

**BAB III**

**SUFISME SEBAGAI DASAR FILOSOFIS PENDIDIKAN ISLAM**

**MULTIKULTURAL**

**A. *Sufisme dalam Tradisi Islam***

**1. Sufisme sebagai Dimensi Esoterik Islam**

Kata sufisme secara etimologi berasal dari kata “sufi” yang diberi akhiran/sufiks “isme” untuk menunjukkan makna paham, konsep atau sistem kepercayaan.<sup>1</sup> Kata sufi itu sendiri dalam bahasa Indonesia berarti “ahli ilmu tasawuf”,<sup>2</sup> kata ini berasal dari bahasa Arab *ṣūf* yang berarti wol, karena kebiasaan para sufi masa awal menggunakan pakaian dari wol.<sup>3</sup> Istilah sufisme pada dasarnya ditransfer dari kata *sufism* (bahasa Inggris), yang merujuk pada nama umum bagi berbagai aliran sufi dalam agama Islam. Kata yang sepadan dengan istilah *sufism* dalam bahasa Indonesia baku adalah tasawuf yang berarti “ajaran untuk mendekatkan diri pada Allah dengan cara menyucikan jiwa”, atau “ajaran (cara dan sebagainya) untuk mengenal dan mendekatkan diri kepada Allah sehingga

---

<sup>1</sup>Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Versi Daring), edisi 5. (Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, 2016), accessed November 17, 2020, <https://kbbi.kemdikbud.go.id>.

<sup>2</sup>Ibid.

<sup>3</sup>Ada yang berpandangan bahwa asal-usul kata sufi dari kata *ṣafā* yang berarti suci, murni. Pendapat lain mengatakan dari kata *ṣaff* (tingkatan, derajat) dan *ṣuffah* (hamparan, serambi masjid). Namun, menurut Salahuddin, dari sudut pandang etimologis, kata yang lebih tepat adalah *ṣūf* yang berarti bulu domba atau wol, karena bentuk yang tepat untuk kata *ṣafā* adalah *ṣafāwī* bukan *ṣūfī*, begitu pula dengan kata *ṣaff* dan *ṣaffah* bentuk yang benarnya adalah *ṣaffī* dan *ṣuffah*. Lihat: Salahuddin, “Ṣūf,” ed. Heri MS Faridy, Rahmat Hidayat, and Ika Prasasti Wijayanti, *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 1120–1121. Lihat juga: Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge, Kegan Paul, 1914), 4–5.

memperoleh hubungan langsung secara sadar dengan-Nya”.<sup>4</sup> Kata "Sufi", sebagai sebuah nama bagi mereka yang mempraktekkan ajaran tasawuf, digunakan pertama kalinya dalam sejarah pada paruh kedua abad ke-8, yang didasarkan pada Jābir ibn Ḥayyān, seorang ahli kimia yang merupakan penduduk Kufah, yang memperkenalkan konsep zuhud.<sup>5</sup>

Defenisi tentang sufisme di kalangan para ilmuwan sangat beragam. Menurut Nicholson, sufisme adalah bagian dari filsafat Islam dan definisi tertua untuk kata ini adalah “pemahaman akan realitas ketuhanan,”<sup>6</sup> Sufisme, secara umum digunakan oleh para sarjana Barat untuk menyebut mistisisme Islam.<sup>7</sup> Sehingga untuk memahami makna sufisme, menurut Annemarie Schimmel, kita harus memahami apa itu mistisisme. Mistisisme mengandung makna “sesuatu yang misterius”, tidak bisa dijangkau dengan cara biasa atau dengan kerja intelektual. Mistisisme adalah arus spiritual agung yang hadir pada semua agama. Mistisisme, dalam arti terluasnya, dapat didefinisikan sebagai kesadaran akan Satu Realitas (Realitas Tunggal), apakah itu disebut Kebijakan, Cahaya, Cinta, Kebenaran (*al-Haqq*), Tuhan atau Tanpa Nama.<sup>8</sup> Untuk menjawab pertanyaan tentang apa itu

---

<sup>4</sup>Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia (Versi Daring).

<sup>5</sup>Ayis Mukholik, “Human Sprituality Phases in Sufism: The Study of Abu Nasr Al-Sarraj in The Book of Al-Luma’,” *Teosofia* 6, no. 1 (2017): 23.

<sup>6</sup>Nicholson, *The Mystics of Islam*, 2.

<sup>7</sup>Istilah Mistisime diturunkan dari agama Yunani ke dalam sastra Eropa, diwakili dalam bahasa Arab, Persia, dan Turki, tiga bahasa utama Islam, dengan kata “Sufi.” Namun, istilah-istilah tersebut tidak persis sama, karena “Sufi” memiliki konotasi religius tertentu, dan dibatasi penggunaannya untuk para mistikus yang menganut agama Islam. *Ibid.*, 4. Lihat juga: Joseph Hill, “Sufism Between Past and Modernity,” in *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, ed. R. Lukens-Bull M. Woodward (Switzerland: Springer Nature Switzerland, 2019), 3.

<sup>8</sup>A. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 20th ed. (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 3–4. Lihat juga Shahida Bilqies, “Understanding the Concept of Islamic Sufism,” *Journal of Education and Social Policy* 1, no. 1 (2014): 55.

sufisme? Secara metaforis, Martin Lings menggambarkan bahwa dari waktu ke waktu wahyu 'mengalir' seperti gelombang pasang besar dari Samudra Ketidakterbatasan menuju ke tepi dunia kita yang terbatas; dan tasawuf adalah usaha, disiplin dan ilmu yang terjun ke dalam pasang surut salah satu gelombang ini dan ditarik kembali bersamanya ke Sumber yang Abadi dan Tak Terbatas.<sup>9</sup>

Dengan demikian sufi dalam arti luas, sebagaimana dalam pandangan Trimingham, adalah orang yang percaya akan adanya kemungkinan memiliki pengalaman langsung tentang Tuhan (*direct experience of God*), dan berupaya sekuat tenaga menempuh jalan untuk mencapai (merasakan) pengalaman langsung tersebut.<sup>10</sup>

Dalam pandangan Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, meskipun Sufisme (misticisme) merupakan istilah yang sudah lazim, tetapi memiliki defenisi yang beragam. Hal itu disebabkan karena kajian misticisme memiliki pertalian dengan beragam agama, filsafat, dan tradisi dari zaman yang berbeda-beda. Secara alami, para mistikus (sufi) dalam mengungkapkan pengalamannya dipengaruhi oleh pemikiran dan ideologi yang mewarnai kehidupan sosio-kultural masyarakat pada masanya. Meski demikian, al-Taftāzānī menegaskan adanya karakteristik yang bersifat umum yang dapat digunakan untuk menggambarkan makna sufisme, yaitu:

---

<sup>9</sup> Martin Lings, *What Is Sufism?* (Pakistan: Suhail Academy, 2005), 11.

<sup>10</sup> J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971), 1.

أن التصوّف بوجه عام فلسفة حياة و طريقة معينة في السلوك يتخذها  
 الإنسان لتحقيق كماله الأخلاقي, وعرفانه بالحقيقة, و سعاداته  
 الروحية.<sup>11</sup>

Sufisme (misticisme) secara umum, adalah falsafah hidup dan metode tertentu yang digunakan oleh manusia untuk mewujudkan kesempurnaan akhlak, pengetahuan (ma'rifah) tentang *ḥaqīqat* dan kebahagiaan spiritualnya.

Sufisme merupakan aspek esoterik Islam. Tujuan para sufi adalah untuk mendapatkan pengetahuan langsung tentang yang kekal dalam kehidupan ini, berlawanan dengan aspek eksoterik atau tradisional Islam yang berfokus pada kebahagiaan pasca kematian dengan cara tunduk pada perintah dan larangan Tuhan.<sup>12</sup> Dengan demikian, sebagai sebuah mazhab pemikiran keagamaan dalam Islam, sufisme dapat dipandang sebagai reaksi terhadap pendekatan yang dilakukan oleh para fuqaha atau teolog yang dianggap terjebak pada dimensi eksoterik ajaran agama, dan kurang memperhatikan dimensi esoterisnya.

Dimensi eksoterik dan esoteris Islam memiliki perbedaan meskipun saling berhubungan dan tak dapat dipisahkan satu sama lain. Hubungan ini secara tradisional digambarkan oleh William Stoddart bahwa dimensi eksoterisme (dikenal dalam Islam sebagai *sharī'ah*), dapat diibaratkan sebagai garis keliling lingkaran. Sedangkan dimensi esoterisme (dikenal sebagai *ḥaqīqah*) yang terletak di jantung agama, dapat diibaratkan sebagai titik pusat lingkaran. Jari-jari yang

---

<sup>11</sup>Abū al-Wafā al-Ghanīmī al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*, 3th ed. (Kairo: Dār al-Ṣaḡāfah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1979), 3. Dalam buku ini, kata *al-taṣawwuf* dimaksudkan sama dengan kata misticisme yang ditandai dengan penyisipan kata misticisme oleh penulis yang ditempatkan dalam tanda kurung di akhir kata *al-taṣawwuf*.

<sup>12</sup> James L. Smith Jr, "Sufism: Islamic Mysticism," *Verbum* 3, no. 1 (2005), accessed November 17, 2020, <http://fisherpub.sjfc.edu/verbum/vol3/iss1/10>.

bergerak dari keliling ke pusat melambangkan jalan mistik (disebut *tarīqah*) yang menuntun dari ketaatan lahiriah menuju kepada keyakinan batiniah, dari keyakinan ke penglihatan, dan dalam istilah skolastik, dari potensi ke aktual. Agama yang lengkap dengan demikian terdiri dari *sharī'ah*, *tarīqah*, dan *ḥaqīqah*.<sup>13</sup> Penggambaran serupa juga diungkap oleh Hussen Nasr, *sharī'ah* adalah keliling sebuah lingkaran yang jari-jarinya adalah *ṭuruq* (jamak dari *ṭariqah*) dan pusatnya adalah *Ḥaqīqah* atau Kebenaran, yaitu, Sumber Hukum dan Pusat bagi orang yang berjalan dari garis keliling lingkaran melalui salah satu jari-jari, dan akhirnya mencapai Titik Pusat yang juga merupakan pusat lingkaran itu sendiri. Untuk mencapai Titik Pusat tidak cukup sekedar berada dalam keadaan diberkati (diridhai) tetapi juga mencapai keadaan di mana dalam mistisisme diistilahkan sebagai persatuan dengan Tuhan.<sup>14</sup> Ilustrasi pandangan Stoddart dan Nasr ini, dapat dilihat pada gambar 3.1.

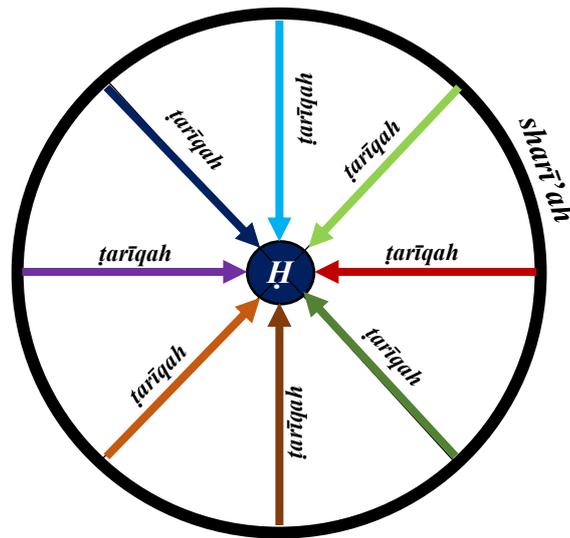
*Sharī'ah* adalah jalan yang wajib dilalui oleh setiap muslim yang mengharapkan kematian dalam keridhaan Tuhan. Namun, menurut Nasr, sebagian besar melalui jalan ini hanya terbatas pada aspek formal lahiriah yang diwujudkan dalam bentuk perbuatan baik sesuai aturan-aturan syariat, serta keyakinan akan adanya Tuhan. Hanya sedikit yang ingin mengambil langkah lebih jauh untuk menemukan sifat hakiki diri mereka dan membawa pengetahuan diri sampai akhir.

---

<sup>13</sup>William Stoddart, *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality* (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc, 2012), 4–5. Perbedaan mendasar antara Islam dan Kristen, adalah bahwa Islam memiliki domain eksoterik (*sharī'ah*) dan domain esoterik (*ḥaqīqah*), sementara dalam agama Kristen tidak ada pembagian seperti itu. Menurut sudut pandang Islam, Kristen adalah *ḥaqīqah* murni (esoterisme), yang lahir ke dunia tanpa dilengkapi komponen eksoteris. Ibid., 33.

<sup>14</sup> Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperCollins, 2008), 5.

Sufisme, yang merupakan dimensi batin atau esoteris Islam berusaha melangkah lebih jauh menuju Kebenaran (*ḥaqīqah*), yang merupakan sumber dari *sharī'ah*.<sup>15</sup>



Gambar 3.1 ilustrasi pandangan Stoddart dan Nasr tentang relasi *sharī'ah*, *tariqah*, dan *ḥaqīqah*<sup>16</sup>

Secara etimologis, istilah *sharī'ah* dan *tariqah* masing-masing berarti “jalan”. Perbedaan antara keduanya adalah bahwa *sharī'ah* adalah "jalan yang luas", yang ditandai oleh para nabi, yang harus diikuti oleh setiap Muslim. Sedangkan *tariqah* menunjukkan "jalan sempit" yang hanya diperuntukkan bagi mereka yang memiliki kecenderungan tertentu. Ini adalah jalan para sufi dan untuk alasan inilah

<sup>15</sup>Ibid. Hanya ada satu air, tetapi tidak ada dua Wahyu yang sama. Setiap gelombang memiliki karakteristiknya sendiri-sendiri sesuai dengan tujuannya, yaitu kebutuhan waktu dan tempat tertentu yang akan dituju dan sebagai tanggapan yang telah dibuatnya untuk mengalir. Kebutuhan ini, yang mencakup semua jenis penerimaan dan bakat etnis yang bervariasi dari orang ke orang, dapat disamakan dengan rongga dan cekungan yang terletak di jalur gelombang. Sebagian besar orang percaya secara eksklusif peduli dengan air yang disimpan oleh gelombang dalam wadah ini dan yang merupakan aspek formal dari agama.

<sup>16</sup> Lihat: Stoddart, *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality*, 4–5; Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, 5.

mereka memandang diri mereka sebagai elit spiritual (*al-khāṣṣah*). Dalam pengertian ini, mereka membedakan diri mereka dari kaum awam (*al-'āmma*) yang hanya akan mengenal Tuhan di akhirat setelah kematian mereka. Didorong oleh Cinta, para Sufi berusaha untuk mengenal Tuhan di dunia ini: melalui "kematian awal" mereka merealisasikan pertemuan itu.<sup>17</sup>

Abdullah Saeed melihat sufisme (atau mistisisme Islam) sebagai sebuah reaksi terhadap rasionalisasi Islam dalam fiqh dan teologi, dan sebaliknya berfokus pada kebebasan spiritual yang memungkinkan indra spiritual intuitif intrinsik manusia memainkan peran sepenuhnya. Sufisme terkait dengan asketisme yang berakar pada wahyu ilahi dan dipahami melalui syariah. Sufisme adalah pendekatan kepada Tuhan yang menggunakan kemampuan spiritual intuitif dan emosional, yang dianggap oleh para sufi tidak aktif kecuali ditemukan melalui pelatihan yang dipandu. Oleh karena itu, salah satu definisi tasawuf adalah sebuah aktivitas yang dipraktikkan dalam tradisi Islam dengan kecenderungan yang mengarah pada persekutuan langsung antara Tuhan dengan manusia. Pelatihan dalam tasawuf dikenal sebagai 'sebuah perjalanan (*ṭarīqah*)' dan bertujuan untuk menghapus tabir yang menyembunyikan kedirian manusia dari Yang Nyata dan dengan demikian diubah ke dalam penyatuan yang tak dapat dibedakan.<sup>18</sup>

Sufisme juga dapat dijelaskan dari perspektif tiga sikap dasar keagamaan dalam Islam, yaitu: *Islām*, *Īmān* dan *Iḥsān*. Sikap *Islām*, berarti tunduk pada

---

<sup>17</sup> Éric Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, trans. Roger Gaetani (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2010), 9.

<sup>18</sup> Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006), 75.

kehendak Allah. *Īmān* adalah tahap yang lebih maju daripada *Islām*, ini merujuk kepada keyakinan yang kuat. Sedangkan *iḥsān*, adalah tahap tertinggi dari kemajuan spiritual. Kualitas *iḥsān* ini, yang kemudian disebut sebagai *Mushāhadah* (penglihatan langsung) oleh para Sufi.<sup>19</sup> *Iḥsān* adalah keihlasan dari tekad dan kehendak, kepatuhan penuh kepada al-Haq, dan karenanya sikap ini, menurut Schoun, berada pada dimensi esoteris.<sup>20</sup> Dalam studi keislaman, *Islām* menjadi objek kajian fiqh, *Īmān* menjadi objek kajian teologi (Kalam) dan *Iḥsān* menjadi objek kajian tasawuf (sufisme).<sup>21</sup>

Sufisme, dengan demikian, dapat diartikan sebagai bagian dari pendakian spiritual seorang muslim dari tahap awal “*Islām*” hingga tahap akhir “*Iḥsān*”. Sufisme sebagai gerakan yang bertujuan menjadikan umat Islam yang baik dan lebih baik.<sup>22</sup>

Keragaman definisi yang diungkapkan oleh para ahli tentang sufisme atau tasawuf disebabkan karena fenomena sufisme begitu luas dan penampilannya

---

<sup>19</sup> Bilqies, “Understanding the Concept of Islamic Sufism,” 55.

<sup>20</sup>Frithjof Schoun, *Sufism: Veil and Quintessence*, ed. James S. Cutsinger (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2006), 101. Lihat juga: Simon Sorgenfrei, “Hidden or Forbidden, Elected or Rejected: Sufism as ‘Islamic Esotericism’?,” *Islam and Christian-Muslim Relations* 29, no. 2 (2018): 145–165. James L. Jr Smith, “Sufism: Islamic Mysticism,” *Verbum* 3, no. 1 (2005): Article 10. Titus Burckhardt, “Sufi Doktrine and Method,” in *Sufism: Love and Wisdom*, ed. Jean-Louis Michon and Roger Gaetani (Canada: World Wisdom, Inc., 2006), 1. Esoterik berarti “batin” (eso-), dalam arti kesadaran batin; perspektif transpersonal kontemplatif, mistis atau meditatif. Ini adalah sesuatu yang berbeda dari pemahaman sehari-hari tentang hal-hal biasa, dan hanya dapat dipahami dengan intuisi atau kemampuan mental atau spiritual yang lebih tinggi. Kebalikan dari Esoterik adalah Eksoteris, yang berarti “luar” (exo-), yaitu luar atau permukaan atau kesadaran sehari-hari. Ini termasuk perspektif ilmiah-materialistik dan konvensional (atau literal) agama. M.Alan Kazlev, “Esoteric and Exoteric,” *Kheper*, accessed November 4, 2019, [http://www.kheper.net/topics/esotericism/esoteric\\_and\\_exoteric.htm](http://www.kheper.net/topics/esotericism/esoteric_and_exoteric.htm).

<sup>21</sup> Tim Penulis UIN Syarif Hidayatullah, “Tasawuf,” *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 1289.

<sup>22</sup> Bilqies, “Understanding the Concept of Islamic Sufism.”

begitu beragam sehingga tidak ada yang dapat menjelaskannya secara utuh. Realitas yang merupakan tujuan mistik, tak terlukiskan dan tidak dapat dipahami atau dijelaskan dengan cara persepsi normal mana pun; baik filsafat maupun nalar tidak dapat mengungkapkannya. Hanya kebijaksanaan hati, intuisi, yang dapat memberikan pemahaman tentang beberapa aspeknya. Begitu sang sufi berangkat menuju Realitas Terakhir ini, dia akan dipimpin oleh cahaya batin. Cahaya ini menjadi lebih kuat saat dia membebaskan dirinya dari keterikatan dunia ini atau—seperti yang dikatakan para sufi—memoles cermin hatinya.<sup>23</sup> Definisi sufisme dari perspektif orang yang menjalaninya (Sufi), tentu akan berbeda berdasarkan pengalaman spiritual mereka masing-masing. Dalam hal ini Mir Vali-ud-din, menilai bahwa definisi yang dirumuskan oleh Syekh al-Islam Zakariyah Ansari, sudah cukup memberikan gambaran tentang makna sufisme, yaitu bahwa “Sufisme mengajarkan bagaimana memurnikan diri, meningkatkan moral, dan membangun kehidupan lahir dan batin untuk mencapai kebahagiaan abadi. Subjeknya adalah pemurnian jiwa dan tujuannya adalah pencapaian kebahagiaan dan keberkahan yang abadi.”<sup>24</sup>

Sufisme pada hakekatnya, menurut Hossein Nasr, adalah sarana dalam tradisi Islam untuk menemukan jawaban akhir atas pertanyaan tentang siapa diri manusia dan menemukan identitas aslinya. Islam menyingkapkan doktrin lengkap tentang sifat sejati manusia dan juga sifat dari tingkat realitas yang berasal dari Yang Esa, yang pada akhirnya nyata, dan memberikan ajaran yang menuntun

---

<sup>23</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 4.

<sup>24</sup> Mir Vali-ud-din, *The Quranic Sufism* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf Publishers, Booksellers & Exporters, 1991).

manusia kembali kepada Yang Esa melalui jalan spiritual. Yang Esa tentu saja adalah Sumber Tertinggi dan Akhir dari segala sesuatu yang disebut Ibrahim, Musa, dan Isa sebagai Tuhan Yang Esa dan yang oleh Alquran disebut dengan Nama-Nya dalam bahasa Arab, Allah. Alquran menegaskan: "Sesungguhnya kami datang dari Tuhan dan kepada-Nya kami kembali" (Q.S. al-Baqarah [2]: 156).<sup>25</sup>

Sufisme mengembangkan konsep-konsep yang berbeda tentang kompleksitas pengalaman religius dan merancang sebuah rute untuk meningkatkan pemahaman seseorang tentang pengalaman itu dan membawanya ke tingkat kesadaran diri yang semakin tinggi dan pada akhirnya untuk mengalami yang ilahi, dalam rasa. Oliver Leaman, memberi gambaran tentang hal ini bahwa jika seseorang bertanya kepada anda seperti apa rasa wortel, anda perlu membantu mereka menangkap pengalaman itu sendiri, dan jika anda harus mengandalkan teknik deskriptif murni maka akan sulit meskipun bukan tidak mungkin untuk memberi mereka gambaran tentang rasanya. Demikianlah, Syaikh Sufi ibarat seseorang yang mengetahui rasa dan mencoba membantu orang lain mengalaminya, tetapi ia tidak bisa begitu saja memberi mereka wortel untuk dicoba, ia harus menuntun mereka secara bertahap dan hati-hati di sepanjang rute yang akhirnya mereka juga akan memiliki kesempatan untuk mencicipi apa yang telah ia rasakan. Dengan cara yang sama, pengalaman tentang Tuhan begitu luar biasa sehingga sering kali tampaknya menentang deskripsi, atau paling tidak deskripsi yang dapat

---

<sup>25</sup> Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, 4.

diberikan tentangnya sangat tidak memadai sehingga tidak ada artinya dibandingkan dengan pengalaman itu sendiri.<sup>26</sup>

Sufisme membedakan dirinya dengan karakter supra rasionalnya—bukan irasional—berbeda dengan teologi dan fiqh bersandar pada akal diskursif dan pemikiran dialektis. Para sufi tidak menolak disiplin Islam lainnya, tetapi mereka menggunakannya sebagai batu loncatan.<sup>27</sup> Bagi para Sufi, jalan menuju pengetahuan spiritual tidak pernah bisa dibatasi pada proses aktivitas rasional atau intelektual semata tanpa dibarengi dengan pengetahuan intuitif (*zawq*, "rasa") dan pengalaman langsung dari hati. Kebenaran, dalam keyakinan para sufi, dapat dicari dan ditemukan hanya dengan seluruh keberadaan seseorang. Tidak cukup sampai di situ, para sufi bahkan tidak puas dengan hanya sekedar mengetahui Kebenaran ini. Mereka bersikeras pada identifikasi total dengannya. Hal inilah yang melahirkan perbedaan secara tajam antara sufisme dengan mazhab pemikiran Islam lainnya. Para sufi muncul sebagai “orang luar” tidak hanya bagi para filsuf dan teolog, tetapi bahkan bagi muslim biasa (awam). Keunikan mereka, terwujud dalam setiap aspek kehidupan, aktivitas sehari-hari, ibadah, hubungan sosial, bahkan gaya atau cara berekspresi.<sup>28</sup>

Demikianlah, definisi sufisme, dari deskripsi metaforis hingga rumusan teoretis, berbeda-beda dari satu sumber ke sumber lain. Persamaan umum dari semua definisi ini, menurut Aranyosi, bahwa sufisme adalah sikap religius dengan

---

<sup>26</sup> Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 196–197.

<sup>27</sup> Geoffroy, *Introduction to Sufism: The Inner Path of Islam*, 7.

<sup>28</sup> Peter Lamborn Wilson, “Introduction to the Sufi Path,” *Hermetic Library* (Hermetic Library, n.d.), accessed November 5, 2020, <https://hermetic.com/bey/intro-sufi>.

konotasi filosofis. Penggunaan istilah 'sikap' oleh Aranyosi, karena menurutnya sikap mencakup lebih banyak hal yang dapat disarikan dari sufisme, sedangkan keragaman kecenderungan filosofis dari berbagai kelompok dalam tradisi sufi tidak dapat ditemukan rumusan yang tepat yang dapat merangkum lingkup pemikiran filosofis mereka. Akan tetapi, secara umum semua sufi memiliki sikap yang sama, yaitu penghambaan yang utuh pada kontemplasi diri dan minat yang dalam pada spiritualitas agama. Doktrin umum sufisme, dengan asumsi filosofis tertentu, mengesampingkan keragaman dalam kepercayaan filosofis dari berbagai kelompok. Doktrin umum inilah yang biasanya mereka gunakan sebagai pijakan dalam karya filsosofis atau puisi sufistik.<sup>29</sup>

Sebagaimana dijelaskan pada Bab I terdahulu, dalam konteks penelitian ini, sufisme dimaknai sebagai salah satu aliran filsafat agama dalam Islam.<sup>30</sup> Pemikiran filosofis sufisme ini yang akan dielaborasi, khususnya untuk menemukan pandangan dunia (*world view*) sufisme dalam melihat realitas, terutama tentang manusia dan kemanusiaan yang menjadi dasar dalam pengembangan pendidikan multikultural yang islami. Seperti halnya filsafat pada umumnya, sufisme memiliki dua aspek, yaitu: aspek teoritis (*nazarī*) dan aspek praktis (*‘amalī*). Pada aspek teoritis, sufisme berkaitan dengan pemahaman tentang wujud, yakni: Tuhan, manusia dan alam semesta. Sedangkan pada aspek praktis, sufisme mencakup tata

---

<sup>29</sup> Ezgi Ulusoy Aranyosi, "An Enquiry into Sufi Metaphysics," *British Journal for the History of Philosophy* 20, no. 1 (2012): 4.

<sup>30</sup>Menurut Haidar Bagir, dalam sejarah pemikiran filsafat Islam sedikitnya berkembang lima aliran utama, yaitu: teologi dialektik, peripatetik, tasawuf atau irfan, hikmah illuminisme, dan hikmah transenden. Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar* (Bandung: Mizan, 2017), 55. Dalam membahas sejarah filsafat Islam, Henry Corbin juga memasukkan sufisme sebagai bagian dari filsafat Islam, lihat: Henry Corbin and Philip Sherrard, *History of Islamic Philosophy* (London and New York: Kegan Paul International, 1962).

cara hubungan manusia terhadap diri sendiri, alam dan Tuhan.<sup>31</sup>

## 2. Sejarah Singkat Perkembangan Sufisme

Sufisme memiliki sejarah yang sangat panjang, bahkan silsilahnya dapat ditelusuri hingga kepada Nabi Muhammad saw.<sup>32</sup> Oleh karena itu, menurut Grewal, usia sufisme hampir sama dengan usia Islam itu sendiri, bukan hanya karena ide dan keyakinan para sufi bersumber dari Alquran dan Hadis, tetapi juga karena sejumlah tokoh utamanya muncul sejak masa-masa awal dalam sejarah Islam. Tokoh seperti Ibrahim bin Adham, Hasan al-Basri dan Rabiah al-Adawiyah (sufi wanita pertama dalam Islam) berasal dari abad ke-8. Indikator lain adalah lahirnya karya sufisme klasik paling awal, seperti *al-Riāya li-Huqūq Allāh* dari Haris bin Asad al-Muhasibi muncul pada abad ke-9. Selanjutnya, muncul sufi populer, Al-Junaid, hidup hingga abad ke-10, era ketika al-Hallaj dieksekusi mati. Pada abad ke-10 lahir dua kitab klasik di bidang tasawuf yaitu: *Kitab al-Luma' fī al-Taṣawwuf* karya Abu Nasar al-Sarraj dan *Qutub al-Qulūb fī Mu'āmmalat al-Maḥbūb* karya Abu Thalib al-Makki. Risalah dari Abu Qasim al-Qashairi ditulis pada penghujung abad ke-11, era di saat Abu Hamid al-Ghazali memulai karirnya sebagai penulis yang produktif dengan karya monumentalnya *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* yang dipercaya telah berhasil mendamaikan tasawuf dengan Islam ortodoks.<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf* (Bandung: Arasy Mizan, 2005), 37–38.

<sup>32</sup> Smith Jr, "Sufism: Islamic Mysticism."

<sup>33</sup>J.S. Grewal, "The Sufi Beliefs and Attitudes in India," in *Sufism and Inter-Religious Understanding*, ed. Asghar Ali Engineer (India: HOPE India, n.d.), 16–30. Lihat juga: Ahmet T. Karamustafa, *Sufism The Formative Period*, ed. Carole Hillenbrand (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007), 3–6.

Pada perkembangan selanjutnya pasca al-Ghazali, muncul pemikiran-pemikiran sufisme yang berkolaborasi dengan pemikiran filsafat, sehingga lahirlah kemudian apa yang dikenal dengan tasawuf falsafi, pada abad ke-6 Hijriah. Tokoh-tokohnya antara lain: Suhrawardi, pendiri filsafat iluminasi atau *al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah*; Muhyiddin Ibn ‘Arabi, pelopor konsep *Waḥdat al-Wujūd*; ‘Umar ibn al-Fāriḍ, penyair sufi Mesir; ‘Abd al-Ḥaqq ibn Sab’īn, dan lain-lain. Kelahiran tasawuf falsafi ini menandai lahirnya dua aliran utama dalam sufisme, yaitu: *pertama*, Tasawuf Akhlaqī yang bercorak pengembangan akhlak praktis. Aliran ini diwakili oleh pemikiran sufisme khususnya abad ke-3 dan ke-4 Hijriah, serta pemikiran al-Ghazali dan beberapa Syekh tarekat. *Kedua*, Tasawuf Falsafi, yang dicirikan dengan pemikiran sufisme yang dibangun berdasarkan argumentasi filosofis, tokohnya yang paling berpengaruh adalah Suhrwardi, Ibnu ‘Arabī, dan Shihāb al-Dīn al-Shirazī atau lebih dikenal dengan Mulla Sadra. Aliran kedua inilah yang banyak mendapat perlawanan dari para fuqaha, di antaranya Ibnu Taimiyah, karena pandangan-pandangannya yang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam, seperti ide *Waḥdat al-Wujūd*.<sup>34</sup>

Abad pertama Islam mendukung penyebaran asketisme sebagai akibat ketidakpuasan terhadap materialisme dan perselisihan agama dan politik. Pada paruh kedua abad pertama/ketujuh, gerakan pertapa masih 'ortodoks'. Gerakan asketik dari dua abad pertama Islam secara bertahap dikombinasikan dengan kecenderungan ke arah mistisisme, sehingga mengembangkan bentuk tasawuf paling awal. Pertapaan sufi berkembang melalui supererogasi (mematuhi aturan dan

---

<sup>34</sup> al-Taftāzānī, Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī, 19.

ritual di luar yang diwajibkan oleh hukum agama), dan penolakan terhadap hal-hal yang melanggar hukum dan bahkan beberapa hal yang halal. Beberapa perilaku sufi yang menonjol pada masa awal ini, misalnya: pemakaian jubah bertambal (*khirqah*), hanya makan makanan yang 'halal' yang diperoleh dari kerja keras tangan sendiri, puasa dengan durasi dan tingkat keparahan yang bervariasi, berpegang pada pandangan bahwa puasa yang benar adalah 'menjauhkan diri dari keinginan, dan bahwa puasa hati lebih penting daripada puasa tubuh', menghabiskan banyak waktu dalam shalat, membaca Alquran dan berzikir sebagai sarana mendekatkan diri kepada Tuhan.<sup>35</sup>

Demikianlah, kondisi sosio-politik masa-masa awal dalam sejarah perkembangan Islam diduga sebagai pemicu awal lahirnya gerakan asketisme, yang pada masa-masa berikutnya berkembang menjadi terlembagakan dalam bentuk tarekat serta mazhab pemikiran filosofis yang mandiri. Sufisme adalah hal yang kompleks, dan karena itu tidak ada jawaban sederhana yang dapat diberikan untuk pertanyaan bagaimana asalnya, demikian menurut pandangan Wilson.<sup>36</sup>

Sufisme sering dianggap sebagai perkembangan khas Iran dalam Islam. Tidak dipungkiri bahwa unsur filsafat Persia-Iran memang turut berpengaruh dalam pemikiran sufisme, khususnya tasawuf falsafi.<sup>37</sup> Akan tetapi, menurut Wilson, dari semua alur pemikiran, tradisi, dan keyakinan yang membentuk alam semesta Islam, sufisme dalam aspek doktrinalnya menonjol sebagai yang paling utuh, dan paling

---

<sup>35</sup> Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 74–75.

<sup>36</sup> Nicholson, *The Mystics of Islam*, 10.

<sup>37</sup> Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 10. Lihat juga: Trimingham, *The Sufi Orders in Islam*, 2.

murni Islami. Para penentang tasawuf sering menuduhnya berasal dari luar Islam, tetapi studi terhadap berbagai aliran filsafat dan teologi, dan perbandingan dengan Islam "primordial" seperti yang diungkapkan dalam Alquran dan hadis, membuktikan klaim kaum sufi tentang sentralitas dan kepatuhan ketat pada kemurnian asli dari Wahyu.<sup>38</sup>

### ***B. Pandangan Dunia Sufisme***

Pandangan dunia sufisme yang dimaksud di sini adalah pijakan filosofis yang menjadi dasar dalam melihat realitas kehidupan. Apa karakter dan struktur umum alam semesta tempat kita hidup? Apakah ada unsur permanen dalam konstitusi alam semesta ini? Bagaimana kita berhubungan dengannya? Tempat apa yang kita tempati di dalamnya, dan perilaku seperti apa yang sesuai dengan tempat yang kita tempati? Pertanyaan-pertanyaan ini adalah pertanyaan yang lazim dalam agama dan filsafat. Bahkan, beberapa tokoh spiritual mengungkapkannya dalam dalam puisi yang tentu saja sebagai ekspresi dari pengalaman personalnya sebagai jawaban atas pertanyaan-pertanyaan tersebut. Namun, menurut Iqbal, pengetahuan yang dibawa oleh inspirasi puisi masih bersifat individual, kiasan, kabur, dan tidak terbatas. Lalu agama, dalam bentuknya yang lebih maju, menanjak lebih tinggi dari puisi, berpindah dari level individu ke level masyarakat. Meski demikian, pesan-pesan wahyu tentang Realitas Tertinggi, berhadapan dengan keterbatasan manusia. Lahirlah kemudian penafsiran-penafsiran terhadap pesan tersebut dalam bahasa yang lebih detil dan kontekstual, termasuk di antaranya melalui filsafat. Lalu,

---

<sup>38</sup> Wilson, "Introduction to the Sufi Path."

mungkinkah menerapkan metode filsafat yang murni rasional pada agama? Mengingat semangat filosofi salah satunya adalah pertanyaan bebas.<sup>39</sup> Inilah yang tampaknya dilakukan oleh para teoritis sufisme, yang mencoba memperluas instrumen pencariannya dengan melangkah lebih jauh melibatkan aspek intuisi (*zauwq*) untuk melengkapi keterbatasan rasio yang dikembangkan dalam epistemologi filsafat sebelumnya.

Pada dasarnya, dalam sejarah filsafat Islam terdapat lima arus utama yang berkembang, yaitu: 1) Telologi Dialektik yang dikenal dalam ilmu Kalam; 2) Filsafat Peripatetik atau *mashshāiyah*; 3) *Irfān* atau teosofi; 4) Filsafat Iluminasi atau *al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah*; dan 5) Hikmah Transenden atau *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*. Namun yang dapat dikategorikan sebagai filsafat mistik, atau filsafat sufisme<sup>40</sup> adalah tiga yang terakhir, yaitu: teosofi yang dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi, *Ḥikmah Ishrāqiyyah* atau Iluminasi yang dikembangkan oleh Suhrawardi, dan *Ḥikmah Muta'āliyah* yang dikembangkan oleh Mulla Sadra.<sup>41</sup> Dengan demikian, pandangan dunia sufisme yang akan dibahas pada bagian ini terfokus pada tiga aliran tersebut.

### 1. Ontologi Sufisme

Sufisme sebagai sebuah filsafat memiliki pijakan ontologis yang khas dibanding mazhab filsafat lainnya, terutama filsafat Barat sekuler, dan tentu saja

---

<sup>39</sup> Iqbal Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, (Digital). (New Delhi: Kitab Bhaven, 1974), 1.

<sup>40</sup> Istilah sufisme dalam epistemology tasawuf pada dasarnya merujuk kepada Irfan, gnonis atau teosofi. Namun dalam tulisan ini, sufisme sebagai sebuah filsafat kami maksudkan sebagai filsafat mistik yang di dalamnya mencakup: filsafat iluminasi (*al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah*), Irfan atau Gnosis atau teosofi, dan juga filsafat *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah*.

<sup>41</sup> Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 55.

pijakan ontologis ini berimplikasi pada pandangan epistemologis dan aksiologisnya. Pada bagian ini, tidak akan dipaparkan secara detil pemikiran ontologis sufisme melainkan memberi gambaran umum yang membedakannya dengan filsafat positivisme sekuler pasca renaissance di dunia Barat.

Filsafat positivisme yang menjadi landasan sains modern saat ini, yang hanya mengapresiasi benda-benda yang dapat diobservasi secara inderawi sebagai sesuatu yang real—sedangkan yang non-inderawi harus ditolak dan dipandang sebagai ilusi—telah membawa pada kelahiran sains sekuler. Situasi ini, menurut Mulyadi Kartanegara, adalah bentuk distorsi terhadap realitas, karena alam semesta bukanlah satu-satunya realitas, melainkan hanya “tanda-tanda” dari Realitas Sejati (Tuhan) yang ada di balik fenomena positif. Meyakini “tanda” sebagai sesuatu yang sama dengan “yang ditandai” adalah hal yang keliru. Konsekuensinya, sains modern tidak mengkaji alam sebagai jejak-jejak Tuhan, tetapi sebagai realitas independen yang tidak memiliki hubungan sama sekali dengan Tuhan.<sup>42</sup> Keluhan serupa juga dilontarkan oleh Hossein Nasr, bahwa kebudayaan modern sejak era renaissance adalah eksperimen yang gagal karena mereduksi seluruh kualitas kepada kuantitas, atau mereduksi hal yang esensial dalam pengertian metafisika menjadi materil dan subtansial dalam pengertian fisika.<sup>43</sup>

Reaktualisasi pemikiran sufisme dapat menjadi alternatif—di era modern saat ini—dalam menghadirkan cara pandang yang komprehensif terhadap realitas

---

<sup>42</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam Dan Manusia* (Jakarta: Erlangga, 2007), 37–39.

<sup>43</sup> Sayyed Hossein Nasr, “Islam & Problem of Modern Science,” *Islam and Science* 8, no. 1 (2010): 63–74; Moh. Anas, “Kritik Hossein Nasr Atas Problem Sains Dan Modernitas,” *Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam* VI, no. 1 (2012): 21–37.

dan sekaligus melahirkan pandangan dunia yang tidak sekularistik-distorsif dalam menghadapi persoalan-persoalan umat manusia. Pada aspek ontologi, misalnya, sufisme memandang realitas bukan sekedar realitas material *an sich*, tetapi merupakan refleksi dari realitas tertinggi. Sehingga dengan demikian, apa yang ada sebenarnya hanyalah manifestasi dari Yang Maha Ada.<sup>44</sup> Alam bukan sekedar aspek materi tetapi juga memiliki aspek supranatural, keduanya saling terkait erat.<sup>45</sup> Gambaran ini dapat dilihat dalam pemikiran para sufi meski dengan rumusan yang berbeda-beda satu sama lain, seperti dalam konsep *al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah* Suhrawardi, *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi, dan *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah* Mulla Sadra, yang dengan argumentasi filosofisnya masing-masing menempatkan alam sebagai bagian dari wujud transenden.

#### **a. *Al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah***

Filsafat iluminasi, atau *Ishrāqiyyah* adalah salah satu aliran filsafat dalam sufisme yang diusung oleh Syekh Syihabudin Suhrawardi,<sup>46</sup> seorang cendekiawan

---

<sup>44</sup> Saeed, *Islamic Thought: An Introduction*, 80–81.

<sup>45</sup> Osman Bakar, *Tauhid Dan Sains: Esai-Esai Tentang Sejarah Dan Filsafat Sains Islam*, trans. Yuliani Liputo (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1994), 77.

<sup>46</sup> Nama lengkapnya adalah Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash ibn Amīrak Abū al-Futūḥ al-Suhrawardī, dalam sejarah dikenal dengan *Shaikh al-Ishrāqī*. Dilahirkan di sebuah kota kecil, Suhraward, Persia pada tahun 549 H./1154 M. dan dihukum mati pada tahun 587 H./1191 M., oleh karena itu beliau biasa juga disebut *al-Shaikh al-Maqtūl*, atau Suhrawardī al-Maqtūl. Ketika Suhrawardi tinggal di Aleppo, ia memiliki kedekatan dengan gubernur Aleppo, al-Malik al-Zahīr, putra mahkota dari Sultan Ṣalāḥ al-Dīn al-Ayyūbī. Pemikiran filosofisnya (Iluminasi) dianggap sebagai ajaran sesat dan karenanya lawan-lawan politiknya menuduhnya telah menyesatkan putra mahkota dan melaporkan hal itu kepada Sultan. Akhirnya, Sultan memerintahkan Gubernur Aleppo untuk menjatuhkan hukuman mati kepada Suhrawardi. Selengkapnya, lihat: Hossein Ziai, “Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School,” in *History of Islamic Philosophy Part I*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge, 1996), 433–435; Muhammad Obaidillah and Layaket Ali bin Mohamed Omar, “Suhrawardi and His Philosophical Sufism: A Critical Study on the School of Illumination (Ishraqi),” *Asian Academic Research Journal of Multidisciplinary* 1, no. 32 (2015): 1–12.

muslim abad ke-6 hijriah dengan bukunya yang terkenal yaitu *al-hikmah al-Ishraqiyyah*, sehingga aliran filsafatnya dikenal juga dengan nama karyanya ini. Konsep utama dalam filsafat iluminasi (*Ishraqi*) adalah cahaya. Tuhan adalah Cahaya di atas segala cahaya, *Nur al-Anwar*. Cahaya digambarkan sebagai penggerak utama alam semesta, dan alam semesta merupakan sebuah proses penyinaran raksasa, semua wujud bermula dan berasal dari Prinsip Utama Yang Esa (Tunggal). *Nur al-Anwar* adalah sumber segala sumber, dan tak ada yang bisa menandingi kedudukan-Nya. Cahaya adalah esensi yang paling terang dan paling nyata, sehingga tidak akan mungkin ada sesuatu yang lebih terang dan lebih jelas dari cahaya. Atas dasar ini pula, Suhrawardi berpandangan bahwa *Nur al-Anwar* tidak dapat diliputi aksiden (*'ardh*) ataupun substansi (*jauhar*), karena dapat mengurangi Keesaan-Nya. Oleh karena itu, *Nur al-Anwar* mesti Satu (Esa, Tunggal), baik dzat maupun sifat-Nya.<sup>47</sup>

Suhrawardi melontarkan kritik terhadap Aristoteles dan Muslim Peripatetik, ia menyerang beberapa prinsip dasar filsafat mereka untuk mempersiapkan dasar perumusan doktrinnya sendiri. Misalnya, ia tidak menerima pandangan Ibnu Sina dan penganut mazhab Aristoteles bahwa dalam setiap hal yang ada, eksistensi adalah prinsip dan esensi bergantung pada realitas eksistensi. Bagi Suhrawardi, esensi dari sesuatulah yang memiliki realitas dan bersifat prinsip, ekistensi

---

<sup>47</sup>Eko Sumadi, "Teori Pengetahuan Isyraqiyyah (Iluminasi) Syihabudin Suhrawardi," *Fikrah: Jurnal Ilmu aqidah dan Studi Keagamaan* 3, no. 2 (2015): 287–289. Uraian rinci Suhrawardi tentang *al-Nūr* dapat dilihat dalam: Suhrawardi, "Philosophy of Illumination Hikmat Al-Ishraq," ed. John Walbridge and Hossein Ziai, trans. John Walbridge and Hossein Ziai (New York: Binghamton University, 1999), 76–89. Buku ini diterjemah kedalam bahasa Inggris dan dicetak dengan menampilkan naskah aslinya dalam bahasa Arab.

memainkan peran bawahan (*subordinate*) dari sebuah aksiden yang ditambahkan pada esensi. Pandangan ini, yang disebut prinsipialitas esensi (*aṣālat al-māhiyah*).<sup>48</sup>

Penggunaan bahasa simbolik (cahaya) merupakan karakter utama dan keunikan pemikiran filsafat Illuminasi, baik pada aspek ontologi maupun epistemologinya.<sup>49</sup> Beberapa elemen dasar dari ontologi cahaya al-Suhrawardī secara langsung diilhami oleh al-Ghazālī.<sup>50</sup> Suhrawardī tidak menyamakan "cahaya" dengan cahaya visual tetapi menggunakan istilah tersebut sebagai pernyataan umum untuk apa yang secara maksimal "berwujud" (*ẓāhir*). Menurutnya, setiap entitas pada dasarnya "terang dan bercahaya secara inheren" (*nūr wa-daw' fī ḥaqīqati nafsih*) atau tidak. Oleh karena itu, entitas non-cahaya atau "gelap" tidak membentuk kebalikan positif dari cahaya tetapi dipahami dalam istilah privatif, sebagai entitas yang kurang (atau mungkin berada di bawah ambang batas tertentu), kegelapan hanyalah ekspresi dari kurangnya cahaya (*'adam al-nūr*).<sup>51</sup>

Dengan demikian, filsafat Iluminasi, menurut Nicolai Sinai, memperoleh inventaris ontologis empat kali lipat (kategori) yang terdiri dari sub-posisi bercahaya dan non-bercahaya serta keadaan bercahaya dan tidak bercahaya. Zat bercahaya hanya dapat memiliki keadaan yang bercahaya itu sendiri, sedangkan

---

<sup>48</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn'Arabi*, 3rd ed. (New York: Caravan Book, 1997), 67. Lihat juga: Muhammad Syifa Amin Widigdo, "Suhrawardi's Ontology: From 'Essence-Existence' To 'Light' (A Suhrawardian Reply to Sadrian Critiques)," *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 4, no. 2 (December 25, 2014): 117, <http://journal.sadra.ac.id/index.php/kanzphilosophia/article/view/62>.

<sup>49</sup> Ziai, "Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School," 443–445.

<sup>50</sup> Lihat selengkapnya: Abū Ḥāmid Al-Ghazālī, *Mishkāt Al-Anwār (English and Arabic)*, ed. Parviz Morewedge, trans. David Buchman (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 1998), 4–9.

<sup>51</sup> Nicolai Sinai, "Al-Suhrawardī's Philosophy of Illumination and Al-Ghazali," *Archiv für Geschichte der Philosophie* 98, no. 3 (2016): 276.

keadaan tidak bercahaya harus memiliki pembawa yang tidak bercahaya. Namun, keadaan bercahaya—yang mencakup, namun tidak terbatas pada, cahaya visual—dapat dimiliki baik oleh zat bercahaya maupun non-cahaya. Semua zat bercahaya ("cahaya murni") dan zat non-bercahaya ("penghalang") pada akhirnya bersumber dari "*Nur al-Anwār*", sebutan resmi al-Suhrawardī untuk Tuhan.<sup>52</sup> Secara sederhana, ilustrasi empat kategori ontologis ini dapat dilihat pada tabel 3.1.

**Tabel 3.1 Ilustrasi kategori ontologis filsafat Illuminasi**

<b>Kategori ontologis (substansi)</b>	<b>Sub-kategori (keadaan)</b>	<b>Keterangan</b>
Entitas bercahaya	bercahaya	cahaya murni tak berwujud ( <i>al-nūr al-mujarrad, al-nūr al-mahd</i> )
	tidak bercahaya	cahaya aksidental ( <i>al-nūr al-'ārid</i> ),
Entitas non-bercahaya	bercahaya	zat gelap ( <i>al-jawhar al-ghāsiq</i> ) atau tabir penghalang ( <i>barzakh</i> )
	tidak bercahaya	keadaan gelap ( <i>al-hay'ah al-zulmāniyyah</i> ).

Sumber data: dipetakan berdasarkan pandangan Nicolai Sinai<sup>53</sup>

Eksistensi, dalam pandangan Suhrawardi, pada dasarnya hanya ada dalam pikiran, gagasan umum dan konsep sekunder yang tidak terdapat dalam realitas, sedangkan realitas sesungguhnya atau yang benar-benar ada hanyalah essensi-essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya. Cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri, karena ketiadaannya berarti kegelapan dan tidak dikenali. Sebab itu, cahaya tidak membutuhkan definisi, bahkan tidak ada yang lebih “tidak” membutuhkan definisi seperti halnya cahaya. Dan karena cahaya merupakan realitas segala sesuatu, ia menembus setiap susunan entitas, fisik

<sup>52</sup>Ibid., 277. Suhrawardi, “Philosophy of Illumination Hikmat Al-Ishraq,” 76–89.

<sup>53</sup>Sinai, “Al-Suhrawardī’s Philosophy of Illumination and Al-Ghazali,” 276.

maupun non-fisik sebagai komponen essential dari cahaya. Masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan Cahaya Segala Cahaya (*Nur al- Anwār*) yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dengan *Nur al-Anwār* yang merupakan cahaya yang paling sempurna, berarti semakin sempurna adalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya. Begitu juga yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian realitas ini tersusun atas gradasi essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya, mulai dari pada yang paling lemah sampai yang paling kuat.<sup>54</sup>

Esensi Cahaya Mutlak Pertama, Tuhan, memberikan penerangan yang konstan, di mana ia dimanifestasikan dan membawa segala sesuatu menjadi ada, memberi kehidupan kepada mereka melalui sinar-Nya. Segala sesuatu di dunia ini berasal dari Cahaya esensi-Nya dan semua keindahan dan kesempurnaan adalah anugerah dari karunia-Nya.<sup>55</sup>

Ajaran pokok *Ishrāqiyah* yang lain adalah gradasi essensi dan teori kognisi yang menekankan adanya kesadaran diri untuk meraih persamaan dan kesatuan antara pikiran dan realitas. Teori ini pada dasarnya berkaitan dengan konsep epistemologi iluminasi, tapi dari dua teori inilah lahir teori ketiga yakni alam *miṣāl*. Teori ini berpandangan bahwa struktur ontologis dari realitas spiritual atau “alam atas” memiliki keserupaan atau mengambil bentuk-bentuk gambar kongkret dari

---

<sup>54</sup>Sumadi, “Teori Pengetahuan Isyraqiyah (Iluminasi) Syihabudin Suhrawardi,” 288–289. Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn’Arabi*, 69.

<sup>55</sup>Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn’Arabi*, 69.

alam materi atau “alam bawah”.<sup>56</sup> Ajaran ini selanjutnya dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi menjadi ide tentang alam semesta sebagai macro-anthropos (*al-insān al-akbar*) atau macro-persona (*al-shakhṣ al-akbar*). Semesta ini diilustrasikan sebagai manusia, karena kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang, sehingga seperti halnya manusia, semesta ini memiliki persepsi indrawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual.<sup>57</sup> Gagasan tentang dunia imajinal diproduksi sebagian besar oleh Ibnu ‘Arabi dan Suhrawardi. Dunia imajinal menghubungkan dunia yang lebih rendah, dengan tingkat realitas yang lebih abstrak, tempat ide-ide yang sempurna dan murni berada.<sup>58</sup>

#### ***b. Irfān (Gnosis atau Teosofi)***

*Irfān* atau Gnosis atau Teosofi, adalah salah satu dari aliran filsafat Islam yang dimotori oleh Ibnu ‘Arabi.<sup>59</sup> Konsep ontologi Irfāni yang sangat populer dalam dunia sufisme adalah *wahdat al-wujūd* dan Ibnu ‘Arabi dianggap sebagai penggerak utamanya. Meskipun istilah yang digunakan oleh Ibnu ‘Arabi sendiri

---

<sup>56</sup>Sumadi, “Teori Pengetahuan Isyraqiyah (Iluminasi) Syihabudin Suhrawardi,” 289.

<sup>57</sup>Zukhelmi, “Metafisika Suhrawardi: Gradasi Essensi Dan Kesadaran Diri,” *JIA* 20, no. 1 (2019): 109.

<sup>58</sup>Oliver Leaman, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, 202. Lihat juga: Henry Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Arabi*, trans. Ralph Manheim (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2008), 225.

<sup>59</sup>Ibnu ‘Arabi (560-638 H./1165-1240 M.) merupakan sufi-filosof terbesar dalam sejarah Islam yang berasal dari Spanyol (Andalusia). Secara geneologi, ia adalah keturunan Arab kuno Tayy. Nama lengkapnya Abū ‘Abd Allāh Muḥammad ibn Alī ibn Muḥammad ibn ‘Arabī al-Tā’ī al-Hatīmī, sering juga disebut dengan Ibn al-‘Arabī (dengan Al) untuk membedakannya dengan nama yang sama Ibn ‘Arabi seorang ahli Hadis yang juga berasal dari Spanyol. Dua gelar yang paling populer dilekatkan padanya adalah *Muḥy al-Dīn* (penghidup agama) dan *al-Shaikh al-Akbar* (guru terbesar). Lihat: Kautsar Azhari Noer, “Ibn Arabi,” ed. Heri MS Faridy, Rahmat Hidayat, and Ika Prasati Wijayanti, *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 515–523.

adalah *tauḥid al-wujūd*.<sup>60</sup> *Waḥdat al-wujūd*, yang secara harfiah berarti, kesatuan wujud, merupakan konsep yang kontroversi karena kandungan dari kata ‘*wujūd*’ itu sendiri yang sangat *multi-interpretable* sehingga dapat menimbulkan interpretasi sebanyak jumlah pembacanya.<sup>61</sup> *Wujūd* dapat diartikan dengan *Being* (ada), *existence* (keberadaan), dan *finding* (penemuan). Dalam hal ini, Chittick menemukan dua pengertian yang muncul dari tiga terjemahan yang berbeda dari istilah tersebut dalam sistem Ibnu ‘Arabi: *Pertama*, Ibnu ‘Arabi menggunakan istilah tersebut sebagai istilah umum untuk keberadaan (*existence*), untuk merujuk pada fakta bahwa keberadaan berbagi di setidaknya satu kualitas, meng-ada (*being*) di alam semesta. *Kedua*, Ibnu ‘Arabi menganggap ‘*Wujūd*’ sebagai istilah yang merujuk pada Tuhan sebagaimana diri-Nya. Hubungan antara eksistensi dan *Being* didasarkan pada gagasan bahwa keberadaan, yaitu, hal-hal yang ada (*maujūd*)—seluruh kosmos—bersifat spasial dan temporal dan Keberadaan (*Wujūd*) memberikan kemungkinan bagi hal-hal untuk ada, sehingga hal-hal ada melalui Keberadaan, bukan sebaliknya. Inilah fondasi metafisik dasar dari sistem Ibnu ‘Arabi. Antara ‘*Being*’ dan eksistensi dalam terminologi Ibnu ‘Arabi memiliki nuansa yang berbeda. ‘*Being*’ dikaitkan dengan karakteristik yang lebih tinggi dari yang dimiliki oleh keberadaan (eksistensi), karakteristik seperti kesadaran, persepsi dan pengetahuan tentang situasi ontologis.<sup>62</sup> Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, pernyataan tauhid bukan sekedar bahwa Tuhan itu Esa tetapi pada akhirnya realitas

---

<sup>60</sup>Haidar Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn ‘Arabi*, ed. Azam Bahtiar (Jakarta: Noura Books, PT. Mizan Publika, 2019), 138.

<sup>61</sup>Aranyosi, “An Enquiry into Sufi Metaphysics,” 7.

<sup>62</sup>William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Ibn Al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (New York: State University of New York Press, Albany, 1989), 6.

adalah satu. Inilah yang disebut doktrin tentang “kesatuan transenden atau kesatuan makhluk”.<sup>63</sup>

Tuhan di dalam Diri-Nya adalah Berada (*Being*), dan ketiadaan tidak berhubungan dengan-Nya. Hal yang membedakan 'segala sesuatu selain Tuhan' dengan Tuhan adalah campuran dari ketiadaan. Semua benda memiliki mode keberadaan relatif tertentu, yaitu keberadaan melalui Yang Lain, yakni Tuhan sebagai Wujud Mutlak (*Wājib al-Wujūd*). Kosmos adalah Dia dan juga bukan Dia. Dalam konteks terminologi filosofis, masalah dasar dapat diungkapkan dalam pertanyaan sederhana: 'Jika Tuhan itu *wujūd*, apakah hal-hal yang lain (makhluk) juga wujud?' Ibnu 'Arabi menjawab bahwa hanya Tuhan Yang Berada, dan 'keberadaan' dari segala sesuatu identik dengan Yang-Berada itu.<sup>64</sup> Jadi, pada dasarnya kategori wujud hanya dua, yakni Wujud Wajib—yaitu, Tuhan—atau wujud kontingen—yaitu, segala sesuatu yang ada di luar Tuhan (*mā siwā Allāh*). Karena Tuhan adalah sumber dari segala sesuatu yang ada, keberadaan-Nya adalah yang paling nyata dan menyebar. Ini karena semua wujud lainnya, harus dimasukkan ke dalam kategori wujud-Nya yang lebih luas, yang dengan sendirinya lolos dari semua definisi.<sup>65</sup> Keragaman yang tampak dalam realitas hanya karena keterbatasan indera dan akal manusia yang tak dapat menjangkau kesatuan zat di

---

<sup>63</sup>Anne Marieke Schwencke, “Seyyed Hossein Nasr Islamic Esotericism & Environmental Ethics” (Leiden University, 2009), 116–117.

<sup>64</sup>Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 79–81. Aboebakar Atjeh, *Wasiat Ibn Arabi: Kupasan Hakekat Dan Ma'rifat Dalam Tasawwuf Islam* (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976), 68.

<sup>65</sup>Mohammed Rustom, “Philosophical Sufism,” in *The Routledge Companion to Islamic Philosophy*, ed. Richard C. Taylor and Luis Xavier López-Farjeat (New York: Routledge Taylor & Francis Group., 2016), 401.

balik segala sesuatu. Hakekat wujud hanya satu dalam substansi dan zat, dan beragam dalam sifat dan *asmā'* (nama-nama). Apabila dilihat dari segi zatnya maka disebut *al-Ḥaqq*, tapi jika dilihat dari segi sifatnya maka disebut makhluk.<sup>66</sup>

Menurut Ibn Arabi, keesaan Tuhan dari segi zat-Nya bebas dan bersih dari pluralitas (*al-kaśrah*), tetapi pada saat yang sama keesaan-Nya dari segi namanya mengandung pluralitas (*al-kaśrah*). Ibn 'Arabi menyatakan, “Tuhan dalam diri-Nya hanya memiliki Kesatuan Yang Esa (*aḥadiyah al-'ain*), tetapi dari segi namanya, Ia memiliki Kesatuan Plural (*aḥadiyah al-kaśrah*), kedua segi ini masing-masing disebut Esa (*Aḥad*).”<sup>67</sup>

Haidar Bagir memberikan gambaran tentang konsep wujud Ibnu 'Arabi, bahwa Wujud dianalogikan dengan cahaya, sedangkan makhluk-makhluk dianalogikan dengan warna-warna yang khas masing-masing. Realitas setiap warna tidak kemudian hilang oleh kenyataan bahwa warna-warna tersebut merupakan unsur-unsur suatu cahaya tunggal. Walaupun pada hakekatnya warna itu tak memiliki eksistensi tanpa adanya cahaya. Dengan demikian, setiap warna identik dengan cahaya, akan tetapi cahaya tetap bersifat khas dan tak bisa dibandingkan dengan masing-masing warna, walaupun digabungkan semuanya. Inilah yang dimaksud segala sesuatu identik dengan wujud tapi pada saat yang sama berbeda dengannya.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup>Abū al-A'lā al-'Afīfī, “Pengantar” dalam Muḥy al-Dīn Ibn Al-'Arabī, *Fuṣūs Al-Ḥikam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabiy, 1946), 37–38. Lihat juga: al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*, 202.

<sup>67</sup>Ibn Al-'Arabī, *Fuṣūs Al-Ḥikam*, 105.

<sup>68</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 72.

Perbedaan fundamental antara Tuhan dan seluruh makhluk di jagad raya ini adalah bahwa Tuhan eksis karena Esensi-Nya dan tidak membutuhkan makhluk. Sebaiknya, semua makhluk di jagad raya tidak memiliki eksistensi di dalam esensinya dan membutuhkan Tuhan. Manusia dan alam raya memiliki keserupaan, yaitu masing-masing diciptakan menurut bentuk Tuhan, hanya saja alam raya mencerminkan nama-nama Tuhan menurut bentuk yang berbeda-beda (*tafsil*), sehingga alam raya menampilkan panorama kemungkinan eksistensial yang sangat luas dan beragam. Sebaliknya, manusia mencerminkan semua nama Tuhan dengan bentuk yang tidak variatif (*ijmāl*). Karakteristik dari semua nama Tuhan terhimpun dan terpusat di dalam setiap diri manusia. Singkatnya, Tuhan menciptakan alam raya menurut keberagaman nama-Nya, dan menciptakan manusia menurut kesatuan nama-Nya. Ibnu ‘Arabi mengungkapkan ide ini dengan istilah “mikrokosmos” dan “makrokosmos”.<sup>69</sup> Atau menyebut manusia sebagai “*microanthropos*” (manusia kecil) dan alam semesta sebagai (*macroanthropos*) manusia besar.<sup>70</sup> Tentang hal ini, Hendri Cobin mengungkapkannya dalam bahasa sederhana bahwa “manifestasi keberadaan (wujud nyata) manusia adalah Imajinasi Ilahi; Imajinasi manusia itu sendiri adalah Imajinasi dalam Imajinasi-Nya”.<sup>71</sup>

*Wajib al-Wujud*, dalam pandangan ontologi Ibnu ‘Arabi, merupakan sumber tunggal yang melahirkan wujud-wujud dalam bentuk hirarkis melalui proses

---

<sup>69</sup>Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid I)* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 182.

<sup>70</sup>Ibn Al-‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, 37–38. Happy Susanto, “Filsafat Manusia Ibnu Arabi,” *Jurnal Tsaqafah* 10, no. 1 (2014): 109–126; Miswari, *Filsafat Terakhir: Evaluasi Filsafat Sepanjang Masa* (Lhokseumawe: Unimal Press, 2016), 152. Lihat juga: Hossein Seyyed Nasr, *Science and Civilization in Islam* (Chicago: ABC International Group, Inc., 2001), 339.

<sup>71</sup>Corbin, *Creative Imagination in The Sufism of Ibn ‘Arabi*, 225–226.

pelimpahan (emanasi atau *fayḍ*) “menurun” (*tanāzul*) ibarat pancaran sinar matahari yang menciptakan hirarki wujud-wujud. Ada wujud yang paling dekat dengan-Nya, dan ada pula yang secara berlapis jauh dari-Nya. Namun, lapisan-lapisan dalam hirarki wujud ini tidaklah terpisah satu sama lain, melainkan menyatu dalam satu kesatuan wujud yang tidak terbagi-bagi.<sup>72</sup>

Hirarki wujud, dikenal juga dengan istilah martabat wujud, terbagi ke dalam dua kategori, yaitu: 1) berada dalam lingkup Ilahi, dan 2) berada dalam lingkup selain Allah (*mā siwā Allāh*). Rincian martabat-martabat wujud ini adalah sebagai berikut:<sup>73</sup>

1. Martabat *Ẓāt al-Wujūd*, atau yang disebut dengan *al-Ghaib al-Ghuyūb* (Misteri Mutlak). Martabat ini bebas dari segala bentuk atribut dan tak ada cara apa pun yang dapat digunakan untuk merujuk martabat ini, sehingga disebut dengan *al-Ghaib al-Ghuyūb*;
2. Martabat *Aḥadiyyat*, atau martabat *al-Kanz* (Ruhani Tunggal) yang lahir dari pancaran *Ẓāt al-Wujūd*. Martabat ini sudah dapat diungkapkan dengan pernyataan-pernyataan negatif, misalnya, *laysa kamiṣlih shi'un*. Pada martabat ini, Tuhan sering diistilahkan dengan *al-Ḥaqq*. Meskipun demikian, pada level ini Dia belum memiliki nama, tak dapat dikomunikasikan oleh siapa pun dan tidak dapat diketahui ataupun dikhayalkan.<sup>74</sup>

---

<sup>72</sup> Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, 194–196.

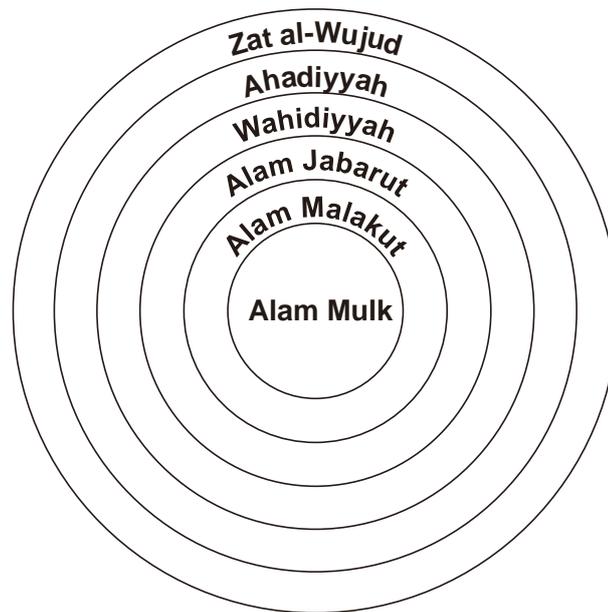
<sup>73</sup> Disarikan dari: *Ibid.*, 196–202.

<sup>74</sup> Kholid Al Walid, *Tasawuf Filosofis: Menyelami Samudera Ilmu Tasawuf Filosofis*, ed. Egi Sukma Baihaki and Hadi Kharisman (Jakarta: Sadra Press, 2020), 76.

3. Martabat *Wāhidiyyat* yaitu martabat *Asmā'* dan *Ṣifāt*, termasuk di dalamnya martabat *al-A'yān al-Ṣābitah*. Martabat ini sudah mengandung kamajemukan, yakni Ilmu Allah (kesadaran Allah akan “potensi” yang terkandung dalam kesempurnaan Zat-Nya) yang melahirkan arketipe-arketipe permanen (*al-A'yān al-Ṣābitah*). Pada martabat ini, Tuhan “bermanifestasi ke tingkat” *Asmā'* dan *Ṣifāt*. Dari martabat inilah selanjutnya pancaran wujud sampai ke level alam semesta. Martabat ini juga disebut sebagai *ta'ayyun awwali*, atau martabat *tajallī* Zat pada sifat atau *faid al-aqdas* (emanasi paling suci). Manifestasi Zat Ilahi pada martabat ini disebut dengan Allah, sebagai penghimpun dan pengikat sifat dan nama Yang Maha Sempurna (*al-asmā al-Ḥusnā*). Sifat dan nama Tuhan pada konteks ini adalah identic dengan zat-Nya. Zat yang Esa tetapi mengandung berbagai bentuk potensial dari hakikat alam semesta atau arketipe-arketipe permanen (*al-A'yān al-Ṣābitah*).<sup>75</sup>
4. Alam *Jabarūt* (Ruhani Majemuk), alam yang sepenuhnya bersifat ruhani;
5. Alam *Malakūt* atau alam *Miṣāl* biasa juga disebut alam imajinal/alam *barzakh*. Alam yang masih memiliki sifat bentuk dan jumlah, tapi tidak memiliki wadah konkrit. Alam ini yang memisahkan alam *jabarūt* dengan alam *shahadah* (empiris);
6. Alam *Mulk/Ajsām/Shahādah* (materi majemuk, empiris). Yaitu alam empiris yang merupakan alam terbawah (*dunyā*) dalam hirarki wujud.

---

<sup>75</sup>Ibid., 76–77.



**Gambar 3.2 Ilustrasi Martabat (Hirarki) Wujud<sup>76</sup>**

Seluruh lapisan ini disebut dengan *ḥaḍārat Ilāhiyyah*, kadang disebut dengan *al-ḥaḍārat al-khamsah*, yakni kehadiran Tuhan dalam berbagai martabatnya, kecuali Zat-Nya. Dalam hirarki wujud ini, semakin menurun posisi suatu martabat, maka semakin rendah intensitas cahaya yang membentuknya. Jika Allah adalah Cahaya Mutlak, maka materi awal adalah kegelapan mutlak.<sup>77</sup>

**c. *Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah***

*Al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* atau Hikmah Transenden biasa juga disebut dengan Filsafat Hikmah, atau Hikmah saja. Filsafat ini dikembangkan oleh Muhammad ibn Ibrahim Yahya Qawami Shirazi, atau yang lebih populer dengan nama Mulla Sadra.<sup>78</sup> Mulla Sadra sering digambarkan sebagai seorang revolusioner

<sup>76</sup>Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, 201.

<sup>77</sup>Ibid., 202.

<sup>78</sup>Mulla Sadra lahir dari keluarga kerajaan di Shiraz, Iran selatan, sekitar tahun 979 H./1571–72 M. Seorang pemuda yang cerdas, minatnya dalam pencarian intelektual dimanjakan oleh

metafisik karena doktrin ontologisnya yang unik. Analisis eksistensi dimulai dengan perbedaan ontologis antara Yang Wajib Ada (Tuhan) dan yang mungkin ada (kontingen). Tuhan adalah wujud murni tanpa esensi, kualitas atau properti yang mengalami perubahan atau gerak. Keberadaan secara ontologis mendahului esensi. Posisi Mulla Sadra tentang keberadaan lebih radikal daripada doktrin Aristotelian. Zat bukanlah prinsip utama keberadaan melainkan 'tindakan keberadaan' atau proses.<sup>79</sup> Untuk memahami lebih jelas pandangan ontologi Mulla Sadra yang selanjutnya menjadi pijakan ontologi *Al-Hikmah al-Muta'aliyah*, maka—menurut Haidar Bagir—harus dipahami setidaknya tiga prinsip yang dibangun oleh Sadra tentang wujud, yaitu: 1) *prinsipialitas wujud*, atau *aşālat al-wujūd*, 2) ambiguitas wujud atau *tashkīk al-wujūd*, dan 3) gerak substansial atau *al-ḥarakah al-jauhariyyah*.<sup>80</sup>

Sadra berupaya melakukan sintesa antara pemikiran-pemikiran filosofis pendahulunya tentang wujud. Ibnu Sina, misalnya, berpandangan bahwa yang ada

---

ayahnya, dan dia pindah pertama ke Qazvin pada 1000 H./1591 M. dan kemudian ke Isfahan pada 1006 H./1597 M., untuk melanjutkan studinya tentang filsafat, teologi, tradisi profetik, hermeneutika dan tafsir Alquran. Guru-gurunya adalah dua ulama terkemuka di usianya, Mir Muhammad Baqir Damad Astarabadi, cucu ahli hukum dan negarawan 'Ali Karaki, dan Syekh Bahā' al-Dīn 'Amili yang dikenal sebagai Syekh Bahā'i (w. 1030 H./1620–21), yang merupakan ahli hukum terkemuka di Isfahan pada masa pemerintahan Shah Abbas I. Sajjad Rizvi, "Mulla Sadra," ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, accessed December 18, 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/mulla-sadra/>.

<sup>79</sup>Ibid., 10. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (New York: State University of New York Press, 2006), 226–227.

<sup>80</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 90 bandingkan dengan: Faiz, "Eksistensialisme Mulla Sadra," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2015): 443; Sekali pun tidak menggunakan istilah *Waḥdat al-Wujūd* namun *al-Hikmah al-Muta'aliyah* memiliki kemiripan dengan konsep *Waḥdat al-Wujūd*. Hal itu terlihat saat mencermati pembahasan tentang *Tashkīk al-Wujūd* yang berakhir pada *waḥdat shakhṣiyyah li al-wujūd*. Arsyad, "Fondasi Ontologi Mullā Sadrā: Sebuah Tinjauan Filsafat," *Siasat: Journal of Religion, Social, Cultural and Political Sciences* 3, no. 2 (2019): 1–13.

secara nyata itu adalah eksistensi. Sebaliknya, Suhrawardi berpandangan bahwa yang ada secara nyata adalah esensi, sedangkan eksistensi hanyalah proyeksinya.<sup>81</sup> Dalam hal ini Mulla Sadra berpandangan sama dengan Ibnu Sina dalam melihat eksistensi sebagai prinsip dasar (*aṣālat al-wujūd*), tetapi berbeda dalam konsep ambiguitas wujud. Dalam pandangan Sadra, apa yang disebut esensi (kuiditas) pada realitas luarannya pada hakekatnya adalah aksiden yang mengubah dan membatasi realitas tunggal—yang disebut wujud—menjadi maujud yang beragam jumlahnya. “Wujud” dalam pengertian inilah yang melandasi semua realitas, baik yang konkret (materil) maupun yang abstrak (nonmateril). Wujud ini pulalah yang menjadi objek tertinggi pengetahuan dalam filsafat Hikmah.<sup>82</sup>

Dalam kitabnya *al-Ḥikmah al-Muta’āliyah fī al-Asfār al-‘Aqliyyah al-Arba’ah*, Sadra menegaskan:

فإنها ما لم يتنور بنور الوجود لا يمكن الإشارة العقلية إليها بأنها ليست موجودة و لا معدومة في وقت من الأوقات بل هي باقية على احتجابها الذاتي و بطونها الاصلى أزلا أبدا، و ليست حقائقها تعلقية فيمكن الإشارة إليها والحكم عليها بأنها هي و أنها ليست إلا هي.<sup>83</sup>

Sesungguhnya, selama *māhiyah-māhiyah* (esensi) tidak disinari oleh *wujūd* (eksistensi), maka akal tidak dapat menyebutnya sebagai (sesuatu yang) ‘ada’ atau ‘tidak ada’ pada titik waktu mana pun, melainkan ia akan tetap dalam keterhijaban total selamanya. Hakekatnya bukanlah referensi yang dapat diberi penilaiannya (predikat) bahwa ia adalah ia (sebagaimana adanya), dan ia bukan selainnya.

<sup>81</sup>Faiz, “Eksistensialisme Mulla Sadra,” 437–438.

<sup>82</sup>Ṣadr al-Dīn Muḥammad Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta’āliyah Fī Al-Asfār Al-‘Aqliyyah Al-Arba’Ah (I)* (Beirut: Dār Ihyā wa al-Turās al-‘Arabī, 1999), 25; Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 91.

<sup>83</sup>Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta’āliyah Fī Al-Asfār Al-‘Aqliyyah Al-Arba’Ah (I)*, 87.

Dengan demikian, eksistensi (wujud) menjadi penyebab lahirnya esensi (*māhiyah*), bukan sebaliknya. Haidar Bagir memberikan contoh tentang konsep ini bahwa jika seseorang menyatakan bahwa “meja itu ada”, maka umumnya dipahami seakan-akan ada dua realitas di situ, yakni ‘meja’ dan ‘ada’, meja sebagai subjek dan ada sebagai predikat. Padahal ke-‘ada’-an (*being*) itulah satu-satunya realitas. Meja dalam hal ini hanyalah bentuk pembatasan dari realitas (wujud) sebagai akibat kategori-kategori yang “dipaksakan” oleh keterbatasan persepsi inderawi dan abstraksi pikiran kita. Pada dasarnya, dalam contoh ini, ‘meja’ bukanlah subjek tetapi predikat, subjek yang sejati adalah wujud. Meja hanyalah *māhiyah* (aksiden) yang menjadi media penampakan diri sebagai suatu maujud tertentu.<sup>84</sup>

Wujud, dengan demikian, dapat dikatakan sebagai pemersatu dari segala sesuatu yang dalam fenomena lahiriah tampil dalam keragaman *māhiyah*.<sup>85</sup> Pada aspek ini, tampak jelas pengaruh ide-ide *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi terhadap filsafat Hikmah.<sup>86</sup> Wujud (eksistensi) itu tunggal yang menampakkan diri dalam keragaman esensi. Wujud menampakkan diri dalam esensi meja, kursi, manusia, hewan, hijau, merah, dll. Wujud tak membutuhkan definisi, karena tidak ada lagi yang lebih jelas dari wujud itu sendiri.<sup>87</sup> Atas dasar pandangannya inilah filsafat Hikmah sering disebut sebagai filsafat eksistensial Islam.

---

<sup>84</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 90–91.

<sup>85</sup>Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. William C. Chittick (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc, 2007), 127.

<sup>86</sup>Toshihiko Izutsu, “The Fundamental Structure of Sabrawari’s Metaphysics,” in *Introduction to the Arabic Text of Sabzavari’s Sharḥ-i Rnanzumah*, ed. M. Mohaghegh and T. Izutsu (Tehran: McGill Univ. Institute of Islamic Studies, Tehran Branch, 1969), 8.

<sup>87</sup>Al-Shirazi, *Al-Hikmah Al-Muta’āliyah Fī Al-Asfār Al-‘Aqliyyah Al-Arba’Ah (I)*, 25–29.

Prinsip *aṣālat al-wujūd* Sadra berbeda dengan konsep pendahulunya Ibnu Sina yang meyakini bahwa wujud setiap benda berbeda dari wujud yang lainnya, meskipun prinsipial dalam kaitannya dengan *māhiyah*. Wujud menurut Sadra adalah realitas tunggal yang muncul dalam gradasi yang berbeda.<sup>88</sup> Inilah prinsip kedua filsafat Hikmah yang dikenal dengan *tashkīk al-wujūd* (Ambiguitas wujud). Tuhan, manusia, hewan, tumbuhan dan segala makhluk lainnya adalah satu wujud, satu realitas, tetapi berbeda pada tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terjadi pada *māhiyah*, tetapi pada wujud, tidak terjadi pada esensi tetapi pada eksistensi. Tuhan berada pada tahap tertinggi dalam hirarki wujud, sedangkan yang terendah adalah Materi Awal yang menjadi bahan dari segala bahan (*hayūla*).<sup>89</sup> Untuk mengungkapkan posisi wujud, Sadra memperkenalkan konsep kesederhanaan ontologis (*basīt*). Kesederhanaan menunjukkan keadaan eksistensi yang terkonsentrasi di mana suatu zat mengandung beberapa kualitas eksistensial tanpa putus atau celah. Sebagai contoh, manusia yang dalam status wujud lebih tinggi dari hewan dan tumbuhan, maka manusia memiliki kualitas yang ada pada hewan dan tumbuhan sekaligus.<sup>90</sup>

Sejalan dengan prinsip ambiguitas wujud (*tashkīk al-wujūd*), lahirilah prinsip ketiga yang disebut dengan *al-ḥarakah al-jauhariyyah* atau gerak substansial. Prinsip ini menegaskan bahwa posisi sebuah maujud tidaklah bersifat tetap dalam hirarki wujud. Artinya, sesuatu dapat mengalami peningkatan atau

---

<sup>88</sup>Ibid., 71.

<sup>89</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 92–93. Lihat juga Arsyad, “Fondasi Ontologi Mullā Sadrā: Sebuah Tinjauan Filsafat,” 4.

<sup>90</sup>Ibrahim Kailin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), 112.

penurunan pada intensitas eksistensialnya (wujudnya). Hal ini menyalahi pandangan para filosof sebelumnya yang berpandangan bahwa perubahan hanya terjadi pada empat kategori aksiden, yaitu: kuantitas (*kamm*), kualitas (*kaif*), posisi (*wad'*), dan tempat (*'ain*), sedangkan substansi tidak mengalami perubahan. Bagi Sadra, disamping adanya perubahan pada aksiden, juga terjadi perubahan pada substansi, karena keberadaan aksiden tergantung pada keberadaan substansi. Atas dasar inilah Sadra mempertahankan konsep kebaruan dunia fisik, dan ketidakpermanenan esensi materi.<sup>91</sup>

Demikianlah gambaran singkat dari tiga pandangan ontologis dalam misticisme Islam atau sufisme. Meskipun berbeda pada argumentasi filosofisnya tentang 'apa yang ada', namun ada benang merah yang menghubungkan ketiganya, yakni:

- 1) Realitas ontologis hanya dua, yakni Tuhan dan selain Tuhan;
- 2) Realitas Mutlak yang bersifat *Wājib al-Wujūd* hanya Tuhan, sedangkan selainnya adalah kontingen yang bersifat *mumkin al-wujūd*; dan
- 3) Keberadaan segala sesuatu selain Tuhan bergantung pada Tuhan dan memiliki ikatan permanen dengan-Nya, dan karenanya alam (termasuk manusia) memiliki dimensi transenden dalam dirinya.

## 2. Epistemologi Sufisme

Salah satu karakteristik umum yang khas dalam epistemologi sufisme adalah penggunaan intuisi sebagai salah satu media pencarian pengetahuan. Epistemologi sufisme dalam tipologi *Ābid al-Jābirī* dikategorikan sebagai

---

<sup>91</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 93–94.

epistemologi ‘*irfānī*,<sup>92</sup> yang didalamnya sudah termasuk, tapi tidak terbatas pada aliran al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah (Illuminasi), ‘Irfān (teosofi), dan juga al-Ḥikmah al-Muta’aliyah (Filsafat Himah).

**a. Epistemologi al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah**

Suhrawardi sangat berambisi menggabungkan dua metode pencarian pengetahuan, yakni metode diskursif filosofis dan metode *zawq* mistis (intuitif) menjadi satu metode komprehensif. Oleh karena itu, prinsip dasar epistemologi Ishrāqiyyah yang dikembangkan oleh Suhrawardi adalah bahwa untuk mengetahui sesuatu maka harus memperoleh pengalaman<sup>93</sup> tentang sesuatu itu.<sup>94</sup> Artinya, mengetahui sama dengan memperoleh suatu pengalaman, suatu intuisi-langsung atas apa yang diketahui itu. Setelah memperoleh pengalaman total, intuitif dan langsung, barulah kemudian dianalisis secara diskursif-demonstrasional.<sup>95</sup> Atas dasar ini pula, epistemologi iluminasi dikenal sebagai “*al-ilm al-Ḥuḍūrī*” (*knowledge by presence*).<sup>96</sup>

Adapun tahapan-tahapan perolehan pengetahuan Illuminatif (*Ishrāqi*, pencerahan) menurut Suhrawardi, terdiri dari tiga tahap yang berhubungan dengan

---

<sup>92</sup>Lihat: Muḥammad Ābid Al-Jābirī, *Binyat Al-‘Aql Al-‘Arabiyy: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah Li Nazm Al-Ma’rifat Fī Al-Ṣaqāfah Al-‘Arabiyyah*, 9th ed. (Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-‘Arabiyyah, 2009), 5 dan 201.

<sup>93</sup>Pengalaman yang dimaksud di sini bukan pengalaman inderawi yang bersumber dari realitas empiris, melainkan pengalaman intuitif-spiritual yang bersifat ruhani. Sumadi, “Teori Pengetahuan Isyraqiyyah (Illuminasi) Syihabudin Suhrawardi,” 300.

<sup>94</sup>Ziai, “Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School,” 449.

<sup>95</sup>Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 78–79.

<sup>96</sup>Obaidillah and Omar, “Suhrawardi and His Philosophical Sufism: A Critical Study on the School of Illumination (Ishraqi),” 6; Ziai, “Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School,” 450.

masalah pengetahuan, diikuti oleh tahap keempat, mendeskripsikan pengalaman, yaitu:

1. Tahan persiapan, pada tahap ini seseorang harus "membebaskan diri dari hal duniawi" untuk menerima pengalaman ilahiah. Dalam pandangan Suhrawardi, setiap manusia memiliki kilatan ilahi (*al-barq al-ilāhiyyah*) dalam dirinya. Kilatan Ilahi inilah yang akan diaktifkan melalui pembebasan diri dari perangkat jasmani. Tahap ini ditandai dengan pengasingan diri selama 40 hari;
2. Tahap iluminasi, pada tahap ini sang filosof mencapai visi "Cahaya Ilahi" (*al-Nūr al-Ilāhiy*);
3. Tahap konstruksi pengetahuan yang benar (*al-'ilm al-ṣahīh*), ditandai dengan perolehan ilmu yang tidak terbatas, yaitu ilmu iluminasi (*al-Ilm al-Ishrāqiy*) itu sendiri. Pada tahap ini dilakukan analisis diskursif dengan menggunakan metode *burhāni* (demonstrasi Aristotelian);
4. Tahap keempat dan terakhir adalah dokumentasi, atau penulisan pengalaman visioner tersebut.<sup>97</sup>

Berdasarkan tahapan-tahapan di atas, tampak jelas upaya Suhrawardi untuk mendialogkan epistemologi *'Irfāni* dan *Burhānī* (menurut istilah al-Jābirī). Pengetahuan yang diperoleh pada tahap iluminasi dikonstruksi kembali dengan menggunakan cara kerja filsafat. Sehingga meskipun sumbernya bersifat 'supra rasional' tetapi ada proses validasi rasional sebelum disajikan pada tahap

---

<sup>97</sup>Ziai, "Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School," 449–450. Lihat juga: A Khudori Soleh, "Filsafat Isyraqi Suhrawardi," *ESENSIA: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (2011): 15–17.

dokumentasi. Dalam konteks ini, filsafat Illuminasi pada dasarnya menempatkan hasil dari visi spiritual yang diperoleh melalui pengungkapan intuitif sebagai data, yang selanjutnya dianalisis dengan metode diskursif filosofis. Hal yang sama seperti yang dipraktekkan dalam pengetahuan ilmiah lainnya, hanya saja sumber datanya diperoleh dari pengamatan inderawi, sementara filsafat Illuminasi sumber datanya dari pengamatan spiritual.<sup>98</sup>

Dengan demikian, Filsafat Illuminasi didasarkan pada penalaran diskursif dan intuisi intelektual, baik melalui pelatihan formal pikiran maupun pemurnian jiwa. Atas dasar ini, Suhrawardi memilah para pencari ilmu (filosof) berdasarkan kecenderungan kedua fakultas ini, ke dalam empat kategori, yaitu:

1. mereka yang mulai merasakan haus akan pengetahuan dan dengan demikian memulai jalan untuk mencarinya;
2. mereka yang telah memperoleh pengetahuan formal dan filosofi diskursif yang sempurna tetapi tidak mengenal pengetahuan intuitif; Suhrawardi menyebut al-Farabi dan Ibn Sina termasuk dalam kategori ini;
3. mereka yang sama sekali tidak mempertimbangkan mode pengetahuan diskursif tetapi telah memurnikan jiwa mereka dan telah mencapai intuisi intelektual dan penerangan batin, seperti al-Ḥallāj, Baṣṭāmī dan Tustari;
4. mereka yang telah menyempurnakan filosofi diskursif serta mencapai iluminasi. Di antara kelompok ini, Suhrawardi menyebutnya dengan al-

---

<sup>98</sup>Ziai, "Shihāb Al-Dīn Suhrawardī: Founder Illuminationist School," 450.

Ḥākīm al-Muta'ālih—secara harfiah berarti teosopher—seperti: Pythagoras, Plato, dan di dunia Islam, adalah Suhrawardi sendiri.<sup>99</sup>

**b. Epistemologi 'Irfān (Gnosis atau theosofi)**

Epistemologi 'Irfān dikembangkan oleh Ibn 'Arabī.<sup>100</sup> Menurut Ibnu 'Arabi, secara garis besar, ada dua jenis pengetahuan, yaitu: pengetahuan indra-rasional dan pengetahuan "gnosis" yang hanya dapat datang melalui latihan spiritual dan pengungkapan diri yang ilahi. Secara umum, ia menyebut jenis pengetahuan kedua ini sebagai: penyingkapan (*kashf*), pengecapan langsung (*ẓawq*), pembukaan (*fath*), wawasan (*baṣīrah*), dan kesaksian (*shuhūd, mushāhadah*).<sup>101</sup>

Berdasarkan cara pencapaiannya, Ibnu 'Arabi mengklasifikasikan pengetahuan ke dalam tiga jenis. *Pertama*, pengetahuan intelektual atau rasional (*'ilm al-'aql*), yakni pengetahuan yang diperoleh melalui proses penyelidikan yang bercorak pembuktian terhadap sesuatu. *Kedua*, pengetahuan eksperiensial, yakni pengetahuan yang berbasis pada kesadaran akan keadaan-keadaan batin pikiran melalui proses “merasakannya sendiri”. Pengetahuan ini tak dapat dijelaskan dan atau dibuktikan oleh rasio, misalnya, tentang manisnya rasa madu. *Ketiga*, pengetahuan tentang yang ghaib (*ilm al-asrar*), yakni pengetahuan yang

---

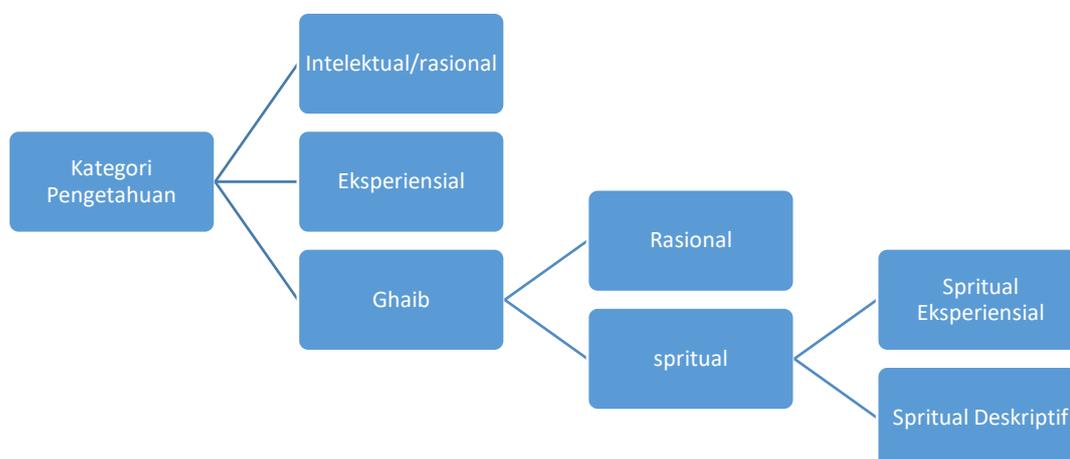
<sup>99</sup>Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi*, 64.

<sup>100</sup>Melalui Ibn 'Arabī, doktrin tasawuf yang selama ini terkandung secara tersirat dalam suara-suara para guru (Syekh tarekat), dirumuskan secara eksplisit. Dia kemudian menjadi ekspositor gnosis dalam Islam. Melalui dia, dimensi esoteris Islam mengekspresikan dirinya secara terbuka dan menjelaskan kontur alam semesta spiritualnya sedemikian rupa sehingga dalam aspek teoretisnya, setidaknya, itu terbuka bagi siapa saja yang memiliki kecerdasan yang cukup untuk direnungkan. Ibid., 90.

<sup>101</sup>Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, 168.

dilimpahkan oleh ruh suci (*ruh al-quds*, Jibril) ke dalam jiwa, yang biasanya dianugerahkan kepada para Nabi dan para wali.<sup>102</sup>

Pengetahuan ghaib ini selanjutnya terbagi lagi ke dalam dua kategori, yakni: pertama, pengetahuan yang dapat dijangkau oleh akal, tetapi pencapaiannya tidak melalui akal melainkan melalui proses pelimpahan transenden. Kedua, pengetahuan spiritual, yang terdiri dari: 1) pengetahuan spiritual eksperiensial, yakni pengetahuan dengan merasakan sendiri pengalaman spiritual tertentu; 2) pengetahuan spiritual deskriptif yang dapat diberi penilaian ‘benar’ atau ‘tidak benar’, hanya saja kapasitas informannya adalah orang yang sudah sangat dipercaya oleh penerima pesan. Misalnya penuturan para nabi yang bersumber dari Tuhan tentang surga dan neraka.



**Gambar 3.3 Pembagian Pengetahuan Menurut Ibnu ‘Arabi**<sup>103</sup>

<sup>102</sup>Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid I)*, 54–55.

<sup>103</sup> Diadaptasi dari: Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 61.

Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, Tuhan telah menyimpan dalam diri manusia pengetahuan tentang segala sesuatu, kemudian mencegahnya untuk memahami apa yang telah Dia simpan tersebut. Ini adalah salah satu misteri Ilahi yang disangkal oleh akal dan dianggap sama sekali tidak mungkin. Kedekatan misteri ini dengan mereka yang tidak mengetahuinya seperti kedekatan Tuhan dengan hamba-Nya, seperti yang disebutkan dalam firman-Nya, "Kami lebih dekat dengannya daripada kamu, tetapi kamu tidak melihat" (56:85) dan "Kami lebih dekat dengan dia daripada urat lehernya" (50:16). Singkatnya, segala sesuatu yang diketahui oleh manusia dan oleh setiap hal yang ada, tanpa henti, pada kenyataannya adalah perenungan dan pembaruan (*tajdīd*) dari apa yang telah dia lupakan.

Sejalan dengan konsep ontologinya, *wahdat al-wujūd*, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, "intelekt" dari setiap makhluk adalah ikatan langsung antara ia dan Akal Universal atau "Logos" yang dengannya segala sesuatu tercipta. Karena alam semesta adalah "tubuh" dari Logos, dan karena Logos juga memanifestasikan dirinya secara mikrokosmos dalam diri manusia, maka para gnostik mendapatkan keintiman yang lebih besar dengan alam semesta, semakin ia diintegrasikan ke dalam sumber cahaya dari keberadaannya sendiri. Pada prinsipnya, tubuh manusia sebagai mikrokosmos berisi miniatur alam semesta yang dipandang sebagai makrokosmos.<sup>104</sup> Terlebih lagi, Prinsip yang terletak di pusat keberadaan manusia adalah Akal yang sama yang darinya segala sesuatu tercipta. Itulah sebabnya kaum

---

<sup>104</sup>Disamping menyebut alam semesta sebagai makrokosmos, Ibnu ‘Arabi juga menyebut alam semesta sebagai *al-Muṣḥaf al-Kabīr* yang difirmankan Tuhan kepada manusia dalam bentuk *al-Hāl* seperti halnya firman Tuhan dalam kitab suci dalam bentuk *al-Qaul*. Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah (Jilid I)*, 158.

gnostik percaya bahwa cara terbaik untuk mengetahui Alam pada intinya, bukan pada detailnya, adalah pemurnian diri sampai keberadaan seseorang diterangi oleh Akal. Setelah mencapai pusat, pada prinsipnya orang gnostik memiliki pengetahuan tentang segala sesuatu.<sup>105</sup>

Dengan demikian, seperti halnya dalam epistemologi Illuminasi, kesucian atau pemurnian diri merupakan sarana penting bagi seseorang untuk dapat membuka tirai penghalang yang membatasinya dari akal universal. Jika seseorang sudah diterangi oleh akal universal, maka pengetahuan yang pada dasarnya sudah tertanam sejak awal dalam dirinya akan tersingkap. Momen inilah yang disebut penyingkapan (*kashf*), pengecapan langsung (*ẓawq*), pembukaan (*fath*), wawasan (*baṣīrah*), dan kesaksian (*shuhūd, mushāhadah*).

### **c. Epistemologi al-Ḥikmah al-Muta'āliyah**

Sejalan dengan pandangan ontologisnya, menurut Mulla Sadra, ilmu dan wujud adalah satu, dengan kata lain, pada prinsipnya yang disebut dengan ilmu adalah wujud itu sendiri.<sup>106</sup> Pengetahuan, dengan demikian, adalah 'mode keberadaan' (*nahw al-wujūd*), bukan sebagai fakta, konsep, hubungan atau bahkan penilaian apriori tetapi sebagai eksistensi. Dalam hal ini, apa yang dikenal bahkan di dalam pikiran sebagai sebuah konsep tidak lain adalah keberadaan, meskipun dalam modalitas yang berbeda.<sup>107</sup>

---

<sup>105</sup> Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 338–339.

<sup>106</sup> Ṣadr al-Dīn Muḥammad Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'ah (VI)* (Beirut: Dār Ihyā wa al-Turās al-'Arabī, 1999), 150.

<sup>107</sup> Kailin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, 168.

Namun secara teoritis, Sadra membedakan istilah ilmu ke dalam dua pengertian, yaitu: *pertama*, ilmu adalah gambaran yang dihasilkan dari sesuatu yang ingin diketahui oleh subjek. Sesuatu yang dimaksud di sini adalah sesuatu yang berada di luar diri subjek (ada jarak antara subjek dan objek), seperti: langit, bumi, rumah, manusia, hewan, dan segala bentuk objek dan kondisinya. *Kedua*, ilmu adalah hadirnya gambaran sesuatu (maksudnya ilmu itu sendiri) pada diri subjek, yang mana sesuatu itu merupakan objek pengetahuan itu sendiri secara langsung (bukan yang lain). Pada masing-masing kedua jenis ini, ada pengetahuan yang bersifat hakekat dan tersingkap (*makshūf*) dengan zatnya, yaitu bentuk yang wujudnya merupakan wujud cahaya *idrākiy* (yang dicapai) terlepas dari indera materil, dan tidak bercampur dengan ketiadaan dan kegelapan.<sup>108</sup> Dengan demikian, objek pengetahuan pada dasarnya ada dua dimensi, yakni dimensi kuaditas (esensi) dan dimensi wujud (eksistensi). Pengetahuan terkait kuaditas disebut ilmu *huṣūlī* (capaian), dan yang terkait dengan eksistensi disebut ilmu *ḥudūrī* (presensial).<sup>109</sup>

Muḥammad Riḍā al-Muzaffar, dalam Kata Pengantar pada terbitan ke-2 kitab *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-Aqliyyah al-Arba'ah*, mengemukakan pandangan Mulla Sadra bahwa pengetahuan diperoleh melalui dua cara, yaitu: 1) melalui pengkajian, yang berpijak pada analisis logika; dan 2) melalui ilham dan *kashf* (penyingkapan spiritual), pengetahuan yang diperoleh melalui metode yang kedua ini disebut ilmu *ladunnī*. Ilmu *ladunnī* hanya dapat diperoleh

---

<sup>108</sup> Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'Ah (VI)*, 151. Kegelapan dalam filsafat Ḥikmah adalah simbol ontologis “ketiadaan”, lawan dari cahaya sebagai simbol “ada”.

<sup>109</sup> Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 108.

melalui pembebasan jiwa dari hasrat dan kenikmatan duniawi, hingga akan tersingkap gambaran hakekat segala sesuatu sebagaimana adanya.<sup>110</sup> Dalam filsafat al-Ḥikmah al-Muta'āliyah, ilmu jenis kedua ini lebih dikenal dengan ilmu *ḥuḍūrī* (*knowledge by presence* atau *presential knowledge*).<sup>111</sup>

Konsep ilmu *ḥuḍūrī* menunjukkan adanya pertalian yang sangat erat antara pemikiran Suhrawardi dengan Mulla Sadra, meski keduanya berbeda pandangan dalam persoalan ontologis. Menurut Nasr, Mulla Sadra lebih berhasil daripada Suhrawardi dalam memberikan landasan rasional bagi pengetahuan yang muncul dari visi spiritual.<sup>112</sup> Hal ini dapat dimaklumi mengingat Suhrawardi dihukum mati—karena gagasan-gagasannya yang dianggap bertentangan dengan Islam—sebelum menyelesaikan (menyempurnakan) bangunan filsafat Illuminasinya.

Konsep ilmu *ḥuḍūrī* sangat menonjol dalam pandangan epistemologi Sadra, bahkan ia meyakini bahwa semua ilmu pengetahuan yang dicapai oleh manusia pada dasarnya adalah bersifat *ḥuḍūrī*, meskipun secara lahiriah terkesan sebagai ilmu *ḥuṣūlī*. Hal ini terjadi karena manusia memiliki kekuatan mental atau pikiran (*ẓihn*) yang dapat menangkap objek-objek di luar dirinya, dan pada saat yang sama juga dapat menangkap forma atau konsep dari objek-objek di dalam dirinya yang diketahui secara *ḥuḍūrī*. Konsep “kehadiran” dalam diri ini terjadi secara langsung

---

<sup>110</sup>Muḥammad Riḍā al-Muzaffar, “Kata Pengantar Terbitan Kedua” dalam Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'Ah (I)*, ix.

<sup>111</sup>Fathul Mufid, “Mengenal Epistemologi Ilmu Huduri Dalam Tradisi Tasawuf Falsafi,” *Esoterik: Jurnal Akhlak dan Tasawuf* 4, no. 1 (2018): 170–187. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, “Intellect and Intuition: Their Relationship from the Islamic Perspective,” *Comparative Religion* 13, no. 2 (1979): 2.

<sup>112</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Ṣadr Al-Din Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Back Ground, Life and Works* (Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1997), 89.

tanpa adanya perantara (konsep) lain lagi. Eksistensi yang hadir dalam konteks ini adalah eksistensi mental (*wujūd zihniy*).<sup>113</sup> Jika sekiranya konsep dari pengetahuan *huṣūlī* masih membutuhkan perantara konsep lain, maka pengetahuan *huṣūlī* tak pernah diperoleh karena selalu membutuhkan perantara yang tak berkesudahan.<sup>114</sup>

Seperti halnya Suhrawardi, Mulla Sadra juga menggabungkan antara intuisi (*kashf*) dengan logika diskursif filosofis dalam epistemologinya. Karena menurutnya, penyingkapan (spiritual) semata—tanpa dibarengi dengan demonstrasi (logis)—tidaklah cukup dalam perjalanan spiritual. Sebaliknya, demonstrasi (logis) tanpa penyingkapan (spiritual) adalah ketidaksempurnaan besar dalam perjalanan spiritual.<sup>115</sup>

Ada tiga prinsip dasar yang menjadi pijakan "al-Ḥikmah al-Muta'āliyah", yaitu: intuisi intelektual atau iluminasi (*kashf*, *dhawq* atau *ishrāqī*); logika dan demonstrasi rasional (*'aql* atau *istidlāl*); dan agama atau wahyu (*syar'* atau *wahy*). Dengan menggabungkan pengetahuan dari sumber-sumber inilah lahir sintesis Mulla Sadra. Sintesis ini bertujuan untuk menyelaraskan ilmu yang dapat diperoleh manusia melalui sarana-sarana berikut, yaitu sufisme aliran *ishrāqī*, filsafat

---

<sup>113</sup>Sebagaimana diuraikan dalam konsep ambiguitas wujud (*tashkīk al-wujūd*), wujud adalah realitas tunggal dengan tingkatan yang berbeda-beda. Eksistensi mental adalah bagian dari tingkatan tersebut. Maujud termanifestasikan dalam eksistensi materilnya dan juga eksistensi mentalnya, setiap tingkatan disebut dengan *ḥadārah* (hadirat) yang memiliki akar kata yang sama dengan *ḥudūrī* yang berarti kehadiran, sebuah realitas ilahiah. Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, 109.

<sup>114</sup>Ibid., 108–109 Lebih lanjut lihat: Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'Ah (I)*, 308–309.

<sup>115</sup>Ṣadr al-Dīn Muḥammad Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'Ah (VII)*, 3rd ed. (Beirut: Dār Ihyā wa al-Turās al-'Arabī, 1981), 326.

rasional, dan ilmu agama termasuk teologi.<sup>116</sup> Atas dasar ini, Nasr memberi penilaian bahwa, al-Ḥikmah al-Muta’āliyah, adalah perspektif baru dalam kehidupan intelektual Islam yang didasarkan pada sintesis dan harmonisasi hampir semua mazhab pemikiran Islam sebelumnya. Ini juga merupakan mazhab yang menyelaraskan prinsip-prinsip wahyu, kebenaran yang diterima melalui visi dan iluminasi spiritual, tuntutan logika yang ketat dan demonstrasi rasional, menjadi satu kesatuan. Ini adalah doktrin yang hanya dapat dipahami sepenuhnya dengan mengacu pada pemikiran aliran-aliran sebelumnya.<sup>117</sup>

Demikian gambaran singkat tiga arus utama epistemologi sufisme yang meliputi al-Ḥikmah al-Ishāqiyyah, ‘Irfān, dan al-Ḥikmah al-Muta’āliyah. Meskipun berbeda dalam banyak hal, namun dapat ditemukan persamaan-persamaan yang mempertemukan ketiganya, yaitu:

1. Ilmu pengetahuan berasal dari satu sumber, yaitu Tuhan;
2. Ilmu pengetahuan secara garis besarnya terdiri dari dua kategori, yakni ilmu *ḥuṣūlī* dan ilmu *ḥuḍūrī*;
3. Ilmu *ḥuḍūrī* hanya dapat diperoleh melalui intuisi (*kashf*) dengan menjernihkan hati sehingga membuka tabir yang menghalangi pancaran cahaya Ilahi.

---

<sup>116</sup>Nasr, *Ṣadr Al-Din Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Back Ground, Life and Works*, 88. Seyyed Hossein Nasr, “Mulla Sadra: His Teaching,” in *History of Islamic Philosophy*, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 1996), 1139–1278.

<sup>117</sup>Nasr, *Ṣadr Al-Din Shīrāzī and His Transcendent Theosophy: Back Ground, Life and Works*, 93.

4. Khusus untuk epistemologi pertama (al-Ḥikmah al-Isḥrāqīyyah) dan ketiga (al-Ḥikmah al-Muta'āliyah), masing-masing berupaya melakukan sintesa antara pengetahuan yang bersumber dari ilmu *ḥudūrī* (*ilhām, kashf*) dengan logika diskursif filosofis, dalam hal ini logika diskursif filosofis digunakan untuk melakukan verifikasi terhadap pengetahuan yang diperoleh melalui penyingkapan (*kashf*).

### 3. Aksiologi Sufisme

Aksiologi adalah salah satu cabang filsafat yang berbicara tentang nilai dalam arti yang luas, mencakup: moralitas, agama, seni, sains, ekonomi, politik, hukum, dan adat istiadat. Banyak jawaban berbeda terkait pertanyaan "Apa yang secara intrinsik baik?" Bagi kaum Hedonis, misalnya, kebaikan diukur berdasarkan standar kesenangan, sementara bagi kalangan Pragmatis, kebaikan didasarkan pada nilai manfaat praktis, dan tentu masih banyak jawaban yang berbeda yang akan ditemukan dalam berbagai aliran filsafat.<sup>118</sup> Aksiologi memberi perhatian utama pada klasifikasi hal-hal apa yang baik, dan seberapa baik hal tersebut. Misalnya, pertanyaan tradisional tentang aksiologi, apakah objek nilai bersifat psikologis-subjektif, atau sesuatu yang bersifat realistik-obyektif.<sup>119</sup> Oleh karena itu, salah satu tema utama dalam aksiologi adalah filsafat moral.

Filsafat moral adalah studi tentang apa itu moralitas dan apa yang dituntutnya dari kita, dalam bahasa Socrates: "bagaimana seharusnya kita hidup"

---

<sup>118</sup>The Editors of Encyclopaedia Britannica, "Axiology," Encyclopaedia Britannica, 2015, accessed January 24, 2021, <https://www.britannica.com/topic/axiology>.

<sup>119</sup>Mark Schroeder, "Value Theory," ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Metaphysics Research Lab, Stanford University, 2016), accessed January 24, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/value-theory/>.

dan “mengapa harus begitu”. Pertanyaan sederhana ini sangat membantu untuk memahami definisi sederhana dan tidak kontroversial tentang apa itu moralitas, meskipun untuk mencapai kesepakatan definisi adalah hal yang mustahil. Ada banyak teori yang masing-masing menguraikan konsepsi yang berbeda tentang apa artinya hidup secara moral.<sup>120</sup> Teori-teori ini kemudian dalam filsafat dikenal dengan teori etika, yakni penjelasan rasional tentang sifat dan dasar tindakan dan keputusan yang benar dan prinsip-prinsip yang mendasari klaim bahwa hal itu secara moral terpuji atau tercela.<sup>121</sup>

Aksiologi—khususnya yang terkait dengan filsafat moral—dalam pemikiran sufisme pada dasarnya terintegrasi dengan pandangan ontologi dan epistemologinya, itulah sebabnya kajian tentang aksiologi sufisme sebagai sebuah tema terpisah sulit ditemukan dalam literatur-literatur yang mengkaji tentang sufisme. Namun, jika persoalan nilai, moral dan etika (akhlak) merupakan bagian dari kajian ontologi, sebagaimana dipaparkan di atas, maka tentu saja pandangan sufisme tidak bisa diabaikan. Bahkan dalam praktek *riyāḍah* yang dilakukan oleh para sufi, menurut Ibnu Arabi, semuanya berdimensi moral (*tahzīb al-akhlāq*).<sup>122</sup>

Standar nilai yang menjadi referensi moral dalam pemikiran sufisme tentu saja merujuk kepada *al-Ḥaqq*, yang menjadi sentral dari seluruh konsepsi ontologis dan epistemologisnya. Penggunaan istilah *al-Ḥaqq* (Yang Maha Benar) yang merujuk kepada Tuhan, sudah cukup memberi gambaran bahwa Tuhan-lah sebagai

---

<sup>120</sup>James Rachels and Stuart Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, ed. Stuart Rachels, *Teaching Philosophy*, 7th ed. (New York: McGraw-Hill, 2012), 1.

<sup>121</sup>Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991), 4.

<sup>122</sup>Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid IV)* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 166.

pemilik kebenaran mutlak. Dalam hal ini, pemikiran sufisme sejalan dengan mazhab pemikiran keislaman pada umumnya yang menempatkan Tuhan sebagai pemilik otoritas mutlak dalam menentukan nilai baik dan buruk.<sup>123</sup> Nilai-nilai inilah yang ditransmisikan kepada manusia melalui para rasul dan diabadikan dalam teks-teks kitab suci.

Meskipun umat Islam sepakat menempatkan Alquran sebagai standar nilai utama dalam persoalan moral (akhlak), namun dalam tradisi keilmuan Islam dapat ditemukan sejumlah teori etika yang lahir dari keragaman pemahaman terhadap kitab suci itu sendiri. Majid Fakhry memetakan teori etika yang berkembang dalam tradisi keilmuan Islam ke dalam empat kategori, yaitu: 1) *scriptural morality*, 2) *theological theories*; 3) *philosophical theories*; dan 4) *religious theories*.<sup>124</sup> Dalam tipologi ini Majid Fakhri tidak mencantumkan sufisme sebagai salah satu tipe tersendiri dalam persoalan teori etika. Hal itu karena menurutnya, persoalan ini kurang dikaji secara sistematis dalam pemikiran para sufi, kecuali al-Ghazali. Teori-teori etika al-Ghazali dikategorikan sebagai *religious theories*, yakni teori didasarkan pada konsepsi Alquran tentang manusia dan posisinya di alam semesta, dipadukan dengan konsep teologis, filosofis, dan juga tasawuf. Kategori ini berbeda dari kategori pertama (*scriptural morality*) yang dipengaruhi oleh filsafat Yunani dan teologi Islam abad ke-8 dan ke-9 masehi.<sup>125</sup>

---

<sup>123</sup>Dalam pandangan Fletcher, filsafat moral yang melepaskan diri dari konsep ketuhanan sangatlah rapuh dan akan melahirkan ketimpangan dalam membangun sistem moral. Lihat: David B. Fletcher, *The Elements of Moral Philosophy in Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, ed. Thomas Kennedy, *Teaching Philosophy* (Indianapolis, Indiana: Liberty Fund, Inc., 2003), 108.

<sup>124</sup>Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, 6–7.

<sup>125</sup>Ibid., 8.

Sebagaimana telah dipaparkan sebelumnya, dalam pemikiran sufisme—khususnya yang dikategorikan ke dalam filsafat mistis, atau tasawuf falsafi—kajian tentang moral atau etika tidak dikaji secara sistematis dalam sebuah tema tersendiri, tetapi terintegrasi dalam kajian ontologi dan terutama epistemologinya. Sebagaimana diketahui, tujuan dari sufisme adalah mencapai kedekatan dengan *al-Ḥaqq*, untuk mewujudkannya diperlukan kesucian jiwa yang merupakan inti dari moralitas.

Implikasi aksiologis dari epistemologi *al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah* dan *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* terlihat jelas, baik dalam proses pencapaian maupun implementasi dari pengetahuan *ḥudūrī*. Pada tahap proses, kesucian jiwa merupakan prasyarat utama untuk memperoleh penyingkapan (*kashf*), dan selanjutnya implikasi dari pencapaian pengetahuan (hikmah) tersebut adalah perbuatan baik untuk mewujudkan superioritas jiwa terhadap tubuh jasmani. Dengan demikian, pengetahuan merupakan sarana yang membebaskan manusia dari keterikatan terhadap hal-hal yang bersifat material dan duniawi, dan mengantarkannya kembali kepada asal-usul penciptaannya yaitu alam ketuhanan.<sup>126</sup> Perbuatan yang baik berkonsekuensi pada peningkatan intensitas cahaya wujud, dalam bahasa Suhrawardi, atau gradasi wujud dalam istilah Mulla Sadra.

Pandangan ini sejalan dengan pandangan Fletcher, bahwa kebaikan tertinggi dalam kaitannya dengan kebahagiaan manusia adalah kebaikan moral dari dalam jiwa secara langsung, seperti keluhuran hati, ketabahan, kerendahan hati, cinta

---

<sup>126</sup>Andi Safri Bachtiar, "Pemikiran Etika Mulla Shadra," *KURIOSITAS: Media Komunikasi Sosial dan Keagamaan* 10, no. 1 (2017): 61–72.

kebajikan, kepasrahan pada Tuhan, dan sejenisnya. Kebaikan-kebaikan yang luhur ini merupakan perwujudan intuisi dan kesadaran alamiah manusia yang paling dalam.<sup>127</sup>

Dimensi moral juga sangat menonjol dalam ontologi dan epistemologi Ibnu ‘Arabi, terutama ketika mengeksplorasi tentang nama-nama Tuhan. Bahkan menurut penilaian Qaiser Shahzad, meski banyak ulama yang membahas tentang nama-nama Tuhan, tapi sangat sedikit di antara mereka yang mengelaborasi implikasi etik dari nama-nama tersebut, Ibnu ‘Arabi adalah tokoh yang paling serius dalam hal ini.<sup>128</sup> Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, nama-nama merupakan jalan terbaik untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan alam semesta.<sup>129</sup> Dan menurutnya, satu-satunya pengetahuan yang layak dikejar adalah pengetahuan yang "berguna" di mana Tuhan dan kosmos sebagai objeknya. Pengetahuan semacam itu bermanfaat karena menawarkan peta bagi musafir spiritual.<sup>130</sup>

Sebagaimana dijelaskan pada bagian ontologi *wahdat al-wujūd*, alam semesta yang disebut sebagai makrokosmos, merupakan manifestasi (*tajallī*) dari nama-nama Tuhan secara *tafsīlī* (terperinci), sedangkan manusia yang disebut sebagai mikrokosmos merupakan manifestasi dari nama-nama Tuhan secara *ijmālī* (global). Dengan demikian, manusia merupakan satu-satunya makhluk Tuhan yang

---

<sup>127</sup>Fletcher, *The Elements of Moral Philosophy in Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, 71–72.

<sup>128</sup>Qaiser Shahzad, "Ibn ‘Arabi’s Contribution to the Ethics of Divine Names," *Islamic Studies* 43, no. 1 (2004): 8.

<sup>129</sup>Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Ibn Al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, 33.

<sup>130</sup>John Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology* (New Jersey: Paulist Press, 2004), 67.

dalam dirinya terhimpun seluruh nama-nama Tuhan, dalam bentuk potensi. Potensi inilah yang harus diaktualisasikan oleh manusia dalam bentuk riil. Istilah *tahallī* dalam sufisme pada dasarnya adalah *takhalluq*, yakni menghiasi diri dengan berakhlak seperti akhlak Tuhan. Oleh karena itu, manusia sempurna adalah yang dapat memadukan sisi kehambaannya dengan sifat dari nama-nama Ilahi yang tertanam dalam dirinya. Nama-nama Tuhan yang diamanahkan ber-*tajallī* dalam diri manusia, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, adalah amanah yang harus dijaga dan dipertanggungjawabkan kepada pemiliknya, yakni Tuhan.<sup>131</sup>

Bagi para sufi, berbuat kebajikan merupakan jalan untuk mendekati diri kepada Tuhan. Di sinilah letak perbedaan mendasar antara konsep etika dan moral dalam sufisme dengan teori-teori etika pada umumnya. Orientasi sentral dari seluruh aktivitas moral dalam sufisme adalah Tuhan, meskipun dalam prakteknya aktivitas tersebut berhubungan dengan makhluk. Menjalin kedekatan hubungan dengan Tuhan bukan hanya melalui ibadah ritual, seperti; shalat, puasa, zikir dan lain sebagainya, tetapi juga dalam bentuk berbuat baik kepada setiap makhluk yang merupakan manifestasi dari nama-nama Tuhan. Bila dilihat dari perspektif teori etika tentang nilai intrinsik dan nilai ekstrinsik atau nilai instrumental,<sup>132</sup> maka perbuatan baik kepada makhluk Tuhan hanyalah nilai ekstrinsik atau nilai instrumental untuk memperoleh nilai intrinsik yakni kedekatan dengan Tuhan.

---

<sup>131</sup> Shahzad, “Ibn ‘Arabi’s Contribution to the Ethics of Divine Names,” 22.

<sup>132</sup> Perbedaan mendasar antara nilai intrinsik dan ekstrinsik (instrumental) adalah bahwa nilai intrinsik dihargai karena dirinya sendiri, sedangkan nilai instrumental dihargai karena hasil akhir yang diperoleh darinya. Lihat selengkapnya dalam: Michael J. Zimmerman and Ben Bradley, “Intrinsic vs. Extrinsic Value,” ed. Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019, accessed January 30, 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/value-intrinsic-extrinsic>. lihat juga: Ben Bradley, “Two Concepts of Intrinsic Value,” *Ethical Theory and Moral Practice* 9, no. 2 (2006): 111–130.

Sedemikian pentingnya isu moral dalam pandangan sufisme, sehingga dalam perjalanan spiritual seorang *sālik*, baik dari kalangan sufisme *nazariy* (falsafi) maupun sufisme *akhlāqī*, dikenal tiga tahapan utama yang harus dilalui sebagai bagian dari proses pensucian jiwa untuk mendekati diri kepada Sang Khaliq. Tiga tahapan ini semuanya berkorelasi dengan persoalan moral atau akhlak, yaitu: *takhallī*, *taḥallī* dan *tajallī*.

*Takhallī*, secara umum diartikan sebagai upaya membersihkan diri dari segala bentuk sifat tercela, dan penyakit hati yang merusak.<sup>133</sup> Sebagian sufi, memahamii istilah *takhallī* dalam arti berkhawat dan berpaling dari segala yang membuat lalai dari *al-Ḥaqq*. Sedangkan bagi Ibnu' Arabi, *takhallī* adalah mengosongkan diri dari atau mengabaikan wujud yang tampak karena meyakini bahwa satu-satunya yang wujud secara hakiki adalah *al-Ḥaqq*.<sup>134</sup>

*Taḥallī*, adalah menghias diri dengan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik.<sup>135</sup> Bagi Ibnu 'Arabī, *taḥallī* pada dasarnya adalah berhias diri dengan *asmā* ilahi sesuai batas yang disyariatkan, sehingga—antara perbuatannya dengan manifestasi Ilahi dalam perbuatan itu, Pen.,—sulit dibedakan. Jika orang menyaksikannya, mereka akan mengingat Allah (Sang Pemilik *asmā*). Seperti Ratu Balqis yang melihat singgasananya di Istana Sulaiman, dan berkata: “seakan-akan

---

<sup>133</sup>Lihat misalnya: HM. Amin Syukur and H. Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 45; Mustafa Zahri, *Kunci Memahmi Ilmu Tasawuf* (Surabaya: PT. Bina Ilmu, 1995), 26 dan 74.

<sup>134</sup>Ibn al-'Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid IV)*, 169.

<sup>135</sup>Syukur and Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, 47; Zahri, *Kunci Memahmi Ilmu Tasawuf*, 82 dan 89.

itu singgasanaku” (yang pada kenyataannya memang singgasananya). *Taḥallī*, dalam pengertian ini adalah *al-takhalluq bi khulq Allah*.<sup>136</sup>

*Tajallī*, Hasyim Muhammad menyatakan, tajalli adalah lenyapnya sifat-sifat kemanusiaan yang digantikan dengan sifat-sifat ketuhanan.<sup>137</sup> Menurut M. Hamdani Bakran adz-Dzaky, *tajallī* ialah kelahiran atau munculnya eksistensi yang baru dari seseorang (*sālik*) dalam bentuk perbuatan, ucapan, sikap dan gerak-gerik yang baru; martabat dan status yang baru; sifat-sifat dan karakteristik yang baru; dan esensi diri yang baru. Dan inilah yang disebut dengan kemenangan dari Allah swt, karena semua itu terjadi karena pertolongan-Nya.<sup>138</sup> Ibnu ‘Arabi berpandangan bahwa *tajallī* adalah tersingkapnya (*kasyf*) cahaya gaib bagi (mata) hati yang dalam hal ini memiliki beberapa level (*maqāmāt*).<sup>139</sup>

Ketiga konsep di atas, *takhallī*, *taḥallī* dan *tajallī* menunjukkan bagaimana dimensi epistemologi dan aksiologi dalam sufisme menjadi satu kesatuan. Pencapaian pengetahuan *ḥuḍūrī* atau *ladunnī* terjadi pada level *tajallī*, dan hal ini hanya bisa dicapai setelah melewati dua proses *takhallī* dan *taḥallī*. Dengan demikian, persoalan moral bukan hanya ranah aksiologi, tetapi juga berhubungan langsung dengan ranah epistemologi dan ontologi dalam sufisme. Moralitas yang baik berkontribusi bagi kedekatan manusia dengan Tuhan, dan dengan kedekatan

---

<sup>136</sup>Lihat: Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid IV)*, 168.

<sup>137</sup>Hasyim Muhammad, *Dialog Antara Tasawuf Dan Psikologi, Telaah Atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 1.

<sup>138</sup>M. Hamdani Bakran Adz-Dzaky, *Pendidikan Ketuhanan Dalam Islam* (Yogyakarta, 1990), 328.

<sup>139</sup>Selengkapnya lihat: Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid IV)*, 170.

itulah memungkinkan tersingkapnya (*kashf*) hijab antara hamba dengan Tuhan sehingga dapat menerima limpahan ilmu *ḥuḍūrī* atau ilmu *ladunnī*.

Secara umum, pandangan dunia sufisme sebagaimana tergambar dalam pemikiran ontologi, epistemologi dan implikasi aksiologisnya, meskipun terdapat nuansa perbedaan satu sama lain, namun dapat disimpulkan beberapa persamaan, yaitu:

- Pandangan ontologi sufisme berpusat pada Tuhan sebagai realitas mutlak yang keberadaannya bersifat *wājib al-wujūd*, sedangkan selainnya hanya merupakan realitas kontigen yang bersifat *mumkin al-wujūd* yang keberadaannya bergantung pada Tuhan dan memiliki ikatan permanen dengan-Nya, sehingga segala sesuatu memiliki dimensi transenden dalam dirinya;
- Pandangan epistemologi sufisme menekankan bahwa intuisi (*ilhām, kashf*) merupakan salah satu media memperoleh pengetahuan yang dikenal dengan ilmu *ḥuḍūrī*, dan untuk mengaktifkannya dibutuhkan kedekatan dengan sumber pengetahuan, yakni Tuhan;
- Pandangan aksiologi sufisme terintegrasi dengan pandangan ontologi dan terutama epistemologinya. Tuhan merupakan orientasi sekaligus referensi nilai moral dan etika. Untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan, diperlukan kejernihan hati dan implementasi nilai-nilai moral. Hanya dengan cara ini seseorang dapat mencapai peningkatan pada kualitas ontologisnya (kedekatan dengan Tuhan) yang memungkinkannya untuk memperoleh limpahan ilmu *ḥuḍūrī*.

### ***C. Multikulturalisme Sufistik***

#### **1. Sufisme positif: Basis Multikulturalisme Sufistik**

Tidak semua orang bisa menerima cara pandang sufisme, khususnya yang beraliran tasawuf falsafi. Sebagian menolaknya karena alasan ilmiah-akademis, misalnya karena dianggap konsep-konsepnya diadopsi dari pemikiran-pemikiran di luar Islam. Dan bahwa sufisme mengabaikan rasio dan hanya menonjolkan intuisi (ilham), serta berkontribusi dalam kemunduran peradaban umat Islam.<sup>140</sup> Namun, tidak sedikit yang menolak sufisme karena kesalahpahaman terhadap konsep-konsep sufisme yang memang menggunakan bahasa-bahasa yang secara harfiah menyimpang dari ajaran agama, misalnya pernyataan ‘*āna al-Ḥaqq*’ oleh al-Hallāj,<sup>141</sup> atau konsep *waḥdat al-wujūd*-nya Ibnu ‘Arabi yang dianggap dapat menjerumuskan ke paham spritualisme panteistik.<sup>142</sup> Ibnu ‘Arabi sendiri dituduh Zindiq, sesat, bahkan kafir.<sup>143</sup> Demikian pula, adanya anggapan bahwa para sufi yang sudah mencapai maqam tertentu terkesan mengabaikan ajaran syariat, seperti shalat, zakat, puasa dan lain sebagainya, seakan-akan itu hanya kewajiban bagi orang awam, meskipun hal ini, menurut Haidar Bagir, tidak ditemukan referensinya

---

<sup>140</sup>Lihat misalnya: Ahmet T. Kuru, *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison* (New York: Cambridge University Press, 2019), 145–146.

<sup>141</sup>Renard, *Knowledge of God in Classical Sufism: Foundation of Islamic Mystical Theology*, 39.

<sup>142</sup>Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam Dan Manusia*, 39.

<sup>143</sup>Sansan Ziaul Haq, “Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn ‘Arabi,” *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir* 4, no. 1 (2019): 5–7. Menurut Aboebakar Atjeh, banyak kekeliruan-kekeliruan yang diperbuat orang ter hadap Ibn Arabi dengan menuduhnya, menganut mazhab *hulūl* dan *ittihad*, dimana zat Tuhan dan manusia itu bersatu padu. Dan dengan demikian itu ia dikafirkan dan dalam masa-masa pemerintahan Islam yang lampau, banyak kitabnya dibakar sehingga kita sekarang tidak dapat membaca dan menyelidiki lagi pendapat-pendapatnya untuk mengambil kesimpulan yang lebih sempurna. Atjeh, *Wasiat Ibn Arabi: Kupasan Hakekat Dan Ma’rifat Dalam Tasawwuf Islam*, VIII.

dalam ajaran para sufi.<sup>144</sup> Bahkan ketika ditanya, apa itu sufisme (tasawuf), Ibnu ‘Arabi menjawab dalam *Futuḥāt*-nya:

الوقوف مع الأداب الشريعة ظاهراً و باطناً وهي مكارم الأخلاق.<sup>145</sup>

“Mengikatkan diri (konsistensi) pada moral syariah secara lahir dan batin, yakni kemuliaan akhlak”.

Lebih lanjut, Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa satu-satunya jalan untuk meraih kebahagiaan adalah jalan yang dihamparkan oleh syariah, tidak ada jalan lain.<sup>146</sup> Dengan demikian, tuduhan-tuduhan terhadap ajaran sufisme sebagai ajaran sesat dan menentang syariat, tidak bisa dipertanggung-jawabkan. Hal yang sering terjadi adalah kesalahpahaman orang terhadap pernyataan atau perkataan para sufi yang sering kali menggunakan bahasa yang tidak mudah dicerna oleh orang awam.

Perlu dipahami bahwa pengalaman mistis (*kashf*, *mushāhadah*) merupakan pengalaman yang sangat personal. Pengetahuan yang diperoleh dalam situasi ini (ilmu *ḥudūrī*) juga merupakan bagian dari pengalaman mistis. Ketika pengalaman ini dideskripsikan oleh sang sufi, maka statusnya sudah berubah menjadi pengetahuan *ḥuṣūli* bagi orang lain. Pada tahap ini dapat dimaklumi jika para sufi memberikan deskripsi yang beragam berdasarkan metodenya masing-masing, karena mentransfer pengalaman langsung ke dalam bahasa deskriptif tidaklah

---

<sup>144</sup>Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, 200. Lihat juga: Fait A Muedini, “Examining Islam and Human Rights from the Perspective of Sufism,” *Muslim World Journal of Human Rights* 7, no. 1 (2010): 9.

<sup>145</sup>Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid III)* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 191.

<sup>146</sup> *Ibid.*, 222.

mudah. Bahasa memiliki keterbatasan untuk menyampaikan apa yang dirasakan, sehingga terkadang sang sufi harus menggunakan bahasa-bahasa kiasan untuk memudahkan penyampaian konsep yang dimaksud. Tentu tidak mudah menjelaskan, misalnya, perbedaan antara manisnya madu, gula, dan buah, pada orang yang belum pernah merasakannya.<sup>147</sup> Hal inilah salah satu penyebab mengapa pemikiran sufisme seringkali tidak mudah diterima oleh masyarakat luas, bahkan terkadang dituduh menyimpang dari ajaran agama.

Terlepas dari beragam pro-kontra terhadap sufisme, wawasan sufisme dalam merespon realitas kemajemukan, baik secara internal di kalangan umat Islam, maupun secara eksternal dengan penganut agama lain, sangat dibutuhkan dalam kehidupan sosial saat ini. Dalam pandangan Amin Abdullah, kecakapan sosial (*social skill, socio emotional skill*) yang lahir dari sumber mata air *irfāni* (sufisme) sangat dirindukan oleh masyarakat luas.<sup>148</sup>

Lebih lanjut, Amin Abdullah memetakan tipologi keberagamaan ke dalam tiga corak, yakni: *pertama*, keberagamaan subjektif yaitu keberagamaan yang hanya mementingkan kelompoknya sendiri dan tidak peduli dengan kelompok lain. Keberagamaan jenis ini umumnya bercorak fihiyyah-legalistik, terlalu kuat untuk kelompok internal tetapi sangat lemah dalam memahami keberadaan kelompok lain. Corak keberagaman subjektif dikategorikan sebagai *al-‘aql al-lāhūtī al-siyāsī* (corak berpikir teologis yang berlandaskan kepentingan ideologi politik). Literatur-

---

<sup>147</sup>Lihat antara lain: Said Aqil Siradj, “Membangun Tatanan Sosial Melalui Moralitas Pembumian Ajaran Tasawuf,” *MIQOT: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman* 35, no. 2 (2011): 249–250.

<sup>148</sup>M. Amin Abdullah, *Mutidisiplin, Interdisiplin, Dan Transdisiplin: Metode Studi Agama Dan Studi Islam Di Era Kontemporer*, ed. Azaki Khoirudin (Yogyakarta: IB Pustaka PT. Litera Cahaya Bangsa, 2020), 234.

literatur akidah kelompok awam umumnya diwarnai oleh corak keberagamaan subjektif ini.<sup>149</sup>

*Kedua*, keberagamaan objektif, yaitu melihat fenomena keberagamaan sebagai realitas objektif dalam kehidupan manusia. Jika keberagamaan subjektif dicirikan dengan peran seseorang sebagai orang dalam (*insider*) yang terlibat secara penuh (*involvement*), maka keberagamaan objektif menempatkan diri sebagai orang luar (*outsider*) dan bertindak sebagai pengamat (*spectator*) dengan mentalitas cara berfikir *saintific* yang tidak memihak. Mereka melihat fenomena keberagamaan pada setiap penganut agama dengan keunikannya masing-masing, termasuk persamaan-persamaan yang hadir pada setiap fenomena keberagamaan. Corak keberagamaan objektif dikategorikan sebagai *al-‘aql al-tārīkhy al-‘ilmiy* (corak berpikir historis ilmiah).<sup>150</sup>

*Ketiga*, keberagamaan intersubjektif, yaitu corak keberagamaan yang mengkombinasikan antara dua corak keberagamaan sebelumnya secara sinergis, antara corak subjektif (*imāniyyah*) dan corak objektif (*‘ilmiyyah*). Poin terpenting dalam corak keberagamaan intersubjektif adalah spritualitas tata nilai (*value*) yang dapat mendukung terwujudnya keharmonisan dalam kehidupan bersama dalam sebuah masyarakat yang multikultur. Spritualitas tata nilai yang dimaksud, antara lain: kasih sayang, kedamaian, tolong menolong, ketulusan, pengabdian, menghindari sikap ingin menang sendiri, prasangka buruk, iri hati dengki, diskriminasi, marjinalisasi dan sub ordinasi kelompok lain yang berbeda, dan lain-

---

<sup>149</sup>Ibid., 235–236.

<sup>150</sup>Ibid., 236.

lain. Corak keberagamaan seperti ini dikategorikan sebagai corak baru dalam keberagamaan manusia yang tercerahkan (*al-‘aql al-jadīd al-isti‘lā‘iy*). Baru yang dimaksud bukan berarti melahirkan ajaran agama baru. Ini adalah keberagamaan profetik lama, keberagamaan dengan spirit Piagam Madinah dengan tata pikir yang direkonstruksi dan disempurnakan.<sup>151</sup>

Spiritualitas tata nilai yang digusung keberagamaan intersubjektif pada dasarnya adalah nilai-nilai universal kemanusiaan yang hadir dalam jantung setiap agama, Nilai-nilai yang—dalam bahasa Fletcher—merupakan perwujudan intuisi dan kesadaran alamiah manusia yang paling dalam.<sup>152</sup> Nilai-nilai ini pula yang memungkinkan terjalinnya ikatan harmonis dalam realitas multikultural umat manusia.

Dengan demikian, corak keberagamaan intersubjektif dapat menjadi dasar dalam membangun konsep multikulturalisme religius yang akar filosofisnya dikonstruksi dari khazanah pemikiran sufisme. Sufisme yang dimaksud bukan sufisme dalam pengertian ‘negatif’, menarik diri dari kehidupan dunia (sosial) demi memenuhi ego spiritual pribadi, tetapi sufisme positif yang mampu mewarnai kehidupan sosial ke arah yang lebih harmonis dalam kehidupan masyarakat yang multikultural. Istilah sufisme (tasawuf) positif yang dimaksud di sini merujuk pada pengertian yang dikemukakan oleh Haidar Bagir, yakni:

---

<sup>151</sup>Ibid., 237.

<sup>152</sup>Fletcher, *The Elements of Moral Philosophy in Three Books with a Brief Account of the Nature, Progress, and Origin of Philosophy*, 71–72.

... sebuah pemahaman atas tasawuf yang berupaya mendapatkan manfaat dari segala kelebihan dalam hal pemikiran dan disiplin yang ditawarkannya, seraya menghindari ekses-eksesnya, sebagaimana terungkap dalam sejarah Islam.<sup>153</sup>

Istilah tasawuf positif juga digunakan oleh Mulyadi Kartanegara sebagai alternatif dalam pengembangan ajaran spritualitas yang seimbang, tidak terjebak dalam spritualisme panteistik yang menyamakan Tuhan dengan alam, tetapi juga tidak memandang alam sebagai realitas independen yang tidak memiliki keterkaitan apapun dengan realitas yang lebih tinggi. Alam adalah ayat, yakni petunjuk untuk mengenal Tuhan.<sup>154</sup>

Ada enam tema atau indikator yang ditawarkan Haidar Bagir dalam Sufisme positif,<sup>155</sup> yaitu: *pertama*, sufisme mempromosikan konsep Tuhan dalam dua perwujudan, perwujudan cinta dan keindahan (*Jamāl*), serta perwujudan keagungan dan kedahsyatan (*Jalāl*). Selama ini, cinta kasih Tuhan, *aspek Jamāl*, lebih banyak dikaitkan dengan Nasrani, sedangkan Islam lebih fokus pada syariat dan disiplin pada hukum sebagai konsekuensi dari pemahaman eksklusif terhadap aspek *Jalāl*. Padahal dalam ajaran Islam yang sempurna justru seharusnya merepresentasikan kedua aspek tersebut secara berimbang. Menurut Alija Ali Izetbegovic,<sup>156</sup> Muhammad (Islam) pada dasarnya memadukan konsep keadilan yang dominan dalam ajaran Musa (Yahudi) dan cinta kasih yang ditonjolkan dalam ajaran Yesus

---

<sup>153</sup>Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, 197–198. Haidar Bagir sendiri mengakui bahwa istilah tasawuf positif ini diadopsinya dari Muhammad Taqi Ja'fari, seorang pemikir tasawuf kontemporer dari Iran.

<sup>154</sup>Kartanegara, *Nalar Religius Memahami Hakikat Tuhan, Alam Dan Manusia*, 40–41.

<sup>155</sup>Enam tema yang diulas ini disadur dari: Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, 199–106.

<sup>156</sup>Alija Ali Izetbegovic adalah sarjana muslim Bosnia dalam bidang hukum dan filsafat, seorang aktivis yang keluar masuk penjara Yugoslavia, dan setelah terjadi perpecahan, dia dikenal sebagai Presiden Pertama Bosnia-Herzegovina.

(Kristen). Jika ajaran Yahudi lebih banyak menonjolkan aspek *Jalāl* Tuhan, dan ajaran Nasrani lebih menonjolkan aspek *Jamāl*-Nya, maka Islam memadukan keduanya.<sup>157</sup>

*Kedua*, syariah sebagai unsur integral sufisme. Salah satu citra negatif yang sering disematkan pada sufisme adalah pengabaian syariat, seakan-akan syariat tidak penting, atau hanya untuk kalangan awam saja. Sufisme positif menempatkan syariah sebagai bagian integral dari ajaran sufisme, tidak ada sufisme tanpa syariah karena syariah merupakan pondasi utamanya.

*Ketiga*, *ʿIrfān* atau *Ḥikmah* merupakan alternatif dari sufisme anti-intelektual. Meskipun sufisme dicirikan dengan epistemologi *irfani*-nya yang mengakui intuisi atau ilham sebagai bagian dari proses pencarian pengetahuan, bukan berarti sufisme menolak intelektualitas. Sufisme positif sangat apresiatif terhadap rasio dan pengalaman empiris sebagai bagian dari proses pencarian pengetahuan. Bahkan dalam epistemologi *Ḥikmah*, hasil pengetahuan presensial (*ḥudūrī*) selalu diverifikasi dengan metode demonstratif filosofis, sebagaimana yang terlihat dalam epistemologi Suhrawardi maupun Mulla Sadra. Demikian halnya dalam epistemologi *ʿirfān* (gnosis) Ibnu ʿArabi yang memetakan pengetahuan ke dalam tiga kategori, pengetahuan intelektual-rasional, ekperiensial, dan pengetahuan ghaib (intuisi, ilham, *kashf*).

*Keempat*, alam semesta adalah bejana atau wadah yang di dalamnya bertebaran ayat-ayat Allah. Oleh karenanya, sufisme positif sangat mendorong

---

<sup>157</sup>Lihat: Alija Ali Izetbegovic, *Islam Between East and West (Membangun Jalan Tengah: Islam Antara Timur Dan Barat)*, ed. Ihsan Ali Fauzi, trans. Nuru Agustina et al. (Bandung: Mizan, 1992), 189–202.

pengenalan alam semesta melalui observasi ilmiah dan penggunaan akal secara benar. Dengan demikian, sufisme positif mempromosikan sains dan menganggapnya sebagai bagian dari ajaran sufisme.

*Kelima*, akhlak mulia sebagai buah dari ajaran sufisme. Seorang sufi dalam pandangan sufisme positif adalah orang yang memiliki kontrol diri yang kuat, mampu mengendalikan amarah, bebas dari hasad, dengki, prasangka buruk, riya, tamak, serta memiliki empati terhadap penderitaan sesama, peduli terhadap lingkungan.

*Keenam*, sufisme positif bukan hanya mementingkan ego spiritual individual (kesalehan individu), tetapi juga kesalehan sosial. Seorang sufi, dalam istilah Amin Abdullah memiliki *socio emotional skill*, yang peduli terhadap lingkungan sosial sekitarnya. Dalam aktivitas sosial inilah pada hakekatnya manusia menjalankan perannya sebagai khalifah.

Jika kita telusuri kembali tipologi sufisme (*'irfānī*) al-Jābirī, yang memetakan sufisme ke dalam tiga kecenderungan, maka sufisme filosofis yang paling relevan diaktualisasikan sebagai sufisme (tasawuf) positif. Sebagaimana telah dijelaskan pada bab I terdahulu, epistemologi *'irfānī*, baik sebagai sikap maupun teori, menurut al-Jābirī, dapat dikategorikan pada tiga kecenderungan, 1) Sufisme yang menonjolkan sikap pertahanan diri (asketisme), dan ini dapat ditemukan pada kalangan sufi awal atau *aṣḥāb al-aḥwāl wa al-shaṭahāt*; 2) Sufisme yang lebih mengedepankan watak filosofis, diwakili oleh mereka yang mengembangkan tasawuf falsafi; dan 3) Sufisme yang lebih mengedepankan

dimensi mistis, ini banyak ditemukan di kalangan para filosof Ismailiyyah dan kalangan *mutaşawwifah baṭiniyyah*.<sup>158</sup>

Sufisme dengan kecenderungan asketis, tidak memenuhi kriteria untuk dikembangkan sebagai sufisme positif karena cenderung memandang dunia sebagai “musuh” yang harus dijaui, dan lebih fokus memenuhi ego spiritual pribadinya (bertentangan dengan indikator keenam). Demikian pula halnya dengan sufisme yang menonjolkan dimensi mistik dan kebatinan, juga tak dapat dipromosikan sebagai sufisme positif karena tidak support terhadap rasionalitas dan intelektualitas (bertentangan indikator ketiga dan keempat).

Berdasarkan argumen di atas, sufisme dengan corak filosofis (tasawuf falsafi) dapat dijadikan basis filosofis multikulturalisme sufistik dan pada gilirannya menjadi pondasi pengembangan pendidikan Islam multikultural. Multikulturalisme sufistik yang dimaksud adalah multikulturalisme yang digali dari kecakapan sosial-emosional (*social emotional skill*) yang lahir dari pandangan dunia sufisme. Tiga arus utama dalam sufisme filosofis—*al-Ḥikmah al-Ishrāqiyyah*, *ʿIrfān (gnosis)* dan *al-Ḥikmah al-Mutaʿāliyah*—yang telah digambarkan sebelumnya, memenuhi enam indikator sufisme positif yang ditawarkan oleh Haidar Bagir. Bahkan secara tidak langsung Haidar Bagir pada dasarnya mempromosikan sufisme falsafi untuk dikembangkan sebagai sufisme positif. Hal ini dapat dilihat pada tema atau indikator ketiga yang ditawarkannya, bahwa *ʿIrfān* atau *Ḥikmah* sebagai alternatif dari sufism anti-intelektual, dengan

---

<sup>158</sup>Al-Jābirī, *Binyat Al-ʿAql Al-ʿArabiyy: Dirāsah Taḥlīliyyah Naqdiyyah Li Naẓm Al-Maʿrifat Fī Al-Šaqāfah Al-ʿArabiyyah*, 269.

kata lain *'Irfān* atau *Hikmah*-lah yang memenuhi kriteria sebagai sufisme yang pro pada pemikiran intelektual, sufisme yang menghargai rasio dan pengalaman empiris sebagai instrumen pengetahuan. Di samping itu, sufisme falsafi juga mengintegrasikan ajaran sufisme dengan syariat. Dalam pandangan Ibnu 'Arabi, misalnya, ditegaskan bahwa manusia perlu mendisiplinkan diri untuk mengolah nama-nama ketuhanan dalam proporsi yang tepat, dan syariat adalah jalan bagi manusia agar berhasil dalam usahanya mencapai kesempurnaan. Syariat memberikan pedoman konkret yang diperlukan untuk mencapai keseimbangan antara nama dan karakter.<sup>159</sup> Sebagai ilustrasi, tabel 3.2 menggambarkan indikator sufisme positif yang dapat ditemukan dalam sufisme falsafi.

**Tabel 3.2 Indikator Sufisme Positif dalam Sufisme Falsafi**

No.	Indikator Sufisme Positif	Sufime Falsafi
1.	Tuhan memiliki perwujudan aspek <i>Jamāl</i> dan <i>Jalāl</i> .	Sufisme sebagai respon atas ketimpangan dalam pemahaman keagamaan yang didominasi oleh syariat formal (aspek <i>Jalāl</i> Tuhan), dan kurang mengeksplorasi aspek <i>Jamāl</i> -Nya. Tuhan seakan berjarak dengan hambanya, yang memantau gerak geriknya, mencatat amal-amalnya yang kelak akan diberi <i>reward and punishment</i> . Atas dasar ini, sufisme memperkenalkan aspek <i>Jamāl</i> Tuhan. Tuhan dihadirkan begitu dekat, penuh kasih kepada makhluknya, Tuhan yang seharusnya dicintai, bukan sekedar ditakuti.

<sup>159</sup>William C. Chittick, *Imaginal Worlds Ibn Al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994), 36; Hans Abdiel Harmakaputra, "Becoming a Perfect Human: Ibn 'Arabī's Thoughts and Its Spiritual Legacy," *Ulumuna: Jurnal Studi Keislaman* 17, no. 2 (2013): 356.

No.	Indikator Sufisme Positif	Sufime Falsafi
2.	Syariah sebagai unsur integral sufisme	Syariah adalah pondasi sekaligus <i>starting point</i> dalam perjalanan spiritual seorang sufi.
3.	Sufisme tidak anti intelektual	Ilmu <i>huḍūri</i> diverifikasi melalui analisis diskursif-filosofis. Sufisme filosofis sangat apresiatif terhadap rasio, indera dan pengalaman dalam epistemologinya.
4.	Alam semesta manifestasi ayat-ayat Tuhan	Pandangan sufisme tentang relasi tak terpisahkan antara Tuhan dan alam semesta, membuat mereka memiliki perhatian dan kepedulian terhadap alam sebagai bagian dari ajaran sufisme.
5.	Akhlak mulia sebagai buah ajaran sufisme	Manusia harus berakhlak seperti akhlak Tuhan (aktualisasi nama-nama Tuhan), akhlak mulia adalah media utama menjalin kedekatan dengan Tuhan.
6.	Kesalehan sosial	Manusia sebagai mikrokosmos bertanggung jawab mengemban amanah khalifah mewujudkan kemaslahatan di muka bumi atas nama Tuhan.

Dengan demikian, sufisme yang dapat dijadikan sebagai landasan filosofis dalam pendidikan multikultural yang berwawasan Islami, adalah sufisme positif yang dalam hal ini ditemukan dalam sufisme falsafi. Sekali lagi ditegaskan, bahwa sufisme positif yang dimaksud adalah sebuah pemahaman atas konsep-konsep pemikiran sufisme yang berupaya mendapatkan manfaat dari segala kelebihan dalam hal pemikiran dan disiplin yang ditawarkannya, seraya menghindari ekseseks negatifnya, sebagaimana terungkap dalam sejarah Islam. Konsep-konsep yang dimaksud di sini, terutama yang terkait dengan cara pandang sufisme terhadap tema-tema yang menjadi isu utama dalam multikulturalisme, yaitu: tentang harkat

dan martabat manusia, pluralitas dan multikulturalitas, serta prinsip-prinsip kesetaraan (egalitarianisme). Pandangan sufisme terhadap tema-tema tersebut, yang dapat diistilahkan dengan multikulturalisme sufistik, selanjutnya menjadi dasar filosofis bagi pendidikan Islam multikultural.

## **2. Kerangka Filosofis Multikulturalisme Sufistik**

Multikulturalisme, sebagaimana telah dibahas pada bab II terdahulu, memiliki keragaman pengertian, tapi secara umum multikulturalisme dapat diartikan sebagai sebuah cara pandang yang mengakui dan menghormati kehadiran semua kelompok yang beragam dalam suatu komunitas, mengakui dan menghargai perbedaan sosio-budaya mereka, serta memberi peluang yang sama untuk berkontribusi dalam konteks budaya yang inklusif yang memberdayakan semua orang di dalam komunitas tersebut.<sup>160</sup> Kata kunci dalam konsep multikulturalisme adalah kesetaraan dalam keragaman, tanpa harus memaksakan keseragaman. Setiap keunikan kultural diberi ruang yang sama untuk diekspresikan, sehingga tak ada sub ordinasi budaya minoritas dari budaya mayoritas.

Pertanyaan mendasar terkait atas konsep multikulturalisme tersebut adalah: apa yang menjadi standar nilai yang menjadi acuan kesetaraan? Apa yang dapat menjadi pengikat dari keragaman tersebut sehingga dapat melahirkan keharmonisan dalam perbedaan? Jawaban atas pertanyaan pertama umumnya adalah bahwa standar nilai kesetaraan itu merujuk pada Hak Asasi Manusia atau

---

<sup>160</sup>Caleb Rosado, "Toward a Definition of Multiculturalism," last modified 1996, accessed April 1, 2018, [http://rosado.net/pdf/Def\\_of\\_Multiculturalism.pdf](http://rosado.net/pdf/Def_of_Multiculturalism.pdf).

lebih tepatnya humanisme<sup>161</sup> dan konsepsi tentang manusia sebagai makhluk berbudaya. Konsep tentang keberadaan manusia sebagai makhluk berbudaya menjadi penting dalam multikulturalisme, karena persoalannya bukan sekedar kesetaraan individu tetapi juga kesetaraan kultural. Dan hal ini menjadi salah satu perdebatan dalam wacana multikulturalisme di Barat, antara hak individual dan hak kultural dalam multikulturalisme, sebagaimana telah dibahas sebelumnya.

Selanjutnya, terkait dengan pertanyaan kedua, standar nilai yang menjadi pengikat dari keragaman sehingga dapat melahirkan keharmonisan dalam perbedaan, juga menyisakan problem. Setiap varian budaya memiliki standar nilai yang berbeda-beda, standar moral dan etika yang lahir dari budayanya masing-masing.<sup>162</sup> Sekali lagi, humanisme menjadi rujukan sebagai acuan nilai-nilai universal, dan dalam hal-hal tertentu terkait dengan budaya, tidak bisa dihindari campur tangan kekuasaan untuk memberikan standar nilai bersama dalam komunitas, lahirlah produk multikulturalisme dalam bentuk kebijakan publik, untuk menata keragaman dalam kehidupan bersama. Perlu diingat bahwa humanisme yang dimaksud sebagai basis nilai multikulturalisme adalah humanisme sekuler, sebagaimana telah dijelaskan pada bab II, yakni humanisme *renaissance* yang mencoba membebaskan manusia dari segala belenggu di luar dirinya, termasuk agama. Humanisme yang betul-betul berpijak pada independensi manusia dan tak ada kaitannya dengan hal-hal yang transenden.

---

<sup>161</sup>Cherry A. McGee Banks and James A. Banks, "Equity Pedagogy: An Essential Component of Multicultural Education," *Theory Into Practice* 34, no. 3 (1995): 152–158.

<sup>162</sup>Tentang relativisme moral berdasarkan budaya, lihat: Rachels and Rachels, *The Elements of Moral Philosophy*, 14–23.

Bila konsep multikulturalisme dilihat dari sudut pandang sufisme, maka jawaban terhadap persoalan kesetaraan dalam keragaman tentu sangat berbeda, termasuk dalam hal nilai-nilai kemanusiaan (humanisme). Untuk membangun kerangka filosofis multikulturalisme sufistik, persoalan keberagaman, kesetaraan dan juga humanisme harus dilihat dari pandangan dunia sufisme. Hal ini sekaligus memberi gambaran perbandingan antara konsepsi sufisme dan konsep Hak Asasi Manusia (HAM) yang menjadi acuan legal formal pendidikan multikultural. Oleh karena itu, pada bagian berikut akan dipaparkan pandangan sufisme tentang eksistensi manusia yang membentuk humanisme sufistik, begitu juga tentang keberagaman (pluralitas dan multikulturalitas), dan selanjutnya basis nilai yang menjadi acuan dalam membangun kesetaraan.

#### *a. Humanisme sufistik*

Manusia, meskipun merupakan bagian dari alam semesta, tetapi memiliki keistimewaan tersendiri dibanding makhluk lainnya. Keistimewaan manusia ini ditegaskan dalam Alquran, Q.S. al-Isrā' (17): 70.

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ  
كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

Terjemah:

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkat mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.<sup>163</sup>

---

<sup>163</sup>Teks dan terjemah bersumber dari: Kementerian Agama RI, "Alquran Online," last modified 2021, accessed February 7, 2021, <https://quran.kemenag.go.id/sura/17/70>.

Manusia yang disebut dalam ayat ini adalah manusia sebagai spesies tanpa memandang atribut ras, suku, status sosial, bahkan agamanya. Semuanya dimuliakan oleh Allah swt dibandingkan ciptaan lainnya. Keistimewaan manusia juga sudah tergambar sejak awal mula penciptaannya, ketika para malaikat diperintahkan untuk bersujud kepada Adam a.s. sebagaimana diungkap di beberapa tempat di dalam Alquran, di antaranya terdapat dalam Q.S. al-Baqarah (2): 34.

وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ

Terjemah:

Dan (ingatlah) ketika Kami berfirman kepada para malaikat, “Sujudlah kamu kepada Adam!” Maka mereka pun sujud kecuali Iblis. Ia menolak dan menyombongkan diri, dan ia termasuk golongan yang kafir.<sup>164</sup>

Pada ayat sebelumnya, Allah swt telah menginformasikan tentang status ciptaan-Nya yang baru sebagai khalifah di muka bumi (Q.S. al-Baqarah [2]: 30), begitu juga digambarkan bagaimana Allah swt mengajarkan *al-Asmā* (nama-nama) dan mendemonstrasikannya di hadapan para malaikat (Q.S. al-Baqarah [2]: 31-33), dan sebagai *ending*-nya malaikat diperintahkan untuk bersujud kepada Adam a.s. Perintah ini berulang pada beberapa tempat dalam Alquran dengan redaksi yang beragam, seakan memberi isyarat akan pentingnya masalah ini untuk dikaji.

Pertanyaan yang menarik adalah: apa yang membuat Adam a.s. (manusia) mendapatkan kemuliaan, sehingga dengan kemuliaan itu bahkan malaikat pun

---

<sup>164</sup>Teks dan terjemah bersumber dari: Kementerian Agama R.I., “Alquran Online,” accessed February 7, 2021, <https://quran.kemenag.go.id/sura/2/34>.

harus bersujud kepadanya? Keistimewaan apa yang dimiliki oleh manusia sehingga layak menjadi Khalifah (duta) Tuhan di permukaan bumi?

Ada yang berpandangan bahwa kemuliaan manusia dari makhluk lain terkait dengan hadirnya “*rūh*” Ilahiah dalam dirinya. Hal ini dipahami dari Q.S. *Ṣād* (38): 72.

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Terjemahnya:

Kemudian apabila telah Aku sempurnakan kejadiannya dan Aku tiupkan roh (ciptaan)-Ku kepadanya; maka tunduklah kamu dengan bersujud kepadanya.<sup>165</sup>

Perintah sujud pada ayat ini baru berlaku setelah ditiupkannya ruh ke dalam tubuh Adam, yang artinya bahwa ruh itulah yang membuat Adam layak untuk dimuliakan. Penisbahan “*rūh*” kepada diri Tuhan (*rūh*-Ku) dalam ayat ini mengisyaratkan bahwa ruh yang dimaksud adalah substansi yang sakral dan suci. Bahkan beberapa penganut teori *ḥulūl*, menganggap bahwa ruh tersebut adalah bagian dari Tuhan. Namun, pandangan ini ditolak oleh sebagian besar ulama tafsir.<sup>166</sup>

Keistimewaan manusia, dalam perspektif sufisme, tidak dilihat dari kehadiran ruh itu semata, tetapi karena manusia merupakan satu-satunya makhluk yang menerima *tajallī asmā’* Allah swt secara sempurna, sedangkan alam semesta menerima *tajallī* itu secara parsial. Dengan menggunakan logika sufisme, dapat

---

<sup>165</sup>Teks dan terjemah bersumber dari: Kementerian Agama R.I., “Alquran Online,” accessed February 7, 2021, <https://quran.kemenag.go.id/sura/38/72>.

<sup>166</sup>Fakhr al-Rāzī Muḥammad ibn ‘Umar, *Mafātiḥ Al-Ghaib Juz 26 (Maktabah Shamilah)* (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabiy, n.d.), 410.

dipahami bahwa ditiupkannya ruh ke jasad manusia (Adam a.s.) pada hakekatnya adalah sebuah proses penyempurnaan *tajalli* Ilahi, dan karena itu pula status eksistensial manusia secara ontologis melampaui makhluk-makhluk lain, termasuk para malaikat. *Asmā* Tuhan ber-*tajallī* pada manusia sebagai khalifah-Nya. Jika dia (Adam) tidak bermanifestasi dalam bentuk Dia yang diwakilinya, dia tidak akan dan tidak layak menjadi Khalifah (duta, pengganti) Tuhan.<sup>167</sup> Seorang khalifah haruslah memiliki sejumlah potensi yang membuatnya sanggup untuk memainkan peran pengganti dari yang diwakilinya, dalam hal ini adalah Tuhan. Atas dasar inilah manusia memenuhi syarat sebagai khalifah karena, berbeda dengan seluruh makhluk lain, manusia adalah wadah *tajallī* atribut ketuhanan yang paling sempurna.

Atribut ketuhanan utama yang menunjukkan jejaknya dalam diri manusia adalah kehidupan (*al-Hayy*), pengetahuan (*al-'Ilm*), kehendak (*al-Irādah*), kekuatan (*al-Qudrah*), dan ucapan/rasio (*al-Kalam*). Bimbingan hanya dapat ditujukan kepada makhluk hidup yang memiliki pengetahuan, memilih di antara objek pengetahuan melalui kehendak, mewujudkan kehendaknya melalui kekuatan, dan memahami firman Ilahi sambil mengartikulasikan situasi mereka sendiri melalui rasio. Kualitas-kualitas utama ini tidak dimiliki pada tingkat yang sama oleh semua manusia. Keseimbangan di antara atribut-atribut ini berkontribusi pada kesempurnaan manusia.<sup>168</sup> Meskipun tidak sama dalam kualitas, tapi semua manusia memiliki atribut Ilahiyah ini.

---

<sup>167</sup>Ibn Al-‘Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, 55; Shahzad, “Ibn ‘Arabī’s Contribution to the Ethics of Divine Names,” 12.

<sup>168</sup>Chittick, *Imaginal Worlds Ibn Al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 147.

Ibn 'Arabi juga membahas doktrin fitrah manusia dalam konteks ini. Manusia, baik laki-laki maupun perempuan, berpotensi mengandung semua tingkat keberadaan dan merupakan cermin di mana Tuhan mengkontemplasikan diri-Nya. Realitas pola dasar manusia ini, yang oleh Ibn Arabi disebut Manusia Semesta atau Sempurna (*al-insān as-kāmil*), terkandung secara potensial dalam setiap manusia, tetapi diaktualisasikan hanya dalam wujud para nabi dan para wali, tidak hanya Islam, tapi semua agama wahyu.<sup>169</sup>

Tuhan menciptakan manusia dalam bentuk semua nama Ilahi. Ini adalah salah satu tafsir dari ayat bahwa Tuhan mengajari Adam semua nama (Q.S. al-Baqarah [2]:30). Konsekuensinya, manusia menunjukkan keragaman aspek ketuhanan atau "wajah" (*wajh*) yang tidak terbatas. Jika semua atribut dan aktivitas manusia untuk seluruh sejarah manusia dapat disatukan dalam satu waktu dan tempat, maka gagasan tentang apa yang menyiratkan semua nama itu akan terlihat. Justru kesempurnaan manusia inilah yang memungkinkan adanya setiap jenis kemungkinan bagi manusia, setiap atribut dan setiap tindakan yang dapat dibayangkan, apakah baik atau jahat, adil atau tidak adil, penuh kasih atau kejam.<sup>170</sup>

Manusia sebagai mikrokosmik, memiliki status yang tinggi dalam gradasi *wujūd*. Mulla Sadra memberi gambaran tentang manusia dan hubungannya dengan dunia tumbuhan dan hewan. Sebagai manifestasi *wujūd* yang lebih tinggi, 'kemanusiaan' mengandung segala sesuatu yang termasuk dalam keberadaan spesies tumbuhan dan hewan. Vegetasi adalah perbedaan terpenting yang dimiliki

---

<sup>169</sup>Schwencke, "Seyyed Hossein Nasr Islamic Esotericism & Environmental Ethics," 116–117.

<sup>170</sup>Chittick, *Imaginal Worlds Ibn Al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity*, 32.

tanaman. Hewan memiliki kemampuan vegetatif dengan sejumlah kualitas lain yang tidak ada pada tumbuhan seperti mobilitas dan sensasi. Sedangkan, manusia mengandung semua kualitas ini di samping kemampuan bicara, kecerdasan dan kehendak bebas, yang tidak dimiliki tumbuhan dan hewan. Untuk mengungkapkan posisi *wujūd* yang lebih tinggi ini, Sadra memperkenalkan konsep kesederhanaan ontologis (*basīt*). Kesederhanaan menunjukkan keadaan eksistensi yang terkonsentrasi di mana suatu zat mengandung beberapa kualitas eksistensial tanpa putus atau celah. Manusia mengandung totalitas atribut tumbuhan dan hewan dengan cara yang sederhana, dan sebagai substansi yang sederhana berhadapan dengan kondisi yang lebih rendah di bawahnya, manusia memperoleh status ontologis yang lebih tinggi.<sup>171</sup>

Eksistensi manusia yang menghimpun totalitas atribut makhluk lain, seperti yang dicontohkan oleh Sadra di atas, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi disebabkan karena manusia menghimpun dalam dirinya semua *asmā* Ilahi, sementara tumbuhan dan hewan—dalam contoh di atas—hanya memiliki sebagian kecil dari *asmā* itu. *Asmā* inilah yang dipahami oleh Ibnu ‘Arabi sebagai amanah yang pernah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung-gunung tetapi semuanya enggan menerimanya (Q.S. al-Aḥzāb [33]:72). *Asmā* Ilahi yang ber-*tajallī* dalam diri manusia berkorelasi dengan tugasnya sebagai khalifah yang bertanggung jawab merealisasikan *asmā* Ilahi tersebut di dunia, berakhlak dengan akhlak Allah (*takhalluq bi khuluq Allah*).<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup>Kailin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*, 112.

<sup>172</sup>Shahzad, “Ibn ‘Arabī’s Contribution to the Ethics of Divine Names,” 11.

Pandangan Ibnu ‘Arabi di atas, relevan dengan pernyataan Rasulullah saw:

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ

Artinya:

Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan kemuliaan akhlak.<sup>173</sup>

Dengan demikian, orientasi utama dari seluruh ajaran Islam adalah kemuliaan akhlak dalam pengertian *takhalluq bi khuluq Allah*. Termasuk dalam hal ini ibadah-ibadah *maḥḍah*, seperti: shalat, puasa, zakat, dan haji, pada dasarnya bermuara pada akhlak. Ibadah langsung kepada Tuhan seperti shalat dan puasa, sejatinya dimaksudkan untuk memberi penguatan (*charge*) pada potensi *asmā* Ilahi yang tertanam dalam diri manusia, sehingga menjadi aktual dalam perilaku. Shalat, misalnya, merupakan media penghubung antara manusia dengan Allah swt., Sang Pemilik *al-asmā*, semakin sering terhubung dengan pemiliknya semakin kuat pula tingkat *tajallī*-nya pada diri seorang hamba yang memungkinkannya untuk ber-*takhalluq bi khalq Allah*. Tuhan menegaskan bahwa shalat mencegah seseorang dari perbuatan keji dan mungkar. Pada titik ini dapat dilihat bahwa syariat dan sufisme tidak dapat dipisahkan.

Selanjutnya, jika semua manusia adalah *tajallī* dari *asmā* Allah, maka tentu ada ikatan yang dapat mempersatukan mereka dalam keragaman, yakni potensi

---

<sup>173</sup>Hadis ini bersumber dari Abu Hurairah diriwayatkan oleh Imam Ahmad dalam: Abū ‘Abdullāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal al-Shaibānī, *Musnad Aḥmad Juz VI*, Musnad Abū Hurairah, Nomor hadis 8952. Hadis senada dengan redaksi berbeda (*bu’istu liutammimah makārim al-akhlāq*), juga bersumber dari Abu Hurairah yang diriwayatkan oleh Imam Mālik dalam Abū ‘Abdullāh Mālik ibn Anas, *Muwatta’*, kitab al-Jāmi’: Mā Jā’a fi Ḥusn al-Khulq, nomor hadis 2633. Kedua riwayat ini dimuat dalam *Jāmi’ al-Kutub al-Tis’ah* (Digital book, Riyāḍ: al-Dār al-‘Arabīyyah li Tafniyyah al-Ma’lumāt, 2017).

*asmā* Allah yang ada pada diri manusia yang merupakan bagian dari fitrah penciptaannya.<sup>174</sup> Sebagaimana diungkap oleh Aqil Siradj, persamaan moral pada manusia sebagai *tajallī* sempurna dari Tuhan semestinya dapat menjadi pengikat yang mempersatukan semua manusia dalam keragamannya.<sup>175</sup> Dari sinilah sebenarnya bersumber nilai-nilai humanisme universal yang hadir dalam setiap tradisi, budaya, dan agama yang berbeda-beda, yang dalam pandangan Perennialisme dikenal dengan *al-Ḥikmah al-Khālidah* (kebenaran abadi).

***b. Pluralitas dan multikulturalitas dalam pandangan sufisme***

Keberagaman (pluralitas dan multikulturalitas) dalam pandangan sufisme, bukan sekedar produk budaya dan lingkungan alam, tetapi sebagai manifestasi dari sifat *Kamāl* (kemahasempurnaan) Tuhan. Segala bentuk *maujūd* pada dasarnya bersumber dan bergantung kepada satu Wujud Mutlak, yaitu Tuhan. Fenomena yang tampak beragam hanyalah karena keterbatasan indera dan akal untuk menjangkau kesatuan substansi di balik keragaman itu.<sup>176</sup> Kesatuan ontologis ini menjadi dasar kesetaraan dalam keragaman, baik keragaman fisik, seperti: warna kulit, postur tubuh, suku, ras, maupun keragaman non-fisik seperti cara berpikir, tradisi, dan juga kepercayaan.

---

<sup>174</sup>Inilah yang dimaksud dalam Alquran, maka hadapkanlah wajahmu pada agama yang lurus yang merupakan fitrah Allah, yang telah menciptakan manusia berdasarkan fitrah itu, tak ada perubahan pada ciptaan Allah, itulah agama yang lurus. *Al-dīn* yang diterjemahkan sebagai agama pada ayat ini, pada dasarnya adalah *Asmā* Allah bertajallī sempurna pada diri manusia dalam bentuk potensi. Lihat: Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, 155.

<sup>175</sup>Siradj, “Membangun Tatanan Sosial Melalui Moralitas Pembumian Ajaran Tasawuf,” 255.

<sup>176</sup>Lihat kembali pandangan ontologi sufisme, lihat juga: *Ibid.*, 247.

Pluralitas, khususnya dalam hal agama, juga ditegaskan dalam Q.S. al-Ma'idah (5): 48:

لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَاوِلُونَ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

Terjemah:

... Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang. Kalau Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan-Nya satu umat (saja), tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap karunia yang telah diberikan-Nya kepadamu, maka berlomba-lombalah berbuat kebajikan. Hanya kepada Allah kamu semua kembali, lalu diberitahukan-Nya kepadamu terhadap apa yang dahulu kamu perselisihkan.<sup>177</sup>

Ayat ini memberi penegasan bahwa pluralitas agama adalah bagian dari kehendak Ilahi, ada ujian di balik itu, ada hikmah agar para penganut agama berkompetisi dalam kebajikan, dan yang tidak kalah pentingnya, ada hal-hal yang hanya bisa diselesaikan di hari kemudian oleh Tuhan secara langsung, terkait apa yang selama ini diperselisihkan oleh para penganut agama. Hal ini mengisyaratkan bahwa ada rahasia Tuhan di balik fenomena pluralitas agama, dan rahasia itu akan disingkap di hari kemudian.

Pluralitas agama digambarkan oleh Ibnu 'Arabi dengan mengacu pada pandangan metaforis Imam Junaid al-Bagdādī (w. 910), bahwa "warna air sesuai warna cangkirnya (*laun al-mā' laun inā'ih*)."<sup>178</sup> Dengan metafora ini bukan berarti

<sup>177</sup>Teks dan terjemah bersumber dari: Kementerian Agama RI, "Alquran Online," last modified 2021, accessed February 7, 2021, <https://quran.kemenag.go.id/sura/5/48>

<sup>178</sup>Ibnu 'Arabi sering mengutip perumpaan ini, lihat: Ibn Al-'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, 255–256.

Ibnu ‘Arabi melihat semua agama sama, melainkan sebagai penegasan bahwa jika air mewakili esensi Tuhan, maka agama yang beragam diwakili oleh warna-warna wadahnya. Warna berkaitan langsung dengan "kesiapan" suatu agama untuk menerima manifestasi tertentu dari *al-Ḥaqq*. Artinya keragaman (termasuk dalam hal ini agama) disebabkan oleh keragaman tingkat kesiapan wadah dalam menerima *tajallī* Tuhan.<sup>179</sup> Dalam hal agama, wadah di sini tentu terkait dengan penganutnya, termasuk ruang dan waktu yang mengitarinya. Sehingga dapat dipahami mengapa syariat yang dibawah oleh para rasul berbeda satu sama lain, hal itu karena perbedaan situasi dan kondisi yang menjadi wadahnya.

Syariat, dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, pada hakekatnya hanyalah satu sebelum turun ke alam *tajallī*. Setelah turun ke alam *tajallī*, alam ciptaan, maka syariat pun terikat oleh ruang dan waktu serta konteks masyarakat, sehingga melahirkan keragaman sesuai dengan misi dan risalah masing-masing rasul.<sup>180</sup> Semua syariat adalah cahaya, dan syariat Muhammad ibarat matahari di antara cahaya bintang-bintang (syariat-syariat) yang lain. Sehingga dengan kedatangan syariat Muhammad, maka syariat yang lain tersembunyi atau tertutupi seperti halnya cahaya matahari menutupi cahaya bintang-bintang. Tapi hal itu tidak berarti bahwa bintang-bintang itu telah lenyap. Bintang-bintang itu tetap ada hanya saja

---

<sup>179</sup>Media Zainul Bahri, "Ibn ‘Arabi and the Transcendental Unity of Religions," *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 50, no. 2 (2012): 466.

<sup>180</sup>Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuhāt Al-Makkiyyah (Jilid I)*, 400–402.

tidak terlihat karena cahayanya melebur pada cahaya yang lebih besar, cahaya matahari.<sup>181</sup>

Berpijak pada pandangan di atas, maka setiap agama, walau tampil dalam keragaman pada dimensi syariat (eksoterik), tetapi memiliki kesamaan pada dimensi transendennya (esoterik), karena bersumber dari Tuhan yang sama, sebagaimana yang diyakini oleh para pemikir perennialis seperti: Frithjof Schoun<sup>182</sup> dan Seyyed Hossein Nasr.<sup>183</sup> Kesamaan inilah yang menjadi titik temu dalam keragaman umat beragama, sehingga dapat menjadi tali penghubung dalam membangun keberagaman intersubjektif yang harmonis.

### ***c. Kesetaraan (Egalitarianisme)***

Kesetaraan atau egalitarisme merupakan isu utama dalam konsep multikulturalisme. Kesetaraan dimaksud bukan sekedar kesetaraan individual antara satu person dengan person lainnya, atau kesetaraan kemanusiaan, tetapi juga kesetaraan kultural antara satu sub kultur dengan sub kultur lainnya di dalam masyarakat. Kesetaraan terkait dalam banyak aspek, meliputi aspek sosial, ekonomi, politik, pendidikan, dan lain-lain yang berhubungan dengan kehidupan publik.

Realitas sosial menunjukkan fakta bahwa manusia memiliki stratifikasi yang berbeda dalam kehidupan masyarakat, hal ini tidak serta merta menunjukkan

---

<sup>181</sup>Muḥy al-Dīn Ibn al-‘Arabī, *Al-Futuḥāt Al-Makkiyyah (Jilid V)* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), 227.

<sup>182</sup>Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. Peter Townsend, 2nd ed. (India, America: Quest Books Theosophical Publishing House, 1993), xii.

<sup>183</sup>Seyyed Hossein Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, ed. William C Chittick, *The Library of Perennial Philosophy*, Perennial. (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 2007), 26.

bahwa prinsip egalitarianism terabaikan. Egalitarianisme bukan berarti penyeragaman, tetapi titik tekannya pada keadilan. Wacana tentang egalitarianisme memang melahirkan sejumlah perdebatan bahkan kritikan di kalangan para akademisi. Ronald Dworkin, misalnya, mendefinisikan kesetaraan sebagai distribusi sumber daya yang "bebas iri hati".<sup>184</sup> Sehingga seakan-akan isu kesetaraan hanya bermotiv kecemburuan sosial. Kritik lain disampaikan oleh Philippe Van Parijs bahwa kesetaraan dalam hubungannya dengan netralitas liberal mengharuskan negara mendukung para gelandangan malas dan berbadan sehat yang tidak mau bekerja.<sup>185</sup> Sementara, Richard Arneson mengklaim bahwa kesetaraan mensyaratkan, dalam kondisi tertentu, negara harus mensubsidi acara keagamaan yang sangat mahal yang menurut penganutnya wajib dilaksanakan.<sup>186</sup>

Dalam teori kesetaraan demokratis (*democratic equality*) ditegaskan bahwa keadilan adalah masalah kewajiban yang tidak ditentukan oleh kepuasan preferensi subjektif. Hak seseorang tidak bergantung secara sewenang-wenang pada individu dan bahwa orang tidak dapat mengklaim hak tanpa menerima kewajiban terkait kepada orang lain. Kesetaraan demokratis menerapkan penilaian keadilan pada tatanan manusia, bukan pada tatanan alam. Manusia, bukan alam yang mengubah keragaman alami manusia menjadi hierarki yang menindas. Ini menempatkan defisiensi ketidakadilan pada tatanan sosial, bukan sebagai anugerah bawaan.

---

<sup>184</sup>Ronald Dworkin, "What Is Equality? Part 2: Equality of Resources," *Philosophy and Public Affairs Princeton, N.J* 10, no. 4 (1981): 285.

<sup>185</sup>Elizabeth S. Anderson, "What Is the Point of Equality?," *Ethics* 109, no. 2 (1999): 287.

<sup>186</sup>Richard J. Amerson, "Equality and Equal Opportunity for Welfare," in *Equality: Selected Readings*, ed. Louis P. Pojman and Robert Westmoreland (New York: Oxford University Press, 1997), 231.

Kesetaraan demokratis menawarkan cara untuk memahami dan memanfaatkan keragaman manusia sehingga menguntungkan semua orang. Kesetaraan demokratis memahami persamaan sebagai hubungan antar manusia dan bukan hanya sebagai pola dalam distribusi ekonomi dan kekuasaan.<sup>187</sup>

Ide inti dari kesetaraan demokratis adalah bahwa ketidaksetaraan dalam hal memperoleh kesempatan dan perlakuan yang sama dapat diterima jika hal itu berasal dari pilihan yang dibuat secara sukarela, tetapi ketidaksetaraan yang berasal dari fitur-fitur yang tidak dipilih dari keadaan seseorang adalah sebuah ketidakadilan. Keadaan yang tidak dipilih mencakup faktor-faktor sosial seperti kelas dan kekayaan keluarga tempat seseorang dilahirkan, termasuk pula dalam faktor-faktor alami seperti kemampuan dan kecerdasan asli seseorang.<sup>188</sup> Artinya, segala unsur perbedaan yang lahir dari kondisi alami seseorang, di mana hal itu bukan atas pilihannya, seperti jenis kelamin, warna kulit, suku, ras, bentuk tubuh (sempurna atau cacat), intelegensi, dan warisan kultural tidak dapat menjadi alasan untuk memperlakukannya secara tidak setara.

Konsep kesetaraan jika dilihat dari perspektif sufisme tentu berpijak pada pandangannya tentang multikulturalitas dan pluralitas. Segala fenomena yang tampak dalam realitas memiliki sumber yang tunggal, yaitu *al-Haqq*. Keragaman dalam *maujūd*-nya disebabkan karena perbedaan intensitas cahaya ilahi atau tingkat kedekatannya dengan *Nūr al-Anwār* (dalam istilah Suhrawardi),<sup>189</sup> atau perbedaan

---

<sup>187</sup>Anderson, "What Is the Point of Equality?," 336.

<sup>188</sup>Samuel Scheffler, "What Is Egalitarianism?," *Philosophy and Public Affairs* 31, no. 1 (2003): 5.

<sup>189</sup>Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn'Arabi*, 69.

*tajallī asmā'* (dalam istilah Ibnu 'Arabi),<sup>190</sup> atau keragaman *māhiyah* dari wujud tunggal (dalam istilah Mulla Sadra).<sup>191</sup> Dengan demikian, manusia yang merupakan sosok paling utuh dari cerminan *al-Ḥaqq*,<sup>192</sup> secara substansial tentulah setara dari aspek kemanusiaan, walaupun beragam dari aspek: suku, ras, agama, status sosial, warna kulit, postur tubuh, intelegensi, dan atribut-atribut lainnya. Persepsi sufistik terhadap dunia sebagai cerminan Tuhan memungkinkan lahirnya sikap penghormatan terhadap manusia dan hak asasi manusia. Berdasarkan logika ini, pandangan dunia sufisme mendukung perlindungan terhadap hak asasi manusia. Oleh karenanya, setiap manusia harus dihargai dan diberi perlakuan terhormat dan mulia, karena merupakan cerminan paling sempurna dari Tuhan.<sup>193</sup>

Kesetaraan manusia ini juga dipertegas oleh kesatuan asal-usul biologisnya, *al-nafs al-wāḥidah*, sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Zumar (39): 6. Nasr menjelaskan tentang ayat ini bahwa: satu asal muasal kemanusiaan menyiratkan persatuan yang mendalam dalam keanekaragaman kodrat manusia, dan oleh karena itu agama yang didasarkan pada pesan Keesaan Ilahi tidak mungkin hanya dimaksudkan untuk atau tersedia bagi sebagian umat manusia. Keberagaman ras, bangsa, dan suku membutuhkan keragaman wahyu yang pada akhirnya melahirkan keragaman syariat.<sup>194</sup>

---

<sup>190</sup>Abū al-A'lā al-'Afīfī, "Pengantar" dalam Ibn Al-'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, 37–38. Lihat juga: al-Taftāzānī, *Madkhal Ilā Al-Taṣawwuf Al-Islāmī*, 202.

<sup>191</sup>Al-Shirazi, *Al-Ḥikmah Al-Muta'āliyah Fī Al-Asfār Al-'Aqliyyah Al-Arba'Ah (I)*, 87.

<sup>192</sup>Ibn Al-'Arabī, *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, 36.

<sup>193</sup>Muedini, "Examining Islam and Human Rights from the Perspective of Sufism," 12.

<sup>194</sup>Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam*, e-book. (Canada: HarperCollins Publishers Ltd., 2002), 16.

Dengan demikian, kesetaraan manusia pada dasarnya merujuk kepada status ontologis dan kesatuan asal usul biologisnya, bukan oleh atribut-atribut lain, termasuk keyakinan dan agamanya. Perbedaan agama tidak dapat dijadikan alasan untuk merendahkan harkat dan martabat kemanusiaan seseorang. Allah menegaskan hal ini secara retorik dalam Q.S. Yunus (10): 99

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا  
مُؤْمِنِينَ

Terjemahnya:

Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Lalu, apakah kamu akan membenci manusia hingga mereka menjadi orang-orang yang beriman?<sup>195</sup>

Ayat ini mengisyaratkan bahwa perbedaan keyakinan adalah bagian dari sunnatullah, dan hal itu tidak dapat menjadi alasan untuk membenci, memusuhi atau merendahkan derajat seseorang atau kelompok yang berbeda keyakinan, Pandangan sufisme dalam melihat multikulturalitas-pluralitas, humanisme, dan egalitarianisme, sebagaimana dipaparkan di atas, dapat dijadikan sebagai dasar konstruksi multikulturalisme transenden, atau multikulturalisme sufistik. Sebuah konsepsi multikulturalisme yang benar-benar berbasis pada harkat dan martabat manusia, bukan sekedar sebagai makhluk biologis yang berada pada tataran tertinggi dalam mata rantai evolusi—sebagaimana yang dipahami dalam

---

<sup>195</sup>Dalam terjemahan Kementerian Agama, ayat ini diterjemah secara berbeda, “Dan jika Tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang di bumi seluruhnya. Tetapi apakah kamu (hendak) memaksa manusia agar mereka menjadi orang-orang yang beriman?”, Kementerian Agama RI, “Alquran Online,” last modified 2021, accessed February 7, 2021, <https://quran.kemenag.go.id/sura/10/99>

humanisme Barat sekuler—tetapi juga sebagai makhluk transenden yang menjadi media *tajallī asmā'* Ilahi yang diaktualisasikan dalam amanah kekhalifahan, mewujudkan kemaslahatan dan kedamaian di permukaan bumi. Manusia, menurut Aqil Siradj, berperan sebagai media perantara dalam eksistensi tempat Allah berinteraksi dengan kosmos secara langsung yang mengembang kualitas yang melekat pada sifat-sifat Allah.<sup>196</sup>

Multikulturalisme sufistik, dengan demikian, sejatinya dapat menjadi pijakan filosofis dalam pengembangan pendidikan Islam multikultural, bukan sekadar mengadopsi nilai-nilai dan ideologi multikulturalisme Barat-sekuler yang memiliki latar belakang historis dan pandangan dunia yang berbeda.

### 3. Kesatuan Transenden dan Kebenaran Universal

Monisme ontologis sebagaimana tergambar dalam pandangan dunia sufisme yang telah dibahas, mendukung gagasan tentang kesatuan transenden agama-agama karena pada hakekatnya bermuara pada satu sumber, yaitu *al-Ḥaqq*. Konsekuensinya, pada tataran aksiologis meniscayakan adanya kebenaran universal yang hadir dalam setiap agama dan kepercayaan. Kebenaran universal ini bukan hanya karena sumber kebenaran itu sama, tetapi juga karena kebenaran itu telah dimanifestasikan pada diri setiap manusia dalam bentuk potensi (*asmā'*).

Konsep tentang kesatuan transenden agama-agama dan adanya kebenaran universal pada setiap agama, dapat dipandang sebagai pondasi utama dari bangunan multikulturalisme sufistik. Hal ini terlihat jelas mewarnai konsepsinya tentang

---

<sup>196</sup>Siradj, “Membangun Tatanan Sosial Melalui Moralitas Pembumian Ajaran Tasawuf,” 256.

manusia (humanisme sufistik), keragaman dan kesetaraan. Pandangan ini sejalan dengan teori Frithjof Schoun tentang kesatuan transenden agama-agama. Menurut Schoun, meskipun semua agama memiliki keunikan dan sangat beragam pada aspek formal-eksoteriknya, namun pada aspek substansi-esoterik mereka memiliki tujuan yang sama.<sup>197</sup> Hal senada ditegaskan oleh Nasr, bahwa bahasa doktrinal bervariasi dari satu agama ke agama lain tetapi esensi dan tujuan dari doktrin dan metodenya tetap universal dalam setiap agama.<sup>198</sup>

Nasr menjelaskan lebih lanjut bahwa konsep keesaan Tuhan (*tauḥīd*) dalam perspektif Islam, berkonsekuensi bahwa kenabian hadir dalam bentuk multiplisitas (beragam tetapi satu), karena Tuhan yang Tak Terbatas menciptakan dunia dalam bentuk yang multiplisitas termasuk tatanan manusia. Wahyu dan kenabian, dengan demikian, bersifat universal, sebagaimana halnya dengan manusia yang beragam dari segi ras dan suku, tetapi diciptakan dari satu jiwa (*al-nafs al-wāḥidah*). Universalitas wahyu inilah yang hadir pada inti ajaran setiap agama, meski dalam bentuk multiplisitas kenabian (syariat) berdasarkan situasi dan kondisi (multiplisitas) umat manusia.<sup>199</sup> Dalam bahasa Ibnu ‘Arabī, multiplisitas manusia ini mempengaruhi tingkat “kesiapan” menerima *tajallī* Tuhan.

Universalitas wahyu dan kenabian, tergambar dalam istilah “*kalimah sawā*”, pada Q.S. Ali Imran (3): 64:

---

<sup>197</sup>Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, xii.

<sup>198</sup>Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, 26.

<sup>199</sup>Nasr, *The Heart of Islam*, 15–17.

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ ۗ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

Terjemahnya:

Katakanlah (Muhammad), “Wahai Ahli Kitab! Marilah (kita) menuju kepada satu kalimat (pegangan) yang sama antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah selain Allah dan kita tidak mempersekutukan-Nya dengan sesuatu pun, dan bahwa kita tidak menjadikan satu sama lain tuhan-tuhan selain Allah. Jika mereka berpaling maka katakanlah (kepada mereka), “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang Muslim.”<sup>200</sup>

Apabila dicermati ayat ini secara keseluruhan, frasa ‘*kalimah sawā*’ (satu kata yang sama)—yang oleh Zakiyuddin Baidhawwy diterjemah dengan ‘perjumpaan multikultural’,<sup>201</sup>—pada dasarnya yang dimaksud adalah *kalimah tauhīd*, sebuah konsep yang mengajarkan kepatuhan dan ketundukan mutlak kepada Yang Tunggal. Konsep keesaan Tuhan hanya dapat berfungsi sebagai *kalimah sawā* jika Tuhan dipahami dalam perspektif esoterik-transenden, bukan Tuhan dalam perspektif eksoterik yang diungkap dalam bahasa para teolog masing-masing pemeluk agama yang tentu saja berbeda-beda. Tuhan Yang Esa, adalah Dia yang menjadi objek penyembahan, tempat bermunajat, yang kepada-Nya doa-doa dipanjatkan dari kedalaman batin setiap pemeluk agama. Tuhan yang hadir dalam hati, bukan dalam pikiran. Tuhan yang tak dapat diungkap dengan bahasa apa pun, tetapi dapat dirasakan oleh intuisi dan iman. Tuhan dalam pengertian inilah yang menjadi titik pertemuan (*kalimah sawā*) semua penganut agama.

<sup>200</sup>Terjemah Kementerian Agama RI. *Qur’an Kemenag* (online) <https://quran.kemenag.go.id/sura/3/64> (diakses 03 Mei 2021).

<sup>201</sup>Lihat: Zakiyuddin Baidhawwy, *Pendidikan Agama Berwawasan Multikultural*, ed. Sayed Mahdi (Jakarta: Erlangga, 2005), 47.

Ketundukan dan kepatuhan mutlak kepada Tuhan Yang Esa dalam bahasa Alquran disebut *al-islām*. *Al-Islām* yang dimaksud, menurut Nasr, tidak terbatas pada syariat yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw, tetapi dalam arti luas sebagai agama primordial yang terkandung di jantung semua agama.<sup>202</sup> *Al-Islām* mencapai titik paripurna dengan diutusnya Rasulullah saw sebagai agama terakhir dari siklus kenabian. Islam (sebagai nama agama yang disematkan kepada ajaran Muhammad saw) tidak hanya terkait erat dengan monoteisme saudara serumpunya dari agama Abrahamik, Yahudi dan Kristen, tetapi juga memiliki hubungan batin dengan agama-agama Zaman Aksial<sup>203</sup> dan juga dengan Hinduisme. Hubungan inilah yang membuat Islam lebih mudah—dibanding Kristen—untuk menerima begitu banyak kearifan Hinduisme dan agama-agama Zaman Aksial, dari Budha dan Pythagorasisme hingga Zoroastrianisme dan bahkan kemudian ke Konfusianisme.<sup>204</sup> Apa yang mempertemukan agama-agama tersebut tidak lain adalah kebenaran universal yang bersumber dari Yang Tunggal.

Kesatuan transenden, *tauḥīd*, bukan hanya hadir dalam universalitas wahyu dan kenabian yang memungkinkan terjalannya pertemuan semua agama, tetapi juga hadir dalam penciptaan manusia, yang dalam pandangan sufisme disebut sebagai *tajallī* paling sempurna dari *asmā* Ilahi. Pandangan ini sejalan dengan pandangan

---

<sup>202</sup>Nasr memperkuat argumennya dengan mengutip Q.S. Ali ‘Imrān (3): 19 “Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah Islam” Nasr, *The Heart of Islam*, 17.

<sup>203</sup>Zaman Aksial (axial age) mengacu pada revolusi demitologisasi dalam pandangan dunia yang terjadi pada milenium pertama SM. Pandangan ini dikemukakan oleh Karl Jaspers. Selengkapnya tentan hal ini lihat: Andrew Smith, “Between Facts and Myth: Karl Jaspers and the Actuality of the Axial Age,” *International Journal of Philosophy and Theology* 76, no. 4 (2015): 315–334.

<sup>204</sup> Nasr, *The Heart of Islam*, 20–21.

Schoun bahwa kebenaran total telah tertulis dalam naskah abadi di dalam substansi roh manusia. Fungsi wahyu adalah untuk "mengkrustalkan" dan "mengaktualisasikan" dalam derajat yang berbeda sesuai dengan konteksnya,<sup>205</sup> Dengan demikian, manusia secara alami telah dikonstruksi berkesesuaian dengan konsep *tauḥīd* tersebut. sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. al-Rūm (30): 30:

فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ  
الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya:

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah disebabkan Dia telah menciptakan manusia menurut (fitrah) itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (Itulah) agama yang lurus, tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui,<sup>206</sup>

Secara umum, pandangan sufisme sejalan dengan teori kebenaran abadi (*al-ḥikmah al-khālidah*) dalam filsafat Perennialisme yang berpandangan bahwa kebenaran atau gagasan universal tertentu hadir sepanjang masa (abadi) dan bahwa tingkat pencapaian eksistensi manusia ditentukan oleh kepeduliannya pada prinsip-prinsip abadi tersebut.<sup>207</sup> Kebenaran abadi ini pula yang hadir dalam setiap agama dan menjadi benang merah yang mempertemukan agama-agama.<sup>208</sup>

---

<sup>205</sup> Frithjof Schuon, *Light On The Ancient Worlds A New Translation with Selected Letters*, ed. Deborah Casey, trans. Deborah Casey et al. (Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc., 1980), 119.

<sup>206</sup> Terjemah Kementerian Agama RI. *Qur'an Kemenag* (online) <https://quran.kemenag.go.id/sura/30/30> (diakses 03 Mei 2021).

<sup>207</sup> Glenn A Jent, "Perennialism: Or, 'Give Me That Old Time Religion,'" *Torch Trinity Journal* 6 (2003): 3. Selengkapnya tentang Perennialisme lihat: Charles B Schmitt, "Perennial Philosophy: From Agostino Steuco to Leibniz," *Journal of the History of Ideas* 27, no. 4 (1966): 505–532.

<sup>208</sup> Lihat Livingston Jamws C, "Religious Pluralism and the Question of Religious Truth in Wilfred C. Smith," *The Journal for Cultural and Religious Theory* 4, no. 3 (2003): 58–65.

Pandangan sufisme, menurut Nasr, hampir selalu terfokus pada dua sumbu persatuan (*tauḥīd*), yakni yang terkait dengan Tuhan, *Asmā* dan kualitas-Nya, serta yang terkait dengan manusia dan kosmos. Yang pertama berhubungan dengan Asal dan Sumber ciptaan, sedangkan yang kedua berhubungan dengan manifestasi dan kembalinya sesuatu ke Sumber. Dengan kata lain, yang pertama sejalan dengan kesaksian (*syahādah*) pertama, “*lā ilāh illa Allah*”. Sedangkan yang kedua sejalan dengan kesaksian (*syahādah*) kedua “*Muḥammad rasul Allah*”. Muhammad adalah perwujudan paling utuh dari *Insān Kāmil* yang juga merupakan inti semua ciptaan. *Insān Kāmil* mengandung semua tingkat eksistensi di dalam dirinya dan merupakan pola dasar dari kosmos dan manusia. Sehingga secara metafisik manusia memiliki hubungan yang sangat erat dengan kosmos.<sup>209</sup>

Demikianlah, pandangan sufisme yang khas tentang relasi Tuhan, manusia dan alam semesta sebagai satu kesatuan (*tauḥīd*) menjadi pilar dalam bangunan multikulturalisme sufistik yang sangat berbeda dengan multikulturalisme sekuler dalam menyikapi fenomena multikulturalitas umat manusia. Multikulturalisme sekuler berbasis pada hak asasi manusia, dan manusia yang dimaksud adalah manusia dalam perpektif humanisme sekuler, manusia yang terlepas dari segala atribut transenden. Humanisme sekuler mengklaim telah memerdekakan manusia dari segala belenggu di luar dirinya, termasuk Tuhan. “Kerajaan Tuhan” telah digantikan dengan “kerajaan manusia”, dan inilah yang mewarnai pandangan dunia (*world view*) dan perjalanan sejarah peradaban Barat modern.<sup>210</sup>

---

<sup>209</sup> Nasr, *The Essential Seyyed Hossein Nasr*, 65.

<sup>210</sup>Nasr menyoroti kerusakan peradaban Barat modern sebagai dampak dari konsepsi humanisme sekuler. Selengkapnya, lihat: Nasr, *The Heart of Islam*, 309–314.

Penekanan terhadap hak asasi manusia, menurut Nasr, telah menggiring manusia modern kepada pengabaian hak-hak makhluk selain dirinya. Hal ini yang mendorong umat manusia untuk mengeksploitasi alam dan mengakibatkan kerusakan lingkungan. Dalam Islam, hak bukan hanya monopoli manusia, tetapi seluruh makhluk yang juga merupakan manifestasi Ilahi, dan manusia sebagai khalifah-Nya bertanggung jawab untuk menjamin terpenuhinya hak-hak makhluk tersebut. Dengan demikian, hak-hak manusia berhubungan langsung dengan tanggung jawab mereka sebagai hamba dan khalifah Tuhan.<sup>211</sup>

Dengan demikian, multikulturalisme yang menjadi basis ideologis pendidikan multikultural, tidak tepat diadopsi ke dalam pendidikan Islam tanpa merubah konsep multikulturalisme itu sendiri berdasarkan prinsip-prinsip dan pandangan dunia Islam, khususnya terkait tentang manusia, pluralitas-multikulturalitas, dan kesetaraan. Di sinilah arti pentingnya konsep multikulturalisme sufistik menjadi pilihan dalam mengembangkan pendidikan Islam multikultural, sebagaimana yang akan diuraikan pada bab berikutnya.

---

<sup>211</sup> Ibid., 281–282.