

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

“Al-Qur’an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian”

WACANA

Hamdani Anwar

Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman

Yusron Razak

Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an

Bustamin

Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis

Masykur Hakim

Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i

Sukron Kamil

Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi Bagi Konteks Modern

Masri Mansoer

Perilaku Religiositas Remaja: Kasus pada Siswa SLTA di Jakarta Selatan, Lebak, dan Sukabumi

WACANA

Edwin Syarif

Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Peninjauan Awal

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. V, No. 1, 2003

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamal
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Kusmana

Anggota Redaksi

Din Wahid
Wiwi Siti Sajarah

Sekretariat

Suzanti Ikhlas

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 7491820, 7440425
Email: aosantosa@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 395/DIKTI/Kep./2000. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 1-18 **Kontroversi seputar Wacana Mushaf ‘Utsman**
Hamdani Anwar
- 19-30 **Hak-hak Asasi Manusia: Perspektif Al-Qur’an**
Yusron Razak
- 31-52 **Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis**
Bustamin
- 53-60 **Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam Al-Syafi’i**
Masykur Hakim
- 61-76 **Akhlaq dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian
Relevansi Bagi Konteks Modern**
Sukron Kamil

Document

- 77-92 **Epistemologi Islam**
Nanang Tahqiq
- 93-116 **Tauhid dan Takdir**
Zainun Kamaluddin Fakhir
- 117-126 **Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik
Modern: Sebuah Penjajakan Awal**
Edwin Syarif
- 127-148 **Imam Khomeini: Filsafat Politik Islam, Vilayat-e Faqih, dan
Demokrasi Sejati**
Idris Thaha

Kembali **Refleksi** menjumpai pembaca, kali ini dengan mengusung tema *Al-Qur'an dan Hadis sebagai Perspektif dan Kajian*. Ada lima tulisan yang mengisi tema edisi ini dan tiga tulisan lepas. *Pertama*, tulisan Hamdani Anwar, *Kontroversi seputar Wacana Mushaf Utsman*, yang menyoroti persoalan yang muncul seputar kodifikasi dan responsnya terhadap Mushaf Utsman. Anwar menyimpulkan bahwa walau sejarah penetapan mushaf yang dilakukan Khalifah 'Utsman bin 'Affan akan terus menjadi perhatian peneliti untuk mengkaji ulang, dengan adanya *ijma'* umat Islam tentang hal ini memberi kekuatan tersendiri akan tetap eksis dan terpeliharanya Mushaf Utsman ini. *Kedua*, tulisan *Hak Asasi Manusia: Perspektif al-Qur'an*, ingin membuktikan bahwa Islam tidak saja mendukung HAM, tetapi juga Islam, jauh sebelum Barat membicarakan HAM, sudah membicarakan HAM. Uraian yang disajikan oleh Razak memang bersifat normatif Qur'ani, bahkan cenderung apologetik. Namun, terhadap ada yang menarik di bagian akhir dari artikelnya, yakni kritiknya terhadap praktik internasionalisasi HAM yang sangat tendensius. Barat, pada hematnya, tidak konsisten dengan perjuangan penegakan HAM, karena sering kali ditumpangi oleh berbagai kepentingan mereka. Oleh karena itu, yang tampak adalah bahwa selain promotor HAM, pada saat yang sama, mereka juga adalah pelanggar HAM terberat. *Ketiga*, tulisan Bustamin, *Perubahan Metodologi Kritik Matan Hadis*, mendiskusikan perkembangan metode kritik Hadis klasik dan modern. Menurutnya, pengkritik Hadis klasik mengedepankan kritik sanad hadis daripada kritik matan, dan peneliti modern seperti Muhammad al-Ghazali hanya mencurahkan perhatiannya terhadap kritik matan hadis. *Keempat*, tulisan Masykur Hakim, *Kedudukan Hadis Ahad Menurut Imam al-Syafi'i*, mendiskusikan alasan-alasan Hadis Ahad versi al-Syafi'i dapat diterima. Menurut Hakim, Hadis Ahad versi al-Syafi'i dibolehkan sekalipun dalam masalah-masalah pokok agama dan hukum, karena Hadis-hadis Ahad yang dikualifikasi oleh al-Syafi'i sudah melalui seleksi yang sangat ketat dan kesemuanya berderajat sahih, bahkan sebagian besar berstatus *marfu'*. Terakhir tulisan Sukron Kamil, *Akhlak dalam Perspektif Hadis: Sebuah Upaya Pencarian Relevansi bagi Konteks Modern*, memaparkan bahaya konsep akhlak dalam perspektif Hadits

merupakan sesuatu yang penting dalam dunia kini, karena ia dapat berfungsi sebagai salah satu alternatif panduan moral bagi masyarakat kontemporer yang sedang dilanda krisis kebobrokan moral.

Rubrik tulisan lepas menurunkan empat tulisan. *Pertama*, tulisan Nanang Tahqiq, *Epistemologi Islam*, berusaha menyanggah pendapat yang mengatakan bahwa Islam tidak mempunyai epistemologi, karena Islam hanya menjiplak dari Yunani. Secara historis, menurut Tahqiq, justru Islam telah mengembangkan pengetahuan jauh sebelum Barat muncul ke permukaan. Selain argumen historis di atas, Tahqiq juga mengemukakan argumen yang lebih esensial. Baginya, dalam Islam, epistemologi didasarkan atas spiritualitas. Atas dasar inilah, para filosof Muslim mengembangkan apa yang disebut dengan “*al-aql al-fa’dl*” yang mampu beraudiensi dengan sumber pengetahuan sejati. *Kedua*, tulisan Zainun Kamaluddin Fakih, *Tauhid dan Takdir*, mengetengahkan analisis semantik yang mendalam tentang kedua istilah tersebut, yang tentunya tidak bisa dilepaskan dari uraian-uraian dalam al-Qur’an itu sendiri. Analisis ini dilengkapi dengan pendapat para tokoh yang bergelut dalam masalah ini. Oleh karena itu, meskipun masalah ini termasuk masalah klasik, uraian Kamal tetap menarik, sebab analisisnya cukup komprehensif. *Ketiga*, tulisan Edwin Syarif, *Spiritualisme Tasawuf dan Alternatif atas Problematik Modern: Sebuah Penjajagan Awal*, menjelaskan relevansi tasawuf bagi masyarakat kontemporer. *Terakhir* tulisan Idris Taha, *Imam Khameini: Filsafat Politik Islam, Vilāyat-e Faqih*, dan Demokrasi Sejati, menjelaskan bahwa pemikiran politik Khameini tentang *vilāyat-e faqih* menghentak dunia politik, baik Barat maupun Timur, di mana pemerintahan Islam diletakkan sebagai kemestian spiritual dan historis yang tak mungkin dielakkan. Tawaran Khameini banyak dikritik karena dianggap sebagai utopia dan elitis. Namun demikian, Thaha menganggap kita bias mengapresiasi Khameini sebagai peletak dasar-dasar pemerintahan Islam dan membuka jalan baru dalam peta pemikiran politik Islam.

April 2003

Tim Redaksi

SPIRITUALISME TASAWUF DAN ALTERNATIF ATAS PROBLEMATIK MODERN: SEBUAH PENJAJAKAN AWAL

Edwin Syarif

Pengantar

Tasawuf sebagai ajaran maupun sebagai gerakan telah mampu memberikan corak pada Islam. Tasawuf sebagai ajaran telah memunculkan tokoh-tokoh sufi dengan berbagai macam ajaran, di antaranya: Rabi'ah al-Adawiyyah dengan *mahabbah*, Dzunnun al-Misri dan al-Ghazali dengan *ma'rifah*, Ibn 'Arabī dengan Kesatuan Wujud. Tasawuf sebagai gerakan telah melahirkan sejumlah tarekat di antaranya: Tarekat Qadiriyyah, Naqshabandiyyah, al-Syadziliyyah.

Selain itu, tasawuf telah berpengaruh juga pada kekuasaan, sastra, musik dan bahkan pengobatan jasmani dan rohani. Dalam tasawuf terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu mengembangkan masa depan

masyarakat, yang antara lain hendaklah manusia selalu introspeksi untuk meluruskan kesalahan-kesalahannya serta menyempurnakan keutamaan-keutamaannya. Bahkan tasawuf mendorong wawasan hidup menjadi moderat. Juga membuat manusia tidak lagi terjerat hawa-nafsunya ataupun lupa dirinya dan Tuhannya, yang akan membuatnya terjerumus dalam penderitaan berat. Menurut tasawuf, kehidupan ini hanyalah sekedar sarana, bukan tujuan, dan hendaklah seseorang sekedar mengambil apa yang diperlukannya serta tidak terperangkap dalam cinta harta ataupun pangkat, dan tidak menyombongkan diri pada orang lain.

Suatu pertanyaan perlu kiranya diajukan terutama yang berkaitan dengan peran tasawuf dalam mengatasi permasalahan dewasa ini. Untuk itu akan diuraikan secara singkat beberapa permasalahan yang ada dewasa ini. Kemudian, dibahas tentang ontologi dan epistemologi sufistik dan terakhir kemungkinan tasawuf itu mengatasi permasalahan yang ada. Dengan demikian, diharapkan akan tampak peran tasawuf.

Problematik Kontemporer

Ada beberapa permasalahan utama seperti yang diuraikan oleh J.B. Banawiratna, S.J. dalam “Beberapa Tantangan terhadap Usaha Berteologi Dewasa ini.”¹ *Pertama*, konteks hidup dewasa ini: Paradigma pascamodern. Salah satu ciri zaman modern yang lahir sekitar masa pencerahan adalah peranan rasionalitas dalam sejarah kehidupan manusia. Banyak hal yang mengagumkan telah dihasilkan oleh sumbangan masa pencerahan. Tetapi kini apa yang dilakukan oleh manusia telah mengancam kebudayaan dan hidupnya. Kini dunia ditandai dengan krisis sosial, ekologis, biotik, maupun religius. Oleh karena itu kini melahirkan apa yang dinamakan dengan paradigma pascamodern atau pos-modern. Pascamodern bukan hanya aliran pemikiran, melainkan juga gerakan kultural yang muncul dalam bidang seni, kritik sastra, ilmu-ilmu sosial, filsafat maupun teologi.

Paradigma pascamodern dapat dilihat dalam dua hal yaitu sebagai arus reaksi dan sebagai resistensi. Sebagai reaksi, arus ini menolak modernisme demi mempertahankan *status quo* dengan dalih bahwa modernisme adalah sumber malapetaka dunia sekarang ini. Modernisme dituduh sebagai sumber hedonisme, ateisme, humanisme sekuler. Sistem kapitalis yang berlaku harus dipertahankan, dan oleh karena itu apa saja yang membahayakan harus ditolak. Sebagai resistensi pascamodern bersikap kritis terhadap

dampak-dampak modernisme dan bersikap melawan *status quo*. Dalam arus resistensi ini teori sosial kritis yang menafsirkan gejala-gejala politis dan kultural adalah sangat penting. Dalam arus pemikiran resistensi yang mencari teori kritis ada dua model, yakni model dekonstruksi dan model proses. Model dekonstruksi ditokohi oleh Jacques Derrida dan Michel Foucault, sedang pemikiran proses oleh Alfred North Whitehead.

Kedua, hubungan dialektis dengan ilmu-ilmu sosial dan gerakan-gerakan emansipatoris: Hermeneutik Solideritas. Paradigma pascamodern membawa kritik terhadap perkembangan ilmu. Pernyataan adanya pengetahuan objektif, kini harus diragukan, karena peneliti tidak dapat mengklaim diri sebagai penonton dari luar, yang tidak memihak. Adanya gerakan-gerakan emansipatoris baik yang menyangkut suku, ras, warna kulit, jenis kelamin, kelas sosial mempunyai kaitan erat dengan kesadaran dan keterbatasan ilmu-ilmu sebagai teori kritis. Oleh karena itu, teori-teori kritis mencanangkan aksi sebagai bagian proses hermeneutik. Hermeneutik di sini bukanlah hermeneutik netral atau berorientasi pada produk, melainkan berorientasi pada perjuangan untuk dan pengharapan kehidupan yang lebih adil dan lestari. Solideritas menjadi bahasa ilmu pengetahuan.

Ketiga, tantangan hermeneutik kitab suci. Masalah hermeneutik solideritas yang muncul dalam ilmu-ilmu sosial, menjadi tantangan juga terhadap hermeneutik kitab suci. Tantangan itu datang dari gerakan-gerakan emansipatoris seperti gerakan feminisme maupun dari gerakan-gerakan pembebasan atau lainnya. Mereka mengajukan pertanyaan-pertanyaan serius terhadap cara kita menafsirkan kitab suci.

Keempat, spiritualitas yang berorientasi pada ciptaan. Janji sains modern yang mampu mengatasi permasalahan manusia pada kenyataannya telah gagal. Salah satu faktor kegagalan itu adalah hilangnya spiritualitas dalam pemikiran modern. Lain halnya dengan pascamodern yang melihat perlu dikembangkan spiritualitas baru dalam kehidupan.

Dari beberapa permasalahan yang telah disebutkan di atas, tampaknya tasawuf mempunyai peran penting dalam bidang spiritual. Hal ini sesuai dengan gerakan pemikiran dari kalangan pos-modernis.

Ontologi Sufistik

Tasawuf atau sufisme mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung atau disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang

berada di hadirat Tuhan. Tuhan telah membuka bagi perjalanan dari yang lahir menuju yang batin melalui wahyu, yang dengan sendirinya mencakup baik dimensi lahir maupun dimensi batin. Di dalam al-Qur'an Tuhan menengrangkan diri-Nya sebagai Yang Lahir (*al-zahir*) dan Yang Batin (*al-batin*). Oleh karena itu dunia ini dan seluruh isinya merupakan pencarian dan alamat dari Nama-nama dan Sifat-sifat-Nya, maka semua realitas dari dunia ini juga memiliki aspek lahir dan batin. Hidup secara lahir berarti memperoleh karunia eksistensi (keberadaan), dengan demikian ia bermakna dan tak sia-sia. Namun berpuas diri semata-mata dengan yang lahir merupakan pengingkaran terhadap kodrat manusia yang sebenarnya, karena dasar terdalam eksistensinya adalah melakukan perjalanan dari yang lahir ke arah yang batin, yaitu untuk berada di hadirat Tuhan.

Ontologi sufistik dapat dilihat pada pemikiran al-Ghazali tentang "cahaya." Nama "cahaya," menurut hematnya, terutama sekali diterapkan kepada Tuhan, dan kepada obyek-obyek yang bercahaya lainnya secara figuratif dan derivatif. Kita mengatakan penglihatan dan akal budi sebagai cahaya karena kedua-duanya menjadikan obyek-obyek itu tampak dan dapat dilihat. Tetapi yang lebih tepat disebut cahaya adalah akal budi, karena di samping menampakkan obyek, ia juga dapat menampakkan dirinya sendiri dan tidak dibatasi oleh kondisi-kondisi ruang dan waktu. Oleh karena itu ia mempunyai suatu analog yang lebih besar dengan Tuhan, yang menciptakan Adam, sebagai prototipe sifat dasar rasional, dalam gambarnya sendiri.²

Dunia yang tampak (*'alam al-syahadah*) merupakan sebuah tiruan atau bayangan yang lebih rendah dari dunia akali (*'alam al-malakut*) yang biasa saja disebut dunia rohani atau yang bercahaya, yang dilukiskan dalam al-Qur'an dan Kitab-kitab Suci yang diwahyukan lainnya. Jenjang entitas-entitas yang bercahaya ditentukan oleh kadar kedekatan mereka dengan Cahaya Tertinggi atau Tuhan. Karena itu Israfil berada di atas Jibril, yang disusul oleh malaikat-malaikat lain yang lebih rendah, yang bersama-sama dengan entitas-entitas korporeal yang bermacam-macam, menerima wujud mereka dari Cahaya Tertinggi. Akibatnya wujud mereka bersifat murni derivatif dalam kaitan dengan Penciptaan mereka, satu-satunya yang memiliki sifat wujud yang esensial. Sesungguhnya tidak ada yang lain yang memiliki wujud, terlepas dari-Nya.

Manusia menempati suatu posisi unik dalam jenjang tersebut. Bukan hanya Tuhan telah menciptakannya menurut gambar-Nya, tetapi Ia juga

telah menciptakannya sebagai sebuah miniatur alam semesta. Gambar Tuhan dalam diri-Nya telah dibentuk oleh Tuhan sendiri, karena hanya orang yang dapat mengenal dirinya sendiri akan dapat mengetahui Tuhannya, seperti yang dikemukakan oleh sebuah tradisi sufi.

Dalam semua kasus pengetahuan Illahi, Tuhan secara *ulubiyah* dipahami melalui selubung cahaya yang menyingkap hakikat-Nya yang sejati. Yang paling istimewa adalah orang-orang yang setelah mencapai tingkatan ini, sama sekali musnah dan tercerap dalam Yang Maha Esa, dan akibatnya mereka tidak dapat melihat baik dirinya maupun wujud yang lain, kecuali wajah Tuhan. Kondisi mistik semacam ini disebut pemusnahan (*fana*), karena di sini kondisi sang sufi mati untuk dirinya dan juga untuk kematiannya sendiri. Dalam tindakan mereka yang terlalu semangat beberapa orang di antaranya telah menjadi begitu mabuk kepayang, sehingga mereka yakin bahwa mereka telah menjadi Tuhan. Padahal dalam kenyataannya, kondisi yang mereka capai tidak lebih dari pengakuan terhadap keesaan Tuhan, yaitu kesadaran pada kenyataan bahwa tidak ada wujud yang nyata di dunia ini selain Dia.³

Berbeda dengan al-Ghazali, Suhrawardi menjelaskan tentang “cahaya” dalam filsafatnya yang dinamakan “illuminasi.” Cahaya menurutnya, dibagi menjadi dua bagian, cahaya dalam realitas dirinya dan untuk dirinya sendiri, dan cahaya dalam dirinya sendiri tetapi untuk sesuatu yang lain. Bentuk cahaya yang pertama merupakan bentuk asli, paling murni tak tercampur, tidak inheren di dalam sesuatu yang lain. Ia merupakan bentuk cahaya yang paling mandiri. Bentuk kedua adalah cahaya yang bersifat aksidental, dan terkandung di dalam sesuatu yang lain. Ia merupakan cahaya yang telah tercampur dengan unsur kegelapan.⁴ Cahaya dan kegelapan menjadi pembahasan utama ontologi sufistik dari Suhrawardi.

Manusia Sempurna

Manusia sempurna dijelaskan Ibn ‘Arabi bahwa dia sempurna semua, artinya bahwa dia mencakup semua realitas dan dimunculkan, yakni dia memiliki dunia dari terciptanya makhluk, paling tidak pada dimensi lahiriahnya. Dia adalah barzakh antara Tuhan dan alam, karena dia memahami yang ilahi maupun realitas-realitas yang timbul. Dalam Tuhan, Yang Esa Yang Jamak disatukan, di alam ini, Yang Jamak disatukan kembali, di antara setiap keterpisahan dan penyebarannya. Seperti al-Quniawi menjelaskannya secara eksplisit, manusia sempurna di dalam dirinya

mengandung “Kehadirat Sifat Ilahi Yang Lima,” tingkat universal yang lima tersebut di mana Tuhan memungkinkannya Diri-Nya sendiri dapat diketahui. Al-Qunawi merincinya berikut ini, (1) Realitas dari realitasrealitas atau kehadiran Pengetahuan, (2) Dunia Ruh, (3) Dunia Imajinasi, (4) Dunia badaniah, (5) Kehadiran semua secara menyeluruh, yaitu manusia sempurna dengan totalitas tugasnya. Manusia sempurna adalah makrokosmos, sedang manusia individu adalah mikro kosmos.

Jika manusia sempurna merupakan prototipe ontologis baik bagi alam maupun manusia individu, dia juga manusia yang disempurnakan, keadaan manusiawi yang direalisasikan dalam sepenuh napas dan kedalaman. Menurut Nabi, Allah menciptakan Adam dengan Bentuk Diri-Nya,” dan dalam al-Qur’an Allah berfirman, “Dia mengajarkan Adam, Nama-nama itu semuanya”. Sebagai Nama yang mencakup semuanya, di luar nama-nama tersebut, Allah adalah Realitas dari realitasrealitas. Untuk mengatakan bahwa manusia diciptakan menurut bentuk Allah berarti Tuhan adalah “makna” atau entitas yang kekal bagi manusia, sementara manusia adalah bentuk lahiriah Tuhan atau entitas yang maujud, walaupun hal-hal lain juga mencerminkan-Nya, namun mereka tidak begitu sempurna karena mereka mewujudkan hanya sedikit nama-nama-Nya. Hanya manusia sempurna yang mampu hidup melebihi potensialitas manusiawi ini dan benar-benar mewujudkan keadaan itu. Dia sendiri adalah “wakil Allah” (khalifah Allah).⁵

Epistemologi Sufistik Pembahasan utama epistemologi sufistik adalah tentang pengetahuan yang bersumber dari hati. Murthadha Muthahhari menganggap hati sebagai sumber pengetahuan dengan cara penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*).⁶ Hati, menurut Muhammad Iqbal adalah sejenis intuisi atau wawasan batin yang membawa kita ke dalam hubungan dengan aspek-aspek hakikat yang lain dari aspek-aspek yang terbuka bagi persepsi indrawi. Hati, menurut al-Qur’an, adalah sesuatu yang “melihat,” dan laporan-laporannya, jika ditafsirkan dengan tepat, tidak pernah salah.⁷ Lebih lanjut dijelaskan, bahwa tidak ada alasan untuk menerima taraf pengalaman biasa sebagai fakta dan menolak taraf-taraf lainnya seperti mistis dan emosional. Fakta-fakta pengalaman agama adalah fakta-fakta di antara fakta-fakta pengalaman manusia yang lain dan, dalam kapasitas untuk menghasilkan pengetahuan melalui penafsiran, satu fakta sama baiknya dengan fakta yang lain. Tidak ada sesuatu pun yang tidak relevan dalam pengujian secara kritis terhadap wilayah pengalaman manusia ini.⁸

Pengetahuan tertinggi, menurut al-Ghazali, bukanlah pengetahuan akal budi atau pengetahuan iman, tetapi pengetahuan pengalaman langsung. Karena itu pengetahuan langsung sejati tentang Tuhan termasuk dalam urutan “experiential” ini.⁹ *Dzauq* (hati) adalah *wijdan* (perasaan-perasaan halus yang timbul dari hati nurani). *Dzauq* yang amat kuat mampu menciptakan musik dan lagu-lagu. Oleh karena itulah al-Ghazali mengatakan bahwa *dzauq* berada di atas ilmu.¹⁰

Ibnu Sina berpendapat bahwa epistemologi punya dua cara: inderawi dan deduktif, di samping emanasi dan pancaran. Sebab, melalui jalur inderawi kita menumpukan gambaran-gambaran konsepsional dari alam eksternal, karena barang siapa kehilangan indera berarti telah kehilangan pengetahuan. Dari gambaran-gambaran ini, kita menyimpulkan universalialia, karena universalialia ini individual-individualnya ada secara potensial dan tidak mungkin bisa diwujudkan secara aktual dalam akal kecuali dengan bantuan eksternal dan kekuatan tinggi. Kekuatan ini tiada lain kecuali akal aktif, karena ia memberi cahaya kepada kita, atau melalui iluminasi kita biasa menerima realitas-realitas secara langsung dari akal aktif. Sebab, epistemologi itu pada dasarnya adalah inderawi eksperimental dan puncaknya adalah kosmologik illuminatif.¹¹

Berbeda dengan Ibnu Sina, Mula Sadra menciptakan suatu harmoni yang sempurna antara kutub-kutub rasionalisme dan persepsi yang bersifat mistik. Ia menyebut sistesis ini, khususnya tiga jalan besar menuju kebenaran, yakni wahyu, akal dan mistik sebagai *al-Hikmah al-Muta'aliyah* atau teosofi transenden. Pandangannya tentang realitas adalah sebagai berikut: bahwa realitas segala sesuatu itu datang dari wujudnya dan bukan kuditasnya atau esensinya. Tuhan adalah Wujud Absolut, yang merupakan permulaan bidang eksistensi.¹² Dalam wujud-wujud vertikal hanya dapat dicapai dengan pengetahuan. Mulla Sadra menambahkan untuk prinsip identitas intelek dan apa yang dapat dimengerti untuk menekankan “lingkaran dalam” antara pengetahuan dan wujud. Kenyataannya, dalam bentuk pengetahuan tertinggi, wujud adalah pengetahuan dan wujud pengetahuan, ketika dikotomi antara obyek dan subyek itu ditransendenkan. Inilah bentuk sintesis dari Mulla Sadra, yang mencampurkan berbagai pengetahuan yang berkembang dalam filsafat Islam.

Spiritual Sufi Dewasa ini

Muhammad Iqbal memberikan beberapa ciri-ciri pengalaman mistik: *pertama*, pengalaman langsung yaitu kita mengetahui Tuhan persis seperti mengetahui objek-objek yang lain. *Kedua*, keseluruhan pengalaman mistik yang tidak bisa dianalisis. Keadaan mistik membawa kita ke dalam hubungan dengan total Hakikat di mana semua dorongan yang beraneka ragam bergabung satu sama lain dan membentuk suatu kesatuan tunggal yang tidak bisa dianalisis di mana tidak ada perbedaan yang lazim antara subjek dan objek. *Ketiga*, bagi mistikus, keadaan mistik adalah suatu momen hubungan yang intim dengan suatu Diri lain yang unik, yang mengatasi, meliputi, dan sebentar lagi menekan kepribadian subjek yang mengalami. *Keempat*, kualitas pengalaman mistik dialami langsung, jelas bahwa ini tidak bisa dikomunikasikan. Ketidakmampuan komunikasi dari pengalaman mistik disebabkan karena fakta tersebut merupakan permasalahan perasaan yang tidak jelas, tidak bisa disentuh oleh logika. Tetapi perasaan mistik mempunyai dasar kognitif, yang akan mengarah kepada pembentukan ide. Kelima, hubungan mistik yang dekat dengan kekekalan memberikannya makna ketidaknyataan dari waktu yang bersambungan dan tidak berarti perubahan yang menyeluruh dengan waktu tersebut. Dari sini dapat dipahami bahwa keadaan mistik segera berangsur menghilang, walaupun meninggalkan makna mendalam setelah berlalu.¹³

Tuhan dalam pandangan sufi adalah Tuhan yang aktif. Tuhan yang senantiasa sebagai Pencipta, Pembuat, Pembentuk, Pemaaf, dan Penyayang.¹⁴ Dalam status ontologi sufi menjelaskan bahwa manusia dan alam merupakan realitas-realitas dari realitas yang tertinggi. Manusia merupakan gambaran dari Tuhan itu sendiri. Pembahasan tentang realitas tidak jauh berbeda dengan pemikiran proses dari Alfred N. Whitehead yang mengatakan bahwa realitas dipahami sebagai suatu serikat atau komunitas wujud-wujud aktual yang saling berinteraksi dan saling terkait satu sama lain. Meskipun Tuhan mempunyai status ontologi yang menonjol dibandingkan dengan wujud-wujud aktual yang lain, Tuhan bukan satu-satunya pelaku tindakan dalam proses kreatif seluruh alam semesta, Tuhan adalah salah satu partisipan.¹⁵

Hubungan Tuhan, manusia dan alam dapat dilihat pada status ontologis manusia sempurna Ibn 'Arabi. Dalam manusia sempurna, realitas tunggal dan realitas jamak dipersatukan. Partisipasi semua realitas yang menjadi pemikiran pos-modern dapat ditemukan dalam manusia sempurna ini.

Manusia sempurna memiliki kemampuan merealisasikan potensi manusia sepenuhnya, dia mewujudkan secara komprehensif semua nama Allah dan melepaskan dominasi setiap nama dan entitas yang terbatas.

Bersatunya manusia dengan Tuhan menjadi tema penting dalam sufi. Dari tema ini akan memunculkan pandangan-pandangan seperti: kesatuan *wujud, hulul, ittihad, mahabbah* dan juga *ma'rifah*. Pengalaman mistik tersebut membawa seseorang untuk bertindak sesuai dengan sifat-sifat ketuhanan. Selain itu, manusia akan mendapatkan pengetahuan langsung dari Tuhan yang diperoleh melalui iluminasi (*kasyf*) atau yang lebih dikenal dengan intuisi.

Demikianlah spiritual sufi pada dewasa ini, yang mempunyai peran penting dalam mengatasi permasalahan yang ditimbulkan oleh pemikiran modern seperti: krisis sosial, ekologis, dan religius. Peran penting spiritual sufi tidak lepas dari status ontologinya, yang menempatkan realitas-realitas yang ada saling berkaitan.

Catatan Kaki

1. J.B. Banawiratma, "Beberapa Tantangan terhadap Usaha Berteologi Dewasa Ini", dalam Budi Susanto S.J. (ed.), *Teologi dan Praksis Komunitas Post Modern* (Yogyakarta: Kanisius, 1994), h. 84-96; Lihat juga, Akbar S. Ahmed, *Posmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*, (Bandung: Mizan, 1993), terj. M. Siroji, h. 25-41.
2. Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-cahaya*, terj. Muhammad Bagir (Bandung: Mizan, 1993), cet. ke-6, h. 15; Lihat juga, Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, terj. R. Mulyadhi Kartanegara, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), h. 345.
3. *Ibid.*, h. 348.
4. John Walbridge, *The Science of Mystic Light*, (Massachusetts: Harvard University Press, 1992), h. 40.
5. William Chittick, "Ibn 'Arabi" dalam Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual Teologi, Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perennial, (Depok: Perennial Press, 2001), h. 141.
6. Murtadha Muthahhari, *Mengenal Epistemologi*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih, (Jakarta: Lentera Basritama, 2001), cet. 1, h. 113-114.
7. Muhammad Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terjemahan Didik Komaidi, (Yogyakarta: Lazuardi, 2002), cet. I, h. 24.
8. *Ibid.*, h. 26.
9. Madjid Fakhrrhy, *loc. cit.*
10. Al-Ghazali, *op. cit.*, h. 85.
11. Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin (Jakarta: Bumi Akasara, 1995), h. 281.
12. Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual Teologi: Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perennial, (Depok: Perennial Press, 2001), h. 100.
13. Muhammad Iqbal, *op. cit.*, h. 28-35.

14. Abu Bakar M. Kalabadzi, *Ajaran-Ajaran Sufi*, terj. Nasir Yusuf (Bandung: Pustaka, 1985), h. 21.
15. J. Sudarminta, S.J., "Model Pemahaman tentang Allah dalam Filsafat Proses Alfred N. Whitehead", dalam Budi Susanto S.J. (ed.), *op. cit.*, h. 136.

Daftar Pustaka

- Ahmed, Akbar S. *Posmodernisme Bahaya dan Harapan bagi Islam*, Bandung: Mizan, 1993.
- Banawiratma, J.B. "Beberapa Tantangan terhadap Usaha Berteologi Dewasa Ini", dalam Budi Susanto S.J. (ed.), *Teologi dan Praksis Komunitas Post Modern*, Yogyakarta: Kanisius, 1994.
- Chittick, William. "Ibn 'Arabi" dalam Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittick, *Islam Intelektual Teologi, Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perennial, Depok: Perennial Press, 2001.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam*, terj. R. Mulyadhi Kartanegara, Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
- Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-cahaya*, terj. Muhammad Bagir, Bandung: Mizan, 1993.
- Iqbal, Muhammad. *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*, terjemahan Didik Komaidi, Yogyakarta: Lazuardi, 2002.
- Kalabadzi, Abu Bakar M. *Ajaran-Ajaran Sufi*, terj. Nasir Yusuf, Bandung: Pustaka, 1985.
- Madkour, Ibrahim. *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, terj. Yudian Wahyudi Asmin, Jakarta: Bumi Akasara, 1995.
- Muthahhari, Murtadha. *Mengenal Epistemologi*, terj. Muhammad Jawad Bafaqih, Jakarta: Lentera Basritama, 2001.
- Nasr, Seyyed Hossein & Chittick, William C. *Islam Intelektual Teologi: Filsafat dan Ma'rifat*, terj. Tim Perennial, Depok: Perennial Press, 2001.
- Sudarminta, S.J., "Model Pemahaman tentang Allah dalam Filsafat Proses Alfred N. Whitehead", dalam Budi Susanto S.J. (ed.), *op. cit.*
- Walbridge, John. *The Science of Mystic Light*, Massachusetts: Harvard University Press, 1992.

Edwin Syarif, adalah dosen tetap Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004