mati selalu mencari makna, dan pencarian makna ini adalah pokok.

Kedua, Islam menyajikan suatu pandangan hidup yang suci dan kebebasan yang dimulai dengan kepatuhan pada kehendak ilahi dalam rangka merambah jalan naik menuju yang tak terbatas. Dalam Islam tak ada jarak antara yang suci dan yang duniawi atau kehidupan temporal. Melalui syari'ah yang mengendalikan seluruh kehidupan manusia, setiap kegiatan manusia memperoleh dimensi transenden.

---

[36] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, melalui doktrin tauhid, Islam mengutamakan integrasi atau kepaduan. Cita Islam dan tauhid tegak kuat menentang dualisme yang membuat jiwa dan energi manusia tercerai-berai. *Keempat*, Islam memelihara keseimbangan antara keperluan badani dan kebutuhan rohani, antara keutamaan dunia dan akhirat. Kedamaian tak mungkin didapatkan dalam suatu peradaban yang menyusutkan seluruh kesejahteraan manusia sebagai makhluk dunia yang fana saja. Pesan Islam adalah agar manusia memelihara keseimbangan itu dan tidak hanya bertumpu pada keduniaan saja, namun juga pada kebakaan yang lebih pasti.[37]

Akhirnya, Islam melalui tasawuf memiliki mekanisme yang cukup untuk mencapai keadaan rohani yang ideal yang dibutuhkan oleh setiap manusia. Tasawuf dengan sentuhan batinnya membimbing manusia menggapai istana ketenangan dan kedamaian. Sebuah ungkapan tasawuf mengatakan: "Bukan aku yang meniggalkan dunia, tetapi dunialah yang meninggalkan aku." Ungkapan semacam ini bermaksud membebaskan manusia dari kekangan keduniaan dan melepaskannya dari sergapan materi yang hedonistik.

Tradisi di Tengah Anomali Manusia Modern

Keresahan akan nasib manusia modern tidak hanya dirasakan oleh Nasr, tetapi juga oleh mereka yang tergabung bersamanya dalam kelompok tradisionalis. Mereka adalah orang-orang yang mencoba menggali nilai-nilai luhur yang tersimpan dalam setiap agama. Dua nilai universal yang paling mereka cari adalah kesakralan dan keindahan. Gagasan besar yang tersirat dari pemikiran mereka adalah bahwa krisis manusia modern di antaranya disebabkan oleh hilangnya *sense of sacredness* dan pudarnya rasa keindahan dalam diri manusia. Kesakralan atau kesucian adalah apa yang membuat hidup manusia lebih terarah, dan keindahan adalah apa yang membuat hidup manusia lebih bahagia.

---

[37] Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: SUNY Press, 1972), hal. 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam sebuah konferensi pada tahun 1985 di ibukota Peru, Lima, mereka berkumpul bersama dan membicarakan masalah kesakralan dan keindahan ini. Hasil dari perbincangan itu diabadikan dalam buku dengan judul *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition*. Tergabung dalam konferensi itu adalah 10 tokoh tradisionalis yang telah mendunia seperti Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Victor Danner, Gai Eaton, Huston Smith, Whitall N Perry, Rama Coomaraswami, Lee D Snyder, Joseph Epes Brown dan Martin Lings.

Konferensi itu menjadi sangat istimewa karena, (1) menjadi ajang berkumpulnya para tokoh tradisionalis kelas dunia dan merupakan kesempatan untuk menyuarakan keresahan mereka kepada dunia; (2) menjadi kesempatan bagi kaum tradisionalis untuk membuka mata dunia akan bahaya erosi nilai-nilai agama dan kemanusiaan; dan (3) menjadi peluang untuk mencari unsur-unsur kesakralan yang ada dalam budaya dan agama sebagai penyeimbang bagi nilai-nilai modern yang bernuansa hedonistik dan nihilistik.

Konferensi itu juga merupakan saksi bahwa ancaman modernitas telah meluas hingga ke pelosok dunia yang paling terpencil. Tidak ada negara, budaya, suku dan bangsa yang dapat menghindar dari pengaruh modernitas ini. Lebih dari fase sejarah kapanpun, modernitas telah merasuk ke dalam setiap sendi-sendi kehidupan kita melalui media massa dan teknologi informasi. Kebergantungan kita kepada teknologi informasi membuat kita lebih "beriman" kepada telepon genggam ketimbang kepada risalah kenabian, lebih "berislam" kepada pesan-pesan singkat (SMS) ketimbang kepada pesan wahyu.

Oleh karena itu para peserta konferensi sepakat bahwa tidak ada kata lain dalam konteks kemoderenan ini kecuali memunculkan kembali *sense of sacredness* di tengah-tengah kehidupan manusia yang semakin kompleks ini. Kesakralan itu bisa bernama Tuhan, agama, wahyu atau tradisi. Energi mereka dicurahkan untuk melihat dan menjabarkan apa sesungguhnya tantangan modernitas dan bagaimana menanganinya. Terlepas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari perbedaan latar belakang akademik, budaya dan bahkan agama, mereka tetap satu kata bahwa manusia modern memang sedang dalam bahaya. Dan, bahaya itu mau tidak mau harus segera ditangani.

Kita akan melihat sejenak apa yang mereka katakan dalam buku *In Quest of the Sacred* terutama tentang manusia dalam tradisi dan modernitas. Tidak semua tokoh atau pokok pikiran mereka akan kita uraikan di sini, karena tidak semua sejalan dengan arah tujuan buku kita ini.

Rama Coomaraswami dan Ketegangan Manusia Modern-Tradisional

Rama Coomaraswami adalah seorang teolog dari New York, yang menulis buku *The Desctruction of the Catholic Tradition* dan *The Problems with the New Mass*. Dalam beberapa karyanya, dia mengajak pembaca untuk kembali kepada nilai-nilai luhur agama dan berpegang teguh pada pandangan-dunia tradisional. Dalam *In Quest of the Sacred*, dia menyampaikan makalah dengan judul "The Fundamental Nature of the Conflicts Between Modern and Traditional Man." Secara tegas, dia menekankan bahwa sebenarnya yang selama ini dikatakan sebagai konflik antara ilmu dan agama tidak pernah terjadi. Ilmu dan agama selalu seirama dan sejalan. Ilmu menyempurnakan agama dan agama melandasi ilmu. Yang sebenarnya terjadi dalam kehidupan modern ini adalah konflik antara perilaku dan kepercayaan manusia modern dan manusia tradisional.[38]

Pandangan ini mengingatkan kita akan Muhammad Abduh yang dalam *Risâlat*-nya menegaskan hal serupa bahwa Islam sebagai agama tidak pernah menentang ilmu dan demikian pula sebaliknya.[39] Pandangan ini juga mengingatkan kita akan al-Ghazâlî yang dalam *Ihyâ'*-nya menabuh genderang perang ter-

---

[38] Rama Coomaraswami, "The Fundamental Nature of the Conflicts Between Modern and Traditional Man" dalam *In Quest of the Sacred*. Editor Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (Oakton: Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 91.

[39] Muhammad Abduh, *Risâlat al-Tawhîd* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1970), hal. 26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadap kebodohan dan meng-kampanyekan pentingnya ilmu bukan saja dalam kehidupan sosial tapi juga dalam kehidupan beragama. Ilmu yang dia kampanyekan bukan saja ilmu syari'ah tetapi juga ilmu-ilmu pendukung lainnya. Firman Tuhan dalam surat al-Mulk, ayat 10, yang berbunyi "Andai kami mendengar dan berpikir maka tidaklah kami akan menjadi penghuni neraka," dijadikan sebagai dalil bahwa ilmu turut menentukan keselamatan manusia di akhirat.

Pandangan Coomaraswami juga tidak bertentangan dengan pandangan Nasr yang sudah kita bahas di atas. Nasr menitikberatkan pada narasi-narasi Barat dan bukan ilmu-ilmu Barat sebagai gagasan yang antroprosentris, humanistik, nominalistik dan nihilistik. Ilmu harus dibedakan dengan gagasan. Ilmu lebih bersifat mapan dan universal, sementara gagasan lebih bersifat sementara dan nisbi. Sebuah gagasan yang masih mentah belum dapat disebut sebagai ilmu. Sebaliknya, jika sebuah gagasan dapat dibuktikan kebenarannya, objektif, sistematik, dapat dipertahankan dari gelombang kritik, dan dipertahankan kebenarannya oleh sekelompok ilmuwan secara konsensus, maka gagasan itu dapat disebut sebagai ilmu.

Pandangan Coomaraswami tentang keselarasan ilmu dan agama sepertinya didasari pada sebuah anggapan bahwa baik ilmu maupun agama sama-sama merupakan alat mencapai kebenaran. Bahkan kebenaran ilmiah adalah sama dengan kebenaran agama, hanya saja cara dan sumber kebenaran itu yang berbeda. Pandangan semacam ini dapat ditemukan dalam pemikiran Ibn Sînâ, Fakhruddin al-Razi, Majid Fakhri dan Fazlur Rahman dari kalangan Muslim, dan Oliver Leaman dari kalangan non-muslim. Jadi, bagi Coomaraswami tidak ada yang perlu diperbicangkan lagi mengenai keselarasan ilmu dan agama.

Berkaitan dengan perilaku dan kepercayaan manusia modern, Coomaraswami mencatat bahwa satu hal yang paling mencolok adalah teori evolusi yang sudah sedemikian jauh memasuki ranah kesadaran manusia. Konsekuensi dari teori evolusi ini adalah – demikian pendapat Coomaraswami munculnya teori kemajuan (*progress*) yang mengajarkan agar manusia terus berkembang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa batas.[40] Tanpa batas dalam artian bahwa tidak ada yang dapat menghalang-halangi atau bahkan mengaturnya –termasuk agama dan norma-norma sosial dalam aktifitas kesehariannya. Manusia memiliki kebebasan mutlak untuk mengatur dirinya dan menentukan masa depannya. Teori evolusi dan *progress* ini bisa saja dibungkus dengan paham humanisme, rasionalisme, liberalisme, relativisme, egalitarianisme atau yang lain. Tetapi secara umum, teori itu tetap memiliki beberapa ciri khas, di antaranya adalah (1) bersifat evolusionis dan progresif, (2) bersifat antropomorfis, (3) tidak merasa butuh terhadap sesuatu yang sakral, dan (4) kosong dari prinsip-prinsip metafisis.[41]

Seperti Nasr, Coomaraswami melihat bahwa wacana modern seperti di atas sangatlah berbeda dengan apa yang dia sebut sebagai *traditional viewpoint* yang menurutnya bersifat teosentrik, berlandaskan pada prinsip-prinsip untuk membangun komunikasi dengan Tuhan, dan diterangi dengan wahyu yang mengarahkan manusia untuk kembali kepada keadaan primordialnya.[42] Kata "tradisional" lebih dipilih ketimbang kata "agamis" sebab kata yang terakhir ini (agamis) menurutnya sudah mengalami banyak penyimpangan. Seorang pantheis atau modernis bisa saja menyebut dirinya agamis tetapi tidak dapat dikatakan tradisionalis.

Coomaraswami memiliki argumentasi sendiri dalam memilih istilah ini. Baginya nalar modern telah mengubah cara pandang manusia modern secara drastis terhadap bahasa dan narasi. Bahasa dan narasi tidak lagi dipandang sebagai produk yang pasif, tetapi sebagai produk budaya yang tunduk pada pemaknaan dan interpretasi. Dengan ungkapan lain, di hadapan nalar modern kata, bahasa dan narasi telah kehilangan "makna simboliknya."[43]

---

[40] Coomaraswami, "The Fundamental Nature of the Conflicts Between Modern and Traditional Man," dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherin O'Brien (Eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition* (Oakton: Foundation for Traditional Setudies, 1994), hal. 91.

[41] *Ibid.* Pandangan ini sejalan dengan apa yang sudah dikatakan Seyyed Hossein Nasr sebagaimana yang sudah kita bahas sebelumnya.

[42] *Ibid.*, hal. 92.

[43] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kebenaran yang terkandung dalam kata, bahasa atau narasi yang dulu bisa saja dianggap sebagai objektif dan mutlak kini mulai dipertanyakan. Manusia modern tidak lagi bisa mengatakan "saya tahu bahwa sesuatu itu benar." Yang dapat dia katakan hanyalah "saya rasa sesuatu itu benar." Pengetahuan menjadi sedemikian relatif. Ukuran kebenaran juga menjadi sedemikian tidak pasti. Apa yang kita ketahui dari agama dan wahyu sebagai suatu kebenaran, kini tidak lagi dapat diterima oleh nalar modern tanpa melalui proses penyidikan dan pengujian yang ketat. Agama bahkan sering ditolak sebagai sesuatu yang tidak objektif hanya karena dia mengandalkan wahyu dan perintah langit sebagai fondasi narasinya. Mungkin itulah mengapa Coomaraswami lalu menghindar dari kata "agama" dan memilih kata "tradisi." Kata "agama" sudah sedemikian sensitif dan sering dipandang hanya sebagai "hiasan dinding" belaka.

Tetapi pengertian Coomaraswami tentang tradisi ternyata cukup luas, dan agama termasuk di dalamnya. Dengan demikian agama tetap dapat diakomodir. Tradisi mencakup wahyu dan realitas yang tidak lain adalah Tuhan. Untuk tidak terjebak terlalu jauh ke dalam kontroversi mengenai hal ini, kita akan melihat empat kata kunci yang menjadi pusat perhatian Coomaraswami, yaitu sains, modern, keyakinan dalam pemaknaan tradisional, dan keyakinan dalam pemaknaan modern. Empat kata kunci ini memetakan keterkaitan antara agama dan tradisi dalam konteks ilmu-ilmu modern.

Mengutip kamus Webster, Coomaraswami menulis bahwa sains adalah, "cabang ilmu yang terkait dengan pengamatan dan pengelompokan fakta."[44] Karena itu, sains adalah tentang fenomena yang terukur saja dan tidak menyentuh apa yang biasa disebut sebagai noumena. Kebenaran saintifik bersifat empiris dan rasional atau –dengan ungkapan yang lebih pas statistikal. Hukum sains tidak lebih dari sekadar hasil pengamatan manusia terhadap hal-hal yang tampak; hasil pengamatan yang belum tentu pasti kebenarannya. Matematika sekalipun, yang dalam

[44] *Ibid.*, hal. 93.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banyak hal dinilai pasti, justru tidak pasti. Bertrand Russell dengan pesimistis mengatakan: "Ilmu fisika itu bersifat matematis bukan karena kita tahu banyak tentangnya, tetapi justru karena kita tahu sangat sedikit tentangnya. Ilmu fisika disebut matematis karena kebetulan yang dapat kita kuak adalah muatannya yang bersifat matematis."[45]

Ketika seorang ilmuwan berangkat dari hal-hal yang terukur dan berpikir dari sudut pandang yang spekulatif, maka hasil yang ditimbulkannya tidak lebih dari sekadar apa yang disebut sebagai hipotesa atau teori. Semakin banyak dan mendalam sebuah penelitian dan pengamatan dilakukan, semakin besar pula peluang bagi hipotesa dan teori untuk berubah, atau bahkan ditolak. Oleh karena itu, tidak ada sains yang bersifat mutlak. Bahkan objektivitas sains –jika dapat dikatakan objektif sangat terbatas pada aspek kuantitatifnya saja. Secara kualitatif ia tidak universal karena tidak dapat diterapkan dalam setiap waktu dan ruang.

Sementara itu, kepercayaan (*īmān*) lebih dari sekadar empirisme atau statistika. Dalam Islam, kepercayaan dipahami sebagai keyakinan terhadap Tuhan, para malaikat, kitab-kitab suci, para nabi dan hari akhir. Keyakinan adalah wilayah hati dan bersifat spiritual. Ia tidak berhubungan dengan indera dan akal. Dengan demikian, kepercayaan atau keyakinan sangat berbeda dengan sains.

Namun kepercayaan dapat juga disebut sebagai ilmu, dan dengan demikian juga berkaitan dengan fakta. Agama seperti Islam mengajarkan bahwa kepercayaan tidak dapat dibangun tanpa landasan ilmu. Ilmu adalah prasyarat bagi kepercayaan. Dalam agama Kristen kepercayaan diartikan sebagai "kesesuaian antara akal dan kebenaran yang diwahyukan."[46] Definisi ini

---

[45] Alfred North Whitehead dan Bertrand Russell, *Principia Mathematica* (London: Merchant Book, 2009), hal. 20.

[46] Rama Coomaraswami, "The Fundamental Nature of the Conflicts Between Modern and Traditional Man" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition* (Oakton: Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 95.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menunjukkan bahwa akal dan wahyu dapat bekerja sama untuk mencapai sebuah kebenaran, dan bahwa kebenaran wahyu tidak dapat dibuktikan tanpa peranan akal. Karena peranan akal-lah kebenaran wahyu dapat dikatakan objektif dan universal. Objektif bukan saja karena sifatnya yang mapan dan stabil, tetapi juga karena dapat dibuktikan dengan cahaya akal. Dan, wahyu juga bersifat universal, bukan saja karena dapat diterapkan dalam setiap waktu dan ruang, tetapi juga karena kesesuaiannya dengan hukum-hukum rasional.

Inilah yang sekarang tidak ada dalam mentalitas manusia modern. Kerja sama yang apik antara sains dan agama tidak lagi terasa dalam narasi-narasi modernitas. Ilmu semata-mata digunakan untuk menelusuri fakta-fakta empiris dan meninggalkan fakta-fakta agama. Agama lebih sering ditempatkan sebagai mitos, atau paling tidak diperlakukan sebagai objek kajian yang harus tunduk pada hukum-hukum akal dan empiris. Seperti fakta-fakta empiris lainnya, agama dianggap subjektif, evolutif dan terus berubah. Dengan demikian, aspek-aspek yang permanen dalam agama dikosongkan dan diganti dengan kaidah-kaidah relativistik.

Dengan cara itu, peranan agama sebagai pengendali kehidupan manusia sudah tergantikan. Dan, gantinya tidak lain adalah "agama baru" yang diwakili oleh teori-teori evolusi dan *progress*. Teori semacam ini "mengangkat" derajat manusia dari sekadar objek menjadi subjek. Ia adalah pencipta bagi keberadaannya sendiri melalui sebuah proses alami. Meminjam kerangka Auguste Comte, pemikiran evolutif dan progresif meniscayakan bahwa manusia tidak lagi percaya pada asumsi-asumsi metafisis dan teologis, dan hanya meyakini hal-hal yang berbau positifistik. Bahkan seorang mistis yang selama ini dianggap sangat religius sekalipun, yang bernama William James, ternyata adalah seorang yang positivis dan menolak agama metafisis dan teologis. Dalam definisinya tentang agama, dia mengatakan bahwa agama adalah "Perasaan, tindakan atau pengalaman seseorang yang lahir dari proses perenungan dan berkaitan dengan apa saja yang mereka anggap sebagai sesuatu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang suci."[47] Pengertian ini jelas kosong dari unsur metafisis dan teologis. Persoalannya adalah ketika agama hanya dibatasi sebagai sebuah perasaan –dan dengan demikian sangat subjektif, personal dan eksperimental bagaimana kemudian agama dapat dikatakan universal? Bagaimana pula sistem sosial untuk menegakkan keadilan dapat dibangun jika persoalan baik dan buruk, benar dan salah, adil dan tidak adil hanya ada dalam perasaan manusia yang sifatnya subjektif dan tidak terukur?

Walau gagasan-gagasan modern tentang manusia menyediakan ruang yang seluas-luasnya bagi manusia untuk beraktualisasi, kenyataannya tidak demikian. Teori evolusi dan *progress* justru menjebloskan manusia ke dalam penjara kenistaan. Coomaraswami mencoba meyakinkan kita bahwa apa yang dilakukan oleh para penggagas dan pendukung teori evolusi dan *progress* adalah salah. Mereka umpamanya menduga bahwa manusia diciptakan bukan dari citra Tuhan –seperti pendapat para sufi tetapi dari citra protozoa primitif.[48] Dengan demikian, manusia tidak lain adalah benda dalam bentuknya yang paling sempurna. Karena benda, ia adalah jasad tanpa ruh dan jiwa. Hidupnya tidak lain adalah kepanjangan dari kehidupan benda-benda pada umumnya tanpa norma dan aturan yang mengikat. Walau memiliki akal, manusia tetap saja merupakan produk alam. Akalnya tidak lain adalah produk dari hukum-hukum alam yang mengaturnya dan bahkan tunduk kepadanya. Adalah hukum alam yang mengatur bahwa yang kuat akan menang dan menguasai yang lemah. Akal tidak memiliki peranan dalam hal semacam ini.

Bahkan dalam upayanya untuk menempatkan akal manusia dalam skema evolusionis, para penggagas teori ini -seperti yang diwakili oleh Teilhard de Chardin merumuskan bahwa jiwa manusia tidak lain adalah akal itu sendiri, dan akal tidak lain adalah otak, sedang otak tidak lain adalah struktur anatomis dalam diri manusia. Berpikir adalah proses *neuro-chemical*, tidak

---

[47] William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (New York: Longman, 1902), hal.16.
[48] Coomaraswami, *loc.cit.*, hal. 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih. Berpikir tidak ada hubungannya dengan proses mencari kebenaran atau proses menggunakan potensi diri untuk menjadi lebih baik. Seperti mesin, berpikir adalah berputarnya otak secara mekanis.[49]

Oleh karena itu, secara tersirat teori evolusi ini sebenarnya tidak mengakui bahwa manusia memiliki kebebasan. Otaknya bekerja secara sendiri, tanpa kendali dan kehendak dari diri. Otaklah yang justru mengendalikan dan mengarahkan sang diri. Itu maknanya, bahwa ke-diri-an manusia yaitu kehendak dan kebebasannya kehilangan esensinya atau paling tidak berada di bawah bayang-bayang otaknya.

Jika demikian, kemana sebenarnya manusia akan menuju dalam kerangka teori evolusi? Jika manusia adalah benda, dan jika akalnya adalah produk dari hukum alam, dan bahkan jika akalnya itu tidak lain adalah otak fisik yang bekerja seperti mesin, maka ke mana sejatinya manusia akan berlabuh?

Pada tataran individu, Coomaraswami menjawab pertanyaan ini dengan mengutip pandangan penerus Darwin yang bernama Julian Huxley, yang mengajarkan bahwa tujuan hidup manusia sudah jelas. Dalam konteks biologi evolusionis, manusia adalah produk dari seleksi alam yang pada gilirannya bertanggung-jawab atas terciptanya tingkatan kehidupan manusia yang lebih sempurna. Adalah seleksi alam ini yang mengatur dan menentukan apakah seseorang bisa atau tidak bisa menapak ke arah kesempurnaan yang lebih tinggi. Dalam kerangka psikologi evolusionis, persoalan ini dijelaskan dengan sebuah maxim bahwa "Kehidupan manusia tidak lain adalah perjuangan untuk memuaskan hasrat."[50] Hasrat meliputi kepuasan badaniah, keinginan material, kesenangan duniawi, dan yang sejenisnya.

Dalam perkembangannya, manusia bahkan dilihat sebagai pencipta bagi evolusinya sendiri. Ia dianggap mampu mengembangkan dirinya sendiri tanpa harus ada aturan yang mengikat atau kekuatan-kekuatan lain di luar dirinya. Institusi-institusi

---

[49] Lihat, Teilhard de Chardin, *The Phenomenon of Man* (Hammersmith: Collins, 1955).

[50] *Ibid.*, hal.109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial dan budaya diposisikan sebagai sarana untuk mencapai tujuan itu. Demikian pula dengan ilmu-ilmu modern seperti ilmu eugenik (*eugenics*) yang berguna untuk mendorong perkembangan manusia melalui penguatan fisiknya. Moralitas yang mengatur manusia adalah yang sah dan absah sesuai dengan standar kaum evolusionis yang disebut sebagai *the morality of evolutionary direction*. Moralitas ini meniscayakan bahwa manusia hidup bukan untuk diatur tetapi untuk mengatur. Ia adalah *manager* bagi hidupnya sendiri.

Tradisi dan Kehidupan Sosial Manusia dalam Catatan Gai Eaton

Dalam renungannya tentang kondisi manusia modern, Gai Eaton[51] memulainya dengan sebuah kutipan dari sebuah buku karya antropolog Ruth Benedict. Kutipan itu merupakan pedoman hidup masyarakat Indian di Amerika Utara yang berbunyi: "Pada mulanya Tuhan memberikan setiap orang sebuah cangkir, dan darinya mereka meminum air." Benedict lalu menggarisbawahi bahwa "cangkir itu kini telah pecah berkeping-keping."[52]

Pecah berkeping-keping! Itulah kira-kira gambaran kondisi kehidupan manusia modern saat ini. Tidak lagi ada cangkir, tidak lagi ada air, tidak lagi ada harapan. Disorientasi total. Apa yang selama ini menjadi sandaran bagi manusia kini telah hancur berhamburan dan bahkan menjadi sumber bahaya. Itu sangat jauh berbeda dengan masyarakat tradisional. Dalam masyarakat tradisional, ada cangkir (sebut saja namanya agama) yang merupakan pegangan hidup bagi manusia. Agama itu adalah pemberian (dari Tuhan), dan bukan hasil cipta rasa dan daya manusia. Dalam kasus Islam, Kristen dan Yahudi, agama itu merupakan

---

[51] Nama lengkapnya adalah Charles le Gai Eaton. Pernah bekerja di Jamaica dan Mesir sebagai wartawan, dan sebagai diplomat untuk pemerintah Inggris. Ia adalah penulis beberapa buku penting di antaranya *Richest Vein* yang membahas mengenai ajaran dan pikiran Rene Guenon, *King of the Castle* dan yang bersinggungan dengan Islam berjudul *Islam and the Destiny of Man*.

[52] Gai Eaton, "Tradition and Human Society" dalam Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred* (Oakton: Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu dari Tuhan dan tidak sekadar merupakan hasil dari penalaran abstrak atau rekayasa budaya maupun politik. Dalam masyarakat tradisional, kehadiran Tuhan melalui agama dan wahyu dapat dirasakan. Bahkan campur tangan Tuhan dalam kehidupan mereka pun dapat diterima. Prinsip-prinsip, norma-norma dan aturan-aturan yang berlaku dalam masyarakat tradisional tidak lain adalah wahyu dari Tuhan atau paling tidak merupakan penafsiran dari apa yang diwahyukan oleh Tuhan.

Hal yang tidak kalah penting adalah bahwa cangkir yang diberikan oleh Tuhan adalah satu, bukan dua atau lebih. Satu cangkir itu sudah cukup menampung keseluruhan air kehidupan yang meliputi keyakinan, hukum, ritual, dan moralitas. Tuhan tidak memberikan satu cangkir untuk keyakinan, satu cangkir lagi untuk yang lain dan seterusnya. Semua unsur dalam agama ditampung dalam cangkir yang sama. Cangkir itu adalah kontainer untuk semua aspek kehidupan manusia dalam berbagai tingkatan dan ragamnya.

Ke-satu-an cangkir ini menunjukkan keutuhan agama dan tradisi, dan juga ketersambungan antara sisi agama dengan sisi-sisi yang lain. Keyakinan adalah landasan dan merupakan unsur paling penting dalam agama. Tetapi ia tidak bisa berdiri tanpa hukum, ritual dan moralitas. Agama tidak hanya tentang kepercayaan kepada Tuhan, tetapi juga tentang ibadah, menegakkan keadilan, cinta kasih dan saling menghormati. Manusia tradisional cenderung lebih harmonis karena mampu mengintegrasikan unsur-unsur yang berbeda dalam agama dan menerapkannya dalam kehidupan sehari-hari. Ia lebih sadar akan pentingnya menjaga keseimbangan antara yang suci dan duniawi, antara yang lahir dan batin, antara hati dan akal, jiwa dan raga, dunia dan akhirat.

Manusia modern –yang kadang disebut manusia sekuler seringkali tidak peduli pada aspek esoteris. Ia telah dibentuk menjadi wujud material dan hanya mengerti aspek eksoteris keberadaan atau realitas. Agama sendiri kadang direduksi menjadi kenyataan empiris belaka dan dipandang sebagai fenomena sosial semata. Agama dicampuradukkan dengan realitas-realitas

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sosial lainnya dan kemudian dikosongkan dari unsur-unsur yang suci seperti Tuhan, nabi atau kitab suci. Yang Suci sendiri seringkali dirancukan dan disamarkan dengan yang duniawi.

Ketidakmampuan manusia sekuler dalam membedakan secara tegas antara yang suci dan yang tidak, menurut Gai Eaton, telah berakibat pada ketidakmampuan mereka membedakan antara yang baik dan yang buruk, yang benar dan yang salah, yang indah dan yang jelek.[53] Ini nampak jelas dalam seni. Manusia modern tidak bisa membedakan mana yang seni, yang memiliki unsur keindahan, dan mana yang bukan seni dan memiliki unsur kejelekan. Pornografi sering disebut seni dan dianggap indah, padahal sebaliknya. Dalam hal kepercayaan beragama, banyak orang bahkan mengira bahwa patung lebih nyata ketimbang Tuhan, musik dipandang lebih mulia ketimbang wahyu, kesesatan dianggap sebagai kebenaran, pecundang dipandang sebagai nabi atau pahlawan, dan kenajisan dinobatkan sebagai kesucian.

Jika kita kembali kepada masyarakat tradisional, maka kita akan menemukan bahwa realitas itu selalu hadir di tengah-tengah mereka. Realitas itu sendiri ada dalam setiap hal yang sakral karena kesakralan memantulkan realitas, dan pada saat yang sama menafikan atau menyerap yang profan. Kesakralan itu bahkan bisa dimaknai secara luas dalam pandangan masyarakat tradisional, dan mencakup segala hal yang merupakan kreasi dari Tuhan. Alam adalah suci dan di dalamnya terukir nama-nama Tuhan yang paling suci. Demikian pula dengan gunung, hujan, gemuruh air sungai, angin, hutan, embun, salju, bahkan api dan debu. Semuanya menyanyikan lagu-lagu surga dan menyuarakan pesan-pesan Tuhan, dalam hening dan riuh. Alam dan segala gejala yang ada di dalamnya adalah firman tanpa catatan, wahyu tanpa nabi dan agama tanpa dogma dan akidah. Suara-suara alam merupakan pesan dari "dunia lain," dunia yang dalam ungkapan Jacques Ellul disebut sebagai "dunia otentik."[54]

---

[53] *Ibid.*, hal. 31.

[54] Jacques Ellul, *Prayer and Modern Man* (New York: Seabury Press, 1970), hal. 87.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tradisionalisme –dalam pandangan Eaton bukanlah pengidolaan terhadap masa lalu atau penghambaan terhadap "budaya primitif."[55] Tradisionalisme adalah sebuah sikap dan pandangan hidup, bahkan mental dan kesadaran diri. Ini berbeda dengan budaya masa lalu atau "budaya primitif" yang hanya merupakan warisan sejarah dengan berbagai kelebihan dan kekurangannya.

Secara esensi tradisionalisme merupakan "cangkir pemberian" dari Tuhan dan bukan sekadar hasil dari refleksi atau abstraksi manusia.[56] Sebagai pemberian dari Tuhan, "cangkir" itu mengandung nilai dan norma suci yang mengatur alur dan lalu-lintas kehidupan manusia. Tradisionalisme berbasis pada wahyu. Ia berakar pada hubungan kekeluargaan antar sesama anggotanya. Ini dalam bahasa Ibn Khaldun adalah *'asabiyyah* atau "fanatisme." Hubungan kekeluargaan dalam masyarakat tradisonal bersifat suci dan agung, bahkan dapat menjadi basis bagi terciptanya apa yang oleh J.J. Rousseau disebut sebagai *social contract*. Emile Durkheim bahkan berani berujar bahwa dalam masyarakat tradisional struktur sosial itu sendiri merupakan agama dan hukumnya atau kesepakatan-kesepakatannya adalah "syari'ah."

Dalam kasus Islam, hubungan kekeluargaan itu diwakili oleh konsep *ummah* yang dianggap suci dalam agama ini. Menjalin hubungan persaudaraan antar sesama orang Islam merupakan kewajiban agama dan memutuskan tali hubungan itu dianggap sebagai perbuatan dosa. Dengan nada yang keras, Islam sering mengutuk orang yang memutus tali persaudaraan ini dan mengancam pelakunya akan sanksi berat berupa neraka di kehidupan kelak. Komitmen Islam terhadap hubungan kekeluargaan dalam bentuk *ummah* ini diperkuat dengan sebuah pandangan yang sudah umum di kalangan para ulama bahwa "hubungan persauda-

---

[55] Gai Eaton, "Tradition and Human Society", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition* (Oakton: Foundation fot Traditional Studies, 1994), hal. 32.

[56] *Ibid.*, hal. 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

raan seagama lebih penting dan utama daripada hubungan persaudaraan sedarah."[57]

Victor Danner: Antara Agama dan Tradisi

Sejalan dengan Gai Eaton, Victor Danner berpandangan bahwa agama bersumber dari wahyu. Ia adalah pemberian dari Tuhan. Secara lebih khusus, Danner melihat bahwa agama adalah keyakinan dan praktik-praktik yang mengikat orang-orang beriman menjadi satu.[58] Keyakinan dan praktik itu merupakan bagian-bagian integral yang tidak bisa dipisah-pisahkan. Agama tidak bisa hanya memiliki unsur praktik saja tanpa ajaran, atau sebaliknya.

Dalam kajian sosiologi dan antropologi, agama sering dibatasi dalam ranah praktik belaka tanpa ajaran dan "jangkar keyakinan," meminjam istilah Peter Berger. Seringkali para ahli sosiologi dan antropologi sengaja mereduksi agama menjadi sebuah fenomena sosial belaka tanpa muatan dan isi metafisis. Aliran reduksionisme dalam kajian agama begitu kuat terutama di dunia Barat hingga hampir tidak ada lagi yang tersisa dalam agama kecuali bungkusnya saja.[59]

Danner sepertinya sengaja menampilkan diri sebagai lawan dari gagasan yang berbau reduksionisme itu. Ia tegas bahwa agama harus dilihat dari sudut pandang praktik dan juga keyakinan. Keyakinan bahkan berperan sangat penting dalam agama sebagai mesin pemersatu bagi para pemeluknya. Tidak ada agama tanpa keyakinan, demikian kira-kira keyakinan Danner. Yang pasti, agama tanpa keyakinan akan kehilangan ruh dan kekuatannya, menjadi tengkorak tanpa penggerak dan kehidupan.

---

[57] Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Din*, Jilid I, Vol. 2 (Kairo: Dar al-Taqwa, 2000), hal. 252.

[58] Victor Danner. 1994. "Religion and Tradition". Dalam *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition*. Editor Seyyed Hossen Nasr dan Katherine O'Brien. (Oakton: The Foundation for Traditional Studies), hal. 19.

[59] Mengenai kecenderungan dalam kajian sosiologi dan antropologi agama, terutama dalam konteks reduksionisme dan anti-reduksionisme, lihat Abdul Kadir Riyadi, "Charles J. Adams antara Reduksionisme dan Anti-reduksionisme dalam Kajian Agama". *Jurnal Islamica*, vol. 5, no. 1 September 2010, hal. 15-25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Praktik juga unsur yang sangat penting dalam agama. Dan, ini justru yang seringkali dilupakan oleh internal agama sendiri. Persisnya, agama adalah bentukan dari budaya dan kebiasaan-kebiasaan yang mengitarinya dan keyakinan yang melandasinya. Danner menjelaskan bahwa agama datang dari Tuhan dalam bentuk wahyu. Setiap agama mengandung wahyu yang merupakan *point of departure*. Wahyu itu sendiri merupakan jaminan akan keselamatan manusia di hari akhir kelak. Wahyu juga menekankan pada aspek keber-asal-an agama yang tidak lain adalah Tuhan, Yang Maha Suci.[60] Kesucian itu sendiri adalah sifat Tuhan dan sudah sangat identik dengan agama. Agama seperti Islam sangat kuat dengan karakter kesucian ini.

Di luar wahyu, agama juga memiliki tradisi yang tidak lain adalah –dalam ungkapan Danner "transmisi nilai-nilai agama kepada kehidupan nyata."[61] Wahyu melandasi agama, tetapi tradisi mewarnainya. Kokoh tidaknya sebuah agama ditentukan oleh wahyunya, tapi bagaimana warna agama itu ditentukan oleh tradisinya. Wahyu mengandung doktrin dan ritual, sedang tradisi mengandung aturan-aturan moral dan seni. Empat aspek ini – doktrin, ritual, moralitas dan seni adalah muatan agama.

Berkaitan dengan doktrin, aspek ini, dalam Islam, diwakili oleh konsep tauhid atau keesaan Tuhan. Dalam pandangan Danner, doktrin tauhid bertujuan untuk membersihkan mental penganutnya dari keyakinan-keyakinan yang menyesatkan.[62] Konsep itu tidak berhenti pada ranah keyakinan saja tetapi juga bergerak ke ranah mental dan bahkan spiritual. Kemusyrikan adalah bagian dari penyakit mental. Orang yang menolak keesaan Tuhan adalah orang yang mengidap penyakit mental. Itu sebabnya, Islam datang untuk menyembuhkannya melalui konsep tauhid. Kepercayaan akan keesaan Tuhan, dengan demikian,

---

[60] Victor Danner, "Religion and Tradition" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition* (Oakton: The Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 20.

[61] *Ibid.*

[62] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berkaitan dengan aspek kejiwaan manusia di samping tentu aspek teologis, spiritual dan metafisis agama.[63]

Berkaitan dengan aspek ibadah, Danner menyadari bahwa aspek ini bersifat praktis seperti solat lima waktu dalam Islam, samskaras dalam agama Hindu dan kebaktian dalam agama Kristen. Ibadah merupakan cara agama untuk "menyegarkan jiwa manusia dan mengarahkannya kepada jalan yang lebih lurus."[64] Penyegaran merupakan kata kunci di sini. Manusia dalam kehidupannya sehari-hari selalu berhadap-hadapan dengan berbagai persoalan atau disibukkan dengan berbagai pekerjaan sehingga ia cenderung lupa akan dirinya. Kondisi lupa atau kealpaan ini dapat menutupi kejernihan jiwanya dan pada akhirnya mendatangkan persoalan kejiwaan seperti tekanan yang berlebihan, kebingungan atau kecemasan. Ibadah membawa secercah cahaya bagi orang yang sedang berada dalam kondisi kegelapan ini dan menyegarkan hati dan jiwanya.

Dalam Islam, ibadah memiliki arti yang sangat dalam. Hanya saja kedalaman makna ibadah itu seringkali menjadi dangkal ketika diterjemahkan ke dalam bahasa asing termasuk bahasa Indonesia. Dalam bahasa Indonesia, ibadah (Arab *'ibâdah*) seringkali dipahami dan diterjemahkan sebagai penyembahan. Padahal yang benar adalah penghambaan. *Ibâdah* dalam bahasa Arab berasal dari kata *'âbid* yang berarti hamba. Kata kerja *'abada*, dengan demikian, tidak berarti menyembah tetapi menghamba. Menyembah dan menghamba jelas berbeda. Menyembah itu praktiknya saja, sedang menghamba adalah penghayatannya. Ibadah dalam Islam tidak hanya tentang praktik tetapi juga penghayatan. Penghambaan adalah penyerahan diri kita secara total kepada Tuhan. Kita memposisikan diri sebagai hamba yang senantiasa mengabdikan diri, memasrahkan diri dan menyerahkan diri kepada Tuhan. Penghambaan itu seperti seorang *abdi dalem* yang patuh kepada rajanya dalam kepasrahan, taat dalam penyerahan diri, dan loyal dalam ketulusan hati.

---

[63] *Ibid.*
[64] *Ibid.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam ungkapan Shaykh 'Abd al-Qâdir al-Jaylânî, penghambaan itu berarti, "merendahkan diri kepada-Nya dan memasrahkan diri kepada perintah-perintah-Nya."[65] Dalam ungkapan Ibn Qayyim al-Jauziyah, penghambaan itu adalah salah satu tahapan menuju cinta kepada-Nya."[66] Penyembahan tidak memiliki arti ini. Ia hanya berarti melakukan gerakan atau praktik tertentu dalam rangka memenuhi perintah Tuhan. Bisa saja orang menyembah Tuhan tetapi dengan rasa terpaksa dan tanpa rasa cinta. Penghambaan disertai rasa cinta. Dalam Islam, ibadah tidak hanya dalam rangka memenuhi perintah tetapi juga untuk mengagungkan Tuhan dan mengabdikan diri kepada-Nya. Danner benar bahwa ibadah adalah untuk menyegarkan jiwa. Oleh karena itu, jika tujuan ini tercapai, maka hampir dapat dipastikan bahwa separuh dari penyakit-penyakit sosial yang diderita oleh manusia modern akan dapat disembuhkan.

Unsur yang ketiga dalam agama adalah moralitas. Dalam Islam, unsur ini bisa dibilang merupakan yang paling esensial sekaligus yang paling dilupakan. Ia adalah tujuan dari agama itu sendiri, tetapi justru banyak penganut agama yang lebih mementingkan akidah dan ibadah dari pada akhlak. Padahal akidah dan ibadah tidak lain dan tidak bukan adalah untuk memperbaiki moral. Setiap Muslim bahkan mengerti bahwa nabi Muhammad diutus untuk "menyempurnakan akhlaq yang mulia." Syari'ah dibuat untuk "menghalau keburukan dan kemungkaran." Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam *Madârij al-Sâlikin* dengan tegas menulis bahwa "agama itu semuanya mengandung akhlak."[67] Ini bukan untuk menolak signifikansi akidah dan ibadah, tetapi untuk menegaskan bahwa tujuan akhir dari agama adalah akhlak. Akidah dan ibadah hanya sarana dan alat untuk mencapai tujuan akhir itu.

---

[65] Abd al-Qadir al-Jailani, *al-Fath al-Rabbânî wa al-Fayd al-Rahmânî* (Singapura: Jeddah, Indonesia: al- Haramayn, t.t.), hal. 22.

[66] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Terapi Penyakit Hati*. Terj. Salim Bazemool (Jakarta: Qisthi Press, 2008), hal. 205.

[67] Ibn Qayyim al-Jauziyah, *Madârij al-Sâlikin*. Jilid II (Kairo: Dâr al-Nahdhah, 2003), hal. 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Unsur keempat dalam agama adalah seni. Ini jelas baru bagi sebagian orang. Sebab bagi para ahli fiqh agama adalah akidah dan syari'ah saja seperti yang pernah ditegaskan oleh Imam Besar al-Azhar Mahmûd Shaltût melalui bukunya *Al-Islâm Aqidah wa Shari'ah* (Islam sebagai Akidah dan Syari'ah). Bagi para sufi, di samping akidah dan syari'ah, agama adalah moralitas. Sedang bagi para filsuf unsur seni menjadi sangat penting karena "tanpa seni, agama akan kehilangan dimensi estetik atau keindahannya."[68]

Penegasan akan dimensi estetika dan peran pentingnya dalam agama ini jarang mendapat perhatian serius dari para pemikir dan tokoh agama klasik. Tetapi bagi banyak tokoh pemikir kontemporer seperti Frithot Schuon, Seyyed Hossen Nasr dan terakhir Victor Danner, peranan seni sudah sangat besar dan konkret. Bagi Danner, seni menerjemahkan nilai-nilai agama yang abstrak menjadi nyata dan konkret. Seni lebih dapat berbicara ketimbang syari'ah. Yang disebut terakhir ini kadang kaku, sedang seni lebih lentur dan menyentuh. Tidak aneh jika kemudian Islam –menyadari pentingnya seni memilih bahasa Arab sebagai bahasa wahyu, karena bahasa Arab memiliki nilai keindahan yang tinggi. Belum lagi dalam segi kedalaman maknanya. Tidak seperti bahasa lain, bahasa Arab memiliki kelebihan dapat menampung banyak makna dalam kata yang sama. Dan, ini mengandung nilai estetis tersendiri bagi mereka yang gemar menyelami makna-makna al-Qur'an secara etimologis.

Seni agama juga telah memberikan kontribusi yang tidak kecil bagi perkembangan sebuah agama atau bagi kemajuan sebuah peradaban. Peninggalan bersejarah berupa bangunan, tempat ibadah atau sekadar tempat wisata banyak dibangun dengan semangat untuk menerjemahkan visi agama tertentu. Di Indonesia, ada candi Borobudur yang keindahan dan nilai

---

[68] Victor Danner, "Religion and Tradition" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition* (Oakton: The Foundation for Traditional Studies, 1994), hal. 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata Rumi, "tidak akan pernah berhenti menelorkan maha karya-Nya yang sarat dengan nilai-nilai keindahan." Oleh karena itu al-Qur'an dan al-Sunna terus mendorong manusia untuk melihat alam dan menjadikannya sebagai media untuk menemukan Tuhan. Tuhan tidak hanya ada dalam kitab suci. Ia juga ada dalam alam. Ia bersemayam di balik keindahan gunung-gunung, di tengah-tengah rerimbunan hutan-hutan, di bebunyian desir ombak dan derai air sungai. Kelap-kelip pelangi, dentum suara petir, gemuruh suara hujan dan bahkan badai serta alunan suara burung-burung adalah firman-Nya. Ia berbicara kepada kita melalui angin, air, api dan debu.

Maka, seluruh ciptaan Tuhan merupakan *horizontal continuity* bagi fungsi firman atau wahyu agama. Jika wahyu bersifat vertikal[69] dan dengan demikian tidak bisa bekerja sendiri untuk sampai kepada akal dan dunia manusia, maka seni memiliki sifat horisontal dan berfungsi membantu manusia memahami agama dan Tuhannya. Dalam konteks ini, seni merupakan bagian dari tradisi jika dilihat dari segi fungsinya, tetapi juga merupakan bagian dari agama atau wahyu jika dilihat dari segi substansinya. Maksudnya, sebagai bagian dari tradisi, seni ikut mentransmisikan nilai-nilai agama kepada manusia. Tetapi sebagai bagian dari wahyu, seni –atau persisnya keindahan sudah melekat dalam wahyu itu sendiri.

Seperti yang sudah kita singgung di atas bahwa agama adalah wahyu, sedang tradisi, dalam pandangan Danner, adalah proses transmisi wahyu itu. "Agama," tulisnya, "tidak dapat menerobos ke dalam dimensi ruang dan waktu tanpa adanya proses *horizontal continuity* yang metransmisikan nilai-nilai agama itu."[70] Tetapi proses transmisi memang tidak selamanya bersifat horisontal atau historikal saja. Ia juga bisa bersifat vertikal. Sebab jika hanya bersifat horisontal saja maka niscaya

---

[69] Istilah yang paling jelas untuk menggambarkan sifat wahyu yang vertikal ini adalah *tanzîl* yang berarti diturunkannya al-Qur'an dan wahyu dari Tuhan kepada nabi Muhammad saw. *Tanzîl* itu berarti semacam proses garis lurus dari atas ke bawah, dari Tuhan kepada Nabi, dari langit menuju bumi.

[70] Victor Danner, *loc.cit.*, hal. 23.s

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama akan kehilangan sentuhan sakralnya dan hanya akan menjadi semacam paguyuban semata. Para sufi atau para ulama yang berjuang mempertahankan nilai-nilai luhur di tengah membusuknya norma agama dan moralitas adalah contoh dari mereka yang melakukan transmisi vertikal ini.

Jadi, tradisi tidak hanya tentang kebiasaan-kebiasaan masyarakat dalam menjalankan agamanya. Tradisi juga berarti agama itu sendiri yang disampaikan oleh para pemangku dan pembawanya dalam bentuknya yang murni dan apa adanya. Oleh karena itu, tradisi memiliki watak yang transenden dan supernatural. Watak ini membedakan tradisi dengan budaya atau kebiasaan. Tetapi mirip dengan budaya atau kebiasaan, tradisi – pada tataran horinsontalnya juga merupakan produk interaksi antara agama dan kenyataan hidup di lapangan. Agama seperti Islam tidak mungkin tetap pada penampilannya yang klasik. Islam selalu berubah-ubah sesuai dengan kondisi tempat ia berada. Ia menyesuaikan diri dengan tuntutan zaman. Ketika ia berhadapan dengan peradaban asing seperti Persia, India atau Melayu, Islam mau tidak mau harus menyesuaikan diri dengan peradaban ini dengan mengambil apa saja yang cocok dan mengesampingkan apa saja yang tidak cocok. Kesenian, kebudayaan, kebiasaan, ilmu pengetahuan dan tatanan sosial termasuk yang sering dipertahankan oleh agama, terutama Islam, dan bahkan dijadikan sebagai bagian integral dari peradabannya. Semua itu ketika diintegrasikan ke dalam kerangka internal Islam dan dimatangkan, menjadi milik Islam itu sendiri dan disebut sebagai tradisi. Oleh karena itu, tradisi adalah gabungan antara cita rasa agama dengan kebudayaan, kebiasaan dan tradisi masyarakat setempat. Dan, itulah mengapa tradisi sebuah agama selalu berbeda dari satu tempat ke tempat yang lain.

Ini artinya bahwa agama yang bersifat vertikal tidak dapat berfungsi tanpa adanya gerakan horisontal yang membumikan agama itu. Perkawinan antara dua gerakan ini vertikal dan horizontal selalu terjadi dalam sejarah dan dialami oleh setiap agama. Pemikir muslim asal Perancis, René Guénon, secara anggun pernah mencoba menjelaskan hubungan kasualistik ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan merujuk kepada apa yang dia sebut sebagai *edenic humanity* (yaitu agama dalam bentuknya yang murni) dan hubungannya dengan peradaban-peradaban manusia terutama peradaban Byzantium, Persia, dan Hindu. Guénon berhasil menunjukkan bahwa struktur dan muatan peradaban-peradaban ini merupakan campuran antara unsur agama dan budaya.[71]

Islam sendiri adalah agama yang tidak bisa lepas dari hukum pencampuran itu. Islam jelas mengambil dan belajar dari peradaban-peradaban asing. Apa yang disebut sekarang sebagai tradisi Islam adalah hasil perkawinan yang dinamis antara Islam sebagai wahyu dan cita rasa manusia yang menjelma dalam bentuk budaya. Dengan demikian, yang disebut sebagai tradisi adalah empat unsur yang sudah kita bicarakan di atas, ditambah segala hal yang diwarisi oleh agama ini dari tradisi lain.

Mengingat bahwa tradisi adalah unsur integral dalam agama, dan bahwa agama tidak dapat bertahan tanpanya, maka ia (tradisi) sama pentingnya dengan agama. Oleh karena itu, dalam masyarakat Islam ilmu-ilmu keislaman seperti fiqh, syari'ah, tasawuf, filsafat dan yang lainnya selalu mendapat tempat yang istimewa dalam hati para penganutnya. Seni-seni keagamaan juga demikian. Bahkan seringkali tradisi agama berupa ilmu dan seni ini dapat berperan secara lebih baik dalam mengusung pesan-pesan agama ketimbang wahyu. Wahyu itu bersifat hitam putih, sedang ilmu dan seni tidak demikian. Ilmu dapat mengemas wahyu dalam bentuk yang lebih rasional, sedang seni dapat membungkusnya dalam bentuk yang lebih estetis. Ketika wahyu disampaikan secara apa adanya tanpa kemasan rasional dan bungkus yang estetis, ia akan menjelma menjadi fundamentalisme dan radikalisme. Kaum fundamentalis adalah mereka yang menerima dan memahami wahyu secara kaku, tidak disertai dengan sentuhan akal (baca: ilmu) dan sentuhan hati (baca: estetika).

Di sinilah pentingnya filsafat dan tasawuf bagi agama. Filsafat membawa sentuhan logis, sedang tasawuf mengusung warna

---

[71] René Guénon, *The Essential René Guénon: Metaphysics, Tradition and Modernity*. Editor John Herlihy (Bloomington: World Wisdom, 2009), hal. 202.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

estetis bagi agama dan wahyu. Tepat jika kemudian Danner mencatat bahwa runtuhnya agama dan tradisi serta munculnya totalitarianisme, fundamentalisme dan radikalisme pada saat yang hampir bersamaan diakibatkan oleh dua hal, yaitu kemunduran intelektual dan kemelorotan spiritual.[72] Yang pertama terjadi pada tataran pemikiran, sedang yang kedua pada tataran praktis. Yang pertama terjadi karena menipisnya gairah keilmuan, sedang yang kedua terjadi karena melemahnya aspek keindahan (estetika) dalam agama.

Estetika Tasawuf: Esensi Tradisi Islam

Tasawuf sudah sering didegung-dengungkan sebagai jantung dari Islam, tetapi tidak banyak yang bicara mengenai sebuah dimensi dalam tasawuf yang justru merupakan esensi dari tasawuf itu sendiri. Dimensi itu adalah estetika atau keindahan. Ia dikatakan esensi bukan dalam artian substantif tetapi dalam artian fungsional.

Jika tradisi bersifat transenden, suci dan permanen, maka layak ditambahkan satu sifat lagi di dalamnya, yaitu estetis. Estetika tradisi itu, dalam konteks Islam, diwakili oleh tasawuf. Tasawuf tidak hanya mengandung etika –seperti yang selama ini banyak dianggap tetapi juga mengandung estetika.

Kata estetika berasal dari kata Yunani *aesthesis* yang berarti pengamatan indra atau sesuatu yang merangsang indra. Dalam bahasa Arab, estetika diterjemahkan menjadi *jamāl* (keindahan), karena memang estetika itu sangat identik dengan keindahan. Sebagai sebuah ilmu, estetika mempelajari segala sesuatu yang berkaitan dengan keindahan.[73]

Dalam tradisi Islam, konsep estetika berawal pada abad ke-9 dan ke-10 bersamaan dengan munculnya transmisi keilmuan Yunani dalam dunia Islam, terutama terjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab, misalnya karya-karya Plato

---

[72] *Ibid*, hal. 26.

[73] A. A. M. Djelantik, *Estetika: Sebuah Pengantar* (Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia, 1999), hal. 9. Lihat juga misalnya Harry Hamersma, *Pintu Masuk Ke Dunia Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1981), hal. 24-25.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Aristoteles.[74] Plato merupakan filsuf pertama yang dalam seluruh karya filosofisnya mengemukakan pandangan yang meliputi hampir semua pokok estetika. Estetika dalam pandangan Plato dibagi menjadi dua. *Pertama* adalah estetika yang dapat diklasifikasikan sebagai unsur dari keseluruhan konstruksi filsafatnya yang mengerucut pada persoalan dunia idea, di mana estetika dipahami sebagai bagian atau kisi-kisi dari persoalan ide; dan, *kedua* adalah estetika yang tampaknya dimaksudkan sebagai bagian dari dunia yang nyata ini,[75] atau estetika sebagaimana yang tampak oleh indera dalam kehidupan nyata. Pandangan yang pertama bersumber dari *Symposion* karya Sokrates, sedang pandangan kedua termaktub dalam *Philebus*. Dalam buku yang kedua ini, Plato menjelaskan bahwa yang indah dan sumber segala keindahan adalah yang paling sederhana, yaitu Tuhan. Yang sederhana ini adalah bentuk dan ukuran yang tidak dapat lagi diberi batasan lebih lanjut berdasarkan yang lebih sederhana lagi. Baginya lebih lanjut, yang paling sederhana ini adalah sumber keharmonisan karena Ia indah. Keindahan-Nya memancarkan keharmonisan bagi segenap ciptaan-Nya.

Pendapat ini berhubungan dengan konstruksi epistemologi yang dibangun oleh Plato. Ia amat menekankan pada pengetahuan murni *(episteme)* yang mengungguli segala bentuk pengetahuan semu (*doxa*). Oleh karenanya konsep keindahan dalam amatan Plato sangat terkait dengan persoalan idea (*eidos*) yang tidak lain adalah sesuatu yang nyata dan konkret, sedang yang lain hanyalah berhala-berhala (*eidola*).[76]

Sementara Aristoteles menilai keindahan datang dari aturan-aturan, kesimetrisan, dan keberadaan. Pendapat ini merupakan kritik-otokritik terhadap pandangan gurunya yaitu, Plato tentang gagasannya akan dunia idea. Aristoteles berpendapat bahwa

---

[74] Abdul Hadi W. M, "Estetika dan Seni Sebagai Ungkapan Religiusitas," dalam http://www.facebook.com/notes/abdul-hadi-wm/estetika-sebagai-suluk-atau-jalan-kerohanian, 2010 (Diakses 18 Mei 2013).

[75] Mudji Sutrisno & Christ Verhaak, *Estetika: Filsafat Keindahan* (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 25-26.

[76] *Ibid.*, hal. 27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keindahan berkaitan dengan masalah keseimbangan dan keterukuran khususnya ukuran material. Pandangan ini menurutnya berlaku untuk benda-benda alam maupun untuk karya seni buatan manusia. Basis filsafatnya adalah persoalan tentang definisi. Sebuah definisi ikut menentukan apa itu keindahan, dan apa saja yang dapat dikatakan indah. Jika definisi sangat ditentukan oleh persepsi manusia, maka masalah keindahan ujung-ujungnya adalah persoalan persepsi; yakni persoalan bagaimana kita melihatnya dari sudut pandang kita masing-masing.

Dari konsepsi keduanya, muncul pelbagai pemikiran dari para pemikir muslim sebagai pengembangan atau respons terhadap pemikiran filosofis Yunani tentang estetika. Menurut Oliver Leaman, konsep estetika dalam Islam adalah sama dengan konsep agama itu sendiri dalam hal cara memandang sesuatu sebagai sesuatu yang lain, yakni, bahwa sesuatu itu tidak hanya sekadar sesuatu, tetapi juga menyimpulkan atau berkaitan dengan yang lain, tentunya sesuatu yang lebih besar atau sesuatu yang lebih kecil, serta sesuatu yang lebih luas atau lebih dalam.[77]

Leaman melihat bahwa konsep estetika Islam dapat ditemukan dalam tiga aliran filsafat Islam yang berbeda-beda, yaitu filsafat peripatetik, filsafat iluminasi, dan tasawuf.[78] *Pertama*, peripatetik dipelopori oleh Abû Nasr Al-Fârabî (w. 339 H/950 M) dan Ibn Sînâ. Salah satu buah pemikirannya adalah tentang imajinasi yang menurutnya merupakan daya penyimpan dan daya penyeimbang yang bertanggung jawab dalam penyimpanan citra atau kesan yang dicandra oleh indra.[79] Dengan kemampuan ini, daya imajinasi dapat menggambarkan objek melalui citra objek lain. Imajinasi juga dapat memperluas kemampuannya untuk melakukan penggambaran terhadap kualitas-kualitas indra, sehingga nantinya dapat mencakup temperamen, emosi, dan

---

[77]Abdul Hadi W. M., "Seni Islam dan Akar-Akar Estetiknya", Pengantar dalam Oliver Leaman dalam *Estetika Islam*. Terjemahan Irfan Abu Bakar (Bandung: Mizan, 2005), hal. 17.

[78] *Ibid.*

[79] Deborah L. Black,"Al-Farabi", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), hal. 231.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keinginan tubuh, bahkan benda-benda immaterial. Dengan mengikuti garis pemikiran ini al-Farabi cenderung melihat bahwa seni –sebagai ekspresi estetis tidak mencerminkan akan sesuatu yang lain. Ia hanyalah seni dan bekerja untuk dirinya sendiri. Musik baginya hanya berhubungan dengan bunyi dan cara-cara pengaturan suara yang dapat menghasilkan kesenangan bagi pendengarnya.[80] Apa yang penting dari musik adalah kemampuannya membuat kita menikmati bunyi.

Kedua, filsafat iluminasi. Mazhab pemikiran ini sebagian besar berbasis di Persia dan menganggap dirinya sebagai penengah antara rasionalisme peripatetik dan tasawuf. Pelopor dari pemikiran ini adalah Suhrawardî al-Maqtûl (w. 587 H/1191 M). Adapun konsep utama dalam pemikiran jenis ini adalah tentang cahaya yang menurutnya datang dari dunia yang lebih tinggi. Estetika juga dipahami dalam konteks cahaya; semakin besar kadar cahaya yang dimiliki oleh seseorang atau wujud, maka semakin indah pula seseorang atau wujud itu. Doktrin ini menggantikan konsep estetika yang ada sebelumnya, dan menjadikan penggambaran kita tentang keindahan jauh lebih realistis, lebih sederhana, lebih jelas, dan lebih mudah dipahami.[81]

Dalam kadar tertentu, teori iluminasi Suhrawardî tentang estetika merupakan kelanjutan atau gubahan dari pandangan al-Kindî dan Ikhwân al-Safâ. Pada intinya, teori ini mengajarkan bahwa sebuah karya seni tidak lain merupakan cerminan atau ekspresi bagi sesuatu yang lain. Musik umpamanya, terkait dengan kenyataan-kenyataan aritmetik dan samawi. Ini sama seperti pandangan Pythagorean. Musik karena itu, memiliki hubungan erat dengan sesuatu yang nyata dan objektif, yang merupakan sumber kekuatannya. Bagi Ikhwân al-Safâ musik yang di bumi mencerminkan musik yang di langit, dan menggambarkan suatu jalan ke arah kemajuan spiritual menuju dunia eksistensi yang lebih tinggi. Bagi al-Kindî, musik adalah sistem

---

[80] Oliver Leaman, *Estetika Islam.* Terjemahan Irfan Abu Bakar (Bandung: Mizan, 2005), hal. 174.
[81] *Ibid.*, hal. 261.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harmoni yang berhubungan dengan keseimbangan lahiriah dan emosional, dan dapat digunakan sebagai terapi keseimbangan. Dan, ini juga berarti bahwa musik terkait dengan wujud yang benar-benar ada di dunia luar, dan ia dapat dinilai dari segi akurasi dan otentisitasnya.

Jadi, aliran iluminasi ini sangat dekat dengan rasionalisme "peripatetik" al-Kindî dan Ikhwân al-Safâ. Seperti mazhab peripatetik, mazhab iluminasionis juga menggunakan bentuk-bentuk argumen logis dan objektif. Para pengikut mazhab ini sangat kritis terhadap pemikiran kalangan Aristotelian. Mereka bahkan mencoba menggantikan pemikiran-pemikiran tersebut dengan strategi-strategi argumen lain yang rasional dan menganggap Aristotelianisme tidak cukup logis. Basis filsafat yang dimiliki oleh kalangan Aristotelian adalah gagasan tentang definisi, dan ini terjadi pada premis-premis silogisme. Penalaran digunakan untuk mengembangkan definisi. Bagi kaum iluminasionis, ini langkah yang salah. Penalaran menjadi tidak berguna ketika definisi sudah ada. Maknanya jika definisi sudah diketahui maka penalaran tidak dapat berfungsi. Oleh karena itu, kaum iluminasionis menawarkan langkah sebaliknya, yaitu dengan mengedepankan penalaran dari pada definisi.

Walau demikian, dalam konteks estetika aliran iluminasi menerima premis-premis Aristotelian di antaranya dengan menyepakati bahwa ada keterkaitan antara keindahan dengan imajinasi. Hanya saja aliran iluminasi sedikit mengubah makna imajinasi menjadi hal yang terkait dengan sesuatu yang nyata, atau dengan hal yang benar-benar ada. Dalam metafisika iluminasi, dengan demikian, terdapat suatu rangkaian pemikiran yang secara tepat dicirikan dengan imajinasi, dan pada saat yang sama menggambarkan sebuah alam ontologis tertentu yang faktual.

Implikasi pandangan ini terhadap konsep estetika sudah jelas, yaitu bahwa estetika dipahami sebagai suatu watak dunia objektif, watak yang telah tertanam dengan kuat dalam hakekat dunia nyata dan dalam struktur moralnya.[82] Bentuk-bentuk seni ter-

[82] *Ibid.*, hal. 260.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentu merupakan representasi dari sebuah dunia yang objektif sekaligus mencerminkan dunia yang objektif itu. Atau dengan ungkapan lain, estetika adalah *symbol of and for reality* meminjam istilah Clifford Geertz.[83]

Atas dasar pemahaman semacam inilah para filsuf muslim modern seperti Seyyed Hossein Nasr membangun sebuah teori tentang estetika. Secara garis besar, estetika oleh Nasr dipahami sebagai bagian dari Tuhan-sentrisnya sistem keimanan. Dengan kata lain, keindahan yang dihasilkan dari semua bentuk kebudayaan Islam sudah tercermin di dalamnya nilai-nilai tauhid, sehingga keindahan yang dihasilkan bukan hanya sekadar untuk mencari kepuasan emosional, melainkan juga untuk mencari nilai keindahan yang hakiki, yaitu Sang Maha Indah.[84] Dengan kata lain, konstruksi estetika dalam Islam bercorak konsentris, karena memusat kepada Yang Satu atau kesaksian akan Yang Satu, Kekasih dan Pencinta. Dengan demikian, estetika Islam itu bersifat meminjam istilah Abdul Hadi W.M. "transformatif transendental," dengan tujuan membawa jiwa naik dan mengalami transformasi menuju hakikat Yang Satu.[85] Dalam proses transformasi itu, seni Islam bermaksud menghancurkan tabir penghalang antara manusia dan Tuhan demi mendapatkan irama-irama yang mempersiapkan jiwa untuk menerima kehadiran Yang Esa. Di sinilah letak pentingnya mempertimbangkan peranan penting estetika Islam dalam membangun kepribadian dan karakter manusia modern yang sedang hidup dalam limbo.

Jadi, dalam pandangan orang seperti Nasr, seni Islam menghubungkan dunia ragawi dengan realitas yang lebih tinggi, yang di dalamnya standar-standar keindahan dan kebenaran kukuh mewujud di dunia kita melalui aktifitas etis dan estetis.

---

[83] Ini adalah definisi Clifford Geertz tentang simbolisme dan tidak ada salahnya jika kita pinjam untuk menjelaskan apa yang kita maksudkan di sini. Lihat, Clifford Geertz. "Religion As a Cultural System," dalam Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Fontana Press, 1993), hal. 93.

[84] Seyyed Hossein Nasr, *Spiritualitas dan Seni Islam* (Bandung: Mizan, 1993), hal. 15.

[85] Abdul Hadi W.M., "Seni Islam dan Akar-Akar Estetiknya", Pengantar dalam Oliver Leaman, *Estetika Islam* (Bandung: Mizan, 2005), hal. 12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Premis semacam ini juga pernah digaungkan oleh Jami, seorang pemikir sufi yang estetis. Dalam *Yûsuf dan Zulaykhah*, dia berujar bahwa objek-objek material benar-benar merupakan simbol bagi makna-makna batiniah atau realitas yang lebih tinggi. Hanya saja Jami mengaku bahwa "realitas tertinggi" di sini haruslah dimaknai secara benar dan jelas agar pemahaman kita terhadap objek-objek material itu tidak salah. Ini dalam rangka menghindari pemberhalaan terhadap objek-objek duniawi. Banyak orang salah mengambil jalan dengan menyembah objek-objek duniawi hanya karena mereka yakin bahwa objek-objek itu dapat menyampaikan pesan mereka kepada yang disembah.

Pandangan bahwa dunia ragawi menyimbolkan dunia atau realitas yang lebih tinggi juga umum dianut oleh para sufi. Dalam tasawuf dan ini adalah aliran ketiga setelah filsafat peripatetik dan filsafat iluminasi keindahan seni tercermin dalam keindahan jiwa dan realitas yang lebih tinggi, yang di dalamnya keindahan seni tersebut menggambarkan keagungan wujud ketuhanan itu sendiri. Ini memang berbau ilminasionis. Hanya saja tasawuf menambahkan aspek praktis di dalamnya. Dengan demikian, keindahan tidak hanya persoalan apa persepsi kita tentang sebuah objek yang indah, apa definisi kita tentang keindahan, bagaimana simbolisme keindahan, apa pula epistemologi keindahan itu, dan seterusnya. Bagi tasawuf masalah keindahan secara esensial adalah persoalan bagaimana kita sendiri bisa menjadi subyek keindahan itu, dan bagaimana caranya kita sendiri menjadi indah.

Tasawuf pada dasarnya adalah tentang *mujâhadah*, *mushâhadah* dan *Kashf*.[86] Dan, teori tasawuf tentang keindahan sebenarnya bertolak dari tiga konsep ini. Tasawuf merupakan sistem pengetahuan yang berbasis pada aksi. Ia membangun pengetahuan (espitemologi) melalui perilaku (aksiologi). Tidak salah jika kemudian Fudoli Zaini dalam *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh*

---

[86]*Mujâhadah* ialah upaya merenungi Tuhan secara ruhaniah, sedangkan *mushâhadah*, mengutip al-Ghazali, merupakan kesanggupan merenungi keindahan Yang Haq melalui ma'rifat, sedangkan hasil dari *mushâhadah* ialah keriangan kalbu disebabkan rasa karib dan bersatu dengan-Nya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Pemikirannya mengatakan bahwa tasawuf merupakan seni dalam beribadah kepada Allah. Sebuah seni yang dengannya seorang *sâlik* akan cinta dan merasa mesra kepada Dzat Yang Maha Indah.[87] Dengan kata lain, tasawuf merupakan jalan keruhanian (suluk atau tarekat) yang ditempuh oleh para sufi dalam hasratnya mencapai kebenaran hakiki dari ajaran Islam.

Dalam beberapa novel yang dihasilkan oleh para sufi digambarkan bahwa sosok-sosok penting dalam Islam seperti para nabi menjadi sempurna secara estetis tidak lain karena mereka menempuh jalan *mujâhadah*, *mushâhadah* dan *kashf* ini. Mereka digambarkan sebagai pribadi-pribadi yang telah berhasil menapaki tangga kesempurnaan dan membersihkan diri secara spiritual dari segala kekotoran. Dari kisah yang sangat terkenal tentang Yûsuf dan Zulaykhah, kita mendapatkan gambaran bahwa mereka berdua adalah seorang "salik" yang terus mencari diri dan berhasil menemukan kesempurnaan dengan menjadi subyek keindahan.

Yûsuf, seperti nabi-nabi yang lain, harus menjalani segala jenis kesulitan sebelum dapat mencapai tujuan spiritualnya. Dalam simbolisme tasawuf, Yûsuf merepresentasikan bentuk-bentuk keelokan dan kebaikan luar biasa yang hanya bisa didapat melalui proses pensucian diri. Keelokan Yûsuf tidak berasal dari ketampanan wajahnya, melainkan dari kesempurnaan spiritualnya. Zulaykhah juga seorang pencari, yang tergila-gila pada Yûsuf bukan karena penampilan luarannya melainkan karena kesempurnaan spiritualnya.

Awalnya Zulaykhah adalah penyembah berhala dan terobsesi dengan Yûsuf sebagai makhluk jasadi. Perbuatan Zulaykhah seakan-akan menunjukkan bahwa yang terpenting baginya adalah faktor relatif Yûsuf dan seakan-akan di balik keindahan Yûsuf tidak tersembunyi sekian banyak keindahan spiritual yang lebih penting. Ketika Zulaykhah mengetahui bahwa keindahan fisik hanyalah sebuah berhala, dia pun berusaha menghancurkannya.

---

[87] Fudoli Zaini, *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh dan Pemikirannya* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), hal. v.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keindahan fisik itu dia tinggalkan, dan lebih memilih keindahan spiritual yang jauh lebih nyata dan abadi. Seperti Ratu Saba' yang akhirnya mengakui kealpaannya dan memilih mengikuti agama nabi Sulaiman, Zulaykhah menyadari bahwa pandangannya terhadap dunia selama ini hanya parsial dan tidak sempurna. Ia hanya melihat sisi yang tampak saja dari dunia ini, dan lupa bahwa di balik aspek yang tampak terdapat sesuatu yang jauh lebih berguna dan berharga.

Al-Suhrawardî termasuk salah satu dari sekian tokoh sufi yang menulis kisah tentang Yûsuf dan Zulaykhah. Bukunya berjudul *Risâlat fi Haqîqat al-'Isyq* (Catatan tentang Hakikat Cinta). Sayangnya, buku ini hanya fokus pada masalah cinta saja serta bagaimana cinta diciptakan, bagaimana pula masalah cinta berkorelasi dengan masalah keindahan. Buku ini kurang memberikan perhatian kepada aspek aksiologis –atau praksis dari persoalan cinta itu. Oleh karena itu, Nasr mencoba menyelipkan aspek aksiologis dan mengkaitkan masalah cinta dengan perilaku atau moralitas seorang Yûsuf.[88]

Nasr memulai dengan Adam, sang manusia pertama. Ia mencatat bahwa para malaikat bersujud kepada Adam bukan karena ia dibuat dari tanah melainkan karena keindahannya. Ketika para malaikat mempertanyakan kepada Tuhan mengenai perintah sujud itu, Tuhan mengetahui bahwa para malikat itu lebih sempurna dari Adam. Sebaliknya Adam dengan kehendak bebasnya akan menyebabkan derita di muka bumi. Tetapi Tuhan akan memberi anak Adam petunjuk dan kesempatan untuk hidup dengan baik dan menjadi diri mereka sendiri. Berbeda dengan malaikat, manusia memiliki tugas sebagai wakil Tuhan di muka bumi. Karena manusia mengotori diri mereka sendiri, maka mereka pun dibiarkan menyendiri. Manusia menjadi begitu keras dan kaku. Hatinya hanya dipenuhi oleh rasa benci dan permusuhan kepada sesama. Hingga datanglah Yûsuf sebagai nabi

---

[88] Lihat, Seyyed Hossein Nasr, "Islamic Aesthetics" dalam *A Companion to World Philosophies*. Editor E. Deutsch dan R. Bontekoe (Oxford: Blackwell, 1997), hal. 448.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan personifikasi dari cinta dan keindahan. Yûsuf menjadi begitu istimewa karena kemampuannya mendamaikan berbagai jenis permusuhan dan pertengkaran, bukan dengan logika atau argumentasinya, melainkan dengan cinta dan keindahan jiwanya. Ia menyedot banyak cahaya dari sumbernya yang paling hakiki, Tuhan, dan menyebarkan cahaya itu ke dalam hati manusia yang saling bertikai dan bermusuhan. Kebencian pun berubah menjadi kecintaan, dan permusuhan menjelma menjadi kerukunan.

Yûsuf begitu luhur hingga keindahan itu menjadi begitu identik dengan dirinya. Ia menjadi begitu indah dan memancarkan cahaya keindahan karena perbuatannya menghubungkan dirinya dengan standar moral yang dikehendaki oleh Tuhan. Perbuatan dan ilmunya mencerminkan seorang Yûsuf yang sabar, taat, mengalah, merendah dan menjauh dari kenikmatan yang bersifat sesaat. Ia sabar dalam kesulitan dan syukur dalam kesenangan.

Dalam kosakata tasawuf, Yûsuf telah mencapai pada titik *kashf* (penyingkapan) dan menyadari bahwa keindahan dirinya tidak lain adalah pancaran dari keindahan Tuhannya. Dia seperti sadar bahwa menjauh dan memenjarakan diri dari keindahan duniawi adalah satu-satunya jalan meraih dan memelihara keindahan jiwa yang lebih hakiki dan nyata. Dia jelas "memilih penjara" pada saat kenikmatan duniawi terpampang di depan matanya. Yûsuf tidak menyukai dan bahkan cenderung menghindari keindahan yang palsu dan fisikal karena –meminjam ungkapan Ahmad al-Ghazâlî, adik kandung Abû Hâmid al-Ghazâlî dibandingkan keindahan realitas batin, keindahan lahiriyah tidak lain adalah keburukan yang terbungkus dalam kemilau duniawi.

Karena keindahan spiritualnya itulah, Yûsuf menjadi semacam subjek estetis. Persisnya, dia memancarkan keindahan ilahi dan menjadi cermin bagi manusia –seperti Zulaykhah untuk menemukan keindahan diri dan pada gilirannya menemukan keindahan Tuhan. Oleh karena itu, keindahan Yûsuf seperti tanpa batas. Siapa saja yang melihatnya akan mengalami ekstase spiritual yang luar biasa, seperti wanita-wanita Mesir yang memotong-motong tangannya sendiri.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kisah Yûsuf dalam al-Qur'an seharusnya memancing kita untuk menciptakan subjek-subjek atau sarana-sarana estetis baru yang dapat membantu kita membangun keharmonisan diri dan sosial. Seperti Yûsuf, seni sebagai sarana estetis –terutama ketika dibungkus dengan nuansa religius yang kental jelas dapat mengantarkan manusia menemukan keharmonisan diri. Para sufi awal sadar akan peranan "magis" seni ini, dan berlomba-lomba menciptakan berbagai bentuk seni dan ekspresi estetis. Oleh karena itu, musik –seperti *samâ* mendapat tempat yang terhormat dalam tradisi sufi. Bagi para sufi, musik ini bisa berguna jika digunakan secara tepat, pada saat yang tepat dan dengan cara yang tepat.[89]

Puisi dan tari juga mendapat tempat yang khusus di hati banyak sufi, demikian juga dengan lagu, anekdot, alegori maupun novel. Sebagai bentuk karya sastra –sebagaimana diungkapkan oleh al-Ghazâlî seni tasawuf sepenuhnya bersifat keagamaan dan dimaksudkan untuk membangunkan atau membangkitkan cinta yang lebih besar kepada Tuhan. Dan, melalui karya-karya seni inilah, para sufi mendapatkan penglihatan dan kegairahan ruhani.[90]

Mahmud al-Sabistari menghubungkan keindahan nyanyian sufistik dengan pengetahuan ruhani dan ketuhanan, yaitu ma'rifat, di samping dengan bentuk-bentuk keindahan yang luhur dan mulia. Bahasa puisi juga merupakan bahasa kalbu, bahasa yang datang dari dalam jiwa dan penglihatan batin seorang penyair.[91]

Estetika Alam dan Pengetahuan Manusia Ekologis

Alur argumentasi yang kita bangun pada pembahasan yang terdahulu adalah bahwa seperti yang dikatakan Plato, bahwa

---

[89] Oliver Leaman, *Estetika Islam*. Terjemahan Irfan Abu Bakar (bandung: Mizan, 2005), hal. 193.
[90] Al-Ghazâlî, *Kimiyyat al-Sa'adah* (Beirut: al-Maktabah al-Shi'biyah, t.t), hal. 68.
[91] *Ibid.*, hal. 78-79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"keindahan alam adalah cerminan bagi Yang Maha Mutlak." Keindahan alam tidak lain adalah cerminan bagi dunia atas sana. Itulah mengapa para sufi sering berkata bahwa dunia ragawi merupakan *qantarat al-haqîqah,* jembatan menuju kebenaran. Ajaran sufi tidak menganggap dunia biasa –dunia yang kita huni ini– sebagai dunia ilusi dan dunia maya. Setiap wujud di dunia ini merupakan petunjuk akan kebenaran wujud yang lebih hakiki dan absolut.

Pandangan ini dapat kita jadikan sebagai acuan dalam memahami konsep dan pemahaman sufistik mengenai alam dan isinya termasuk manusia. Ketidakmampuan manusia modern dalam menemukan kebahagiaan bisa jadi merupakan akibat dari kegagalannya menemukan keindahan ilahi melalui alam semesta. Masalah yang sering muncul dalam konteks ekologi adalah bahwa alam sudah sedemikian rusak, dan dengan demikian tidak lagi memperlihatkan sisi-sisi indah Yang Maha Kuasa. Alam menjadi begitu ganas, gersang dan kering, yang pada gilirannya dapat membutakan manusia untuk melihat Tuhan dan keindahan-Nya.

Muhammad Fathullah Gulen, seorang guru sufi asal Turki, secara gencar mengingatkan kita akan aspek estetis yang dimiliki alam. Dalam berbagai kesempatan termasuk ketika berbicara mengenai ilmu al-Qur'an, Gulen tidak lupa mengingatkan kita bahwa alam adalah panggung keindahan, seni dan warna-warni ketuhanan yang serasi.[92]

Bahwa Gulen berbicara mengenai keindahan alam dalam kerangka ilmu al-Qur'an, sudah cukup menunjukkan bahwa estetika alam dan kualitasnya merupakan cermin ilahi yang paling pokok. Al-Qur'an tidak bisa dipisahkan dari persoalan keindahan. Bahasa al-Qur'an itu sendiri adalah keindahan. Dan, tulisan atau kaligrafi Arab juga sangat identik dengan keindahan. Ajaran al-Qur'an sering mengarahkan manusia untuk melihat dan memikirkan alam sebagai objek estetis,

---

[92] Muhammad Fethullah Gulen, *Adwâ' Qur'âniyyah fi Samâ' al-Wijdân*. Terjemah Arab Urkhan Muhammad Ali (Istanbul: Daralnile, 2006), hal. 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan tujuan untuk menemukan atau mempercayai keberadaan Tuhan.

Jika ditarik secara lebih luas, sebenarnya sebagian besar –bisa jadi keseluruhan ilmu-ilmu keislaman dimaksudkan untuk mengenal Tuhan sebagai objek estetis melalui kontemplasi pikir maupun aktivitas zikir. Ilmu-ilmu alam seperti astronomi, geologi, ekologi maupun kosmologi dapat berperan sebagai sarana mencapai pengenalan Tuhan. Ulama dan pemikir muslim terdahulu –seperti Jâbir bin Hiyyân– bahkan memasukkan ilmu-ilmu alam (*tabî'iyyât*) sebagai bagian dari ilmu agama, bukan ilmu dunia.[93] Baginya kerangka pijak seluruh ilmu pengetahuan adalah tauhid. Oleh karena itu, sebuah ilmu yang diciptakan dalam kerangka Islam selalu terkait dengan kepercayaan kepada Tuhan yang Maha Esa. Secara sederhana dapat kita katakan bahwa tidak ada dalam Islam sebuah disiplin ilmu yang terpisah dari cita-cita besar untuk menghadirkan Tuhan dalam kehidupan manusia sehari-hari.

Islam memandang setiap ilmu –baik ilmu agama maupun umum sebagai ilmu yang suci, dan bertujuan untuk mengenal Yang Suci. Biasanya landasan epistemologis yang dianut oleh sebuah ilmu yang muncul dalam kerangka Islam tidak berhenti pada apa yang bisa kita sebut sebagai fenomena, tetapi mengajak kita untuk melampaui dunia fisik kepada dunia metafisik, atau noumena. Dalam berbagai ayat al-Qur'an diisyaratkan bahwa melihat dan merenungi tanda-tanda kekuasaan Tuhan yang ada di alam raya ini dapat mendekatkan diri kita kepada Tuhan. Ini artinya bahwa alam raya adalah "kitab suci" yang dapat mengantarkan seseorang kepada Yang Suci. Melalui alam "Tuhan tidak pernah berhenti melukiskan karyanya yang maha indah," demikian kata Jalaluddin Rumi.

Manusia Sebagai Pembaca

Kesucian alam sudah sering ditegaskan oleh al-Qur'an. Larangan untuk membunuh (surat al-An'am, ayat 151) dan

---

[93] Jamâl al-Dîn 'Atiyyah, *Al-Nazariyyat al-'Âmmah fi al-Shari'ah al-Islâmiyyah* (Kairo: Dâr al-Salâm, 1996), hal. 34.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melakukan kerusakan di muka bumi (surat al-A'raf, ayat 56) adalah penegasan atas kesucian alam itu. Dalam pandangan 'Abd al-Karîm al-Jîli seorang pemikir Sufi alam ini suci karena ia diciptakan oleh Tuhan melalui proses yang suci pula (*ikhtirâ' ilâhî*).[94] Bahkan –masih menurut al-Jîli alam ini di samping suci juga merupakan pancaran atau jelmaan dari Tuhan Yang Maha Suci. Mengingat bahwa alam diciptakan dengan kodrat-Nya yang *qadîm*, dan bahwa proses penciptaan alam itu tidak pernah lepas dari penampilan Tuhan secara terus menerus, maka alam itu dalam dirinya mengandung unsur yang *ilâhî*, atau suci.[95]

Al-Jîli juga melihat adanya keterkaitan dan hubungan yang permanen, lekat dan saling lebur antara Tuhan dan alam. Karena Tuhan adalah yang menciptakan alam, maka hubungan antara Sang Pencipta dan yang diciptakan adalah sesuatu yang lumrah, bahkan niscaya. Dalam pandangannya, hubungan antara Tuhan dan alam adalah seperti air dan es. Tuhan adalah air dan alam adalah es. Nama es sebenarnya tidak ada, karena pada dasarnya es adalah air. Kata es hanya ada ketika –dan hanya ketika air menjadi dingin dan menggumpal. Selama air tidak menjadi dingin dan menggumpal, maka es tidak akan pernah menjadi es dan hanya menjadi air. Artinya, secara hakiki es adalah air dan kata es itu hanya dipinjamkan kepadanya oleh air selama ia dalam kondisi dingin dan menggumpal.[96] Dalam ungkapan yang lebih sederhana, al-Jîli melihat alam –yang tidak lain adalah dunia fenomena sebagai bagian integral dari dunia noumena; alam manusia adalah kepanjangan tangan dari alam Tuhan; kota manusia adalah titisan dari pada kota Tuhan.[97]

Apa yang kita katakan di atas mengandung arti bahwa bagi Islam segala sesuatu termasuk alam dan berbagai keaneka-

---

[94] Abd al-Karim Al-Jîlî. *Al-Insân al-Kâmil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* (Kairo: Matba'at Sabih al-Azhar, 1960), hal. 104.

[95] *Ibid.*

[96] Rosihan Anwar, *Ilmu Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 2000), hal. 111-28.

[97] Di Indonesia, kajian tentang hubungan laten antara Tuhan dan alam dalam Tasawuf pernah dibahas oleh Said Aqil Sirajuddin melalui disertasi yang dia ajukan di Universitas Umm al-Qura', Mekah, dengan judul "Silah Allâh bi al-Kawn fî al-Tasawwuf al-Falsafî."

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ragaman genetiknya membentuk satu nilai yang harus dijaga dan dirawat; sebuah nilai yang bersifat *nâsutî* tetapi amat terkait dengan sebuah nilai yang lebih besifat *lâhûtî*. Untuk itulah Islam ingin mempertahankan nilai yang *nâsutî* ini karena ada sambung sinambungnya dengan yang *lâhûtî*. Tidak aneh, jika apa yang dikumandangkan oleh Islam mengenai kewajiban menjaga alam adalah bersifat mengikat dan final, karena bagi Islam alam adalah suci dan sakral dan merepresentasikan diri sebagai logos.[98]

Kesakralan alam itu bahkan penting artinya bagi kelangsungan eksistensi agama apalagi jika kita lihat dari sudut pandang sosiologis, di mana agama –baik Islam maupun yang lain membutuhkan sesuatu yang tampak yang bersifat sakral yang berfungsi mewakili agama itu pada tataran yang tampak. Sisi agama yang bersifat *ghaybî* atau noumena harus dicerminkan atau diwujudkan melalui sesuatu yang bersifat tampak dan nyata, agar manusia yang hidup di alam nyata ini dapat dengan mudah menangkap pesan-pesan agama. Dari perspektif sosiologis ini, agama Kristen yang menjadikan Yesus sebagai logos telah menempuh jalan yang benar walau secara teologis –paling tidak menurut Islam jalan yang ditempuh itu salah. Tetapi menariknya, Islam pun menempuh jalan yang hampir sama ketika menjadikan ka'bah sebagai "personifikasi" dari Tuhan. Hanya saja, Islam tidak menuhankan benda seperti ka'bah atau yang lainnya termasuk manusia sebagai Tuhan.

Posisi penting yang ditempati oleh alam dalam keseluruhan struktur agama –terutama Islam semakin jelas ketika kita melihat bahwa dalam Islam kitab suci, alam dan manusia membentuk suatu kesatuan yang bisa kita pandang sebagai piramida keberadaan. Kitab Suci mewakili kerajaan langit, alam mewakili kerajaan bumi, dan manusia mewakili dunia kecil atau apa yang oleh Ibn 'Arabî disebut sebagai *al-'âlam al-saghîr*.

---

[98] Mengenai alam sebagai logos berikut elaborasinya, lihat Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hal. 189-220. Pada intinya, logos dimaknai sebagai segala sesuatu yang material tetapi memiliki kualitas spiritual. Benda-benda alam adalah logos karena ia dapat memancarkan sifat-sifat dan nama-nama Tuhan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dalam tradisi pemikiran Islam, keterkaitan antara kitab suci (wahyu) dan alam amat erat. Yang pertama sering disebut *al-Qur'ân al-Tadwînî* (Qur'an yang tertulis) dan yang kedua dipandang sebagai *al-Qur'ân al-Takwînî* (Qur'an alam). Walau sebutannya beda, tetapi keduanya memiliki fungsi yang sama, yaitu sama-sama sebagai logos yang mencerminkan tanda-tanda kekuasaan Tuhan dan kebesaran-Nya. Di sini manusia adalah nomos yang berperan sebagai yang membaca, yang menafsirkan, dan memahami serta menemukan tanda-tanda kebesaran Tuhan itu. Perbedaan antara kitab suci dan alam, sekalipun keduanya merupakan media untuk mengetahui "Kerajaan Tuhan," amatlah tipis karena keduanya adalah *âyât*, yang berarti secara epistemologis wahana untuk mengetahui Yang Maha Suci. *Âyât* itu sendiri dalam sumber-sumber Islam sering dimaknai sebagai kalimat suci yang meliputi kitab suci, dunia makrokosmik (alam) dan dunia mikrokosmik (manusia).[99] Jadi, *ayat* tidak saja ada pada *al-Qur'ân al-Tadwînî* tetapi juga pada pada *al-Qur'ân al-Takwînî* dan manusia. Itulah sebabnya dalam al-Qur'an surat Fussilat, ayat 53, Tuhan berfirman: "Akan Kami tunjukkan kepada mereka ayat-ayat Kami (yaitu tanda-tanda kebesaran Kami) di dalam alam raya (*âfâq*) dan dalam diri kamu sendiri (*anfus*)."

Di dalam beberapa agama seperti Hindu, Buddha dan Zoroastrianisme, bahkan ada kecenderungan untuk tidak saja melihat alam –atau bagian dari alam seperti binatang, tumbuhan dan api sebagai logos, tetapi sebagai Tuhan itu sendiri. Ini memang tidak sesuai dengan pandangan teologis Islam. Tetapi permasalahan yang patut kita angkat adalah bahwa alam ternyata memiliki tempat tersendiri dalam keseluruhan kehidupan beragama, baik dalam Islam maupun agama-agama lain.[100]

---

[99] *Ibid.*

[100] Masalah ini telah diulas oleh beberapa ahli kajian agama. Lihat umpama, Ursula Goodenough,. 1988. *The Sacred Depths of Nature* (New York: Oxford University Press, 1988). Collin A. Russel, *The Earth, Humanity and God: The Templeton Lectures* (London: UCL Press, 1994). Mary Evelyn Tucker dan John A. Grim (editor), *Worldviews and Ecology* (Lewisburg: Bucknell University Press, 1993). William Charles Willoughby, *Nature-worship and Taboo: Further Studies in the Soul of the Bantu* (Hartford: Hartford Seminary Press, 1931).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan tingkatan yang berbeda, hampir semua agama memandang alam sebagai bagian integral dari bukan saja kelangsungan hidup manusia, tetapi juga bagi kelanggengan sistem teologis dan filosofis agama-agama itu sendiri. Ibn Sînâ, menulis buku berjudul *Kitâb al-Tabî'iyyât* (Buku Alam), di mana ia ini tidak hanya membahas mengenai alam dan berbagai fenomena yang terkait dengannya, tetapi juga berupaya menunjukkan bahwa ada keterikatan erat antara Tuhan dan alam yang diciptakan-Nya.

Dari sudut pandang ini, ilmu-ilmu keislaman amat berbeda secara amat tajam dengan beberapa ilmu-ilmu yang muncul di Barat, terutama filsafat positivisme yang tidak hanya menolak adanya hubungan piramidal antara alam, manusia dan Tuhan, tetapi juga sekaligus menolak *ghaibiyyât* itu sendiri. Kita sedikit banyak sudah memahami cara dan corak pandang filsafat positivisme berikut implikasi yang muncul karenanya, dan dengan demikian tampaknya tidak perlu untuk kita dalami dalam pembahasan ini.[101] Yang pasti, filsafat positivistik yang mengusung proyek rasionalisme murni telah gagal, karena telah membuang apa yang telah lama menjadi dasar esential bagi kehidupan manusia pada tataran normal, yakni etika dan yang lebih penting lagi metafisika.

Pandangan metafisik menuntun kita patuh pada sebuah kewajiban agama yang pada gilirannya mengarahkan kita pada sistem yang mapan, stabil dan pasti. Pada tingkat praktis dan teknis, metafisika merupakan mekanisme untuk mewujudkan sebuah lingkungan sosial yang aman dan nyaman. Petualangan filsafat positivistik yang menolak metafisika tidak hanya gagal, tetapi juga berujung pada penolakan terhadap Tuhan dan –implikasinya pada segala sesuatu yang nyata termasuk alam dan manusia. Walau secara "sampul" filsafat ini menerima "yang ada" sebagai sesuatu yang nyata, namun secara maknawi tidak demi-

---

[101] Dalam pembahasan yang telah lalu sudah sering kita jelaskan mengenai paham ini. Untuk kajian kritis terhadap beberapa kecenderungan filsafat Barat dan implikasinya, lihat umpamanya Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory* (London: Duckworth, 1981).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kian. Secara maknawi, filsafat positivistik melupakan dan menolak pandangan teleologis tentang alam dan manusia. Ia menolak bahwa hidup ini memiliki tujuan pada dirinya, dan tidak menerima bahwa tujuan merupakan esensi dari wujud yang karenanya keberadaan ini memiliki makna. Penolakan aspek teleologis adalah penafian secara langsung terhadap esensi dan sekaligus makna wujud itu. Karena esensi dari wujud ini adalah tujuannya, maka penolakan terhadap aspek teleologis wujud merupakan penolakan secara langsung terhadap keberadaannya secara maknawi.

Selanjutnya, penolakan terhadap aspek teleologis ini telah melahirkan mentalitas dan belenggu-belenggu otoritarianisme yang pada gilirannya akan –bahkan telah mengeksplorasi alam secara ganas. Alam tidak lagi dipandang memiliki nilai dan tujuan dan dengan demikian sah-sah saja jika dibongkar dan diporak-porandakan.

Berbeda dengan pandangan Barat tentang dunia dan wujud, Islam terutama yang diwakili oleh tasawuf, tidak saja menghargai dan menempatkan alam pada posisi penting secara ontologis maupun agama, namun juga melihatnya sebagai ciptaan Tuhan yang memancarkan dan mencerminkan sifat dan nama-Nya. Untuk itu menghormati dan menghargai hak moral alam adalah –bagi Islam merupakan kewajiban agama yang harus ditegakkan. Alam dengan berbagai keanekaragaman genetiknya membentuk sebuah nilai sehingga pelestariannya pun mengandung unsur nilai. Seperti manusia, alam dengan kehidupan organisnya juga memiliki rasa yang jika dilukai akan sakit.[102] Dan, ketika alam sebagai logos sakit, maka manusia sebagai nomos pun akan ikut sakit. Sangat mungkin bahwa di era modern ini, sakitnya manusia sebagai nomos adalah sebagai akibat dari lukanya alam sebagai logos.

Dalam tasawuf Ibn 'Arabî dan Rumi sering disinggung bahwa

---

[102] Dalam Surat al-Baqarah, ayat 74, disebutkan bahwa batu bisa runtuh karena takut pada Allah. Ini adalah bukti kuat bahwa sebuah benda yang dalam ilmu fisika dianggap sebagai benda mati, ternyata memiliki daya responsif terhadap peristiwa-peristiwa di sekitarnya, apalagi flora dan fauna.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alam adalah "jelmaan" dari Tuhan.[103] Ibn 'Arabî terkenal dengan konsep insan kamil yang tidak lain adalah sosok manusia yang memiliki sifat-sifat ketuhanan. Rumi terkenal dengan konsepnya yang ia sebut *al-'aql al-kullî* (akal universal) yang intinya adalah bahwa jika akal telah mencapai tingkat aktualisasi, maka manusia akan menjadi "cermin yang jernih yang dapat memancarkan manifestasi Tuhan secara jelas dan nyata."[104]

Konsep kedua tokoh tasawuf itu sebetulnya merupakan dua sisi dari koin yang sama. Akal universal merupakan akal milik manusia utama, dan sebaliknya manusia utama adalah yang telah mewujudkan akalnya menjadi akal universal.

Dalam pembahasan yang lalu sudah kita singgung bahwa bagi kaum sufi, manusia utama adalah Nabi Muhammad s.a.w. yang tidak lain adalah kulminasi dari segala kesempurnaan yang pernah dimiliki oleh bani Adam dalam keseluruhan sejarah eksistensinya. Pandangan ini tentu benar adanya. Namun dalam konteks permasalahan pelestarian alam, tampaknya kita dituntut untuk tidak berhenti pada jawaban itu dan bersedia menerima pandangan bahwa siapa saja bisa menjadi manusia utama.

Jika kita menggunakan kerangka berpikir Rumi, maka penjelasan mengenai manusia utama itu bisa kita mulai dengan berpijak pada pembagian akal manusia menjadi dua bagian, yaitu akal partial (*al-'aql al-juz'î*) dan akal universal (*al-'aql al-kullî*). Pembagian ini berdasarkan fungsi dan kegunaannya. Jenis akal pertama bersifat faktual, maksudnya apa adanya, dan jenis kedua adalah akal aktual, artinya telah mencapai pada tingkatan tertentu dan mewujudkan tujuan hakikinya. Manusia dengan jenis akal pertama adalah manusia partial, sedang manusia dengan jenis akal kedua adalah manusia universal, yaitu manusia utama.

---

[103] Elaborasi yang mendalam dan kritis terhadap konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran Ibn 'Arabî sudah kita lakukan dalam bab pertama buku ini, dan juga telah dilakukan dengan baik oleh William Chittick dalam bukunya *Dunia Imajinal Ibn Arabi dan Kreatifitas Imajinasi*.

[104] Mengenai konsep ini dan implikasi epistemologis-ontologisnya dapat dilihat di Abdul Kadir Riyadi, "Show Me Things As They Are: Study on the Religious Thought of Jalaluddin Rumi." Disertasi PhD diajukan ke University of Cape Town, 2004.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Manusia utama dengan akal universalnya dalam pandangan Rumi– adalah manusia yang telah mencapai pada suatu tingkatan di mana yang penting baginya adalah keutamaan. Manusia menjadi utama jika ia memiliki keutamaan, dan keutamaan itu ditentukan oleh kondisi akalnya. Dalam skema ini, tasawuf dijadikan sebagai media dan mekanisme menuju keutamaan. Seseorang harus secara terus menerus melakukan perjalanan spiritual melalui tasawuf guna meng-aktualkan akalnya dan mengubah dirinya menjadi manusia utama.

Pada tingkatan tertentu, Ibn 'Arabî dan Rumi berkeyakinan bahwa manusia utama adalah jelmaan sempurna dari Sang Pencipta yang dapat menjalankan peranan di atas panggung gembira kehidupan sesuai dengan kehendak suci-Nya. Secara ekologis, patokan ini berarti bahwa manusia utama adalah manusia yang mengerti dengan baik tata cara kehidupan ekosistem sehingga alam dan segenap benda-benda di dalamnya tidak terluka dan tetap terjaga.

Penjelasan lebih lanjut mengenai konsep manusia utama pernah diberikan oleh al-Jîli yang pemikirannya mengenai kesucian alam sudah kita singgung sedikit di atas. Al-Jîli –seperti Ibn 'Arabî dan Rumi memandang manusia utama sebagai penampilan diri (*tajallî*) Tuhan yang paripurna atau bahkan jelmaan (*nuskhah*) dari pada-Nya. Sebagai makhluk yang sengaja diciptakan oleh Tuhan sebagai *role model* bagi semua orang, manusia utama mengumpulkan dalam dirinya sifat-sifat yang ber-aspek ganda, yaitu aspek agama dan aspek sosial. Baginya, manusia utama adalah rantai penghubung antara Tuhan, manusia dan alam. Ia sempurna dari segi wujud dan esensi karena mampu memanifestasikan dalam dirinya citra Tuhan dan mencerminkan sifat dan nama-Nya dengan sempurna pula.[105]

Untuk itulah, pada tataran agama manusia utama memiliki keutamaan tersendiri, sebagaimana dalam tatanan sosial praktis ia juga memilki tugas dan fungsi yang istemewa. Menurut al-Jîli, di samping sebagai "penyambung lidah" Tuhan, manusia utama

---

[105] Anwar, *Ilmu Tasawuf*, hal. 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah "penyebab kelestarian alam dan eksistensinya, serta pusat kesadaran manusia terhadap semesta".[106]

a. Ajaran Islam tentang Pelestarian Alam

Apa yang kita jelaskan di atas sampai titik ini adalah dasar dan landasan bukan saja tentang etika dan estetika ekologi dalam Islam, tetapi juga metafisika Islam tentang alam. Secara sederhana, dapat kita katakan bahwa etika, estetika dan metafisika Islam tentang alam berpedoman pada rasa hormat dan tanggungjawab terhadap alam sebagai wujud yang memiliki nilai pada dirinya. Pandangan Islam tentang alam berpijak pada rasa ikut memiliki dan peduli akan kelestarian dan keseimbangan alam. Baik secara langsung maupun tidak, Islam selalu menegaskan bahwa manusia memiliki kewajiban moral untuk menjaga kelestarian alam dan keutuhannya. Islam sadar bahwa secara ekologis manusia adalah bagian dari alam. Perusakan terhadap alam adalah malapetaka bagi manusia baik secara fisik, mental dan bahkan spiritual. Kering dan gersangnya alam akan berdampak pada kurus kerontangnya manusia secara spiritual.

Dari sudut pandang ini, ajaran Islam lagi-lagi berbeda secara tajam dari perspektif dan pemikiran Barat modern yang tidak terlalu peduli pada alam dan nasibnya. Pemikiran Barat moderen hanya peduli pada nasib manusia dalam jangka pendek. Melalui teknologi yang dikembangkannya, dunia Barat telah menjadikan alam murni sebagai objek eksplorasi. Mentalitas dan belenggu otoritarianisme yang muncul karena pengaruh filsafat positivistik dan pemikiran para tokoh sentral lainnya seperti Immanuel Kant, Kierkegaard, Diderot, Hume, Smith dan seterusnya telah menjauhkan manusia dari rasa tanggung jawab pada alam. Etika Kant yang ia sebut sebagai etika imperatif kategoris lebih bersifat eksploitatif dan sepihak.[107] Ia acuh pada akibat-akibat apa yang akan dialami oleh alam dan manusia. Ia mengatakan "bertindak-

---

[106] Al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, hal. 38.

[107] Salah satu dari filsuf Barat yang kritis dan menolak doktrin etika Kant ini adalah Hans Jonas. Lihat, Franz Magnis-Suseno, *Etika Abad Kedua Puluh* (Jakarta: Kanisius, 2006), hal. 185-206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lah sedemikian rupa sehingga tindakanmu menjadi hukum umum".[108]

Perhatikan, di sini yang menjadi patokan adalah "kamu" dan bukan wujud lain. Perhatikan pula, di sini Kant tidak peduli pada konsekuensi yang muncul akibat perbuatan manusia itu. Selama tujuannya tercapai, yaitu menjadikan perbuatan manusia sebagai hukum umum, maka tidak ada urusan dengan akibat yang muncul dari padanya. Ini berarti bahwa kebahagiaan dan kemenangan adalah bagi Kant yang dicapai dengan tercapainya kekuasaan dan dominasi manusia atas yang lain; atas sesama, atas alam bahkan atas Tuhan.

Sebaliknya bagi Islam, alam dan keseimbangannya harus dijaga dan dilestarikan. Ajaran Islam mengenai hal ini amatlah tegas. Al-Qur'an dalam surat al-Rahman, ayat 7, bicara soal *mîzân* (keseimbangan). Tuhan berfirman: "Dan Dia mengangkat langit lalu membuat keseimbangan baginya." Secara legal formal kata *mîzân* dapat berarti timbangan. Dalam surat yang sama ayat 9, kata "mîzân" itu dapat diartikan sebagai "Dan janganlah kamu sekalian mengurangi timbangan," yaitu timbangan yang digunakan dalam proses jual beli. Namun secara keseluruhan kata "mîzân" dalam surat al-Rahman tersebut lebih tepat diartikan sebagai keseimbangan alam, apalagi jika kita perhatikan secara lebih seksama surat itu banyak bicara tentang alam beserta isinya seperti manusia, matahari, bulan, bintang, pepohonon, langit, bumi, buah-buahan, binatang dan lain sebagainya. Maka dapat dipahami bahwa kata "mizan" itu lebih bermakna keseimbangan alam.

Secara tersirat ayat itu juga berarti bahwa ciptaan Tuhan itu secara keseluruhan membentuk satu kesatuan di mana jika salah satu dari keseluruhan itu terganggu maka stabilitas alam secara umum pun akan terganggu. Secara ilmiah ini sudah terbukti, apalagi dalam beberapa temuan kajian ekologi didapatkan bahwa gundulnya hutan di beberapa belahan dunia telah mengakibatkan semakin naiknya suhu udara di belahan bumi lainnya. Kemudian

---

[108] *Ibid.*, hal. 199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semakin naiknya suhu udara di bumi itu mengakibatkan pula mencairnya beberapa pulau es di kutub utara sehingga pada akhirnya berujung pada semakin naiknya permukaan laut di seluruh dunia. Ini adalah contoh kecil di mana sisi-sisi alam raya ini terkait satu sama lain.

Dalam ajaran Islam dan pendapat para pemikirnya alam menempati tempat yang amat istemewa. Bahkan –seperti yang sudah kita jelaskan alam merupakan bagian integral dari kehidupan spiritual dan religius seorang muslim. Tidak aneh jika kemudian seorang Ibn Tufayl menulis *Hay ibn Yaqzân* yang menceritakan tentang perjalanan spiritual seseorang yang mencari kebenaran dan jati diri melalui alam.

Karena alam merupakan bagian integral dalam kehidupan spiritual dan religius manusia, maka menjaga kelestariannya jelas merupakan kewajiban agama. Terganggunya kelestarian alam akan berpengaruh pada kelestarian kehidupan keagamaan manusia. Jika saja seluruh dunia ini sudah kehilangan sifat alamiahnya, dan digantikan dengan serba-serbi yang merupakan buatan manusia, niscaya keseimbangan keagamaan manusia akan terganggu. Ini karena manusia tidak dapat lagi melihat dan menemukan "lukisan" Tuhan dalam alam. Manusia akan kehilangan objek kontemplasi yang paling agung dan bernilai.

Kenyataannya adalah bahwa di dunia yang sudah serba moderen ini "kota manusia" telah mengambil alih peranan "kota Tuhan". Dulu, "kota manusia" melebur dalam "kota Tuhan" sebagai entitas yang integral dan tidak dapat dipisah-pisahkan. Namun dengan merebaknya ajaran dan mentalitas materialistik, perbedaan antara yang material dan yang spiritual menjadi hilang, bahkan yang spiritual kemudian lenyap ditelan oleh yang material. Yang spiritual dicaplok oleh yang material, kemudian "kota manusia" menggantikan "kota Tuhan". Dalam kondisi seperti itu, peradaban moderen memunculkan watak-watak yang antroposentris yang menenggelamkan Tuhan dan memuja-muja manusia sebagai pencipta.

Melihat bahwa kerusakan alam adalah soal kelangsungan hidup wujud insani –dan tidak hanya wujud hewani dan nabati

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka menjaga dan melestarikan alam merupakan *imperative categories*, meminjam istilah Immanuel Kant. Untuk itu sebuah gagasan konseptual harus digali dari kekayaan khazanah Islam untuk menumbuhkan kesadaran, kebijakasanaan, dan rasa hormat manusia kepada alam. Untuk tujuan itu, perlu dirumuskan sebuah metafisika yang di antaranya menempatkan alam sebagai logos dan manusia sebagai nomos.

Bahwa manusia diciptakan sebagai khalifah sudah cukup menunjukkan bahwa ia memiliki peranan penting di muka bumi, tidak hanya sebagai penghuni tetapi juga sebagai penjaga. Dalam surat al-Ma'idah, ayat 1, Tuhan berfirman: "Wahai orang-orang yang beriman, penuhilah perjanjianmu (*'uqûd*) kepada Allah." Dalam tafsir –termasuk tafsir bahasa Indonesia terbitan Arab Saudi disebutkan bahwa *'uqûd* di sini berarti "perjanjian yang mencakup janji prasetia hamba kepada Tuhan dan perjanjian yang dibuat oleh manusia dalam pergaulan sesamanya."[109] Muhammad As'ad dalam terjemahan Inggrisnya menjelaskan bahwa "kata *'aqd* (*covenant*) merujuk pada sebuah perjanjian atau kesepakatan yang melibatkan lebih dari satu pihak."[110] Kemudian Raghib, seorang penafsir tradisional berpendapat "bahwa *'aqd* yang dimaksud dalam ayat ini terdiri dari tiga hal: perjanjian antara manusia dengan Tuhan, antara manusia dengan dirinya sendiri, dan antara manusia dengan sesama manusia."[111]

Jika kita ambil pendapat-pendapat di atas secara umum lalu kita gabungkan, dapat kita tarik kesimpulan bahwa *'aqd* merupakan perjanjian manusia yang meliputi tanggung jawab yang bersifat agama, moral dan sosial. Jika kita kembangkan pendapat ini lebih jauh, maka sejatinya tanggung jawab agama, moral dan sosial manusia itu tidak semata-mata terbatas pada kewajiban menjalankan aturan agama dan norma sosial saja, tetapi juga mencakup kepedulian terhadap lingkungan dan alam sekitarnya.

---

[109] Al-Qur'an, terjemah Bahasa Indonesia (Kerajaan Arab Saudi, 1418 H), hal. 156.

[110] M. As'ad, *The Message of the Qur'an* (London: Gibraltar, 1980), hal. 139.

[111] Dikutip dari SN Haidar Naqvi, *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis* (London: Routledge, 1981), hal. 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Oleh karena itu ayat di atas sebetulnya berbicara mengenai kewajiban ibadah seperti shalat, bagaimana berperilaku dalam mu'amalah, seperti jual beli dan juga hal-hal yang sifatnya keseharian, seperti menjaga keharmonisan dengan sesama, menjaga kebersihan dan selanjutnya. Artinya perjanjian di atas tidak dapat dipahami secara partial hanya sebatas pada perjanjian manusia dengan Tuhan saja, karena itu akan mereduksi universalitas misi dan ajaran Islam.

Metafisika Islam yang menempatkan manusia sebagai nomos harus pula berkaitan secara sangat erat dengan tindakan. Metafisika ekologi Islam berbeda dengan filsafat atau teologi yang selama ini sudah mapan baik dalam peradaban Islam maupun Barat haruslah menekankan pada sisi tindakan nyata dan tidak hanya sebatas pada wacana. Islam telah meletakkan dasar-dasar yang kuat mengenai lingkungan dengan berlandaskan pada – seperti yang baru saja kita katakan tanggung jawab. Namun harus pula disadari bahwa pendasaran ini harus diformulasikan lebih jauh guna diaplikasikan pada konteks kekinian yang terus berubah. Penaklukan manusia terhadap alam menimbulkan tantangan yang berat bagi para pemikir Islam untuk menggali prinsip-prinsip metafisika Islam yang relevan untuk dikembangkan dalam kehidupan modern seperti sekarang ini. Segala sesuatu yang kita hadapi adalah baru, dan menuntut adanya rumusan baru pula. Agama dituntut tetap mampu menyajikan resep yang cocok dan sesuai dengan tuntutan zaman yang kian hari kian beragam. Itulah sebabnya, konsep metafisika seperti tanggung jawab terhadap lingkungan harus terus dikembangkan dengan formulasi yang lebih rinci. Wilayah praksis yang sekarang kita masuki mulai dari modernisasi berikut implikasi negatifnya, seperti kerusakan alam dan hutan adalah wilayah baru yang menuntut kreatifitas pikir baru.

Karena kerusakan alam sudah merupakan bahaya yang nyata, maka metafisika Islam tentang ekologi juga harus bersifat nyata. Metafisika Islam tentang ekologi yang didasarkan pada prinsip-prinsip universal Islam, hendaknya dapat memicu kita ke arah tindakan atau kerangka pikir di mana seluruh gambaran tentang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kita sendiri sebagai faktor kausal dalam sistem benda-benda yang lebih luas dapat diubah ke arah yang lebih praktis. Pada gilirannya, apa yang dapat kita harapkan dari konsep metafisika Islam tentang alam adalah adanya perubahan pada kesadaran dalam diri kita, terutama yang berkaitan dengan tindakan menjaga dan melestarikan alam dan lingkungan. Kita seharusnya tidak bisa diam ketika alam menangis dan mengucurkan air mata yang membanjiri desa, kampung, kota dan negara kita. Atau, ketika alam memuntahkan isi perutnya dan mengubur sebagian warga di berbagai tempat di negeri kita atau di belahan dunia lainnya. Apa yang dilakukan alam itu tidaklah himbauan diam akan pentingnya menjaga keutuhannya, tetapi merupakan tuntutan kodratntya agar kita menghormati realitas alamiahnya. Di sinilah letak pentingnya manusia memikirkan kembali posisinya dalam alam. Ia adalah sebagai penjaga dan pembangun yang bertanggungjawab, dan tentu sebagai nomos yang harus dapat memahami gerak dan gejala alam.

Andaikan kita menanggapi tuntutan kodrat alam, maka implikasi teoretisnya adalah bahwa kita dituntut untuk mengubah cara pandang kita terhadapnya, lalu merumuskan landasan pemikiran yang bernuansa etis dan praktis, dengan di antaranya mencari referensi-referensi yang sudah tersedia di dalam al-Qur'an dan al-Hadits. Ada sejumlah indikasi dalam al-Qur'an yang menunjukkan bahwa alam adalah tanggung jawab manusia.

Ungkapan bahwa "alam adalah tanggung jawab manusia" mengandung arti bahwa manusia memiliki kewajiban moral untuk memeliharanya. Kenyataan bahwa kerusakan alam yang terjadi akan membawa dampak bagi keberadaan manusia itu sendiri, menjadikan faktor tanggung jawab itu berada di dalam ranah moral. Artinya, secara legal formal dan juga agama, karena tanggung jawab kepada alam merupakan kewajiban moral, maka di mata Tuhan itu akan mengandung unsur *jazâ'* dan *'iqâb*. Ini sejalan dengan firman Allah dalam surat al-Zalzalah, ayat 7-8, yang berbunyi: "Barang siapa yang melakukan perbuatan baik sebesar atom, maka (Dia, Allah) akan melihatnya, dan barang siapa yang melakukan perbuatan buruk sebesar atom, maka (Dia,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah) pun akan melihatnya." Ini adalah komitmen Islam terhadap perilaku manusia dan konsekuensi yang harus diterimanya. Ini juga merupakan insyarat bahwa –dalam konteks ekologi perbuatan baik yang menguntungkan ekosistem harus dipertahankan dan didukung dan sebaliknya yang buruk dan merugikan lingkungan harus dihindari bahkan diperangi.

Inilah kewajiban yang cocok bukan saja bagi sebuah masyarakat yang telah rusak ekosistemnya, tetapi juga bagi masyarakat mana saja yang ingin hidup dalam lindungan alam yang aman dan nyaman. Dalam kerangka ini, sebuah perbuatan baik yang menguntungkan alam harus didukung, dan yang buruk harus ditolak. Perbuatan buruk itu perlu diperangi bukan semata-mata karena akan membawa dampak negatif bagi kehidupan alam dan manusia, tetapi juga karena alam pada dirinya mengandung nilai yang patut dihargai mengingat bahwa alam adalah jelmaan dari "Kerajaan Tuhan."

Memang ada keanekaragaman generik dalam alam yang merupakan objek garapan bagi manusia yang boleh untuk dinikmati, seperti beberapa binatang yang dapat disembelih untuk dikonsumsi, serta beberapa jenis tumbuhan yang dapat ditebang dan kemudian dimakan. Namun dari beberapa jenis flora dan fauna, tentu ada beberapa yang jika dikonsumsi sebagai makanan justru akan menimbulkan kerugian material dan immaterial, baik dalam jangka pendek maupun jangka panjang. Dan jenis inilah yang semestinya kita jaga kelestarian dan kelangsungan hidupnya, sesuai dengan kodratnya karena ia sungguh sangat bernilai.

Manusia Ekologis dalam Hay ibn Yaqzân

Kesadaran bahwa alam ikut –atau dapat berperan sebagai media bagi manusia untuk mencapai pengetahuan spiritual, sudah ditunjukkan oleh para tokoh pemikir muslim terdahulu seperti Jabir bin Hiyan, Ibn Sînâ, al-Biruni dan tentu Ibn Tufayl. Yang disebut terakhir ini menulis sebuah roman berjudul *Hay ibn Yaqzân* yang menggambarkan perjalanan manusia mencari kesempurnaan diri melalui alam. Tidak banyak yang menyadari

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bahwa roman ini ingin menyampaikan pesan bahwa alam adalah bagian integral dari spiritualitas, sebagaimana tidak banyak yang memahami bahwa melalui roman ini Ibn Tufayl ingin menyampaikan visi ekologisnya tentang manusia dan bagaimana ia mendapat pengetahuan.[112]

Berkaitan dengan visi ekologis Ibn Tufayl, seorang pemuka al-Azhar bernama Abdul Halim Mahmud menulis buku berjudul *Falsafat Ibn Tufayl* (Filsafat Ibn Tufayl) yang di dalamnya berbicara mengenai pandangan Ibn Tufayl mengenai alam.[113] Ini awal yang baik untuk mengkaitkan filsafat Ibn Tufayl dengan alam, atau untuk memotret filsafatnya dalam konteks ekologis. Tetapi buku itu tidak cukup memberikan perhatian yang memadai tentang alam sebagai logos dan manusia sebagai nomos. Abdul Halim Mahmud hanya membahas pandangan-pandangan filosofis Ibn Tufayl tentang alam secara normatif dan mengaitkannya dengan konsep ketuhanan dan kemanusiaan. Oleh karena itu menarik –dalam konteks ini untuk memposisikan Hay ibn Yaqzân tidak hanya sebagai seorang salik yang mencari jati diri, tetapi juga sebagai manusia ekologis (nomos) yang mencoba memahami diri melalui alam.

Karya-karya lain tentang Ibn Tufayl hanya berputar-putar sekitar pesan-pesan spiritual dan filosofis di balik roman yang ditulisnya. Sebut saja karya M Hadi Masruri berjudul *Ibn Tufayl: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*.[114] Buku ini bagus sebagai pengantar pemikiran filosofis dan sufistik Ibn Tufayl, tetapi lagi-lagi melupakan sisi ekologis yang justru merupakan gagasan pokok dari Ibn Tufayl.

---

[112] Secara umum yang dimaksudkan dengan visi ekologis adalah pandangan bahwa manusia adalah wujud empiris yang lahir dan berkembang dalam sistem lingkungan yang membentuknya. Secara khusus visi ekologis berarti bahwa manusia adalah bagian dari ekosistem dan alam tempatnya hidup dan berkembang. Visi ini secara garis besar dianut oleh Abu Bakar Ibn Tufayl al-Andalusi dalam *Hay ibn Yaqzan*.

[113] Lihat, Abdul Halim Mahmud, *Falsafat Ibn Tufayl wa Risalatuhu Hay ibn Yaqzân* (Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1987).

[114] Lihat, M. Hadi Masruri, *Ibnu Tufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan* (Yogyakarta: *LKiS*, 2005).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Tufayl adalah seorang filsuf, dokter, ahli geografi, dan penyair Andalusia. Tulisan-tulisannya yang sampai pada kita hanya dalam bidang filsafat saja. Yang lain sudah dianggap hilang. Namun tulisan-tulisan yang masih ada –walau tidak memadai sudan cukup dapat menggambarkan siapa sebenarnya Ibn Tufayl dan bagaimana visi filosofisnya. Roman *Hay ibn Yaqzân* termasuk yang sangat berpengaruh di dunia pemikiran dan ilmu pengetahuan, dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa asing.

Dari sudut pandang filsafat, kisah tersebut menggambarkan perkembangan akal manusia melalui kekuatan fitrahnya. Manusia dapat mencapai tingkat filosofis dan melihat Tuhan melalui pengetahuan tentang diri.[115] Dari sudut pandang sufistik, kisah itu menggambarkan perkembangan spiritual manusia dari satu fase ke fase lainnya yang lebih matang, hingga mencapai tingkat penyingkapan.

Hay ibn Yaqzân merupakan kisah pertama dalam filsafat dan sastra Arab, yang menggunakan simbol-simbol sufistik, filosofis dan tentunya kosmologis. Sebuah kisah yang menggambarkan perjalanan pengetahuan dan spiritual seorang anak manusia melalui kosmos. Dalam awal bukunya, Ibn Tufayl sudah menceritakan kisah kelahiran atau asal-usul anak manusia dan mengaitkan perkembangannya dengan lingkungan alam. Ia menyebutkan bahwa para narasumber berbeda pendapat tentang asal muasal kelahiran Hay ibn Yaqzân tetapi sepakat ketika menjelaskan fase-fase perjalanan hidupnya. Fase ini terbagi menjadi tujuh hingga ia bertemu dengan Isal.[116]

Fase *pertama* dimulai dari masa pengasuhan, penjagaan serta perlindungan induk rusa hingga Hay ibn Yaqzân kecil berusia tujuh tahun. Pada usia ini, Hay kecil telah mampu membedakan suara-suara binatang. Ia juga belajar menghitung jumlah binatang

---

[115] 'Abdl al-Halim Mahmud, *Falsafah Ibn Tufayl wa Risalatuhu Hay ibn Yaqzan* (Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1987), hal. 20.

[116] Untuk keseluruhan cerita, lihat Abu Bakr Ibn Tufayl al-Andalusi, *Hay ibn Yaqzân* (Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1987). Atau, Ibn Tufayl, *Hay ibn Yaqzân*. Terjemah Indonesia Dahyal Afkar (Surabaya: Menara, t.t).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan mengenal penutup tubuh. Dalam fase ini, Ibn Tufayl langsung mengaitkan perkembangan awal manusia dengan alam, dengan binatang, suara dan keberadaan diri. Ibn Tufayl tidak lupa menekankan bahwa kesadaran tentang keberadaan diri dipicu oleh kesadaran akan keberadaan benda-benda dan wujud-wujud lain. Ini mirip dengan narasi al-Ghazâlî yang menjelaskan bahwa manusia tidak dapat mencapai pengetahuan diri kecuali dengan melihat pada wujud lain. Wujud lain –bisa berupa wujud empiris atau meta-empiris disebut oleh al-Ghazâlî sebagai *al-jihah al-ûlâ*, sedang diri (subyek) disebut sebagai *al-jihah al-thâniyah*.[117] Proses pembelajaran subjek terhadap objek akan menghasilkan ilmu pengetahuan. Dalam kisah Hay ibn Yaqzân, objek-objek itu tidak lain adalah wujud-wujud empiris yang ada di sekitar kita.

Juga sudah mulai ditekankan oleh Ibn Tufayl bahwa Hay ibn Yaqzân mulai menangkap dan memahami wujud-wujud material bukan dengan inderanya melainkan dengan akalnya. Indera hanya berfungsi untuk menyediakan data kepada akal. Oleh karena itu, fase ini berkaitan dengan proses pencernaan, memahami dan memikirkan yang semuanya hanya dapat dilakakukan dengan akal dan bukan indera.

Fase *kedua* diawali dengan peristiwa kematian sang rusa. Ia mencari penyebab kematian rusa itu. Ia bedah tubuh induknya untuk mencari penyebab kematiannya. Hingga ia menarik kesimpulan bahwa yang menggerakkan tubuh induk itu adalah sesuatu yang bersemayam di dalam jantung. Jika sesuatu yang bersemayam di dalam jantung itu keluar, maka induk akan mati dan tubuh tidak dapat bergerak kembali. Kecerdasan dan kekuatan jiwa Hay sangat membantu dalam mencari penyebab kematian sang rusa. Daya khayal, nalar, kekuatan dalam membandingkan serta membedakan sudah mulai tumbuh dengan tajam.

Fase *ketiga* terjadi ketika Hay menemukan api. Ia belajar bagaimana memperoleh dan menggunakannya. Dari penemuan api, ia mulai mengetahui keberadaan *rûh hayawânî* (ruh hewani)

---

[117] Abu Hamid Al-Ghazâlî, *Ihyâ'Ulum al-Din* (Kairo: Dar al-Taqwa, 2000, Vol II), hal. 59.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang bersemayam di dalam tubuh. Dalam narasi ini, Ibn Tufayl menyampaikan pesan dengan sangat elegan bahwa pengetahuan kita tentang keberadaan wujud yang tidak tampak, berangkat dari pengamatan kita terhadap sesuatu yang tampak. Maknanya meta-empirisme berawal dari empirisme; metafisika bermula dari fisika.

Fase *keempat*, Hay mulai meneliti benda-benda yang ada di dalam *kawn* (penciptaan) dan alam *jasad* (benda). Ia mulai mengenal perbedaan tunggal dan majemuk benda dan jiwa. Ia melihat kesesuaian materi *al-kâ'inât* (benda yang ada di alam semesta) dan ketidak-sesuaian *sûrah* (bentuk) materi. Ia juga membagi benda ke dalam dua sifat, yaitu berat dan ringan, serta bergerak ke atas dan ke bawah. Ia teliti benda-benda tersebut hingga menemukan *illah* (penyebab) hingga usianya mencapai duapuluh tahun.

Kesesuaian adalah kata kunci dalam fase ini. Manusia mulai mengembangkan nalarnya dan mulai mengerti hukum-hukum alam yang ada di depan matanya. Kecerdasan manusia itu tidak terlepas dari pengamatannya terhadap fenomena dan benda-benda alam yang ada di sekitarnya.

Dalam fase *kelima*, Hay mulai bergerak "ke atas," dari sekadar mengamati benda-benda yang ada di bumi ke benda-benda yang ada di langit, yaitu planet-planet dan bintang. Ini adalah transformasi yang luar biasa yang terjadi dalam diri Hay ibn Yaqzân. Ia mulai menyadari bahwa benda dan wujud tidak saja ada di bumi, tetapi juga di langit. Kemampuan melihat "ke atas" menggambarkan bahwa Hay menyadari akan keberadaan wujud-wujud di luar manusia. Pengamatannya terhadap planet-planet dan bintang membawanya mengajukan satu pertanyaan penting, apakah alam itu *qadîm* (azali) atau *hadîth* (baru)? Dan pertanyaan ini pada akhirnya membawanya pada pemikiran tentang Wujud Hakiki yang ada di balik alam semesta dan segala isinya.

Sampai titik ini, pesan Ibn Tufayl sudah mulai jelas, bahwa pengetahuan manusia akhirnya berakhir pada pengetahuan tentang Tuhan, tetapi diawali dari pengamatan dan pemahaman terhadap benda-benda alam yang empiris.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fase *keenam*, ketika berusia 35 tahun Hay ibn Yaqzân telah mencapai usia kematangan berpikir. Ia sekarang memahami bahwa ruh terpisah dan berbeda dengan badan. Tidak ada kaitan antara ruh dengan benda yang menjadi tempatnya bersemayam. Ruh berhubungan langsung dengan Tuhan yang tidak lain adalah Wujud yang mutlak keberadaannya. Hay telah sampai pada kesadaran intelektual yang tentu membuatnya semakin dewasa secara spiritual.

Kematangan jiwanya dalam berpikir menuntun dirinya untuk sampai kepada kemapanan jiwa. Menurutnya, kebahagiaan yang abadi dan kekal bisa tercapai jika jiwa mampu menyaksikan (*mushâhadah*) Tuhan. Hanya jiwa inilah yang akan kekal dan abadi. Sedangkan jiwa yang tidak dapat menyaksikan Tuhan akan sirna. Jiwa yang abadi akan memperoleh rahasia-rahasia kebahagiaan. Dalam narasi ini, Ibn Tufayl mulai memasukkan sentuhan-sentuhan sufistik. Dalam fase *ketujuh*, atau terakhir, Ibn Tufayl tegas menyatakan bahwa *mushâhadah* adalah metode yang harus ditempuh oleh anak manusia untuk menggapai kebahagiaan dan keselamatan.

Secara lebih khusus, Ibn Tufayl menuturkan bahwa dalam fase ketujuh jiwa manusia akan bahagia jika ia dapat menyaksikan Tuhan secara terus menerus. Dan ketika ia menyaksikan Tuhan, ia menyaksikan sesuatu yang tidak dapat dilihat mata, tidak dapat didengar telinga dan tidak terlintas di benak manusia. Pada saat ber *mushâhadah*, Hay merasakan bahwa dirinya tidak lain adalah diri Tuhan. Kediriannya telah sirna dalam kedirian Tuhan.

Dengan demikian jelas bahwa pengetahuan tentang Tuhan berawal dari pengetahuan tentang alam dan diri. Hanya karena manusia mengetahui alam dan dirinya-lah, maka ia kemudian mengetahui Tuhannya. Ini adalah "rasionalisme" ala Ibn Tufayl. Ia menyebutnya sebagai "pengetahuan yang dicapai saat manusia mencapai kematangan pikir." Jenis pengetahuan ini bukan berasal dari proses berpikir, bukan pula hasil dari abstraksi filosofis dari sebuah obyek, melainkan produk dari apa yang oleh Ibn Tufayl disebut sebagai "esensi immaterial" yang tidak lain adalah hati. Pengetahuan ini ia sebut sebagai ma'rifat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Tufayl juga berusaha menjelaskan bagaimana Hay ibn Yaqzân memperoleh pengetahuan inderawi, percobaan dan kekuatan berpikir. Bagaimana ia sampai pada hakikat penciptaan. Ia tegaskan bahwa dari pengamatan terhadap fenomena dan hukum-hukum alam, ia dapat memahami ruh dan jiwa serta bagaimana pengetahuan-pengetahuan tentang alam (empirisme), akal (rasionalisme) dan jiwa (intuisi) bersesuaian dengan inti ajaran agama. Intinya, Ibn Tufayl ingin menegaskan bahwa selalu ada keterkaitan yang erat antara pengetahuan inderawi, rasional dan religius.

Kisah Hay ini membawa kita pada lingkungan tempat ia tinggal. Bahwa ia hidup dalam sebuah pulau dan berinteraksi dengan wujud-wujud empiris yang mengindikasikan bahwa Hay adalah makhluq inderawi dan ekologis sekaligus. Ia berproses secara inderawi melalui alam dan lingkungan di sekitarnya. Seakan-akan Ibn Tufayl ingin mengajari kita bahwa tidak ada pengetahuan yang tidak lahir dari dunia inderawi. Wujud-wujud empiris berfungsi mendorong para pencari untuk bergerak dari empirisme menuju sesuatu yang meta-empiris; bergerak dari pengetahuan tentang "alam dan aku" menuju pengetahuan tentang "alam dan Aku" yang lain. Ibn Tufayl telah menjelaskan bahwa manusia melalui logika, konsep-konsep abstrak, imajinasi, bahasa, dan bahkan norma telah mampu mentransformasi diri menjadi wujud yang ber-pengetahuan, dari satu fase menuju fase lain yang lebih tinggi.

Melalui metode seperti pengamatan, pemantauan, penelitian, penyingkapan, pertemuan, percobaan, perbandingan, kias, penarikan kesimpulan, intuisi dan tingkah laku, manusia dapat mencapai ilmu pengetahuan. Semua metode ini melibatkan alam atau wujud-wujud empiris sebagai objek dan juga melibatkan akal sebagai alat pencernaan dan pemahaman.

Pengamatan, pemantauan dan penelitian digunakan ketika Hay melihat semua hewan di sekitarnya. Ia mengamati hewan-hewan itu dan bagaimana mereka berperilaku. Hay juga mengamati benda-benda di sekitarnya baik yang ada di bumi seperti hewan-hewan, tumbuh-tumbuhan, barang-barang tambang, ma-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cam-macam batu, tanah, air, udara, salju dan es, kulit, api, dan bara. Ia lihat beberapa sifat, tingkah laku yang bermacam-macam, dan gerakan yang searah atau bertentangan. Ia saksikan itu semua dan mengambil kesimpulan atas apa yang ia saksikan.

Pengetahuan dari metode percobaan ia dapatkan dari bagaimana menahan rasa dingin dan bertahan hidup. Sedang perbandingan, analogi dan penarikan kesimpulan merupakan metode lain yang ia gunakan pada fase kematangan. Pengetahuan yang dihasilkan dari metode ini bersifat induktif karena berangkat dari pengamatan terhadap banyak fakta untuk kemudian ditarik satu kesimpulan yang definitif secara ilmiah. Ini dicontohkan oleh Ibn Tufayl dengan proses percobaan Hay membedah hewan-hewan, lalu menarik kesimpulan akan keberadaan ruh hewani dalam beberapa bagian tubuh yang bermacam-macam.

Metode selanjutnya adalah metode pembacaan terhadap diri yang menghasilkan pengetahuan tentang Tuhan. Ilmu ini tidak dapat dicapai indera dan akal pikiran, tetapi dapat diraih melalui gabungan dari seluruh medium pengetahuan mulai dari indera, akal dan hati.

Secara epistemologis, kisah Hay menunjukkan bahwa ilmu pengetahuan bersifat (1) *kasbî*, atau harus dicari, (2) selalu berkembang dan tidak sempurna, (3) bercabang-cabang atau bermacam-macam, dan (4) meningkat secara perlahan-lahan. Atas dasar ini semua, sebuah ilmu selalu berangkat dari empirisme menuju rasionalisme dan berakhir pada intuitisme.[118]

Pembacaan yang seksama terhadap roman Ibn Tufayl menunjukkan bahwa ia –seperti tokoh pemikir lainnya mengakui peranan indera, akal dan hati sebagai medium pencapaian pengetahuan. Hanya saja ia sedikit berbeda dengan yang lain dengan mengindikasikan bahwa medium pengetahuan empiris adalah akal bukan indera sedang medium pengetahuan rasional adalah hati, bukan akal. Indera berfungsi sebagai medium yang menyediakan data kepada akal dan hati. Pengetahuan empiris

---

[118] Abu Bakr Ibn Tufayl, *Hay bin Yaqzân* (Kairo: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1987), hal. 323.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melalui akal, dan pengetahuan rasional melalui hati pada akhirnya akan mengantarkan manusia pada pengetahuan spiritual tentang Tuhan. Konsep tersebut dapat digambarkan seperti diagram berikut:

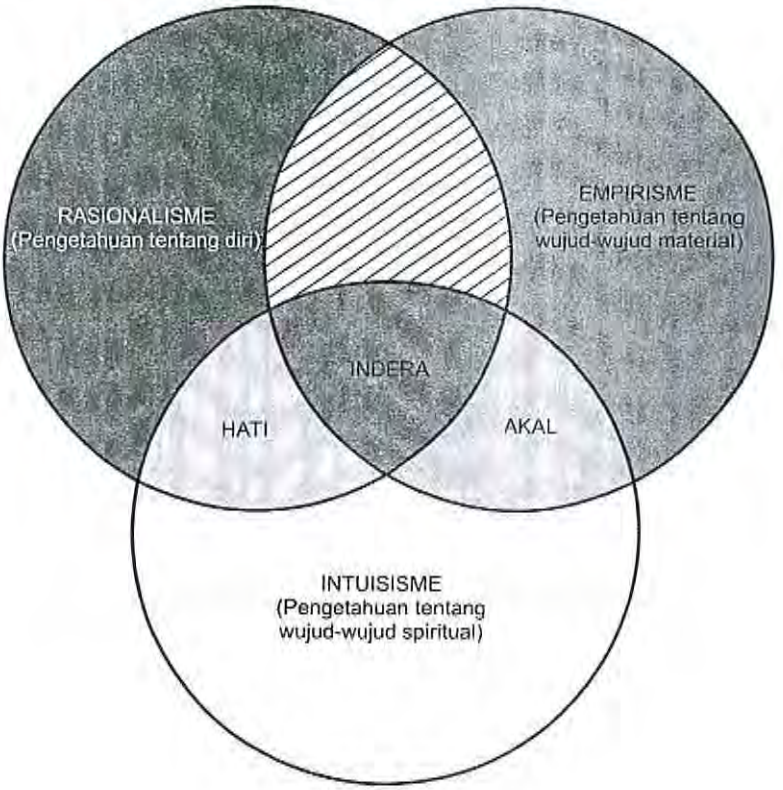

Diagram ini menunjukkan adanya tiga jenis ilmu pengetahuan yang diungkap oleh Ibn Tufayl. Pengetahuan empiris adalah pengetahuan tentang wujud-wujud material, pengetahuan rasional berkaitan dengan pengetahuan tentang diri, sedang pengetahuan intuitif berkaitan dengan pengetahuan tentang Tuhan.

Medium empirisisme adalah akal, dan itu ditegaskan oleh Nabi Muhammad saw yang mengatakan: "Pikirkanlah ciptaan-ciptaan Tuhan, dan jangan pikirkan esensi Tuhan." Ciptaan-ciptaan Tuhan yang dimaksud dalam sabda nabi ini tidak lain adalah wujud-wujud material yang tampak oleh indera, sedang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses berpikir di sini tidak lain adalah kegiatan memahami dan mencernak dengan akal. Oleh karena itu, Ibn Tufayl selalu mengaitkan empirisme dengan kegiatan memahami, mencerna, mengamati, menciptakan gagasan dan ide, serta berpikir, dan bukan dengan kegiatan penangkapan obyek oleh indera. Ia menulis:

> "Bentuk-bentuk benda dengan segala perbedaannya tidak dapat dicerap oleh indera ragawi. Bentuk-bentuk itu adalah objek yang hanya dapat dimengerti melalui observasi intelektual".[119]

Rasionalisme, atau kadang disebut pula alam intelek oleh Ibn Tufayl adalah kelanjutan dari empirisme. Ibn Tufayl menegaskan bahwa perjalanan Hay dari alam empiris kepada alam spiritual mau tidak mau harus melalui alam intelek ini. Alam intelek itu sendiri bukanlah tujuan, melainkan sebagai tempat transit antara empirisme menuju intuitisme. Dalam narasi yang cukup panjang, Ibn Tufayl menjelaskan bahwa alam intelek tidak hanya berhenti pada asumsi, abstraksi, atau teorisasi tentang wujud-wujud empiris, melainkan berlanjut hingga sampai pada satu titik di mana diri menyadari bahwa di balik semua wujud adalah Wujud yang Wajib-Ada, atau Tuhan. Yang mendasar dari ajaran ini adalah bahwa kesadaran tentang yang Wajib-Ada tidak dapat dicapai tanpa adanya kesadaran tentang diri. Ia menulis:

> Esensi diri yang telah mencerap pengetahuan tentang Wujud yang Wajib-Ada haruslah sesuatu yang bersifat immaterial. Segala sesuatu di luar dirinya yang bersifat ragawi bukanlah hakikat dirinya. Hakikat esensi dirinya adalah sesuatu yang membawanya mengetahui Wujud Mutlak yang Wajib-Ada.[120]

Sementara itu peranan indera adalah memberikan data inderawi kepada akal dan hati untuk kemudian diolah oleh keduanya. Data-data inderawi itu berguna membuka kesadaran

---

[119] *Ibid.*, hal. 93.
[120] *Ibid.*, hal.125.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diri manusia akan adanya Wujud yang Wajib-Ada. Ibn Tufayl menulis:

> Pendengaran hanya menangkap objek-objek audio, penglihatan hanya melihat warna-warni, penciuman hanya menangkap bebauan, perasa hanya merasakan cita rasa, dan peraba hanya merasakan kekerasan, kepadatan, kelenturan, kekasaran, dan kehalusan benda-benda... objek-objek inderawi itu adalah kualitas material benda-benda. Indera ragawi tidak mencerap selain kualitas-kualitas material itu... kesimpulannya adalah bahwa Wujud yang Wajib-Ada bebas dari segala sifat materi manapun.[121]

Itulah sebabnya pengetahuan empiris amat penting karena ia dapat membuka kesadaran manusia akan keberadaan dan kemutlakan Tuhan. Pengetahuan empiris ini bukan antitesis terhadap pengetahuan intuitif, melainkan langkah awal menuju kepadanya. Pesan utama sekaligus terselubung dari Ibn Tufayl adalah bahwa alam semesta ini yang terdiri dari wujud-wujud empiris dan merupakan manifestasi dari Tuhan tidak lain adalah bagian integral dari skema epistemologis dan spiritual agama. *Hay ibn Yaqzân* adalah pesan tegas dari Ibn Tufayl bahwa manusia tidak dapat lari dari dunia ini. Ia harus hidup dan berdamai dengan alam karena melalui alam-lah ia dapat mengenal Tuhan melalui mekanisme pemahaman yang telah diberikan Tuhan kepadanya.

---

[121] *Ibid.*, hal. 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bab 5

Penutup

Dalam sebuah pesan keagamaan yang disampaikan di Biara St Lorenzo, El Escorial Spanyol, pada hari Jum'at 19 Agustus 2011, Paus Benediktus XVI menunjukkan kegundahannya akan nasib manusia modern. Dia mengatakan bahwa "manusia modern sedang hidup dengan amnesia." Demikian dilaporkan harian *Kompas*.

Paus yang mengumumkan pengunduran dirinya dari tugas kepausan pada hari Senin 11 Febuari 2013 itu termasuk dari sekian banyak tokoh yang paham betul akan kondisi anomali manusia modern saat ini. Dengan tepat ia menyindir manusia telah terperangkap dalam keadaan lupa (amnesia). Seperti orang yang sudah lanjut usia, manusia tidak lagi mengerti akan dirinya, lupa akan Tuhannya, dan pikun akan lingkungan sekitarnya. Keadaan pikun itu membawanya pada kondisi serba salah. Dia tidak lagi menjadi wujud yang rasional dan waras. Bahkan dia menjadi –meminjam istilah Michel Foucault fosil dan monster. Ia fosil karena tidak berguna dan monster karena menakutkan.

Pelukis Edvard Munch menggambarkan sisi lain manusia modern yang tidak kalah suram. Melalui maha karyanya yang bertajuk "The Scream," Munch mencoba menerjemahkan penderitaan manusia modern dalam sebuah karya lukis yang bermakna dalam. Dari tajuknya, lukisan ini membawa pesan jelas. Ia bicara soal kepedihan dan rasa sakit. Juga tentang dampak kebodohan dan keserakahan. Dalam lukisan itu, seorang pria

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digambarkan sedang berteriak dalam keadaan wajahnya sedang menguning. Tubuhnya kurus dan bajunya kumal. Sambil memegang kepalanya, ia menunjukkan wajah yang resah di tengah-tengah gemuruh dunia yang tak bersahabat. Langit digambarkan berwarna merah darah, dan bumi berwarna abu-abu pertanda sedang tandus dan kering.

"Keadaan itu adalah analogi bagi suasana kesengsaraan, kebingungan, kehilangan, kepedihan, kedukaan, kepongahan modernitas, alam yang kacau, tubuh tak terkontrol dan pergulatan eksistensial", tulis harian *Kompas*.

Karena nilai dan kemampuannya menggambarkan nestapa manusia modern, "The Scream" menjadi lukisan yang paling diburu dan digemari dalam sejarah seni lukis modern. Lukisan itu laku dengan harga yang sangat mencengangkan, yakni 120 juta dollar AS, dalam sebuah lelang di rumah lelang Sotheby's New York pada tahun 2011.

Nestapa semacam ini menjadi keprihatinan tersendiri bagi banyak tokoh dan pemikir agama di berbagai belahan dunia termasuk di Indonesia. Dalam sebuah perayaan Tri Suci Waisak 2555, Ketua Widya Kasaba Dewan Sangha Perwakilan Ummat Buddha Indonesia (Walubi) Bhiksu Tadisa Paramita Mahasthavira berujar bahwa "Hanya dengan hati yang benar, setiap manusia bisa mengembangkan diri serupa seperti Sang Buddha." Demikian dilaporkan harian *Kompas* Rabu 18 Mei 2011. Ini sindiran kepada setiap manusia –terutama umat Buddha agar kembali kepada nilai-nilai kemanusiannya dan menempuh jalan-jalan yang mulia dalam hidup.

Beberapa ilustrasi di atas dengan tegas menunjukkan bahwa kajian tentang manusia semakin mendesak, terutama untuk mencoba mencari celah kecil yang masih tersisa agar manusia dapat keluar dari kungkungan kepedihannya sendiri. Celah kecil itu adalah ilmu pengetahuan. Karena itu, yang menjadi perhatian utama buku ini adalah upaya membangun kembali sistem ilmu pengetahuan yang, pada satu sisi, terkait langsung dengan perilaku manusia dan, pada sisi lain, tersambung dengan alam spiritual. Sistem ilmu pengetahuan itu adalah tasawuf.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berangkat dari kekacauan yang dialami oleh manusia modern, buku ini mencoba untuk merangkai sistem ilmu tasawuf dan melihatnya dari sudut pandang "antropologis." Gagasan intinya adalah bahwa tasawuf tidak saja merupakan praktek dan amalan belaka, tetapi juga merupakan tawaran ilmu pengetahuan yang dapat mengentaskan manusia dari kungkungan dan kekangan hidup.

Buku ini menawarkan gagasan bahwa bagian dari alasan mengapa manusia modern terperosok ke dalam kondisi kehidupan yang kosong (nihil) adalah karena ilmu pengetahuannya yang tidak memadai. Sementara di Barat ilmu pengetahuan yang berkembang terlalu bersifat positifisik, di Timur (dunia Islam) lebih bersifat formalistik, seremonial dan ritualistik.

Tasawuf sebagai Kategori Antropologis

Sejak tahun 1960-an, dan berlanjut hingga tahun 1970-an, para pengamat tasawuf terutama yang berasal dari Barat secara gencar menawarkan pendekatan antropologis dalam melihat tasawuf. Tawaran-tawaran itu secara khusus melihat dan menganalisis manusia dari sudut pandang fungsi sosialnya, dalam kerangka perkembangan tasawuf sebagai fenomena. Pendekatan semacam ini mengesampingkan sejenak aspek-aspek lain yang lebih substansial, yaitu aspek norma, dogma dan tentunya spiritualitas.

Tokoh-tokoh peneliti seperti Clifford Geertz, Ernest Gellner dan Michael Gilsenan termasuk yang hadir dengan semangat ini. Ketiganya lahir sebagai pakar antropologi yang sangat berpengaruh tidak hanya di dunia Barat tetapi juga di dunia Islam. Mereka telah menancapkan nama besarnya dalam tradisi akademik tentang Islam secara umum dan tasawuf secara khusus. Geertz adalah orang yang sangat dekat dengan kajian keagamaan –termasuk mistisisme di Indonesia. Gagasan besarnya tentang simbolisasi agama ia bangun melalui sebuah penelitian di Jawa Timur, tepatnya di sebuah kota yang ia sebut bernama Mojokuto. Penelitian itu menghasilkan karya monu-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mental berjudul *The Religion of Java*. Untuk beberapa dekade lamanya, karya ini turut membentuk corak dan warna pemikiran keagamaan di Indonesia.

Karya lain Geertz berjudul *Islam Observed: Religious Development in Marocco and Indonesia* tidak kalah monumentalnya. Karya yang memotret aspek antropologis Islam di Indonesia dan Maroko ini tidak hanya menjadi monumen penanda kebesaran seorang Geertz tetapi juga tonggak akademik yang membawa ilmu antropologi kepada era baru; era kecemerlangan dan kreativitas. Teori-teorinya diakui dan diapresiasi oleh banyak orang.

Kedua karya itu telah menempatkan Geertz sebagai salah satu soko guru antropologi agama yang disegani dunia dan sekaligus menjadikannya sebagai otoritas akademik di bidang ilmu ini. Gagasan utamanya adalah bahwa agama merupakan sistem simbol dan harus dimaknai dalam konteks simbolisasi ini. Baginya, agama adalah *symbol of and for reality* atau "simbol dari dan untuk realitas."[1]

Agak mirip dengan Geertz, Gellner menjadikan Maroko sebagai basis utama penelitiannya. Ilmuwan yang satu ini tampaknya sangat fasih berbicara tentang Islam secara umum dan tasawuf secara khusus. Sebagai pakar antropologi agama, ia tidak hanya menguasai teori sosial yang ditawarkan oleh Barat, tetapi juga memahami dengan baik gagasan sosiologis-antropologis yang diusung Ibn Khaldun. Ia juga sedikit banyak mengerti sejarah pemikiran, peradaban dan budaya, yang membedakan dirinya dengan Geertz. Pengamat yang satu ini sangat menjiwai kondisi di dua alam yang berbeda, dunia Barat dan Islam. Siapapun yang membaca karyanya yang berjudul *Muslim Society* akan terbawa oleh alur dan argumentasinya yang meyakinkan. Kita akan dibuat terkesan dengan penguasaannya yang mendalam terhadap tradisi akademik di Barat dan dunia Islam, terutama Maroko. Ia pandai mengawinkan dua teori yang sekilas berseberangan seperti teori

---

[1] Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), hal. 36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Khaldun dan David Hume.[2] Dan karena kepandaiannya itu, *Muslim Society* tampil apik dengan suguhan antropologis yang bernuansa klasik tetapi sekaligus berpenampilan modern. Dalam karyanya itu semangat Ibn Khaldun terasa sangat kental, tetapi aroma David Hum juga sangat terasa.

Berbeda dengan Geertz dan Gellner, Michael Gilsenan hanya tertarik pada penjelasan terhadap fenomena keagamaan dan spiritualitas yang sedang berkembang tanpa mampu menciptakan gagasan yang sifatnya *ground-breaking*. Namun walau bukan tipe seorang penggagas, Gilsenan sangat mahir mengembangkan teori yang sudah ada menjadi sebuah kemasan yang unik. Karyanya *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion* yang terbit pada tahun 1973 dan *Recognizing Islam: Religion and Society in the Modern Middle East* yang terbit pada tahun 1992, menjadi rujukan banyak orang.

Ketiga tokoh itu merupakan representasi dari generasi peneliti yang memberikan perhatian besar terhadap fenomena keagamaan dan spiritualitas dari sudut pandang sosiologis-antropologis dengan menekankan pada fungsi sosial agama dan manusia. Trend penelitian semacam ini terus berlanjut hingga kini dan dengan kadar yang fluktuatif, kadang mendapat apresiasi tetapi tidak jarang pula mendapat kritik dan penolakan.

Trend sosiologis-antropologis dalam melihat agama dan manusia dari sisi fungsi sosialnya tidak banyak mengalami perubahan pada dua dekade belakangan ini. Para peneliti generasi baru di bidang ilmu ini gemar mengotak-atik teori-teori yang sudah mapan atau sekedar menerapkan sebuah teori dalam konteks yang berbeda. Jumlah karya dalam bentuk artikel maupun buku dengan semangat semacam ini tidak terhitung jumlahnya. Untuk sekedar menyebut contoh, Julian Johansen menulis buku *Sufism and Islamic Reform in Egypt: The Battle for Tradition* yang terbit pada tahun 1996, atau Mark Sedgwick

---

[2] Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), hal. 1-85.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan karyanya *Saints and Sons: The Making and the Remaking of Rashidi Ahmadi Sufi Orders*, yang terbit pada tahun 2005.

Kajian tentang tasawuf di Indonesia dari sudut pandang sosiologis-antropologis juga tidak bisa dibilang sepi. Sederet nama yang rajin melakukan penelitian dengan perspektif ini antara lain Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell. Keduanya belum lama ini menerbitkan buku hasil suntingan mereka dengan judul *Sufism and the "Modern" in Islam*, yang terbit pada tahun 2007 dan sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Julian Millie, dosen antropologi pada Monash University di Australia termasuk yang menggeluti bidang ilmu ini dan menulis disertasi doktoralnya tentang Tasawuf Abah Anom. Ia juga memiliki perhatian yang cukup besar terhadap tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah di Kedinding Lor, Surabaya, pimpinan almarhum K.H. Ahmad Asrori al-Ishaqy.

Agak jauh sebelum itu tepatnya pada tahun 1961, Anthony H. Johns menerbitkan artikel kolosalnya berjudul "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History" yang dimuat dalam *Journal of Southeast Asian History*. Walaupun menggunakan pendekatan sejarah namun artikel ini dikutip secara sangat luas oleh para pakar antropologi dan sosiologi.

Putra pribumi yang tidak mau ketinggalan mengupas dimensi sosiologis-antropologis tasawuf di Tanah Air adalah Arif Zamhari. Disertasi doktoralnya yang diajukan kepada The Australian National University pada tahun 2010 mengangkat tema "Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java." Walau disertasi ini membicarakan majlis dzikir, namun pada esensinya perhatian utamanya adalah pada tasawuf dan tarekat seperti yang ditegaskan oleh pemberi kata pengantar yang tidak disebutkan namanya.[3]

Maraknya kajian tasawuf secara antropologis tentu tidak dapat dianggap sia-sia atau tidak berguna. Lagi pula, para pemikir muslim terdahulu telah banyak melakukan kajian antropologis terha-

---

[3] Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E-Press, 2010), hal. 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dap fenomena keagamaan dan terbukti tetap berguna hingga kini seperti yang dilakukan oleh al-Biruni (w. 1048) melalui karyanya berjudul *Kitab al-Hind* (Buku tentang India).[4] Pada sisi lain, maraknya kajian semacam ini telah mampu mengangkat harkat tasawuf dan menjadikannya sebagai "kategori antropologis" yang sarat dengan muatan konseptual dan epistemologis.

Anthony H. Johns yang sudah disebut di atas menyebut tasawuf sebagai sebuah kategori dalam bidang literatur dan ilmu sejarah. Yang ia maksud dengan kategori adalah konsep atau gagasan.[5] Tasawuf tidak hanya tentang perilaku atau praktek ritual-seremonial tetapi juga paradigma. Dikatakan kategori karena di Indonesia –dan ini contoh kasus yang diangkat oleh Johns tasawuf sudah menjadi aliran pemikiran, bahkan menjelma menjadi semacam identitas yang turut membuat dan menentukan sejarah bangsa. Adalah tasawuf yang membentuk Islam Indonesia seperti sekarang ini.

Jika bagi Johns tasawuf merupakan kategori pada ranah literatur dan sejarah, di buku ini kita telah coba melihatnya sebagai kategori antropologis yang menawarkan cara melihat manusia dari sudut pandang hakekatnya. Oleh karena itu, apa yang telah dilakukan buku ini adalah melompat dari antropologi sosial ke arah antropologi transendental, atau sebagai kelanjutan dari antropologi religius yang telah digagas oleh para sufi terdahulu.

Upaya dan jasa para antropolog sosial tentu sangat berguna. Mereka membantu kita memahami peranan dan posisi manusia secara sosial, yang pada gilirannya dapat memahamkan kita akan peta masa depan manusia sebagai wujud spiritual. Namun buku ini melihat bahwa bidang ilmu antropologi sosial sendiri sudah saatnya dikembangkan untuk memenuhi kebutuhan spiritual manusia modern yang sedang terpuruk.

---

[4] Akbar S. Ahmad menempatkan al-Biruni sebagai ahli antropologi pertama dalam Islam dan menyebutnya sebagai *many-sided genius* dalam ilmu antropologi. Lihat Akbar S. Ahmad, *Discovering Islam: Making Sense of Muslim History and Society* (London: Routledge, 2001), hal. 98-99.

[5] Anthony H. Johns, "Sufism as a Category in Indonesian Literature and History," *Journal of Southeast Asian Studies*. Vol 2, No 2 (Cambridge: Cambridge University Press, 1961), hal. 11-17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Upaya mengembangkan antropologi dalam kajian tasawuf sudah pernah dilakukan oleh Pnina Werbner. Melalui penelitiannya tentang tarekat Naqshabandiyah di Pakistan, ia bermaksud mewarnai antropologi dengan sedikit sentuhan yang berbeda. Baginya antropologi tasawuf bukanlah ilmu yang hanya mengkaji aspek sosial sufi atau tarekat. Antropologi adalah ilmu yang mendalami kosmologi dan ontologi tasawuf. Karena itu, Werbner sering mengoreksi asumsi-asumsi dasar antropologi sosial yang ia nilai bias dan membelokkan tasawuf dari esensi yang sebenarnya.[6]

Di tangan Werbner, dengan demikian, antropologi tasawuf digiring ke arah konsep-konsep yang bersinggungan dengan alam (kosmologi) dan keberadaan (ontologi), dan bagaimana keduanya bersinggungan dengan manusia sebagai hakekat. Alur pemikiran seperti ini meniscayakan bahwa tasawuf dilihat dengan "kaca mata sufistik" dan bukan dari sudut pandang ilmu-ilmu sosial.

Buku ini mengusung semangat yang sama dengan Werbner, namun menempuh jalur yang sangat berbeda. Jika Werbner membelokkan antropologi ke arah kosmologi dan ontologi, buku ini telah mencoba mengarahkannya ke jalur epistemologi. Artinya, yang telah dicoba dilakukan oleh buku ini adalah melihat tasawuf sebagai sebuah karegori antropologis yang menekankan pada konsep manusia sebagai hakekat dan bagaimana ia sebagai wujud yang aktif meraih pengetahuannya. Dalam istilah Kenneth Lizzio, jenis antropologi semacam ini dapat disebut sebagai *transcendental anthropology*.[7]

Transcendental Anthropology dalam Tasawuf K.H. Ahmad Asrori

Gagasan pokok yang diusung buku ini telah coba diuraikan melalui tiga bab, yakni bab dua, tiga dan empat. Bab dua membahas persoalan manusia spiritual dalam wacana tasawuf klasik

---

[6] Lihat Pnina Werbner, *Pilgrims of Love: The Anthropology of a Global Sufi Cult* (London and Bloomington: Hurst Publications and Indiana University Press, 2003).
[7] Kenneth Lizio, "Pilgrims of Love: An Ethnography of a Global Sufi Cult". *The Muslim World*, Vol. 95 (London: Blackwell Publishing Limited, 2005), hal. 607-608.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan mengangkat tiga tema sentral yaitu manusia sebagai dunia-kecil, konsep insan kamil dan kewalian. Ketiganya dianalisa sedemikian rupa untuk menunjukkan bahwa tasawuf lebih merupakan gerakan keilmuan dan bukan sekedar upacara seremonial. Walau sekilas materi yang diolah tidak ada yang baru, namun pendekatan yang digunakan yang bersifat sintesis diyakini dapat memberikan perspektif yang berbeda terhadap persoalan yang sama.

Bab tiga mengusung semangat yang sama dengan mengangkat persoalan manusia spiritual dalam wacana sufistik modern. Bab ini mulai memperkenalkan terma-terma baru seperti "Tasawuf Kanan" dan "Tasawuf Kiri" yang digunakan untuk mempersegar simbolisme narasi tasawuf agar dapat bernegosiasi dengan modernitas. Bab ini mencoba menunjukkan bahwa kemahiran para sufi awal dalam berdialog dengan zamannya terletak pada kemampuan mereka dalam menciptakan narasi baru.

Dalam tema kedua bab ketiga ini, irfan diusung sebagai alternatif bagi konsep ma'rifat. Ini adalah tesis yang sedikit terkesan memberanikan diri. Sangat mungkin bahwa tesis "irfan adalah alternatif bagi ma'rifat" akan menimbulkan kontroversi mengingat bahwa keduanya –irfan dan ma'rifat sering dianggap sama dan serupa. Namun buku ini mencoba melihatnya dengan cara yang berbeda. Kritik yang sangat deras terhadap konsep ma'rifat pada satu sisi, dan gencarnya para ilmuwan menggunakan istilah irfan pada sisi lain diyakini dalam buku ini sebagai "konteks epistemologis" bahwa irfan sedang dipersiapkan untuk merehabilitasi dan pada gilirannya menggantikan ma'rifat. Istilah "konteks epistemologis" sendiri dipinjam dari Michel Foucault.

Tema ketiga bab ketiga ini diharapkan menggugah para penggemar Nasr Hamid Abu Zaid yang selama ini terlihat tidak sadar akan "kesufian" sang maestro. Nasr lebih sering diposisikan sebagai penggila hermeneutika ketimbang sebagai pemuja pemikiran tasawuf. Walau benar Nasr adalah penggiat filsafat dengan beragam corak dan sisinya, dalam buku ini ia juga dipotret sebagai sosok yang sedang ber-evolusi menjadi seorang sufi. Dan perjalanan hidupnya telah membuatnya berlabuh –

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada akhir hayatnya ke dalam pangkuan tasawuf. Walau masih terkesan belum total, tetapi setidaknya ia telah menginjakkan satu kakinya di tasawuf.

Bab keempat berbicara mengenai ratapan manusia modern dan bagaimana ratapan itu dapat ditangani. Ada dua kata kunci yang muncul dalam bab ini, yaitu tradisi dan estetika. Keduanya adalah konsep yang memang sudah sering didengungkan oleh para tokoh dan pemikir. Konsep tradisi sering disuarakan oleh mereka yang tergabung dalam kelompok tradisionalis seperti Seyyed Hossen Nasr, Frithjof Schuon dan Martin Lings, sedang konsep estetika pernah dibawa oleh pemikir tasawuf abad tujuh belas, Ahmad Sirhindi, tetapi kemudian jarang mendapat perhatian dari para pegiat tasawuf.

Dalam bab terakhir ini, kedua konsep tersebut telah dicoba diangkat kembali dengan ramuan dan sentuhan yang sedikit berbeda. Di satu sisi kedua konsep ini sedang dipersiapkan untuk menghadapi arus balik manusia modern kembali kepada pangkuan agama. Walau sudah sering dibicarakan bahwa manusia modern dengan sendirinya akan kembali ke pangkuan agama, seperti yang pernah disuarakan oleh David Hume melalui teorinya tentang *flux-and-reflux in the faith of men,* namun jalur yang dapat dilalui oleh manusia dalam perjalanannya itu masih sangat jarang disinggung. Buku ini bermaksud membantu menggambar jalur itu dengan mengetengahkan konsep tradisi dan estetika.

Pada sisi lain, kedua konsep itu secara filosofis disajikan dalam konteks relevansi teori Suhrawardi dan Mulla Sadra tentang wujud. Dalam asumsi ontologis Suhrawardî, esensi wujud diyakini menampakkan diri –melalui proses pemikiran yang sederhana pada kesadaran intuitif subjek. Kemudian baginya, kesadaran subyek adalah keinsyafan terhadap penampakan atau kehadiran esensi wujud. Jadi, sederhananya, kesadaran subyek dan esensi wujud itu satu. Kesadaran adalah pengetahuan "tentang sesuatu," sedang realitas adalah wujud dalam kesadaran.

Pemahaman semacam ini dikemas ulang oleh Mulla Sadra dan diolah menjadi teori tentang orisinalitas wujud. Baginya, jika wujud –termasuk wujud empiris memiliki hakekat yang dapat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sedemikian rupa ditangkap oleh kesadaran subjek, maka berarti wujud itu nyata. Teori tentang wujud yang nyata inilah yang menggiring buku ini untuk memberanikan diri berpendapat bahwa empirisme sebagai bagian dari wujud adalah nyata dan layak dijadikan sebagai landasan epistomologi tasawuf. Buku ini bahkan telah berpandangan bahwa empirisme adalah langkah menuju spiritualisme.

Implikasinya, kembali kepada empirisme yang di dalamnya terdapat tradisi dan konsep estetika adalah jawaban bagi kemandulan epistemologis tasawuf, pada satu sisi, dan juga solusi bagi kenestapaan manusia modern, pada sisi lain.

Tema tentang manusia dalam tasawuf berikut kerangka besar seperti yang dianut dalam buku ini sejatinya sudah umum diajarkan oleh para sufi dari dahulu hingga sekarang, termasuk oleh K.H. Ahmad Asrori (w. 2009), mursyid Tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah (TQN) Kedinding Lor, Surabaya. Seperti para sufi pada umumnya, Kyai Asrori (atau lebih populer dipanggil Kyai Rori), adalah seorang "antropolog transendental," yang menulis kitab berjudul *al-Muntakhabat* (Kutipan-Kutipan Pilihan) yang berisi percikan-percikan pemikirannya tentang manusia dan pengetahuan. Buku antropologi tasawuf ini mempunyai kemiripan dengan *al-Muntakhabat* dalam hal sama-sama memberikan perhatian kepada persoalan manusia, dan banyak mengacu pada Ibn Arabi.

Kitab *Al-Muntakhabat* ditulis menjelang akhir hayat Kyai Rori pada saat TQN sudah berkembang sedemikian pesatnya. TQN sendiri kini memiliki pengikut yang tersebar di berbagai daerah di Nusantara bahkan di mancanegara. Jumlah pasti pengikutnya tidak dapat diketahui karena di samping tidak ada pendataan yang baik juga karena banyak simpatisan yang tidak terdaftar sebagai pengikut. Yang pasti mereka tersebar di wilayah pantai utara Pulau Jawa, Sumatra hingga Malaysia, Singapura, Thailand dan Australia.

TQN dapat dianggap sebagai gerakan yang monumental mengingat lonjakan jumlah pengikutnya yang sangat pesat hanya dalam waktu yang singkat. Figur Kyai Rori membuat TQN begitu disegani dan digemari, sehingga dalam setiap acara dzikir yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diadakan, selalu mengundang banyak orang untuk datang. Kini walau sudah ditinggal oleh Kyai Rori, pengikut TQN tetap setia dan aktif menjalankan kegiatannya.

Masih belum banyak kajian yang dilakukan untuk menganalisis fenomena TQN ini.[8] Padahal ia sangat berpengaruh secara sosial maupun spiritual. Hal ini tidak terlepas dari pemikiran Kyai Rori yang tertuang dalam *al-Muntakhabat*. Kitab ini masih asing di telinga banyak orang karena di samping hanya diedarkan di kalangan internal pengikut Tarekat dan Pesantren al-Fitrah juga karena belum ada yang mencoba menggali pesan dan gagasannya. Padahal kitab ini sangat layak disandingkan dengan kitab-kitab lain yang berkualitas seperti *al-Fath al-Rabbani* karya Sheikh Abdul Qadir al-Jailani.

Al-Muntakhabat ditulis dalam Bahasa Arab, namun sudah diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia. Dalam edisi Arabnya kitab ini terdiri dari dua jilid masing-masing 565 halaman (jilid pertama) dan 664 halaman (jilid kedua). Dari judulnya sudah dapat dipahami bahwa kitab ini merupakan kumpulan dari tulisan-tulisan para sufi yang terpilih. Namun Kyai Rori juga memberikan pandangannya sendiri yang biasanya ditulis di bagian bawah kitab dan selalu dimulai dengan kata *kultu*, atau "pandangan saya."

Walaupun merupakan seleksi dari pandangan para sufi, namun hal itu sama sekali tidak mengurangi kualitas kitab ini. Cuplikan yang dikutip berikut pandangan Kyai Rori sendiri sama-sama mencerminkan kematangan pemikiran penulisnya. Juga menjelaskan apa yang ia kehendaki baik melalui kitab ini maupun melalui tarekat yang ia besarkan.

Hal pertama yang patut kita catat adalah bahwa kitab ini merupakan kitab tasawuf dan bukan kitab tarekat. Perbedaan

---

[8] Salah seorang sarjana yang pernah mengkaji TQN adalah Ahmad Amir Aziz yang menulis disertasi doktoral di UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2013 dengan judul "Worldview Kaum Tarekat: Studi Pandangan Teologis Pengikut Tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah di Surabaya." Disertasi ini tidak menyebutkan bahwa terdapat kajian terdahulu tentang TQN di Surabaya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara keduanya jelas. Kitab tasawuf bicara soal ilmu pengetahuan dan teorisasi tentang pengalaman spiritual, sedang kitab tarekat bicara soal petunjuk-petunjuk praktis dalam beribadah, berdzikir maupun bermunajat.

Sebagai karya yang pantas diklasifikasikan ke dalam genre tasawuf filosofis, *al-Muntakhabat* mengawali dengan pembahasan mengenai *al-Nur al-Muhammadi* (Cahaya Muhammad). Ini mengingatkan kita tentang Ibn Arabi atau al-Jilli yang gemar mengangkat persoalan serupa. Pembahasan tentang Cahaya Muhammad ini pada intinya berbicara mengenai hakekat kedirian nabi Muhammad sekaligus menegaskan bahwa kenabian merupakan puncak dari kesempurnaan manusia. Kedirian nabi Muhammad itu sendiri adalah cahaya, dan bahwa cahaya adalah hal paling pertama yang diciptakan oleh Tuhan.[9]

Menyusul pembahasan mengenai cahaya Muhammad sebagai esensi kenabian, Kyai Rori pindah ke dalam pembahasan kedua mengenai dimensi lahiriyah nabi Muhammad yang ia sebut sebagai *al-Surah al-Muhammadiyah*. Namun yang ia maksud dengan dimensi fisik ini bukanlah ciri-ciri luaran nabi melainkan hakekat dari luaran itu yang tidak lain –menurut Kyai Rori adalah ilmu dan akal.

Jadi jika dalam pembahasan pertama Kyai Rori menekankan pada keparipurnaan manusia dalam konsep kenabian dan cahaya, dalam pembahasan kedua ini ia menekankan pada kesempurnaan manusia dalam konsep ilmu dan akal. Ketiga konsep ini –kenabian atau cahaya, ilmu dan akal saling terkait secara mendasar karena semuanya menjadi simbol bagi kematangan manusia. Ketiganya juga merujuk kepada esensi yang sama yaitu akal.

Ilmu dan akal dalam pembahasan kedua dibahasakan oleh Kyai Rori sebagai "Pena Pertama" dan "Akal Pertama." Ia menulis, ada beberapa istilah yang "harus dipahami, diketahui dan ditekankan terkait persoalan hakekat fisik nabi Muhammad.

---

[9] Ahmad Asrori, *Al-Muntakhabat fi Rabithah al-Qalbiyah wa Silah al-Ruhiyyah*. Jilid I (Surabaya: al-Khidmah, 2007), hal. 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Istilah itu seperti Pena Pertama dan Akal Pertama."[10] Itilah-istilah ini sudah sangat masyhur diketahui di kalangan para pakar dan tokoh filsafat Tasawuf sebagai simbolisasi bagi ilmu pengetahuan.[11] Al-Ghazali, sebagaimana diungkap oleh Ebrahim Moosa, sangat gemar menggunakan istilah pena maupun akal untuk menjelaskan mengenai signifikansi ilmu pengetahuan, dan fungsi akal maupun pena dalam proses penulisan ilmu. Kegiatan menulis merupakan proses dalam mengabadikan ilmu. Dan, proses itu tidak akan dapat terjadi tanpa peranan akal sebagai penggerak dan pena sebagai penggores.

Dalam kalimat selanjutnya, Kyai Rori dengan maksud ingin menekankan sentralitas dari dua istilah itu menulis, "Ketahuilah bahwa setiap ilmu memiliki istilah sendiri-sendiri yang menjelaskan kunci-kunci pokok dari pada ilmu itu sendiri."[12] Kalimat itu ia maksudkan untuk menggaris-bawahi bahwa "pena dan akal" atau ilmu dan sarananya adalah dua istilah dan mekanisme ilmiah yang sudah baku dalam ilmu tasawuf.

Peranan akal dalam tasawuf mendapat apresiasi yang sungguh sangat besar dari Kyai Rori. Masih dalam pembahasan pertama dalam kitabnya itu, Kyai Rori sudah langsung memasuki pembicaraan tentang akal secara menukik. Bahkan hadits pertama yang ia kutip adalah yang berbicara mengenai akal. Hadits itu menyebutkan bahwa "hal pertama yang diciptakan oleh Tuhan adalah cahaya nabi." Kata "cahaya nabi" atau persisnya dalam hadis itu berbunyi "cahayaku" menurut Kyai Rori berarti "akalku."[13]

Untuk menegaskan sentralitas peranan akal, Kyai Rori berujar bahwa ilmu ma'rifat sekalipun yang dalam tasawuf dianggap sebagai jenis ilmu tertinggi adalah ilmu yang bermuara pada akal. Dalam ungkapannya, *al-makrifatu bi al-'aql* (ma'rifat itu

---

[10] *Ibid.*, hal. 31.
[11] Lihat Ebrahim Moosa, *Ghazali and the Poetics of Imagination* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 2005), hal. 106-107.
[12] Asrori. *op.cit.*, hal. 31.
[13] *Ibid.*, hal. 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dapat dicapai dengan akal).[14] Pandangan itu diperkuat dengan hadits-hadits yang berbicara mengenai akal dan pendapat para sufi terdahulu.

Dengan kecakapan argumentatif yang cukup memadai, Kyai Rori juga menegaskan bahwa penafsiran kata "cahaya" sebagai "ruh" juga dapat dibenarkan. Hanya saja kata "ruh" juga pada akhirnya berarti "akal" karena sifatnya yang identik dengan cahaya yang menyinari.

Oleh karena itu bukan sebuah kebetulan bahwa kitab *al-Muntakhabat* adalah upaya untuk menyempurnakan tarekat dengan ilmu atau melandasi amaliah para pengikutnya dengan cahaya akal. Dan sejatinya, melalui kitab ini Kyai Rori ingin menarik gerbang tarekat ke wilayah espitemologis yang didasari pada pemahaman terhadap pesan-pesan kenabian. Bukan kebetulan pula bahwa, kitab yang ditulis menjelang akhir hayatnya itu merupakan ajakan untuk mentransformasi pelaku dzikir menjadi pelaku pikir. Sukses mengantarkan tarekat tampaknya membuat Kyai Rori ingin mendorong para pengikutnya untuk segera "mi'raj" ke alam ilmu pengetahuan yang ia simbolkan dengan pena.

Sungguh mencengangkan bahwa seorang kyai tradisional yang selama hidupnya lebih dikenal sebagai mursyid dan ahli dzikir, justru menjelma menjadi seorang penggemar filsafat, terutama aliran Ibn Arabi. Bahkan Ibn Arabi merupakan orang pertama yang ia kutip dalam *al-Muntakhabat*. Dan kutipan itu muncul dalam kalimat yang paling awal sebelum ia mengutip nama-nama besar lain seperti al-Junaid, al-Ghazali atau Sheikh Abdul Qadir al-Jailani.

Ini jelas menunjukkan kedekatan Kyai Rori dengan Ibn Arabi, pada satu sisi, dan kegandrungannya pada filsafat yang mengagungkan akal, pada sisi lain. Dan bisa jadi, apa yang ia ingin lakukan adalah persis seperti yang pernah dilakukan oleh Ibn Arabi, yaitu filsafatisasi tasawuf atau menggiring tasawuf ke ranah ilmu pengetahuan.

---

[14] *Ibid.*, hal. 21.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Memang benar bahwa Kyai Rori adalah juga seorang mursyid. Kemursyidannya bahkan lebih dikenang ketimbang pemikirannya. Hanya saja, tarekat itu tampaknya bagi Kyai Rori adalah tahapan awal menuju pengetahuan. Bahwa pada akhir hayatnya Kyai Rori berlabuh di dermaga "akal" setelah ia berlayar sekian lama dan sekian jauh di samudera "hati," sudah cukup menunjukkan bahwa ia menghendaki tarekat untuk ber-transformasi menjadi gerakan pengetahuan.

Sungguh menarik untuk dicermati bahwa kajian tentang akal dalam *al-Muntakhabat* tidak hanya berhenti pada bab pertama dan kedua saja, tetapi berlanjut hingga bab kedelapan. Jadi secara keseluruhan terdapat 10 pembahasan tentang akal, dan itu mendahului semua pembahasan yang ada.

Dalam kesepuluh bab ini, Kyai Rori tidak henti-hentinya menekankan signifikansi akal dan peranan pentingnya tidak hanya dalam membangun alam pikir seseorang tetapi juga dalam menguatkan takwa dan keimanannya. Pandangan dan keyakinan itu ia bangun di antaranya dari sebuah sabda nabi yang berbunyi, "Wahai Uwaimir, jadilah engkau orang yang berakal agar engkau bisa lebih dekat dengan Tuhanmu."[15] Di samping itu, masih banyak lagi hadis atau ungkapan para ulama yang ia kutip untuk mempertegas kedudukan mulia akal dalam agama dan tasawuf.

Jika dalam pembahasan pertama hingga sepuluh Kyai Rori mengangkat persoalan keparipurnaan manusia melalui kenabian dan akal, maka dalam pembahasan selanjutnya ia mulai fokus pada persoalan definisi manusia dan hakekatnya. Ia tegaskan bahwa hakekat manusia terletak pada spiritualitasnya.[16] Definisi manusia, dengan demikian, ditentukan oleh kualitas spiritualnya.

Pandangan semacam ini sudah sangat umum dianut oleh para sufi, baik yang beraliran sunni maupun falsafi. Kyai Rori sendiri tergolong sebagai seorang sufi falsafi jika yang dijadikan ukuran adalah *al-Muntakhabat*. Kitab ini tidak hanya mewarisi gagasan-gagasan Ibn Arabi, tetapi juga sederet sufi falsafi yang

---

[15] *Ibid.*, hal. 85.
[16] *Ibid.*, hal. 97.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sering ia kutip seperti Sirri al-Saqati, Ma'ruf al-Karkhi, al-Junaid dan Suhrawardi. Pandangan Kyai Rori tentang manusia paripurna yang memuncak pada diri nabi –dan tentunya wali tidak lain merupakan kelanjutan dari ajaran para sufi falsafi terdahulu.

Namun tidak pula dapat dipungkiri bahwa Kyai Rori adalah penganut tasawuf sunni, setidaknya jika dilihat dari pandangannya tentang sentralitas syari'ah dalam tasawuf. Seperti al-Ghazali, Ibn Taimiyah, Ibn Qayyim al-Jawziyah dan Ahmad Sirhindi, Kyai Rori tidak lupa menegaskan bahwa syari'ah berada pada puncak segala ilmu. Itu tampak dari pembahasannya mengenai "bagian-bagian ilmu syari'ah." Kyai Rori membagi syari'ah menjadi empat bagian, yaitu (1) ilmu riwayah, yaitu ilmu yang diriwayatkan oleh para pendahulu yang dapat dipercaya, (2) ilmu dirayah yaitu ilmu fiqih dan hukum-hukum agama, (3) ilmu analogi dan rasio seperti kalam dan ushulul fiqih, dan (4) ilmu hakekat yang merupakan jenis ilmu paling tinggi.[17]

Seperti Ahmad Sirhindi, Kyai Rori melihat bahwa walau ilmu hakekat merupakan ilmu tertinggi namun tetap saja ia merupakan bagian dari syari'ah. Penegasan akan sentralitas syari'ah muncul beberapa kali dalam *al-Muntakhabat*, baik dalam bentuk pernyataan langsung, maupun melalui pesan yang tersirat. Salah satu yang tersirat adalah cara Kyai Rori menempatkan pembahasan mengenai syari'ah sebelum ilmu-ilmu yang lain seperti hadtis, fiqih dan bahkan tasawuf sendiri.

Pandangan itu ia tegaskan lagi dengan menyampaikan bahwa tasawuf yang ia kembangkan adalah yang berada "di bawah panji-panji syari'ah, menyinari jalan tarekat dan menuju kepada pangkuan hakekat."[18]

Aroma transendental semacam ini menjadi ciri khas tasawuf Kyai Rori. Walau ia lebih dikenal sebagai seorang mursyid namun sejatinya ia adalah pemikir revolusioner yang ingin membawa transformasi dalam tubuh tarekat. Ia seperti Ahmad Sirhindi yang pada abad ke-16 memperbaharui tarekat Naqshabandiyah

---

[17] *Ibid.*, hal. 188.
[18] *Ibid.*, jilid II, hal. 233.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di India, dengan menarik kembali gerbong tarekat ke pangkuan syari'ah dan pada akhirnya mendorongnya menuju wilayah ilmu pengetahuan.

Pada akhirnya, *al-Muntakhabat* yang diawali dengan pembahasan mengenai ilmu pengetahuan, ternyata diakhiri dengan pembahasan mengenai ilmu pengetahuan juga. Jadi, kitab ini seolah ingin mendorong tarekat dari depan dan belakang agar merapat ke dermaga ilmu pengetahuan.

Inilah kira-kira *transcendental anthropology* ala Kyai Rori yang bertolak dari epistemologi sufistik dan menempatkan manusia sebagai wujud spiritual yang mengetahui. *Transcendental anthropology* ini –mirip dengan "antropologi tasawuf" yang merupakan gagasan pokok buku ini menghendaki agar manusia memiliki kesadaran intuitif yang dibangun atas dasar pemahaman dan penghayatan empiris terhadap syari'ah dan tarekat, dan kemudian bergerak maju menuju wilayah hakekat yang meta-empiris.

Keniscayaan gagasan di atas, ditilik secara antropologis dapatlah dipahami sebagai gerak liminal (peralihan), yakni sebuah transisi yang mengandung formula pergerakan dari satu keadaan ke keadaan lain. Dalam tahap liminal ini, posisi manusia sebagai subyek berdiri di "ruang antara" yaitu pada keadaan yang identik dengan pemahaman dan penghayatan empiris namun sedang bergerak maju menuju masa depan yang lebih bersifat spiritual dan meta empiris. Setiap peralihan dari keadaan tersebut meminjam istilah Gadamer merupakan *fusion of horizons* yang senantiasa diperantarai "ambang batas" yang berbentuk dialektika. Dialektika ini terjadi secara timbal balik dari sebaran data inderawi ke meta-empiris, atau, sesekali, dari yang meta-empiris yang tersimbolkan ke dalam rasionalisasi pengetahuan empiris.

Dengan demikian salah satu gagasan pokok buku ini adalah memberikan gambaran tentang peta bagi perjalanan manusia dari alam empiris menuju alam meta-empiris yang spiritual. Peta jalan ini sekaligus sebagai upaya memperkaya wacana yang selama ini sudah dibangun oleh para pemikir muslim klasik maupun para filsuf Barat. Karena bagaimanapun kenyataan yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bernuansa "satu alternatif" lebih banyak menjebak daripada membebaskan, dan biasanya tidak mampu mengantarkan manusia ke arah transformasi pengetahuan.

Kesadaran spiritual yang dicoba-hadirkan dalam buku ini bertujuan agar tumbuh pengetahuan dalam diri manusia tentang segala bentuk kenyataan di hadapannya, yang pada gilirannya menjadi wujud pemahaman yang disingkapkan oleh Tuhan kepada sang subyek melalui akal dan intuisinya. Pada gilirannya, refleksi pengetahuan tersebut akan terpersonalisasikan menjadi milik dan visi manusia sebagai bentukan perasaan khasnya atau meminjam Whitehead sebagai *immense feeling for things*. Sayangnya pengetahuan khas sang subyek yang otonom ini kerapkali tertindas oleh hegemoni pengetahuan modern, khususnya pengetahuan Barat yang miskin akan nilai-nilai transendental, dan juga oleh epistemologi Islam klasik yang terlalu seremonial. Berangkat dari "kekurangan" dua tradisi pemikiran besar tersebut, buku ini menawarkan cara untuk menggenapinya melalui jalan tasawuf dalam perspektif antropologi, yang diharapkan dapat membawa para pembaca memperoleh "perpaduan cakrawala" sebagaimana dikonsepkan oleh Gadamer.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bibliografi

'Abduh, Muhammad. 1970. *Risâlat al-Tawhîd*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Abidin, Zainal. 2006. *Filsafat Manusia: Memahami Manusia Melalui Filsafat*. Bandung: Remaja Rosdakarya.

Abû Zahra, Muhammad. 1993. *Al-Imâm Ahmad ibn Hanbal*. Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî.

Abû Zayd, Nasr Hâmid. 2002. *Hâkadhâ Takallam Ibn 'Arabî*. Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Âmmah li al-Kitâb.

——2000. "Membedah Wacana Ibnu Rusyd", dalam *Ibnu Rusyd: Gerbang Pencerahan Timur dan Barat*. Penyunting Zuhairi Misrawi. Jakarta: P3M.

——1987. *Falsafat al-Ta'wîl*. Mesir: Dâr al-Sina.

'Afîfi, Abû al-'Alâ'. t.t. "Muqadimah" *Fusûs al-Hikam Ibn 'Arabî*. Beirut: Dâr al-Kitab al-'Araby.

Ahmad, Amin. 1966. *Hay ibn Yaqzân li Ibn Sînâ wa Ibn Tufayl wa al-Suhrawardî*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ali, Yunasril. 1997. *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabî oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina.

——2002. *Jalan Kearifan Sufi: Tasawuf sebagai Terapi Derita Manusia*. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta.

Ansari, Muhammad Abdul Haq. 2001. *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme: Mengkaji Gagasan Mujaddid Syeikh Ahmad Sirhindi*. Terj. Achmad Nashir Budiman. Jakarta: Srigunting.

Anwar, Rosihan. 2000. *Ilmu Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia.

Arifin, Syamsul et. al., 1986. *Spiritualitas Islam dan Peradaban Masa Depan*. Yogyakarta: Sipress.

Armstrong, Amatullah. 2005. *Khazanah Istilah Sufi: Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*. Terj. M.S. Nasrullah dan Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan.

As'ad, M. 1980. *The Message of the Qur'an*. London: Gibraltar.

al-Ash'arî, Abû al-Hasan. 1960. *Maqâlât al-Islâmiyîn*. Kairo: Dâr al-Nahdhah.

——1976. *al-Ibânah fi Usûl al-Diyânah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

'Atiyyah, Jamâl al-Dîn. 1996. *Al-Nazariyyât al-'Âmmah fi al-Sharî'ah al-Islâmiyyah*. Kairo: Dâr al-Salâm.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bagus, Lorens. 2005. *Kamus* Filsafat. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.

al-Barakah, Abdul Fattah 'Abdullah. 1971. *Al-Hakîm al-Tirmidhî wa Nazariyyatuh fî al-Walâyah.* Jilid II. Kairo: Matbû'ât Majma' al-Buhuth al-Islâmiyyah.

Bisri, Adib dan Munawwir A. Fatah. 1999. *Kamus al-Bisri: Indonesia-Arab, Arab-*Indonesia. Surabaya: Pustaka Progresif.

Black, Deborah L. 2003. "Al-Farabi." Dalam Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (Penyunting), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam.* Bandung: Mizan.

Burckhardt, Titus. 1976. *An Introduction to Sufi Doctrine.* Terj. Inggris oleh D.M. Matheson. Lahore: Ashraf.

Chaplin, J.D. 2005. *Kamus Lengkap Psikologi.* Terj. Kartini Kartono. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Chittick, William. 2000. *Dunia Imajinal Ibnu Arabi dan Kreatifitas Imajinasi.* Terj. Al-Asyihid. Surabaya: Risalah Gusti.

——1981. "Mysticism vs. Philosophy in Early Islamic History: The al-Tusi, al-Qunawi Correspondence", *Religious Studies*, vol XVII, hal. 87-104.

Chodkiewicz, Michel. 2007. "Konsep Kesucian dan Wali dalam Islam" dalam Henri Chambert-Loir & Claude Guillot (Penyunting). *Ziarah dan Wali di Dunia Islam.* Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta.

——1999. *Konsep Ibn 'Arabî tentang Kenabian dan Aulia.* Terj. Dwi Surya Atmaja. Jakarta: Srigunting.

Coomaraswami, Rama. 1994. "The Fundamental Nature of the Conflicts Between Modern and Traditional Man" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (Eds.). *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition.* Oakton: Foundation for Traditional Studies.

Corbin, Henry. 1969. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî.* Terj. Inggris R. Manheim. Princeton: Princeton University Press.

Danner, Victor. 1994. "Religion and Tradition". Dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (Eds.). *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition.* (Oakton: The Foundation for Traditional Studies.

de Chardin, Teilhard. 1955. *The Phenomenon of Man.* Hammersmith: Collins.

Deleuze, Gilles. 2002. *Filsafat Nietzsche.* Terj. Basuki Heri Winarno. Yogyakarta: Ikon Taralitera.

Djelantik, A. M. 1999. *Estetika: Sebuah Pengantar.* Bandung: Masyarakat Seni Pertunjukan Indonesia.

Dunya, Sulaiman. 1965. *Al-Haqîqah 'inda al-Ghazâlî.* Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Eaton, Gai. 1994. "Tradition and Human Society", dalam Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien (Eds.), *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition.* Oakton: Foundation for Traditional Studies.

Ehrenfeld, David E. 1981. *The Arrogance of Humanism* . New York: Oxford University Press.

Ellul, Jacques. 1970. *Prayer and Modern Man.* New York: Seabury Press.

Ernst, Carl W. 1985. *Words of Ecstasy in Sufism.* Albany: SUNY Press.

Foucault, Michel. 2007. *Order of Thing: Arkeologi Ilmu-ilmu Kemanusiaan.* Terj. B. Priambodo *et.al.* Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Fromm, Erich. 2006. *Dari Pembangkangan Menuju Sosialisme Humanistik*. Jakarta: Pelangi Cendekia.

Garvey, James. 2010. *20 Karya Filsafat Terbesar*. Yogyakarta: Kanisius.

al-Gharrab, Mahmud Mahmud. 1990. *Al-Insân al-Kâmil wa al-Qutb al-Ghawth al-Fard min Kalâm al-Shaykh al-Akbar Muhy al-Dîn Ibn 'Araby*. www. Al-mostofa.com.

al-Ghazalî, Abû Hâmid. 2000. *Ihya' 'Ulum al-Dîn*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Taqwa.

——2006. *Fâtih al-'Ulûm*. Terj. Muhammad Adib. Jakarta: Media Nusantara dan PSPP.

——1971. *Al-Maqsad al-Asmâ' fî Sharh Ma'ânî Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Editor Fadl al-Shehadi. Beirut: Tanpa penerbit.

——T.t.. *Kimiyyat al-Sa'âdah*. Beirut: al-Maktabah al- Shi'biyah.

——1970. *Al-Risâlah al-Ladûniyyah*. Juz 1. Kairo: Maktabah al-Jundî.

——1972. *Mishkat al-Anwar*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Misriyah.

Goodenough, Ursula. 1988. *The Sacred Depths of Nature*. New York: Oxford University Press.

Guénon, René. 2009. *The Essential René Guénon: Metaphysics, Tradition and Modernity*. Editor John Herlihy. Bloomington: World Wisdom.

Gulen, Fathullah. 2001. *Kunci-Kunci Rahasia Sufi*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada.

——2006. *Adwâ' Qur'âniyyah fî Samâ' al-Wijdân*. Terj. Arab Urkhan Muhammad Ali. Istanbul: Daralnile.

Hadi, Abdul. 2010. "Estetika dan Seni Sebagai Ungkapan Religisiusitas," dalam http://www.facebook.com/notes/abdul-hadi-wm/estetika-sebagai-suluk-atau-jalan-kerohanian. (Diakses 18 Mei 2013).

——2005. "Seni Islam dan Akar-akar Estetiknya." Pengantar dalam Oliver Leaman. *Estetika Islam*. Bandung: Mizan.

Hadiwijono, Harun. 1980. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius.

Hady, Samsul. 2007. *Islam Spiritual Cetak Biru Keserasian Eksistensi*. Malang: UIN Press.

Hamersma, Harry. 1981. *Pintu Masuk Ke Dunia Fislafat*. Yogyakarta: Kanisius.

Hardiman, F. Budi. 2004. *Filsafat Moderen: dari Machiavelli sampai Nietzsche*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama.

Heriyanto, Husain. 2003. *Padadigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan Menurut Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju.

al-Hujwirî, Abû al-Hasan 'Ali Ibn 'Uthmân al-Jullâbî. T.t. *Kashf al-Mahjûb*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

al-Hujwir î, Abû al-Hasan 'Ali Ibn 'Uœmân al-Jullâbî. 2008. *Keajaiban Sufi*. Terj. Ahmad Afandi. Jakarta: Diadit Media.

Ibn 'Amr, Abû al-Hasan 'Ali Ibn Muhamad Ibrahim. 1334 H. *Tafsîr al-Khâzin*. Juz I. Kairo: 'Isa al-Bâbî al-Halabî.

Ibn 'Arabî, Muhyiddin. T.t.. *Fusûs al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kitab al-'Arabî.

——1329 H. *Al-Futûhât al-Makkiyah*. Jilid I. Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah al-Kubrâ.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Khaldûn, Abd al-Rahmân. 1390 H. *Muqaddimah*. Beirut: Dâr al-Fikr.

Ibn Manzûr, Muhammad ibn Mukarram. T.t.. *Lisân al-'Arab*. Juz 1. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ibn Rushd, Abû al-Walid. 1964. *Fash al-Maqal*. Beirut: Dâr al-Âfâq.

——1964. *Tahâfut al-Tahâfut*. Editor Sulaymân Dunyâ. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Ibn Sînâ, Abû 'Alî. 1983. *Al-Ishârât wa al-Tanbihât*. Editor Sulaymân Dunyâ. Vol I. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

——1978. *Kitâb al-Shifâ'*. Kairo: Dâr al-Salam.

——1952. *Ahwâl al-Nafs*. Editor Ahmad Fuad al-Ahwani. Kairo: Dâr Ihyâ' al-Kutub al-'Arabiyyah.

Ibn Taymiyyah, *Taqî al-Dîn. 1390 H. Al-Furqân Bayn al-Auliyâ' al-Rahmân wa Awliyâ' al-Shaytân*. Beirut: al-Maktab al-Islâmî.

——1956. *Majmû' al-Fatâwâ*. Jilid II. Kairo: Dâr al-Salâm.

——T.t.. *Risâlat Haqîqat Ma¿hab al-Wihdah* .Kairo: Dâr al-Furqân.

——T.t.. *Risâlat Madhhab al-Ittihâdiyyin*. Kairo: Dâr al-Wihdah Wihdah.

——T.t.. *Risâlat al-Tadmîriyyah*. Kairo; Dâr al-Nahdah.

——T.t.. *Majmû'at al-Rasâ`il wa al-Masâ`il* Juz I. Kairo: Dâr al-Ma'rifah.

Ibn Tufayl, Abû Bakr. 1987. *Hay ibn Yaqzân*. Dâr al-Kitab al-Lubnânî.

— T.t.. *Hay ibn Yaqzân*. Terj. Indonesia oleh Dahyal Afkar. Surabaya: Menara.

al-Iraqi, Atif. 1968. *Al-Naz'ah al-'Aqliyyah fî Falsafat Ibn Rushd* (Mesir: Dâr al-Ma'ârif)

'Irâqî, Fakhr al-Dîn. 2001. *Lama'ât: Kilau Kemilau Ilahi*. Terj. Hodri Ariev. Jakarta: Gramedia.

al-Ishaqi, Ahmad Asrari ibn Muhammad Uthman. 2007. *Al-Muntakhabât fî Râbitat al-Qalbiyyah wa Silat al-Rûhiyyah*. Jilid I. Surabaya: Idarah Tariqah al-Qadiriyah.

'Iwâd, Ramsis. 1998. *Mulhidûn Muhaddithûn wa Mu'asirûn*. Beirut: Sinay li al-Nashr.

al-Jâbirî, Muhammad 'Âbid. 2000. *Binyat al-'Aql al-'Arabî* .Lebanon: Markaz Dirâsât al-Wihdah al-'Arabîyyah.

Jackson, Roy. 2003. *Friedrich Nietzsche*. Yogyakarta: Bentang Budaya.

al-Jailânî, 'Abd al-Qâdir. T.t.. *al-Fath al-Rabbânî wa al-Faid al-Rahmânî*. Singapura dan Jeddah: Dâr al- Haramayn.

James, Williams. 1902. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*. New York: Longman.

al-Jawziyyah, Ibn Qayyim. 2003. *Madârij al-Sâlikîn*. Jilid II. Kairo: Dâr al-Hadîth.

— 2008. *Terapi Penyakit Hati*. Terj. Salim Bazemool. Jakarta: Qisthi Press.

al-Jîlî, 'Abd al-Karîm. 1960. *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*. Kairo: Matba'at Sabîh al-Azhar.

Kabbânî, Muhammad Hishâm. 2007. *Tasawuf dan Ihsan, Anti virus Kebatilan dan Kezaliman*. Jakarta: Serambi

Al-Kalabazi, Abû Bakr Muhammad T.t.. *Al-Ta'arruf li Madhhab Ahl al-Tasawwuf*. Kairo: Kulliyyat al-Azhariyyah.

Kant, Immanuel. 1959. *Foundations of the Metaphysics of Morals*. Terj. Inggris Lewis White Back. New York: Liberal Arts Press.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karam, Abû Karam. 1990. *Haqiqat al-'Ibâdah*. Beirut: Dâr al-Qalam.

Kuhn, Thomas S. 1962. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The University of Chicago Press.

al-Kurdî, Muhammad Amîn. T.t. *Tanwîr Al-Qulûb, Fî Mu'âmalat 'Allâi al-Ghuyûb*. Surabaya: Al-Hidayah.

Leaman Oliver. 2005. *Estetika Islam*. Terj. Irfan Abû Bakar. Bandung: Mizan.

Mabrook, Ali. 1995. *Al-Nubuwwah*. Kairo: Dâr al-Sina.

——2004. *Al-Hadâthah Bayn al-Bashâ wa al-Jeneral*. Kairo: Dâr al-Sînâ.

MacIntyre, Alasdair. 1981. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. London: Duckworth.

Magnis-Suseno, Franz. 2006. *Etika Abad Kedua Puluh*. Jakarta: Kanisius.

Mahdi, Muhsin. 1957. *Ibn Khaldun's Philosophy of History*. Chicago: The University of Chicago Press.

Mahmûd, 'Abdl al-Halîm. 1987. *Falsafat Ibn Tufayl wa Risâlatuhu Hay ibn Yaqzân*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-Lubnânî.

Masruri, M. Hadi. 2005. *Ibn Tufail: Jalan Pencerahan Mencari Tuhan*. Yogyakarta: LKIS.

Massignon, Louis. 1982. *The Passion of al-Hallâj: Mystic and Martyr of Islam*. Terj. Inggris Herbert Mason. Jilid III. Princeton: Princeton University Press.

al-Misbâhî, Muhammad. 1980. *Ishkâliyât al-'Aql 'Inda Ibn Rushd*. Beirut: al-Markaz al-Thaqâfî al-Arabî.

Moosa, Ebrahim. 2004. *Ghazâli and the Poetics of Imagination*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Muhy al-Dîn, Ibn 'Arabî. 1960. *Al-Tadbirat al-Ilâhiyyah*. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

——1967. *Hilliyyat al-Abdâl*, (Hyderabad: MM Sharîf.

Mumford, Lewis. 1963. *The Condition of Man*. London: Martin Secker.

Munawwir, Ahmad Warson. 1984. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Yogyakarta: Pesantren Krapyak al-Munawwir.

Muruwwah, Khush'ayn. 2002. *Naz'ah Mâdiyyah fi al-Falsafah al-'Arabîyyah-al-Islâmi*yyah. Vol. III. Beirut: Dâr al-Fârabî.

Muthahhari, Murtadha. 1998. *Mengenal Irfan: Meniti Maqam-maqam Kearifan*. Bandung: Mizan.

——2007. *Membumikan Kitab Suci: Manusia dan Agama*. Bandung: Mizan.

Naqvi, SN Haidar 1981. *Ethics and Economics: An Islamic Synthesis*. London: Routledge.

Nasr, Seyyed Hossein. 2007. *Islamic Philosophy from its Origin to the Present* . Lahore: Suhail Academy.

——1994. *Tradisional Islam in the Modern World*. New York: Columbia University Press.

——1996. *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern*. Terj. Luqman Hakim. Bandung: Pustaka.

——1981. *Islamic Life and Thought*. London: George Allen Unwin.

——1975. *Islam and the Plight of Modern Man*. London: Longman.

——1993. *Spiritualitas dan Seni Islam*. Bandung: Mizan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

——1972. *Sufi Essays*. Abany: SUNY Press.

——1989. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press.

——1997. "Islamic Aesthetics". Dalam *A Companion to World Philosophies*. Editor E. Deutsch dan R. Bontekoe .Oxford: Blackwell.

——1994. "Islamic Science and Western Science: Common Heritage Diverse Destinies", dalam *In Quest of the Sacred: The Modern World in the Light of Tradition*. Editor Seyyed Hossein Nasr dan Katherine O'Brien. Oakton: Foundation for Traditional Studies.

Nasution, M. Yasir. 1988. *Manusia Menurut al-Ghazâli*. Jakarta: Srigunting.

Nicholson, RA. 1974. *The Mystics of Islam*. London: Oxford University Press.

Nietzsche, Friedrich. 1965. *Thus Spake Zarathustra*. England: Random House.

——2004. *Ecce Homo*. Terj. Omi Intan Naomi. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

Noer, Kautsar Azhari. 1995. *Ibn al-'Arabî, Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.

Peterfreund, Albert Denise. 1984. *Great Traditions in Ethics*. Belmont: Wadsworth Publishing.

al-Qurtubi, Abû 'Abdillah Muhammad. 1371 H. *Tafsîr al-Qurtubî*. Juz I. Kairo: Dâr al-Sha'b.

al-Qushayrî, Abû al-Qâsim. T.t.. *Al-Risâlah al-Qushayriyyah*. Lebanon: Dâr al-Khair.

Rahnema, Ali. 2000. *'Alî Sharî'ati: Biografi Politik Intelektual Revolusioner*. Terj. Dien Wahid dkk. Jakarta: Penerbit Erlangga.

al-Râziq, 'Abd. 1984. *Istilâhât al- Sûfiyyât*. Editor Abd al-Khâliq Mahmûd. Kairo: Dâr al-Ma'ârif.

Riyadi, Abdul Kadir. 2010. "Charles J. Adams antara Reduksionisme dan Anti-reduksionisme dalam Kajian Agama". Dalam *Jurnal Islamica*, vol. 5, no. 1 September, hal. 15-25.

——2004. *Show Me Things As They Are: Study on the Religious Thought of Jalaluddin Rumi*. Disertasi PhD diajukan ke University of Cape Town.

Rumi, Muhammad Jalaluddin. 1994. *Signs of the Unseen*. Terj. Inggris WM Thackston Jr. Vermont: Threshold Book.

Rûmî, Jalâl al-Dîn. 1990. *Al-Mathnâwî*. Jilid II. Terjemah Arab oleh Muhammad Jamal Shatha. Kairo: Dâr al-Qalam.

Russel, Collin A. 1994. *The Earth, Humanity and God: The Templeton Lectures*. London: UCL Press.

al-Sakandarî, Ibn 'Atâ'illâh. T.t. *Latâ'if al-Minan*. Surabaya: Al Hidayah.

Salim, Peter. 2007. *Salim's Ninth Collegiate English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: Modern English Press.

al-Sarraj, Abû Nashr. 1960. *Al-Luma'*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadithah.

Sartre, Jean Paul. 2012. *Existentialism and Human Emotions*. New York: Open Road.

Schuon, Frithjof. 1981. *From the Divine to the Human*. Bloomington: World Wisdom Books.

Shaltut, Mahmud. 1960. *Al-Islâm Aqîdah wa Syarî'ah*. Mesir: Darussalam.

Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbah*. Jakarta: Lentera Hati.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sihotang, Kasdin. 2009. *Filsafat Manusia Upaya Membangkitkan Humanisme*. Yoyakarta: Kanisius.

Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

Sunardi. 1996. *Nietzsche*. Yogyakarta: LKIS.

Suryadilaga, M. Alfatih. 2008. *Miftahus Sufi*. Yogyakarta: Teras.

Sutrisno, Mudji & Christ Verhaak. 1993. *Estetika: Filsafat Keindahan*. Yogyakarta: Kanisius.

Syari'ati, Ali. 1994. *Tugas Cendekiawan Muslim*. Terj. Amin Rais. Jakarta: Raja Grafindo Persada.

——1989. *Tentang Sosiologi Islam*. Terj. Saifullah Mahyudin. Yogyakarta: Ananda.

Syatha, Sayyid Abi Bakar Ibnu Muhammad. 2005. *Missi Suci Para Sufi*. Yogyakarta: Mitra Pustaka.

Takeshita, Masataka. 2005. *Insan Kamil: Pandangan Ibn 'Arabî*. Surabaya: Risalah Gusti.

al-Tirmidhî, Abû 'Abdillah ibn 'Ali al-Hakîm. T.t. *Bayân al-Farq bayn al-Sadr wa al-Qalb wa al-fu'âd wa al-Lub*. Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyyah.

——1996. *The Concept of Sainthood in Early Islamic Mysticism*. Terj. Inggris oleh Bernd dan John O'Kane. London: Curzon Press.

Tucker, Mary Evelyn dan John A Grim (editor). 1993. *Worldviews and Ecology*. Lewisburg: Bucknell University Press.

al-Wâhidî, Abû al-Hasan 'Ali Ahmad. 1415 H. *Al-Wajîz fi Tafsîr al-Kitâb al-'Azîz*. Juz II. Damaskus: Dar al-Qalam.

Whitehead, Alfred North dan Bertrand Russell. 2009. *Principia Mathematica*, 3 vol. London: Merchant Book.

Willoughby, William Charles. 1932. *Nature-worship and Taboo: Further Studies in The Soul of the Bantu*. Hartford: Hartford Seminary Press.

Yahya, Osman Ismail. 1965. "Pengantar", dalam *Kitâb Khâtam al-Awliyâ' Hâkim al-Tirmidhî*. Beirut: al-Matba'ah al-Katulikiyyah.

Zaydân, Yûsuf. 1998. *Al-Fikr al-Sûfi Bayn 'Abd al-Karîm al-Jîlî wa Kibâr al-Sûfiyyah*. Mesir: Dâr al-Amîn.

Zaini, Fudoli. 2000. *Sepintas Sastra Sufi: Tokoh dan Pemikirannya*. Surabaya: Risalah Gusti.

Zoetmulder, Petrus Josephus. 1991. *Manunggaling Kawula Gusti: Pantheisme dan Monisme dalam Sastra Suluk Jawa: Suatu Studi Filsafat*. Terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Indeks

A

Adam, nabi, 73
Abduh, Muhammad, 210
Abdul Hadi W.M., 236
Abidin, Zainal, 8, 99
acaman modernitas, 209
agama, 213, 215, 219, 222; baru, 215; cinta, 25; dan budaya, 230; formil, 25
ahadiyah, xv
ahl al-zhahir, xvi
ahli, 56; ibadah, 88; ilmu, 88; tauhid, 56; 57
aib tasawuf, 135
ain al-yaqin, 138
Aisyah, 34
ajaran, 9, 110; agama, 68, 100; al-Tirmidhi, 52; Descartes, 107; Ibn Arabi, 156; Islam, 82, 109, 126, 253, 255; Marx, 8; para Santo, 96; Rumi, 111; Schopenhauer, 92; sufi, viii; syari'ah, xiv; tasawuf, 68, 96, 105, 110, 122; tasawuf kiri, 126
akal, 40, 41, 85, 110, 116, 117, 149, 214, 215, 216; dan empiris, 215; partial, 249; universal, 249
akhlak, 83, 84, 85, 225; Allah, xii, xiii; karimah, 45
akidah, 65; dan ibadah, 225; dan syari'ah, 226
aksidensi, 227
aksiologis, 75
al-hadharah al-ilahiyah, xv
al-akhlaq al-karimah, xiv
al-alam al-saghir, 245
al-aql al-kulli, 249
al-asma' al-husna, xiii
Al-Attas, Naqiub, 100
Al-Biruni, 257
Al-Bustami, Abu Yazid, 59, 66, 110, 123, 136
Al-Farabi, 107, 184, 233, 234
Al-Faruqi, Ismail Raji, 100
Al-Fattah, Abd, 53
Al-Ghazali, Ahmad, 240
Al-Ghazali, Abu Hamid, 6, 7, 20, 25, 42, 45, 61, 78, 79, 82, 112, 113, 118, 125, 132, 160, 162, 170, 174, 185, 240, 282
Al-Hallaj, Husain Ibn Mansur, 24, 29, 59, 62, 69, 136
Al-haqq, 20, 23, 29, 30, 33, 36, 137
Al-Hujwiri, 7, 43, 50, 66, 105, 122, 133
Al-Illi, Allamah, 184
al-insan al-kamil, xiv
Al-Ishaqy, K.H. Ahmad Asrori, 273, 278, 279, 281, 282
al-ism al-jami', xiv, xv
Al-Jabiri, 140
Al-Jailani, Abdul Qadir, 130, 225, 282
Al-Jawziyah, Ibn Qayyim, 284
Al-Jibiri, Abid, 105, 128, 139, 154

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Jili, Abd al-Karim, 71, 72, 85, 244, 250, 280
Al-Junaid, 50, 282, 284
Al-Karkhi, 284
al-kashf, 166
Al-Kindi, 107, 234, 235
Al-Kurdi, Muhammad Amin, 44
Al-Makasari, Syekh Yusuf, 73
Al-Mansur, Yaqub, 161
Al-Maqtul, Suhrawardi, viii, 7
Al-Misri, al-Jibri, 131
Al-Misri, Dhu al-Nun, 131, 132
Al-Muhasibi, 130
al-munfaridin, 59
al-qalb, 112, 113, 114
Al-Qardawi, 6
al-Qur'an, 36, 73, 79
al-Qur'an dan al-sunnh, 67, 68, 70
Al-Qushayri, 7, 43, 44, 50, 58, 132, 133, 145, 185
Al-Razi, Fakhruddin, 184, 211
Al-Sabistari, 241
Al-Saqati, 284
al-Suhrawardi, 239, 284
al-ruh, 112, 117, 118
al-sadr, 114
Al-Safa, Ikhwan, 234, 235
Al-Sakandari, Ibn Ata'illah, 47
Al-Sarraj, Abu Nashr, 58, 105, 134
Al-Shfi'I, Al-Imam, 161, 170
al-siddiqin, 58
Al-Tirmidhi, Al-Hakim, 44, 51, 57, 64, 66, 113
Al-Tusi, Nasiruddin, 184
alam, 256; atas, 111; batin, 135; bawah, 111; fisik inderawi, 111; fisik dan empiris, 171; fisika, 170; hati, 31; indrawi, 31, 135; intelek, 266; kejiwaan, 135; kesadaran, 152; ketuhanan, 135; material, 174, 175; meta dunia, 141; meta empiris, 170; metafisik, 171; meta fisika, 170; *mushahadah*, 135; *mukashafah*, 135; ontologism, 235; semesta, 87; spiritual, 141; tinggi, 40; Tuhan, 244
Ali, Yunasril, 70, 71, 85, 116
Ali, Yusuf, 117
alienasi, 198
aliran, xi; dan mahzab, 110; dualisme Cartesin, 29; empirisme dan positivism, 185; epistemologi Barat, 150; filsafat, 122; filsafat Islam, 233; filsafat modern, 9; iluminasi, 235; kebatinan, 106; materialistis, 142; mitologis, 143; pemikiran, 274; positifistik, 8, 99; puritanisme, 69, 70; reduksionalisme, 222; tasawuf, xi; tradisionalis, 8
amaliah, 45, 46
Amuli, Sayed Haidar, xv
Andorno, Theodor, 9
anomali, 88, 101; manusia modern, 268; tasawuf, 135
Ansori, Kyai Ahmad, 86, 87, 88, 278
anti-metafisis, 99
antropologi, 98; budaya, 98; filsafati, 3, 4, 11, 98; religius, 274; sosial, 274, 275; tasawuf, viii, 4, 5, 12, 98, 105, 275, 278, 285; transendental, 274, 278
antropomorfis, 99, 212
anugerah Tuhan, 67
apologitik, 100
argumentasi teologis, 158
aristokrasi, 95
Aristoteles, 189, 232
Armstrong, Amatullah, 116
arus balik manusia modern, 277
As'ad, Muhammad, 254
asma, 30; Allah, xiii, xiv; ilahi, 85; jalaliyah, xiii
aspek, 8, 62, 86; agama, 250; akhlak, 34; akidah, 34; amaliah, 50, 51, 135; amaliah tasawuf, 60; antropologis Islam, 271; batin, 137; batiniah, 174; duniawi dan ragawi, 124; eksoteris, 175, 219;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

empiris, 174, 179, 191; epistemologi tasawuf, 133; esoteris, 175, 219; estetis, 242; ihsan, 144; ilmu, 50, 51; ilmu pengetahuan, 130, 133; ilmu pengetahuan tasawuf, 130, 133; indrawi, 12; instuisi, 91; kemanuasiaan, 79; kemutlakan, xvii; ketuahanan, 79; keyakinan, 50; lahir, 137; lahiriah, 174; metafisis agama, 224; norma, 270; panteistik, 106; peluasan konkret, xvii; pengalaman, 10; praktis dan teoritis, 146; ragawi, 122, 124; rasa, 11; rasionalalitas manusia, 82; sosial, 250; spiritual, 224; syari'ah, 34, 55; tasawuf, xi;teologis, 224
awwal manazil, 57

B

Bagus, Lorens, 107
bahasa tasawuf, 104
Barakah, Abdullah, 53
batin, 127
being dan becoming, 152
Benedict, Ruth, 218
Berger, Peter, 206, 222
berhala kemusyirikan, 151
Bernard, Claude, 8
bid'ah, 68
binary opposition, 144
Brown, Joseph Epes, 209
Bruinessen, Martin Van, 273
budaya, 223; keilmuan, 164; primitif, 221
Buddha, 246
Burckhardt, Titus, 106
busur naik, xii
busur turun, xii

C

cahaya, 75; abadi, 85; agama, 58; akal, 215; akhlak, 45; bintang, 35; dari Tuhan, 53; hati, 87; ilahi, 36, 58; ilmu, 49; Islam, 114; kemanusian, 87; Muhammad, 86, 87, 280; pendengaran, 87; penglihatan mata, 87; tauhid, 115; Tuhan, 134
campur tangan Tuhan, 60
Chardin, Teilhard de, 216
cinta ilahi, 153
citra ilahi, 26, 36, 43, 71, 74
citra Tuhan, 85, 216, 250
Canon, Walter, viii, 8
Chaplin, J.D., 107
Chittick, William, 25, 64, 72, 83, 85, 164
Collingwood, R.G. 15
Comaraswami, Rama, 209, 210, 211, 212, 213, 216, 217
Comte, Auguste, 196, 215
Corbin, Henry, 167

D

Danner, Victor, 209, 222, 223, 224, 225, 226, 228, 231
daya cipta, 26
daya spiritualitas, 82, 116
demokrasi, 95
demonstratif, 171
derajad kenabian, 65
dermaga akal, 283
Derrida, Jacques, 9, 100
Descartes, Rene, 107, 109
dikotomi, 160
dimensi, 127; eksoteris, 175; epistemologi, 144 esoterik, 144; esoteris, 175; estetis, 148, 226 ; etika, 226; etis, 146; fisik, 119, 121, 148, 151; irfani, 149, 151; kejiwaan, 148; pengetahuan tasawuf, 139; praktis, 173; rasional dan metafisikal, 148; spiritual, 121, 148; spiritual agama, 174
disorientasi total, 218
dogma, 270; agama, 200
doktrin, 223, 234; tauhid, 208

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dominasi Allah, xvi
domisili Tuhan, 30
dualisme, 105, 107, 108, 127, 142, 144; descartian 121; tasawuf, 121, 128
dualistik, 110, 111, 127
dunia, 220; batin, 145; besar, 19; eksistensi, 234; fenomena, 244; fenomenal, xvi; ide, 205, 232; Islam, 106; kecil, 19, 30, 83, 245, 276; noumena, 244; pemikiran Islam, 155; spiritual, 43, 72; ragawi, 236, 237; wacana keislaman, 42;
duniawi, 220
Durkheim, Emile, 221
dzaw al-ain, xvi
dzaw al-ainyain, xvii

E

Eaton, Gai, 209, 218, 220, 221
Eckhart, Meister, 206
egaliter, 57
eksistensi, 190; agama, 245
eksistensialisme, 192, 196; Barat, 186; Islam, 184
ekstase, 125; spiritual, 240
Ellul, Jacques, 220
emanasi iluminatif, 189
empiris, 99, 213
empirisme, viii, 155, 179, 186, 187, 214, 278; Islam, 183
entitas, 108, 253
epistemologi, 18, 142, 178; alternatif, 160; Barat, 150; burhani, 176; fiqh, 176; gnosis Yunani, 142; intuitif, 152; irfani, 152, 153, 157; monistik, 154; Islam klasik, 286; irfan, xviii, 150; sufistik, 285; tasawuf, 278; wujud, 187
epistemologis, 99, 100, 128, 129, 130, 139, 140, 149, 274
era, 74; modern, 88, 92, 248; nihilinisme, 96
erosi, 139; epistemologis, 205; paradigmatik, 129
esensi, 22, 81, 190, 248; ketuhanan, 117, 152, 180; manusia, 79; spiritual, 112; supra empiris, 117; tasawuf, 110; tauhid, 149
esoteris, 144, 173, 174
esoterisme, 176
estetika, 231, 232; aliran iluminasi, 235; Islam, 236
etika pembebasan, 92
etika penderiataan, 92
etnologi, 4, 5, 129
evolusi moral, 95

F

Fakhri, Majid, 211
fakultas spiritual, 117
fana, 122, 124, 125; *al-iradah*, 135; *al-shuhud*, 135, 137; *al-wujud*, 135
faqr, 122, 123
Fatimah, 34
fanatisme, 221
fenomena, 270; keagamaan, 272, 274; sosial, 219, 222
fenomenologi sosial, 100
filosofi syahadat, 23
filosofis intuitif, 139
filsafat, 94; Barat, 29, 79, 185; Hegel, 90; iluminasi, 7, 233, 234, 237; India dan Persia, 126; Islam, 7, 79, 183, 184, 185; kehendak, 94; peripatik, 7, 233, 237; positivistik, 247, 248, 251; rasionalisme, 164; skolastik awal, 74; sufistik, 7; tasawuf, 185, 281; Yunani, 126, 127
filsuf, 96; Barat modern, 97, 100; modern, 93; muslim, 108, 190
firman Tuhan, 118
Foucult, Michel, 2, 4, 9, 93, 100, 192, 268, 276
freud, 90
Fromm, Erich, 198

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fundamentalisme, 231

G

Gadamer, 285, 286
gagasan, 70, 89, 92; antroprosentris, 211; dan ide, 266; humanistik, 211; modern, 216; nihilistik, 211; nominalsitik, 211; keagamaan, 163; manusia dalam tasawuf, xviii; Schopenhauer, 93
Geertz, Clifford, 236, 270, 271, 272
gelanggang pemikiran keislaman kontemporer, 163, 181
Gellner, Ernest, 89, 270, 271, 272
gerak, 91; lahiriah, 91; tasawuf, vii
gerakan, vii; epistemologis, 170, 186; ilmu pengetahuan, 142; intuitif, 140; keilmuan, 276
gerbong tasawuf, vii
gerhana humanisme dan nominalisme, 206
Gidden, Anthony, 9, 89, 100
Gilsenan, Michael, 270, 272
gnosis, 140; Yunani, 141, 142, 143, 144, 146
Griffin, Davoid Ray, 9, 89, 100
Guenon, Rene, 229, 230
Gulen, Muhammad Fathullah, 242

H

Habermas, Jurgen, 9, 88, 100
Hadi, Syamsul, 117
hak, 75; monopili para nabi dan wali, 34; moral alam, 248
hakikat, xv, xvii, 41, 48, 79, 81, 91; diri, 42; dualistik manusia, 108; ilmiah, 48; jiwa, 90; keberadaan, 186; ketuhanan, 28, 131, 133, 206; ma'rifat, 113; manusia, 8, 14, 74, 93; puncak, xvii; rasional manusia, 82; realitas, 19; wujud, 28, 80
Haldane, J.S., viii, 8
Hamka, 38, 139
Hanafi, Hassan, 6
haqq al-yaqin, 138
hati, 85; dan akal, 127
hedonisme, 198; yang egois, 151
Hegel, 25
hegemoni wacana materialistic, 199
Heidegger, 192, 193
Heriyanto, Husain, 197, 198
hermeneutic dan ide-ide nakal, 155
Hindu, 246
Hitler, Adolf, 90
Howell, Julia Day, 273
hujjat al-Islam, 161
hujjat Allah, 62, 63
hulul, 136, 137
human subjectivity, 10
humanisme, 195, 205, 206
Hume, David, 251, 272, 277
hunanisme modern, 199
Husserl, 192, 193
Huxley, Julian, 217

I

Ibn Arabi, xi, xii, xiii, 7, 14, 17, 19, 20, 24, 27, 34, 35, 41, 64, 69, 80, 82, 85, 107, 145, 166, 167, 168, 174, 179, 185, 186, 248, 250, 280, 282
Ibn Atha'illah al-Iskandari, 103
Ibn Hayam, Jabir, 203, 257
Ibn Hazam, 6
Ibn Khaldun, 6, 79, 221, 271
Ibn Qayyim al-Jauziyah, 57, 105, 225
Ibn Rush, 6, 13, 108, 161, 164, 168, 169, 170, 174, 186
Ibn Sina, 8, 83, 116, 119, 159, 184, 211, 233, 247, 257
Ibn Tamiyyah, 21, 47, 48, 54, 55, 57, 67, 68, 69, 103, 135, 138, 139
Ibn Tufayl, 111, 253, 257, 258, 259, 260, 261, 262, 263, 265, 266, 267
ideologi, 89
iklas, 125, 152
ilham 84

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

illah, 32
ilm al-yaqin, 138
ilmu, 45, 211, 214; batin, 44; dan akal, 280; ketuhanan, 65, 67, 131; ma'rifat, 42, 131; pengetahuan, 74; pengetahuan berbasis hati, 131; pengetahuan inderawi, 115; syari'ah, 66; tauhid, 131; tasawuf, 204
ilmuwan agama, 32
iluminsai, 8, 237; ilahi, 189
imajinasi, 85
Imam Ahmad bin Hambal, 59, 103, 110, 128, 131
iman dan taqwa, 68
imanen, 108
Imarah, Muhammad, 100
insan kamil, xviii, 32, 33, 34, 35, 43, 70, 71, 72, 73, 74, 76, 78, 83, 85, 92, 93, 95, 96, 99, 107
inteligensia dan sentimen, 10
intelektualitas, 82
intuitif, 115
Iraqi, Fakhruddin, 191, 192
irasional, 91
irfan, xii, xv, 139, 140, 144, 145, 153, 276; dan ma'rifat, 129; praktis, 147; sufistik, 140, 144; Yunani, 140
Isa, nabi, 66
Islam, 223; dan ihsan, 144; tradisional, 105
istiqamah, 31
ittihad, 136, 137

J

Jailani, Abdul Qadir, 25, 43
Jalan, 124; kenabian, 61, 62, 126; kewalian, 61, 62; ruhani, 148; spiritual, 62; sufi, 74; Tuhan, 42
Jami, 237
jati diri Tuhan, 36
jism tanpa ruh, 28
jiwa, 85; dan raga, 127; dan zat, 107; parsial deduktif, 119; rasional, 117, 119; tanpa raga, 110; universal induktif, 119
Johansen, Julian, 272
Johns, Anthony H., 273, 274
Junaid, 126

K

kafir, 69, 70
kajian, 274; keagamaan, 270; tasawuf, 273, 275
Kan, Immanuel, 25, 205, 251, 252, 254
kapasitas spiritual, 35
karamah, 32, 33, 46, 47, 62
kasat mata, xvii
kashf, 84, 237, 238
kaum, 128; arif, 148, 151; evolusionis, 218; *gnosis*, 141; iluminasi, 235; spiritualis-intelektual, 128; sufi, 249
kaviriyyat, 153
keadaan hampa, 153
keadaan pencarian, 76
keadaan penyingkapan, 76
keagungan wujud ketuhanan, 237
kearifan transcendental, 144
kebebasan, 193, 194; dan kreativitas, 75
kebenaran, 57; agama, 211; demostratif, 159; dialektika, 158; ilmiah, 211; retorik, 158
keberadaan, 4; Tuhan, 185; wujud, 261
kebersatuan, 153; ontologis, 188, 189;
kebersatuan wujud, 52, 191 spiritual manusia modern, 274
kecerdasan, 10; aktual, 77; pikir, 11; potensial, 77
keesaan Tuhan, 57
kedangkalan retorik, 159
kedekatan dengan Tuhan, 76
kefakiran, 46, 59, 100
kehendak, 91, 93; bebas, 149, 152;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

buta, 90; manusia, 42, 91; metafisis, 91; Tuhan, 33, 42, 135
kehidupan duniawi, 140
keindahan, 237; fisik, 239; spiritual, 240; Tuhan, 240
kekeringan spiritual, 89
kekuatan epistemologi alternatif, 156
kekuatan spiritual dan intelektua, 189
kemandegan epistemologi tasawuf, viii
kematangan epistemologis, 134
kematangan spiritual, 42
kenabian, 67
kehampaan, 75
kejumudan pemikiran, 156, 170
kekacauan intelektual, 88
kekuatan alternative, 181
kekuatan epistemologis, 181
kenestapaan manusia modern, 278
kenihilan, 75
keparipurnaan, 33
kepasrahan, 203
kepercayaan, 214
kepongahan modernitas, 269
kerajaan Tuhan, 246, 257
kesadaran, 75, 90, 193, 194; diri, 75, 149, 150, 151, 152; diri dan pencerahan, 154; fana, 76; intelektual, 262; intuitif subjek, 277; prarefleksif, 194; refleksif, 194; spiritual, 187, 203, 204, 286; ruhani, 86; subjek, 277, 278
kesempurnaan, 76; rasional, 81; spiritual dan intelektual, 73, 154
kesirnaan diri, xvi
kesunyian gurun, 153
ketetapan ilahiah, 50
ketersibakan mistis, 147
ketidak sadaran, 90
kewajiban agama, 221
kewajiban moral, 76, 256
kewalian, xviii, 46, 47, 48, 54, 67, 276; syar'i, 53
keyakinan, 213, 214
Khadijah, 34
khalifah, 32, 74, 76
khasnah pengetahuan ilahi, 86
Kierkergaard, Soren 90, 251
kodrat diri, 82
konsep, 274; cinta, 107; emanasi, 8; estetika, 231, 277; estetika Islam, 233; fana, 100; hakikat, 13; ilmusufistik, 102; insan kamil, 249, 276; irfan, 105, 128, 139, 154; khalifah, 73, 74; kebebasan, 11; keberadaan, 186; kewalian, 44, 48, 51, 52, 53, 66, 67; ma'rifat, 132, 139, 154, 276; rasionalisasi kebudayaan, 9; *spiritual anthropology*, 10; tasawuf, 99; tradisi dan estetika, 277; tahid, 223; Tuhan, 54; wacana, 9; wujud dalam Islam, 186
konsumerisme, 198
kontemplasi, 29, 84, 185
kontemporer, 167
kosmologi, 275
kota manusia, 244, 253
kota Tuhan, 244, 253
kreatifitas spiritual, 152
krisis manusia modern, 208
kualitas mendekati Tuhan, 82
Kuhn, Thomas, 70, 101
kunci kemulian, 63
kutub ekstrem, viii
kutub negatif, 150
kutub positif, 150

L

landasan keimanan agama, 53
labirin kenisbian, 207
Leaman, Oliver, 211, 233
lentera, 35
limbo, 236
Lings, Martin, 209, 277
literalis, 128
Lizzio, Kenneth, 275
logika berpikir al-Tirmidhi, 60

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

logika empirisme, 191
logos, 245, 246, 248, 254, 258

M

ma'rifat, 44, 47, 48, 49, 50, 51, 54, 59, 87, 133, 134, 138, 140, 144, 153, 180
ma'rifat ketuhanan, 113
Mabrook, Ali, 15, 167, 168, 169
madzmumah, xiii
Mahmud, Abdul Halim, 258
Makhluk, 27; material, 171 petualang, 42; spiritual, 27, 28, 62, 113
makna konseptual, 104; wujud, 248
malamat, 122, 123
manifestasi akhlak mulia, 83
manifestasi diri, xviii
Mann, Thomas, 90
manusia, 33; adalah pengetahuan, 80; citra ilahi, 70; demonstratif, 159, 171; dialektika, 159, 171; ideal, 85; modern, 201, 203, 208, 210, 213, 219, 220, 225, 242, 268; paripurna, 34, 71, 79; partial, 249; retorik, 159, 171; sebagai subjek, 74; sekuler, 219, 220; spiritual, 11, 40, 275, 276; tradisonal, 210, 219; universal, 249; utama, 249, 250
maqam, xvii, 58, 62; *al-infirad*, 59
martabat wahdah, xv
martabat wahadiyah, xv
Maryam, 34
Marx, Karl, 195
Masruri, M.Hadi, 258
masyarakat moderen, vii
masyarakat tradisional, 218, 219, 220, 221
mata batin, xv
mata hari, 35
mata kalbu, 147
maujud, xv
mazhab iluminasi, 235
mazhab propetik, 235
meditasi, 85
memasuki alam Tuhan, 152
membumikan Tuhan, 72
meta empiris, 177, 187, 192, 260
meta indrawi, 107
mental appolinian, 96
mental Dionysian, 95
mentalitas manusia modern, 215
metafisika, 182; cinta seksual, 92; ekologi Islam, 255; Islam, 187, 255; konvensional, vii
metafisis dan teologis, 215, 216
metode, 6; demonstratif, 157, 158; filsafat, 157; hermeneutika Ibn Arabi, 156; penyingkapan, 17; spiritual, 69
mikrokosmos, xviii
Millie, Julian, 273
Misrawi, Zuhri, 168
mistisisme, 105, 106, 270
mitos, 215
modalitas, 83
modernisme, 9
monisme, 105, 106, 121, 127, 128; materialistik, 121; spiritualistik, 121, 122
monistik, xii, 106, 110, 111, 124, 127, 128
monster dan fosil, 93
Moosa, Ebrahim, 42, 281
moralitas, 156, 225, 226, 229
Muhammad, Nabi, xiv, 34, 35, 36, 55, 61, 62, 63, 66, 249, 265
mu'jizat, 32, 33, 62
mujahadah, 237, 238
Mumford, Lewis, vii, 8
mumpuni, 73
Munch, Edvard, 268
muqarrabin, 74
muraqa'ah, 105, 122, 124
Murata, Shachiko, 72
murshid, 61
mushadah, 84, 237, 238
Mutahhari, Murtada, 100, 146, 148, 154

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

N

nafsu yang kotor, 40
nalar modern, 212, 213
naskah, 29, 30
Nasr, Sayeed Hossein, 8, 71, 89, 100, 105, 129, 139, 182, 198, 199, 200, 201, 202, 205, 206, 208, 209, 211, 212, 226, 236, 277
naturalisme, 105
neo sufisme, 67
Nicholson, R.A, 127
Nietsche, Friederich Wilhem, 90, 93, 94, 96, 189
nilai ontologis, xvi
nisbi, 19
nominalisme, 205, 206
nomos, 246, 248, 254, 255, 256, 258
norma agama, 229
norma science, 102
noumena, 205, 213
nur, xiv

O

objek pengetahuan, 19
ontologi, 18, 178, 179, 182, 188; modernisme, 200; tasawuf, 275
ontologis, 19, 98, 140, 248
orientalis, 105
orisinalitas wujud, 277
otoritas agama, 70
otoritas pemikiran Islam, 184
otoritarianisme, 246

P

pagar teologis, 36
paham, 127, 137; antropomorfisme, 73; egalitarisme, 212; eksistesialisme, 190; esensialisme, 190; fana, 135; fenomenologi, 75; Hermetisisme, 206; *hulul*, 137; humanisme, 205, 212; liberalisme, 212; modernisme, 9; monism, 188; panteisme spiritual, 47; rasionalisme, 212; relativisme, 212; wahdat al-wujud, 137; zuhud, 128
pandangan, 234; filosofis, 107; reflektif dan visioner, 156; teologis, 248
panggung pemekiran Islam kontemporer, 170
panteis, 212
panteisme, 24, 105, 106, 127, 128
papan semesta, 87
par excellence, xi
para nabi, 34
para sufi Tuhan, 45
para ulama, 88
para wali, 34
paradigma, vii, viii, 52, 69, 101, 274; holistik, 197; ilmiah, 65, 132, 134, 145; keilmuan, xviii, 52, 69; kewalian, 52; positivistik, vii; sufistik, 154
paradigmatik, 70
pari purna, 34
pegiat tasawuf, 277
pelaku ritual, 73
pemahaman rasional, 157
pemahaman terhadap Tuhan, 74
pemburu ilmu, 73
pemikir, 8; agama, 269; Barat, 6; muslim, 6, 7, 82; sufi, 73; tasawuf, 7
pemikiran, 9; al-Tirmidhi, 53, 60; Barat modern, 251; evolutif dan progresif, 215; Ibn Arabi, 73; Ibn Rush, 160; irfani, 152; Islam, 182; Islam masa kini, 170; rasional, 165
pena, 87
penafsiran lieteral, 37
penalaran rasional, 35, 166
penampakan sempurna citra Tuhan, 85
penampakan Tuhan, 30, 67, 71, 83
pendekatan, 4; antropologis, 270; filosofis, 5, 6, 7; literal dan normative, 37; tasawuf, 9, 16, 17

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penegah antara Tuhan, 83
penegasian Tuhan, 150
pengalaman, 83; batin, 83; spiritual, 84, 152, 153, 154, 157, 192
pengaruh modernitas, 8
pengejewantahan, 53; diri, xviii
pengenalan diri, 34
pengetahuan, 83, 84; atas hakikat wujud, 34;batin, 66; dan cinta, 10; diri, 18, 90, 129; empiris, 264, 267; hati, 129; ilahi, 44, 75, 86; intuitif, 144; manusia, 78; negatif, 41; ontologism, 177; penyingkapan, 84, 85; rasional, 265; spiritual, 84, 87, 88, 265; tentang Tuhan, 90, 130, 265; terhadap Tuhan, 34
penggabungan gagasan, 5
penghambaan, 224, 225
penjara kenistaan, 216
penolokan aspek teologis, 248
penyakit manusia modern, 199
penyembahan, 224, 225
penyingkapan, 75
peradaban Byzantuim, 230
pergerakan epistemologis, 171
perilaku eksistensial, 119
perjalanan spiritual, 140, 147, 151, 177, 250
perjalanan tasawuf, xv
perspektif Islam dan Barat, 183
petualangan, 196; humanism, 196; intelektual, 169; pemikiran, 72
peradaban Islam, 255
pergerakan towaf, 199
Perry, Whitall N., 209
pewaris kenabian, 88
pikiran, 85, 149
piramida keberadaan, 245
Plato, 232
pluralisme, 57
positifistik, 215
positivisme, 196, 197
potensi, 85, 86; akhlak keilahian, xiii
progresivitas epistemologi Barat, viii
proses, 84; inderawi, 129; intelektual dan spiritual, 42; intuitif, 129; kontemplasi, 84
psikologi evolusionis, 217
psikologi sufi, 98
psikospiritual, 98
puncak epistemology agama, 159
putih dan hampa, 153
puritan, 67

Q

Qutb, Muhammad, 100
Qutb, Sayyid, 100

R

radikal, 5, 23
radikalisme, 231
rahasia kekuasaan Tuhan, 134
rahasia Tuhan, 41, 71
Rahman, Fazlur, 211
ranah, 222; imajinasi, 179; kesadaran, 104; kesadaran manusi, 211; literature dan sejarah, 274; metafisika, 170;
rasional, 5, 7, 114, 213
rasionalisme, 90, 155, 158, 159, 176, 266; filsafat, 165; *propetik*, 235
ratapan manusia modern, 277
realitas, 80; gaib, 83; manusia, 80; Tuhan, 79; ketuhanan, 177
relatif, 19
religius spiritual, 114
retorik, 171
Rousseau, J.J., 221
ruh, 28, 39, 110, 118, 119; aktual, 86 ; alam, 32; dan jiwa, 119; idel, 86; yang bersih, 40
Rumi, Jalaluddin, 61, 107, 243, 248, 250
Russel, Bertrand, 214

S

sabar, 125, 146

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sadra, Mulla, viii, 144, 188, 189, 190, 191, 277
sains, 213, 214; dan agama, 9, 215
sakral, 220
salik, 43, 58, 60, 61, 180, 238
Salim, Peter, 121
salinan Tuhan, 78, 82
sang hakikat, 185
sang mutlak, xvii
sang wujud, xviii
sang wujud mutlak, xv
santo, 96
Sartre, Jean-Paul, 192, 193, 194
satir, 96
Schopenhauer, Arthur, 89, 90, 91, 189
Schuon, Frithjof, 10, 11, 209, 226, 277
Sedgwick, Mark, 272
sejarah Islam, xi
sejarah pemikiran Islam, 36, 47
self-identity, 9
sekulerisme, 206
semangat Dionysian, 96
semangat tasawuf, 169
semu, 75
seni, 226, 227, 228
Shaltut, Mahmud, 226
Shariati, Ali, 1, 6, 75, 100
sifat kemaklukan, 137
sifat ketuhanan, 137
sifat pasrah, 31
sifat Tuhan, 30, 83
Sihotang, Kasdin, 122
silogisme rasional, 157
siklus erosi pemikiran, 135
simbolisme agama, 270
Simuh, 127, 128
Sirhindi, Ahmad, 57, 62, 84, 85, 125, 126, 139, 173, 277, 284
sistem ide, 153; epistemologis, 156; ilmu pengetahuan, 10, 43, 65, 70, 71, 79, 130, 269; ilmu pengetahuan gnosis, 142; ilmu tasawuf, 270; kepercayaan, 100; pengetahuan, 70; perilaku, vii
Smith, Huston, 9, 209, 251
Snyder, Lee D., 209
social contract, 221
sofisme, 104
soko guru antropologi agama, 271
sosiologis antropologis, 271
sosok paripurna, 72
spiritual anthropology, 11
spiritual, 12, 269; intelektual, 39, 120; Islam, 8, 88
spiritualisme, 8, 155, 278; tasawuf, 165
spiritualitas, 26, 82; manusia, 82
Stelzer, Steffen, 167, 168, 169
stigma, 139
subjek, 42; rasional, 82; spiritual, 43, 71
sudah menjadi, 42
sudut pandang ma'rifat, 130
sufi falsafi, 134
sufi mabuk, 135, 138
supra natural, 48
supra rasional, 117
syafa'at, 63
syari'ah, 54, 55, 59, 159, 173
syari'at dan ma'rifat, 144
Syari'ati, Ali, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 225
syukur, 125, 146

T

tadabbur, 75, 131
tadhakkur, 29, 75
tafakkur, 29, 58, 75, 131, 202
tafakkur batin, 75
tahapan dialektika, 158
tahapan retorika, 158
tarekat Naqshabandiyah, 275
tarekat Qadiriyah wa Naqshabandiyah, 273
tariq ashab al-sidq, 60
tariq ahl al-minnah, 60
tasawuf, vii, xi, 5, 7, 46, 60, 88, 102, 202, 233, 274; aliran pemikiran, 69; Abah Anom, 273; filosofis, 280; idealistik, 183; kanan, 100, 106,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

121, 128, 276; kiri, 100, 106, 121, 126, 128, 276; liberal dan filosofis, 100; modern, 64, 71
Takeshita, Masataka, 71, 80
tatanan, 88; keyakinan, 65; pengetahuan, 65
tataran, 78; empiris, 41, 172; makna, 25; metafisika, 170; sifat dan zat, 78; syari'ah, 172; tindakan, 78
tauhid, 87, 146, 147; *al-wujud*, xii; irfani, 154
tazakkur, 29, 58, 131, 202
teologi, 69; citra, 74; Islam, 246; modernisme, 200
teologis, 69
teori, 36; adiluhung, 73; al-Tirmidhi, 52; emanasi, 28, 82, 107; empirisme, viii; epistemologis, 157; evolusi, 39, 199, 211, 212, 217; evolusi da progress, 215, 216; ilmu pengetahuan, 19; insan kamil, 72, 73; ilmiah, 140; kewalian, 62; pengetahuan sufistik, 131; perubahan, 199; tasawuf, 67
tingkat *fana*, xvi
tingkat kesadaran tertinggi, 85
tinkatan, 77; fana sufistik, 75; kesadaran akan Tuhan, 76; kesadaran diri, 76; negasi, 75; penyingkapan, 76; reduksi transendentalis, 75
toleransi sosial, 199
totalitarisme, 231
totalitas alam, 30
totalitas wujud, 30
tradisi, 213; dan estetika, 277; sufi, 38; tasawuf, 163
tradisionilisme, 221
transcendental anthropology, 275, 285
transenden, xvi, 108, 200
transendental, 286
transformatif transenden, 236
trimurti akal, 40
Tuhan, 213, 220, 223; bersifa azali, 142; niscaya, 148
tujuh daya nabi, 85

U

udara, 39
ukuran kebenaran, 8
universal, 214, 215
ummah, 221
unsur, 62; jasmani, 120; kemanusiaan, 136; kenabian, 84; ketuhanan, 136; rohoni, 120
urun rebuk, 74
utlub, 61

W

wacana, 8; Abu Zayd, 162, 163; Barat modern, 197, 200; Barat yang gagal, 11; Cartesian-Newtonian, 198; Claude, viii; demonstrative, 163; ekstrem, 154; filosofis, 100, 168; Ibn Rush, 171; ilmiah modern, 207; intelektual Ibn Arabi, 37; intuitif, 163; Jalaluddin Rumi, 52; keagamaan, 178; klasik, 11; Marxian, viii; modern, 212; Mulla Sadra, 197; paham Sunni, 161; sufistik, 157, 165; sufistik modern, 276; tasawuf klasik, 275; tengah, 155, 160
wahana, 62
wahdat al-wujud, xii, 59, 71, 77, 81, 124, 135, 137; al-wujud, 28
wahyu, 84, 213, 215, 219, 222, 223, 230
wali, 38, 43, 71
warisan sejarah, 221
Werbner, Pnina, 275
Wilayah, 13; empiris, 176; epistemologis, 282; wilayah hakikat, 47; ilmu, 47; kewalian, 47; metafisika, 13; pengetahuan, 29; spiritual, 29
Wilhem, Friedrich, 93
wujud, xvii, 18, 41, 80; empiris, 171, 172, 183, 260, 277; *haqiqi*, 21,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

148; *idafi*, 20; intelektual, 151; material, 219; mutlak, 19, 21, 148, 204; nisbi, 19, 148; rasional, 82; relative, 148; sensoris, 107; spiritual, 107, 120, 171, 172, 187; tanpa ruh dan nilai, 152; Tuhan, 147, 175; tunggal, 153; yang berketuhanan, 82

Y

Yazdi, Mehdi Ha'iri, xii

Z

Zaid, Nasr Hamid Abu, 139, 276
Zaini, Fudoli, 237
Zamhari, Arif, 273
Zarathustra, 93
zat yang mutlak, xvi
Ziai, Hossein, 7
Zayd, Nasr Hamid Abu, 37, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 163, 164, 167, 169, 170, 176, 177, 179, 181
Zaydan, Yusuf, 71
zikir, 59, 84, 103, 104
Zoetmulder, Petrus Josephus, 106, 127
Zoroastrianisme, 246
zuhud, 89, 11, 123

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id