

**FALSAFAT DAN TASAWUF:
SEBUAH MISTERI PERADABAN**
Dialog Pertemuan Antara Pemikiran dan Perasaan
Problema Ibn Ṭufail dan Ibn 'Arabî

Oleh: T. Safir Iskandar Wijaya *

Abstrak

In history, the development of Islamic thought includes a variety of topics that were adopted later by both philosophers and sufis. Indeed, the polemics frequently led to the murder of certain schools leaders and its followers, such as in the case of sufi leaders: Abû Manşûr al-Ḥallâj and Shahrwardî al-Maqtûl. This is in contrast with Muslim philosophers, who still survived in spite of the fact that their thoughts were totally in opposite to theological tenets of society. Therefore, the question arises as to the relation between falsafah and tasawwuf. For this purpose, the idea of falsafah and tasawwuf of Ibn Ṭufail and Ibn 'Arabî is worth studying. This study shows that both thinkers tried to combine these two subjects in achieving the truth; that is in spite of the fact that both falsafah and tasawwuf employed two different approaches in reaching the truth, the former through reason, while the latter through divine guidance.

Key words: dialog between reason and sense

Pendahuluan

Di antara empat cabang ilmu dalam Islam yang berkembang pesat pada zaman klasik adalah fikih, kalam, falsafat dan tasawuf. Dua cabang pengetahuan yang terakhir barangkali yang paling sukar difahami. Keduanya paling mudah disalahfahamkan. Di samping itu, falsafat dan tasawuf juga adalah dua disiplin peradaban Islam yang paling banyak mendapatkan perhatian dan sorotan tajam dan kontroversial dari para pengamat dan peneliti perkembangan pemikiran keislaman, dari kalangan pemikir muslim maupun bukan. Dalam petanya, sejarah perkembangan pemikiran keislaman ditandai oleh berbagai polemik sekitar isi, obyek pembahasan, sikap keagamaan dan

*T. Safir Iskandar Wijaya memperoleh ijazah Magister dan Doktor di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta.

aliran yang menjadi panutan para filosof dan kaum sufi. Polemik tersebut telah mengakibatkan banyak korban, tokoh maupun pendukungnya, seperti Abû Mansûr al-Hallâj dan Syahrwardi al-Maqtûl. Lain halnya dengan tokoh falsafat. Sungguhpun pendapat mereka nyata bertentangan dengan keyakinan teologis yang menjadi panutan tokoh agama dan masyarakat.

Di kalangan masyarakat muslim sendiri terdapat perasaan antipati dan takut kepada falsafat dan tasawuf dalam pengertian sebenarnya. Sebahagian orang ada yang berkesimpulan bahwa falsafat dan tasawuf, khususnya tasawuf falsafi, dapat merusak struktur keimanan. Bahkan lebih dari itu, ia dapat merubah dan menghancurkan struktur keimanan seseorang, yang pada akhirnya membuat seseorang berada dalam kekufuran. Ajaran-ajaran falsafat yang menyebabkan hal demikian, antara lain adalah faham yang mengatakan bahwa balasan akhirat hanya bersifat rohani dan tidak akan jasmani. Tuhan hanya mengetahui yang universal dan tidak mengetahui yang partikular. Alam ini adalah qadîm bukan baharu dan sebagainya.¹ Sementara itu, ajaran-ajaran tasawuf yang mengakibatkan kehancuran iman adalah seperti; *ittihâd* yang dibawa oleh Abû Yazîd al-Bistâmi, *al-hulûl* yang dibawa oleh Abû Mansûr al-Hallâj dan *wahdat al-wujûd* Ibn 'Arabî.²

¹Bandingkan Kritikan al-Ghazâlî terhadap pemikiran yang dibawa oleh kaum filosof. Menurut al-Ghazâlî ada dua puluh macam pemikiran yang mengakibatkan kesesatan dalam masyarakat Islam, yaitu: 1. Alam ini kekal dalam arti tidak ada permulaan 2. Alam ini kekal dalam arti tidak berkesudahan; 3. Kesimpangsiuran pendapat kaum filosof mengenai Tuhan sebagai Pencipta dan alam sebagai ciptaan-Nya; 4. Penentuan sang pencipta; 5. Alasan kemustahilan ada dua Tuhan; 6. Mengingkari sifat-sifat Tuhan; 7. Tuhan tidak mempunyai sifat; 8. Tuhan mempunyai substansi unik dan tidak mempunyai hakekat; 9. Tuhan tidak berjisim; 10. Materialisme dan penolakan terhadap Tuhan adalah hasil pemikiran kaum filosof; 11. Tuhan mengetahui selain zat-Nya; 12. Tuhan mengetahui zat-Nya; 13. Tuhan tidak mengetahui yang partikular; 14. Planet dan bintang bergerak dengan kemauan dan kehendak sendiri; 15. Tujuan yang menggerakkan planet-planet; 16. Jiwa-jiwa planet mengetahui yang partikular; 17. Hukum alam tidak dapat berubah; 18. Jiwa manusia adalah substansi yang berdiri sendiri, bukan jisim dan tidak pula aksiden; 19. Jiwa manusia bersifat abadi; 20. Tidak ada kebangkitan jasmani, yang ada hanya kebangkitan rohani. Ahmad Fu'âd al-Ahwânî berkesimpulan kelihatannya ada delapan permasalahan yang membawa kepada kekufuran bagi kaum filosof. Berbeda dari Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, Harun Nasution berkesimpulan bahwa yang membawa kepada kekufuran bagi kaum filosof hanya ada tiga persoalan esensial, yaitu; *qadîm* alam, Tuhan tidak mengetahui yang partikular dan tidak ada kebangkitan jasmani. Sedangkan selebihnya hanya membawa mereka menjadi ahli bid'ah. Bahkan al-Ghazâlî berkesimpulan bahwa tidak ada kebangkitan jasmani tidak akan membawa kepada kekufuran. Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, Editor Sulaymân Dunya, (Mesir: Dâr al-Ma'arif, t.t.), hlm. 86; Ahmad Fu'âd al-Ahwânî, "*Ta'liq li Tahâfut al-Falâsifah*", dalam al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, sebagaimana dikutip Ahmad Daudy, *Segi-Segi Falsafi Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 16; Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme Dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1985), hlm. 44-45.

²Nama lengkapnya adalah Muhy al-din Ibn 'Alî Muḥammad Ibn Aḥmad Ibn 'Abd Allâh al-Tâ'i al-Hâtimi. Dilahirkan pada tahun 560 Hijrah. Pada waktu kelahirannya, Murcia berada di bawah kekuasaan panglima komando Kristen, Muḥammad Ibn Sa'id Ibn Mardanisy. Ibn 'Arabî adalah keturunan 'Arab asli. Kakeknya adalah seorang yang berkedudukan tinggi dan terhormat demikian

Membawa definisi falsafat dan tasawuf tidaklah banyak menolong untuk mengetahui hakikat falsafat dan tasawuf, manakala ia dibaca sebagai suatu yang bukan berada dalam perkembangan peradaban manusia sendiri. Adapun yang banyak menolong adalah mengetahui intisari eksistensi keduanya. Intisari falsafat adalah berfikir secara mendalam, bebas dan menurut aturan logika yang tepat. Sementara intisari tasawuf adalah pernyataan tidak ada suatu yang maujud selain Tuhan. Karena itu, yang hendak dijawab falsafat adalah apa, dari mana dan apa akhirnya. Lain halnya dengan tasawuf, dia tidak mencari suatu jawaban sebagai sebuah aturan logika. Akan tetapi, tuntutannya adalah bagaimana mengembalikan ruh yang bersifat immateri kepada asalnya, Tuhan, setelah mengalami berbagai proses penyucian. Lain halnya dengan falsafat, sasarannya adalah mengetahui sumber segala wujud yang bersifat immateri dan sasaran tasawuf adalah merasakan bersatu dengan sumber segala sumber maka kelihatannya falsafat dan tasawuf dapat bertemu hanya dalam dimensi immateri.

Karena itu persoalan yang muncul adalah apakah ada hubungan antara falsafat dan tasawuf. Jikalau ada, bagaimanakah hubungan di antara keduanya. Untuk menemukan jawaban persoalan tersebut tampaknya pemikiran falsafat dan perasaan tasawuf Ibn Ṭufail dan Ibn 'Arabî akan menjembatannya. Karena, kedua tokoh ini telah berusaha mencari kebenaran hakiki melalui pendekatan falsafat dan tasawuf. Sungguhpun di antara falsafat dan tasawuf sangat berbeda dalam mencapai kebenaran, karena perbedaan pendekatan yang dilakukan keduanya bagaikan jarak antara temuan kebenaran yang diperoleh melalui pemikiran dengan kebenaran yang dicapai melalui hidayah Tuhan.

Falsafat Dan Tasawuf Dalam Perjalanan

1. Falsafat sebagai proses pencarian kebenaran

Perkembangan berbagai disiplin pengetahuan, pada umumnya dan khususnya dalam Islam, berjalan menurut perkembangan dan kebutuhan sekaligus perkembangan peradaban masyarakatnya. Begitu pula halnya dengan falsafat dan tasawuf. Falsafat pada mulanya timbul di Yunani kurang lebih dua puluh lima abad sebelum Masehi. Pada saat itu, Yunani belum mengenal agama samawi. Yang ada hanyalah agama-agama mitos. Ajaran-ajaran agama mitos menjadi bahan tertawaan kaum terpelajar. Mitos-mitos yang dikembangkan oleh kaum agamawan telah mengantarkan mereka ke dalam suasana *irrasional*. Dalam pada itu, kaum filosof Yunani berfikir secara bebas tanpa ada ikatan pada agama yang dilandasi oleh berbagai mitos yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara akademik. Kebenaran-kebenaran pemikiran yang muncul dengan dasar ajaran

pula orang tuanya. Pendidikan dasarnya bukan hanya didapat di lingkungan keluarganya, tetapi juga ia pernah belajar pada ulama-ulama besar lainnya. Di antara gurunya adalah Ibn Rusyd, pemikir falsafat Islam di Eropa, pada saat itu. Falsafat tasawufnya adalah *wahdat al-wujûd*. Ibn 'Arabî, *Sufi-Andalusia*, (Bandung: Mizan, 1994), hlm 17-35.

agama mitos, kelihatan bertentangan dengan ajaran agama samawi dan pemikiran rasional. Artinya, hakekat kedua ajaran agama, mitos dan samawi berjalan secara terpisah-pisah. Masing-masing berdiri sendiri atas kakinya sendiri.

Adapun yang pertama menarik perhatian para pemikir Yunani adalah gerak yang terdapat di alam sekitar. Tidak ada suatu yang tidak bergerak, semuanya bergerak dan berjalan sesuai dengan aturan yang ada pada dirinya. Pergerakan ini telah mengantarkan berbagai pemikiran manusia untuk merumuskan siapakah sumber yang menggerakkan sebenarnya. Perhatian para pemikir ini kelihatannya membawa titik-titik pandang berbeda dari kalangan filosof. Di antara mereka ada yang membatasi pemikirannya kepada alam fisika dan sebahagian lagi membatasi diri dari pembahasan alam metafisika. Kaum filosof era pertama telah membatasi diri untuk mencari apakah dasar utama yang menimbulkan gerakan dan perubahan di alam materi. Karena itu, timbullah filosof-filosof alam yang tak mengakui ada Tuhan. Segala gerak yang ada di alam ini adalah bersumber alam sendiri. Sumber gerak inilah yang mengantarkan berbagai perubahan di alam ini.

Dasar segala dasar gerak dalam falsafat Thales adalah air. Air berubah menjadi tanah, batu besi dan sebagainya. Oleh karena itu menurutnya adalah segala hal yang ada di alam ini bersumberkan air. Berbeda dari Thales, Anaximenes mengatakan bahwa sumber segala sumber gerakan yang ada dalam alam materi adalah udara. Udara memadat menjadi air, tanah dan sebagainya. Bila udara menjarang maka ia menjadi api. Heraklitus berpendapat lain dalam hal ini. Api, menurutnya, adalah sumber segala sumber bagi gerak dan perubahan di alam materi.

Demokritus datang dengan teori atomnya. Sehingga pada abad kedua belas masehi, dalam Islam muncul pula falsafat atomist. Pemikir utamanya adalah Fakhr al-Dîn al-Râzî, demikian ungkap Austryn Wolfson.³ Sungguhpun demikian teori atomist yang dikembangkannya berbeda dari teori atom yang dibawa oleh para pemikir Yunani. Bagi Fakhr al-Dîn al-Râzî atom bukanlah yang menjadi sumber gerak alam ini. Atom-atom terurai dalam kapasitasnya masing-masing, yang kemudian, membentuk suatu ikatan yang kuat di antara satu dengan lainnya. Ikatan itu tidak pula terbentuk dengan sendirinya, tetapi menurutnya yang mengikatnya dan menjadi sumber penggerak adalah Tuhan. Atom-atom yang terapung di angkasa bersatu dan memadat menjadi bumi, langit serta segala isinya berdasarkan ketentuan Tuhan menurut hukum alam yang telah diciptakan Tuhan baginya.

Berlainan dengan para filosof alam di atas, Xenophanes melihat bahwa dasar gerak bukan pada dan dalam alam, tetapi dia berada di luar alam materi, alam metafisika. Pemikiran ini mengacu untuk disimpulkan bahwa ia telah sampai kepada Tuhan. Tuhanlah yang menjadi dasar dari segala gerak dan perubahan yang ada dalam alam ini. Kemudian, Plato pun datang dengan teori Idea Tertinggi. Tiap benda di alam materi

³Henry Austryn Wolfson, *The Philosophy of The Kalam*, Masachuset, Havard University Press, 1976, hlm. 267-278

mempunyai idea yang bersifat immateri. Idea-idea ini berasal dari idea-idea di luar alam materi, yang disebut Alam Idea. Di sini, idea-idea itu berasal dari Idea Tertinggi. Idea Tertinggi, tampaknya dapat disebut sebagai Tuhan. Menyatakan ide tertinggi sebagai Tuhan kelihatannya mengacu kepada asumsi bahwa Tuhan, sebagai Idea Tertinggi, berada di dalam alam. Pemikiran semacam ini membawa konsep panteisme dalam pemikiran kefalsafatan.

Jikalau Plato membawa falsafat Idea Tertinggi, maka Aristoteles, sebagai muridnya, berpendapat bahwa dasar dari segala dasar yang ada dalam alam materi ini adalah Penggerak Pertama Yang Tak Bergerak. Inilah yang menjadi dasar dari segala gerak. Dialah yang menggerakkan panas, udara, air dan tanah menjadi tumbuhan. Tumbuhan menjadi binatang dan binatang menjadi manusia. Wujud *tasalsul* yang dikembangkan Aristoteles tampaknya merupakan logika awal bagi terwujudnya teori Darwin dalam proses wujud dan eksistensi manusia. Inilah yang menggerakkan biji menjadi anak pohon, kemudian menjadi pohon, berbunga, bunga menjadi buah dan seterusnya. Kalau pemikiran Thales, Anaxemenes dan Heraklitus terbatas pada alam fisika maka pemikiran Xenophanes, Plato dan Aristoteles telah keluar dari alam fisika masuk ke alam metafisika. Disini falsafat telah dekat dengan agama. Idea Tertinggi yang dibawa Plato dan Penggerak Pertama yang dikembangkan Aristoteles, menurut banyak pemikir, adalah identik dengan Tuhan. Sedangkan tokoh yang sampai kepada konsep Tuhan adalah Xenophanes. Sungguhpun demikian, ia belum menjelaskan bagaimana dan apa yang dimaksud dengan Tuhan.

Melalui kontak yang terjadi di pusat-pusat peradaban Yunani yang terdapat di Aleksandria, Mesir, Antakia, Siria, Yundisapur, Persia, Irak dan Baktra, falsafat pun merambah ke dalam dunia pemikiran Islam. Khususnya setelah Persia jatuh ke tangan Islam pada abad ketujuh Masehi. Falsafat Yunani yang masuk dalam wacana pemikiran keislaman bukanlah sebagaimana aslinya. Ia telah mengalami modifikasi dari kalangan para penerjemah dan pemikir Islam. Karena itu, timbullah tokoh-tokoh filosof Islam yang mempunyai wawasan tinggi dan cemerlang, baik untuk zamannya maupun untuk zaman setelah mereka, seperti al-Kindî, Ibn Sîna, Al-Farâbî, al-Ghazâlî, Ibn Rusyd dan Ibn Tufail. Tidak sama dengan pemikiran falsafat yang dikembangkan Yunani, pemikiran kefalsafatan yang dibawa Islam terikat pada ajaran-ajaran dasar agama, seperti dengan berbagai ayat al-Qur'ân maupun dengan berbagai ḥadîth. Di dalam Islam, dengan terikatnya kepada dasar-dasar ajaran agama, maka falsafat dalam Islam menjadi terbatas, namun pembahasannya lebih tertuju pada bagaimana menemukan hakikat dan substansi kebenaran terhadap ajaran agama. Dalam Islam, para filosof tidak lagi mencari dasar dari segala dasar penciptaan. Karena wahyu telah menentukan bahwa dasar segala dasar adalah Tuhan. Yang dibahas falsafat Islam adalah hakekat dan dasar dari segala dasar, bukan dasar segala dasar dalam aktualitas, tetapi dasar segala dasar dalam potensial, yang lebih dikenal dengan kebenaran idealitas. Sungguh bagaimanapun, adapun yang menjadi

perhatian mereka adalah dasar dari segala dasar yang bersifat potensial dan berada dalam super aktualitas.

Al-Kindî, sebagai seorang filosof, melihat bahwa di alam ini banyak yang benar. Pemikirannya dapat sampai kepada suatu kesimpulan bahwa kalau ada yang benar mesti ada yang benar pertama (*al-ḥaqq al-awwal*). Yang benar inilah yang dikatakan Tuhan. Ia satu-satunya Yang Maha Benar, Maha Esa, dan Maha Unik, selain-Nya mengandung arti banyak. Al-Farâbî memikirkan bagaimana yang banyak itu berasal dari Yang Maha Tunggal. Dalam diri yang Maha Tunggal tidak akan terdapat yang banyak. Melalui teori ini, Al-Farâbî membangun teori emanasi.⁴

Jikalau ayat-ayat al-Qur'ân dibuka secara cermat maka kesimpulan yang ditemukan adalah bahwa tak terdapat satu ayat pun yang menjelaskan bagaimana Tuhan menciptakan alam ini secara rinci. Sungguhpun demikian, yang ditemukan adalah ayat-ayat yang menjelaskan masa penciptaan alam dan materi dasar penciptaan alam. Seandainya Tuhan menjelaskannya secara rinci maka para filosof tidak akan memikirkannya, sebagaimana mereka tidak memikirkan tentang dasar dari segala dasar. Sebab al-Qur'ân secara tegas telah menyatakan Tuhan adalah sebagai pencipta alam. Falsafat yang dikembangkan Al-Farâbî dan Ibn Sîna mengenai penciptaan alam melalui pancaran, sebagai yang diterimanya dari Plotinus, kelihatannya lebih rasional jika dibandingkan dengan penciptaan alam oleh Tuhan melalui dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*), sebagai yang dikembangkan oleh kaum teolog pada umumnya dan tokoh al-Ghazâlî, sebagai seorang teo-filosof.

Falsafat emanasi atau *al-fayd* menggambarkan bagaimana Tuhan menciptakan alam. Tuhan, sebagai Akal Mutlak, untuk mempertahankan kemurniaan kemahaesaan-Nya, menurut mereka, hanya berfikir tentang diri-Nya. Pemikirannya merupakan daya. Daya itulah yang menciptakan Akal Pertama. Akal inilah yang menjadi wujud pertama

⁴Adapun yang dimaksudkan dengan teori emanasi adalah bahwa Tuhan berfikir tentang diri-Nya yang Mahaesa. Pemikiran itu merupakan daya yang menciptakan Akal Pertama. Kemudian dia berfikir tentang dirinya, pemikiran ini juga merupakan daya yang menciptakan langit pertama. Dalam diri Tuhan yang hanya berfikir tentang diri-Nya yang Maha Tunggal, tak terdapat arti banyak. Arti banyak baru terdapat dalam diri Akal Pertama. Dia telah berfikir tentang diri Tuhan dan berfikir tentang dirinya sendiri. Makna yang dapat ditangkap disini adalah bahwa pada Akal Pertama telah ada dua obyek pemikiran. Dalam diri Tuhan hanya terdapat satu obyek pemikiran. Yaitu pemikiran Tuhan tentang diri-Nya sendiri. Akal Kedua, sebagai manifestasi pemikiran Akal Pertama berfikir tentang Tuhan, juga berfikir tentang Tuhannya dan tentang dirinya. Pemikirannya tentang dirinya telah melahirkan alam bintang-bintang. Begitulah seterusnya tiap-tiap akal berfikir tentang Tuhan dan dirinya dan terciptalah planet-planet. Demikian pula pemikiran yang dikembangkan oleh Ibn Sîna. Sungguhpun demikian, hasil pemikiran yang dapat disimpulkan dari sistem pemikiran yang dikembangkan mereka adalah, jikalau pada pemikiran al-Farâbî obyek pemikiran akal pertama baru terarah pada dua obyek, Tuhan dan dirinya maka pemikiran Ibn Sîna, obyek pemikirannya telah tertuju pada tiga hal, yaitu Tuhan, sebagai *wâjib al-wujûd*, dirinya sebagai *wâjib al-wujûd bi ghayrih* dan sebagai *mumkîn al-wujûd*.

ciptaan Tuhan. Sekiranya Tuhan hanya mempunyai satu obyek pemikiran, maka Akal pertama, sebagai wujud kedua mempunyai banyak pemikiran, pemikiran mengenai Tuhan yang mengadakannya, dirinya sebagai yang mesti ada dan dirinya sebagai *mumkîn al-wujûd*. Falsafat yang menggambarkan bahwa Tuhan berfikir tentang diri-Nya, semenjak zaman tak bersemula, membawa kepada konsep alam adalah *qadîm* dalam arti tidak mempunyai permulaan dalam wujud ditinjau dari segi zaman. Artinya, alam menjadi *qadîm* dilihat dari sudut *al-taqaddum al-zamânî*. Dengan perkataan lain, dapat dirumuskan dalam pengertian bahwa ia menjadi *qadîm* dalam makna terus berada dalam perubahan, sementara materi pertamanya tetap seperti semula sebagaimana apa adanya. Jika demikian halnya maka alam ini dalam dimensi materi pertamanya adalah *qadîm* dalam pengertian *taqaddum zamânî* dan tidak sama sekali dalam pengertian *taqaddum zâtî*. Pendekatan *taqaddum zamânî* memberi pengertian bahwa alam ini tidaklah diciptakan dari yang tidak ada, tetapi dari yang ada; dan pemikiran ini tidaklah senada dengan pandangan yang dikembangkan oleh kaum teolog, dimana alam ini diciptakan Tuhan atas dari suatu yang tidak ada.

Kalau alam bersifat *qadîm* dalam pengertian telogis, maka ia tidak mempunyai permulaan zaman dalam wujudnya. Itu berarti, sama dengan Tuhan alam tidak diciptakan. Konklusi semacam ini adalah rancu. Memang, alam dari segi *zamânî* dikatakan *qadîm* akan tetapi dilihat dari rangkaian susunannya maka alam ini bersifat baharu, diciptakan. Terma *qadîm* yang dikedepankan para filosof tidaklah sama dengan apa yang dimaklumi oleh kaum teolog. Bagi filosof, *qadîm* adalah semakna dengan segala sesuatu terus berada dalam perubahan. Sementara *qadîm* dalam pandangan kaum teolog adalah segala sesuatu mestilah didahului oleh suatu sebab. Sebab utamanya adalah Tuhan. Konsep *qadîm* kaum filosof menjadi bermakna manakala teori emanasi difahami dalam pendekatan bahwa segala sesuatu adalah banyak dan yang banyak itu mestilah berasal dari yang Maha Tunggal.

Adapun, makna esensial yang tersirat dalam teori emanasi dan *al-fayd* ini adalah bahwa Tuhan semenjak zaman tak bermula memancarkan energi-energi yang maha dahsyat kekuatannya. Kemudian energi-energi itu berubah menjadi unsur yang empat, air, api, tanah dan udara. Energi dan unsur yang empat itu bukanlah bersifat materi, tetapi *immateri*. Falsafat ini tergambar pada pemikiran para filosof pada proses kesepuluh wujud aktualitas tingkatan kesebelas. Dari unsur empat inilah alam materi disusun. Alam materi ini pada suatu saat akan kembali hancur menjadi tanah, air, udara, dan api sebagaimana permulaannya. Kemudian dari unsur yang empat ini pula tersusun lagi alam baharu. Yang pada giliran berikutnya juga akan hancur. Bahkan lebih jauh, dengan teori ini al-Farâbî dan Ibn Sînâ bersama-sama dengan rekannya menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan alam dari yang telah ada, bukan dari tidak ada sebagai yang dibawa oleh kaum *teolog*. Artinya bagi para filosof, alam ini merupakan susunan berbagai unsur dalam waktu dan ruang yang terbatas, sebagaimana digambarkan Tuhan sendiri dalam istilah

kiamat dan kebangkitan. Penciptaan alam dari yang telah ada adalah sejalan dengan maksud yang dibawa oleh sejumlah ayat-ayat al-Qur'ân.⁵

2. Tasawuf sebagai proses pencarian kebenaran.

Tujuan tasawuf dalam berbagai agama adalah memperoleh hubungan langsung dengan Tuhan dan disadari, sehingga benar disadari bahwa seseorang berada sangat dekat dengan Tuhan. Sebagai intisaryanya adalah kesadaran akan komunikasi langsung antara ruh manusia dengan Tuhan, dengan cara mengasingkan diri atau berkontemplasi. Jalan untuk mencapai tujuan tersebut sangat panjang dan berisi berbagai stasiun. Jalan yang harus ditempuh oleh seorang sufi tidaklah licin, ia merupakan jalan yang penuh onak dan duri. Jalan itu merupakan jalan pembersihan jiwa dan *al-nafs*. Falsafat yang dipakai dalam hal ini adalah Tuhan bersifat *immateri* dan mahasuci. Maka unsur manusia yang dapat bertemu dengan Tuhan adalah unsur *immateri*, yaitu ruh dan ia mestilah suci dari segala noda dan dosa.

Ruh, pertama sekali, adalah suci. Manakala ia berada dalam tubuh manusia yang mempunyai hawa nafsu maka ruh pun menjadi kotor dan menjadi ternoda oleh keinginan hawa nafsu. Oleh karena itu, ruh mestilah disucikan dari semua kotoran yang melekat pada dirinya. Untuk menyucikannya diperlukan ibadah yang banyak, sembahyang, puasa, haji, membaca al-Qur'ân dan mengingat Tuhan. Yang terpenting dari proses penyucian jiwa adalah puasa. Inti puasa adalah menahan diri dari makan dan minum. Ini akan menurunkan gerak dan dorongan hawa nafsu. Menahan hawa nafsu dengan puasa, dalam perasaan sufi, dapat mematikan keinginan hawa nafsu. Jikalau hawa nafsu telah mati seorang sufi telah lepas dari godaan materi, iapun menjadi suci. Dikala itu pun ia telah mulai dekat sekali dengan Tuhan.

Adapun langkah pertama dalam pembersihan jiwa adalah melakukan taubat dalam pengertian sebenarnya, sehingga benar dirasakan bahwa ia benar-benar berada dalam kesucian, kesucian dari perbuatan-perbuatan yang tidak baik dan tidak sopan, suci dari berbagai dosa kecil maupun besar, bahkan suci dari barang yang bersifat *syubhat*. Tuhan, sebagai yang Mahasuci, tak mungkin didekati kecuali oleh orang suci. Sungguh bagaimanapun langkah taubat tidaklah cukup dengan menyatakan penyesalan atas kekotoran jiwa, tetapi ia harus diikuti oleh beberapa langkah lain, yaitu *zuhûd*, sabar,

⁵Surat Hûd ayat tujuh Tuhan menjelaskan bahwa sewaktu Tuhan menciptakan langit dan bumi, Tuhan berada atas singgasana. Singgasana itu berada atas air. Sedangkan ayat tujuh surat Hâmîm menegaskan bahwa Tuhan mengarah ke langit. Langitpun masih berupa uap. Kedua ayat ini menggambarkan bahwa sewaktu bumi dan langit belum diciptakan Tuhan, yang telah ada di sisi Tuhan adalah air dan uap. Bahwa bumi dan langit di hari perhitungan tidak akan hancur, sebagai yang diungkapkan ayat 47 dan 48 surat Ibrâhîm. Berdasarkan ayat-ayat tersebut di atas, Ibn Rusyd menyatakan bahwa al-Ghazâlî salah alamat dalam mengkafirkan kaum filosof. Al-Ghazâlî dan para filosof Islam, seperti al-Farâbî dan Ibn Sînâ hanya bertugas menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân tentang penciptaan alam. Penafsiran al-Farâbî dan sejawatnyalah yang sesuai dengan kandungan al-Qur'ân daripada penafsiran yang dibawa al-Ghazâlî.

tawakkal, rela, cinta dan memperoleh pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifah*) dalam pengertian yang sebenarnya. Bahkan lebih jauh dari itu, seorang sufi dapat merasakan telah bersatu dengan Tuhan, melalui *ittiḥād* maupun *ḥulûl* yang dilalui oleh *fanâ* dan *baqâ'*. Dari semua langkah, *zuhûd* merupakan langkah yang terpenting dalam tasawuf. Sungguhpun, *zuhûd* merupakan langkah yang terpenting dalam proses pendekatan dengan Tuhan, stasiun *riḍa* merupakan stasiun yang terpenting. Mulai stasiun ini, dalam diri sufi telah bergelora rasa cinta kepada Tuhan, *maḥabbah al-Ilâhiyâh*. Hanya kepada-Nya cinta ditumpahkan, *Platonic Love*. Cintanya hanya satu. Dalam hatinya penuh rasa cinta, sehingga tak terdapat ruang lagi untuk benci kepada apa dan siapa pun. Karena, semua itu adalah ciptaan Tuhan. Hatinya mencintai Tuhan dan segala yang diciptakan-Nya. Rasa cinta yang tulus kepada Tuhan dibalas Tuhan. Sufi pun melihat Tuhan dengan mata hatinya. Tabir yang membatasi antara Tuhan dan sufi telah terhapus dan terangkat, maka ia telah berada berhadapan dengan Tuhan. Pada saat itu, sufi telah berada pada stasiun *ma'rifah*. Pada stasiun ini seorang sufi telah melihat Tuhan dan menyaksikan hukum-hukum Tuhan. Di stasiun inilah ia telah berada dekat sekali dengan Tuhan.

Berhadapan dengan Tuhan, sebagai manifestasi sebagian kecil *rûḥ Ilâhiyah*, seorang sufi yang berada dekat sekali dengan Tuhan belumlah memberikan kepuasan baginya. Ia terus berusaha dan ingin bersatu dengan Tuhan. Cara yang ditempuh adalah melupakan dirinya dan memusatkan kesadaran pada diri Tuhan. Kesadaran akan dirinya hancur maka tinggallah kesadaran tentang diri Tuhan. Inilah yang dinamakan *al-fanâ'* dan *al-baqâ'*. Pada tingkat ini sufi telah merasakan bersatu dengan Tuhan sehingga keluarlah dari mulutnya ucapan-ucapan aneh, sebagai syathahat sufi. Di sini sufi telah sampai ke tujuan, telah sampai kepada Tuhan, dasar dari segala dasar. Pada tingkat ini, seorang sufi telah mencapai kebenaran utama. Tiada kebenaran selainnya.

Wujud Interaksi Antara Falsafat Dan Tasawuf

Sebagai yang telah diungkapkan, jikalau kaum filosof Yunani mencari dasar dari segala dasar semua gerak yang ada di alam ini, kaum filosof Islam kelihatannya tidak menekuni hal demikian, karena Islam secara tegas telah menjelaskan hal tersebut. Namun, yang dibahas oleh para filosof Islam, seperti Al-Farâbî dan Ibn Sînâ, adalah *al-nafs*⁶ yang disebut oleh al-Qur'ân, karena al-Qur'ân tidak mengungkapkan secara jelas hakekat *al-nafs* itu. Sungguhpun demikian kesimpulan yang dapat ditarik dari pemikiran mereka adalah *al-nafs* berasal dari alam kekal, di dekat Tuhan dan sama dengan Tuhan bersifat *immateri*.

Semua filosof Islam menyatakan bahwa *al-nafs* mempunyai tiga unsur yang saling terkait di antara satu dengan lainnya secara sinerjis, yaitu: jiwa tumbuh-tumbuhan yang mempunyai daya makan dan mengembangkan biak. Jiwa hewan yang mempunyai daya makan, mengembangkan biak dan dua daya lain, yaitu daya bergerak dan daya mengetahui dengan pancaindra. Menurut pemikiran Ibn Sînâ ada pancaindra luar yang terdapat pada saraf indra dan pancaindra batin yang terdapat dalam otak manusia. Salah

satu pancaindra dalam atau batin adalah daya *estimasi*, yaitu daya yang berfungsi untuk melepaskan arti atau makna sesuatu dari materinya, ia pun bersifat immateri.

Oleh karena itu, otak sebagai tempat pancaindra batin telah dapat menangkap makna-makna yang abstrak di alam ini. Jiwa manusia, selain memiliki daya jiwa tumbuhan dan daya jiwa hewan, juga mempunyai daya berfikir. Dalam berfikir, akal dibantu oleh arti-arti abstrak yang diperoleh indra batin, *estimasi*. Dari ketiga jiwa ini, jiwa manusialah yang mempunyai kedudukan tinggi dalam pemikiran kaum filosof. Dalam jiwa manusia terdapat daya rasional. Jiwa rasional merupakan intisari manusia. Yang bersifat kekal hanyalah jiwa manusia, yang selainnya akan hancur sebagaimana hancur materi. Karena, jiwa manusia bersifat kekal maka dialah yang mendapatkan perhitungan di akhirat.

Ibrâhîm al-Madkûr memberikan komentar bahwa pembahagian *al-nafs* kedalam tiga golongan, *al-nafs al-nabatiyyah*, *al-nafs al-hayawâniyyah* dan *al-nafs al-nâtiqiyyah* merupakan kajian dalam bidang fisika. Sungguhpun demikian, pada saat dia membicarakan fungsi, hakekat *al-nafs*, pertaliannya dengan jasad dan keabadiannya, sebenarnya ia telah melangkah ke alam metafisika.⁶ Selanjutnya al-Madkûr mengatakan

⁶Terma *al-nafs* dalam bahasa Arab adalah kata-kata yang memiliki pengertian ganda. Karena banyaknya makna yang terkandung dalamnya, terma *al-nafs* dapat berarti jasad, darah, tubuh kasan manusia, hakikat sesuatu, kebesaran, kemuliaan, kebersahajaan, kesederhanaan dan beberapa pengertian lain yang senada dengannya. Dalam pada itu untuk untuk menentukan makna yang sebenarnya bukanlah suatu pekerjaan yang mudah. 1. Di kalangan kaum filosof, *al-nafs* juga memiliki pengertian akademik yang beragam pula. Plato, misalnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *al-nafs* bukanlah *al-jism*, tetapi dia merupakan suatu potensi yang sangat unik dan memberikan aktivitas bagi jasad atau badan dengan berbagai alat bantu. Lain halnya dengan Plato yang mengatakan bahwa yang disebut dengan *al-nafs* adalah kesempurnaan pertama, *al-kamâl al-awwal* bagi *jism* yang naturalis dan memiliki aktivitas yang berlangsung dengan sendirinya. Dikatakan *kamâl awwal* karena *al-nafs* merupakan gambaran lahiriah *al-jism*. Dalam pada itu, Ibn Sînâ sebagai salah seorang filosof muslim berusaha mengawinkan dua pengertian yang dikembangkan di atas. Menurutnya yang dikatakan dengan *al-nafs* adalah substansi yang bersifat ruhani, Sejalan dengan Aristoteles dia mengatakan *al-nafs* memiliki daya yang disebut dengan daya tumbuh untuk berkembang dan mencari makanan. Ketiga daya ini hanya dimiliki oleh *al-nafs al-nabâtiyyah*. Melihat kemampuannya yang terbatas untuk menangkap suatu yang bersifat parsialistik dan bergerak atas arahan kemauan dan keinginan, maka *al-nafs* pada posisi ini dinamakan dengan *al-nafs al-hayâwaniyyah*. Adapun yang terakhir adalah yang dikatakan dengan *al-nafs* adalah refleksi aktivitas yang didasarkan pada pilihan rasional dikatakan dengan *al-nafs al-insaniyyah*. 2. Dalam pengertian yang lain dikatakan *al-nafs* adalah sumber untuk hidup, berfikir yang berjalan secara beriringan. Dua daya inilah yang membedakan antara *al-nafs* dengan *al-jism*. Sungguhpun keduanya tak dapat dipisahkan di antara satu dengan lainnya, ada di antara pemikir yang berkesimpulan bahwa yang dikatakan dengan *al-nafs* adalah suatu yang bersifat materi, api, udara dan suatu yang tersusun dari berbagai campuran. Dalam pada itu, salah seorang pemikir modern, Decarte mengatakan bahwa yang dikatakan *al-nafs* adalah berfikir dan bukan materi. 3. Dalam kaitan yang lain *al-nafs* dikatakan juga sumber moral. Tidak dikatakan sebagai moralis manakala ia tidak memiliki ketajaman perasaan, tanpa semangat bahkan tanpa tekad. Sebagai contoh dikatakan bahwa seseorang yang dikatakan memiliki *al-nafs* adalah manakala ia memiliki nilai moral yang tinggi. Nilai moral inilah yang

bahwa prinsip metafisika inilah yang menjadi pusat perhatian kaum filosof dan kaum sufi. Kajian-kajian Ibn Sînâ mengenai *al-nafs* sampai kepada kesimpulan bahwa *al-nafs* adalah kesempurnaan yang primer (*al-kamâl al-awwâl*) bagi jasad manusia dalam melakukan berbagai aktifitasnya dengan dasar penalaran, sehingga makna universal dapat ditangkap.⁷ Dalam hubungan ini, Ibn Sînâ mengatakan bahwa *al-nafs* adalah *kamâl awwâl li jism tabi 'î ali min jihat ma yaf' al al-af'âl al-kâinât bi al-ikhtiyâr al-fikrî wa al-istinbât bi al-ra'y wa min jihât ma yudrik al-umûr al-kulliyyât*.

Dikatakan sebagai kesempurnaan primer (*al-kamâl al-awwâl*) karena *al-nafs* dipandang sebagai potensi yang memberikan kesempurnaan bagi semua aktifitas manusia, baik *al-nafs* itu berada dalam jisim maupun pada saat dia tidak berada pada *jism*. Makna dan hakekat *al-nafs* yang dibawa Ibn Sînâ tidak ada perbedaan dengan definisi yang dikembangkan al-Farâbî dan Aristoteles. Sungguhpun demikian, maksud kesempurnaan primer yang diinginkan Ibn Sînâ bukanlah dalam arti forma, sebagai yang dikembangkan Aristoteles. *Al-nafs* dalam pengertian forma bersifat baharu, tidak *qadîm* dan hancur dengan hancurnya forma ketika ia mati. Jiwa menurut Ibn Sînâ memiliki ekistensi tersendiri, tidak inheren dan berbentuk jasad.

Dalam falsafat Islam, manusia mempunyai dua unsur, unsur tubuh yang bersifat materi dan unsur *al-nafs* yang bersifat immateri atau rohani. *Al-nafs* mempunyai dua daya, daya mengetahui dan daya rasa. Daya pertama berpusat di otak dan daya kedua berpusat di *qalb*. Keduanya dipakai kaum cendekiawan Islam untuk sampai kepada Tuhan. Jikalau falsafat membahas dasar dan hakekat segala dasar dalam pengertian aktualitas maka tasawuf juga membahas bahkan menemukan hakekat dan dasar dari segala dasar dalam pengertian essensial. Akan tetapi perbedaan yang ditemukan di antara keduanya adalah pada alat mencari Tuhan. Falsafat memakai daya berfikir yang disebut akal dan dalam tasawuf daya rasa yang digunakan untuk mencari Tuhan. Alat ini dinamakan *qalb*. *Qalb* tidak sama dengan jantung atau hati (*heart* atau *liver*). Karena *qalb*

menjadi standar kebesarannya. Pada kesempatan lain ada pula pemikir yang memberikan pengertian yang sama antara *al-nafs* dengan *al-rûh*. Namun, sebagian filosof memberikan perbedaan yang samar-samar pula terhadap kedua terma tersebut. *Al-nafs* memiliki makna sebagai suatu substansi yang maha unik yang fungsinya lebih luas dari fungsi *rûh*. *Rûh* itu sendiri terbagi menjadi *rûh hayawânî* dan *rûh nafsânî*. Di samping itu, dikatakan pula bahwa *rûh* itu hidup dalam badan dan *al-nafs* tidak hidup karena badan. *Rûh* manakala berpisah dari badan maka badan menjadi rusak, semua aktivitas badan juga terputus, sementara pada substansinya dia tidak menjadi rusak. *Al-nafs* menggerakkan badan dan memberikannya perasaan, sementara melaksanakannya. *Al-nafs* memperoleh kehidupan melalui perantara ruh dan ruh melakukannya tanpa melalui piranti. Ruhliah yang menggerakkan tubuh dan memberikan kehidupan dan perasaan. Oleh karena itu, *al-nafs* adalah prima kuasa terhadap eksistensi badan itu sendiri, sementara *rûh* berada pada posisi sekunder. Sungguh bagaimana keduanya memiliki pengertian yang ambiguity. (Jamîl Shaliba, *al-Mu'jam al-Falsafî Bi al-Alfâz al-'Arabiyyah wa al-Faransiyyah, wa al-Inklîziyâh wa al-Lâtiniyah*, Jilid II, (Beirut: Dâr al-Kitab al-Lubnani, 1979), hlm. 481-483.

⁷Ibrâhîm al-Madkûr, Jilid I, hlm. 140.

selain alat merasa juga merupakan alat berfikir. Di antara keduanya terdapat perbedaan yang sangat esensial, *qalb* yang digunakan sebagai alat berfikir dinamakan *al-'aql*. *Al-'aql* tak bisa memperoleh pengetahuan yang sebenarnya tentang Tuhan. Sedangkan *qalb* dapat mengetahui hakekat dari segala yang ada, dan jikalau *qalb* dilimpahi cahaya Tuhan maka rahasia-rahasia Tuhan dapat diketahui. Sebagai pengetahuan dan pengalaman pencarian Tuhan, falsafat dan tasawuf mempunyai kaitan yang erat. Dalam sejarah peradaban Islam keduanya dapat bertemu. Tulisan Ibn Sînâ yang berjudul *Kitâb al-nafs* dan Ibn Tufail dengan romannya yang berjudul *Ḥayy Ibn Yaqḍân* mengungkapkan kaitan dan interaksi falsafat dan tasawuf sebagai dua dalam satu, (*two in one*).

Yuhana Qumayr dalam menganalisis pemikiran Ibn Sînâ mengatakan bahwa melalui indra dan akal segala yang ada di alam ini dapat dideteksi, namun, pengetahuan akal lebih dalam dari pengetahuan indrawi. Pengetahuan akal bukan hanya berbentuk indrawi, akan tetapi ia telah mencapai alam metafisika. Melalui akal, Tuhan dan sifat-sifatnya telah dapat ditentukan. Di samping indrawi dan akal, dengan iman yang mendalam, seseorang juga telah dapat mengetahui Tuhan dalam pengertian yang sebenarnya. Kemampuan untuk menangkap wujud Tuhan dan rahasia-Nya tergantung pada kemampuan dan daya manusia. Yang dapat menangkap rahasia-rahasia Tuhan hanyalah kalangan *al-'ârifûn*. Mereka ini bukan filosof dan bukan pula sekelompok orang yang mendapat pengetahuan melalui pemberitaan Tuhan. Akan tetapi, Ibn Sînâ menamakannya dengan *al-isyrâq al-aflâtûnî*.⁸

Selanjutnya Yuhana Qumayr menyatakan bahwa Ibn Sînâ melalui karyanya yang berjudul *Risalah al-Ṭayr* memberikan isyarat bahwa sejumlah burung berada dalam jeratan para pemburu. Salah satunya berusaha melepaskan diri dan ia berhasil melepaskan dirinya sambil terbang membelah angkasa. Sampailah ia ke singgasana yang Maha Agung.⁹ Adapun makna yang dapat ditangkap dari untaian cerita yang dibentangkan Ibn Sînâ adalah makna burung adalah *al-nafs*, makna *metaforis al-ḥabâil* adalah jasad dan makna singgasana yang Maha agung adalah Tuhan. Cerita yang dibawa Ibn Sînâ adalah cerita fiktif yang bersifat metaforis. Tegasnya untaian cerita itu menggambarkan bahwa dengan pembersihan jiwa dalam arti yang sebenarnya *al-nafs* telah dapat mencapai Tuhan dan menyaksikannya.

Jikalau bagi kaum sufi alat untuk mengetahui, mencintai dan melihat Tuhan ada tiga, *qalb*, *rûḥ* dan *sirr*. Yang pertama digunakan sufi untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, kedua digunakan untuk mencintai Tuhan dan yang terakhir adalah untuk melihat Tuhan dan mengetahui hukum-hukum-Nya. Dari ketiga alat itu, alat yang terakhirlah yang sangat besar perannya untuk mengetahui Tuhan. Sementara bagi Ibn Sînâ alat untuk mengetahui dan melihat Tuhan adalah *al-rûḥ* bukan *al-sirr*. Sungguhpun demikian, kemampuan *al-rûḥ*, menurutnya telah sama dengan kemampuan *al-sirr* yang dibawa kaum sufi pada umumnya. Ini memberikan pengertian bahwa betapa pun ditemukan

⁸Ibn Sînâ, *Kitab al-Nafs*, 1938, hlm. 158.

⁹Yuhana Qumayr, *Falâsifah al-'Arab*, (Beirut: Dâr al-Masyriq, 1982), hlm. 33-34.

perbedaan interpretasi di antara orang-orang sufi, sesuai dengan beragamnya budaya tempat hidup, maka benang merahnya tetap dapat ditemukan di antara perbedaan-perbedaan tersebut.

Dengan *al-rûh* sesuatu ditangkap bukan dengan melalui pancaindra. Pancaindra hanya menangkap yang bersifat materi. Tuhan adalah immateri maka yang menangkapnya mestilah bersifat immateri pula, yang bersifat immateri adalah *al-rûh*. Tuhan adalah Mahasuci maka yang menangkap yang mahasuci mestilah suci. Oleh karena itu *al-rûh* mestilah suci. Dalam bahasan falsafatnya *al-rûh* juga dinamakan *al-'aql*. Tuhan sebagai *al-'aql* mestilah bersifat immateri, maka *al-'aql* sebagai yang immateri dapat menangkap yang immateri. Oleh karena itu, akal dan *rûh* dengan kemampuan dan kesuciannya telah dapat mengetahui Tuhan sekaligus mencintai-Nya. Pernyataan ini memberikan konklusi bahwa *al-rûh* dan *al-'aql* dalam falsafatnya tidak menempati posisi yang berbeda dalam mencari kebenaran mutlak. Akal dengan kemampuan penalarannya mencari kebenaran dan jiwa atau *rûh* dengan kemampuan *zawq*-nya, setelah diadakan pembersihan, juga telah mencapai kebenaran mutlak. Bahkan dapat dikatakan bahwa pemikiran intelektual dan perasaan batin, menurut Ibn Sînâ dapat berjalan berdampingan. Juhana Qumayr menyatakan bahwa hubungan *al-nafs* dengan *al-'aql al-fa'âl* telah memberikan kemampuan bagi manusia untuk dapat menyaksikan Tuhan, *musyâhadat al-Allâh*.¹⁰

Dalam hubungan ini, Ibn Sînâ menyatakan bahwa jiwa manusia terlihat dalam empat dimensi, yaitu; *al-nafs al-fâdilâh*, *al-fâsiqah*, *al-nâqisah* dan *al-bulahâ'*.¹¹ Dari keempat kondisi dan sifat jiwa yang dikembangkan Ibn Sînâ, jiwa yang pertamalah yang selalu akan dapat menyaksikan dan melihat Tuhan. Bahkan juga ia akan dapat mengetahui hukum-hukum dan pengetahuan Tuhan yang tidak berubah dengan berubah situasi dan kondisi.¹² Untuk mengetahui hal-hal ini jiwa mesti sangat dekat kepada Tuhan, bahkan antara jiwa manusia dengan Tuhan tak ada hijab yang membatasinya. Atau dengan meminjam pernyataan al-Hallâj, *lahûtiyat al-insân* sudah menjadi bersatu padu dengan *nasûtiyat al-Allâh*.

Sebagaimana Ibn Sînâ, dalam sejarah peradaban Islam Ibn Ṭufail juga telah memepertemukan falsafat dan tasawuf. Kaitan ini digambarkan Ibn Ṭufail melalui karyanya yang berjudul *Hayy Ibn Yaqḍân*. Renungannya terhadap benda-benda materi membawanya kepada kesimpulan bahwa semua benda itu mempunyai ukuran panjang, lebar dan tinggi. Sungguhpun demikian, di antara benda-benda materi itu ditemukan perbedaan dan keragaman. Perbedaan itu timbul karena hakekat dan bentuknya masing-masing yang bersifat *immateri*. Dengan demikian, benda materi tersusun dari dua unsur, unsur tubuh yang bersifat materi dan unsur hakekat dan bentuk yang bersifat immateri. Renungannya terhadap, hakekat dan bentuk yang bersifat *immateri* membawanya untuk berkesimpulan bahwa benda-benda itu mestilah bersifat ḥadîth, *baharu* dan diciptakan,

¹⁰Yuhana Qumayr, *Falâsifah ...*, hlm. 34.

¹¹Juhana Qumayr, *Falâsifah Ibn Sînâ*, hlm. 44.

¹²Ibn Sînâ, *Kitab al-Najâh*, hlm. 488.

artinya mempunyai permulaan. Yang mempunyai permulaan mesti ada yang mengadakan atau menciptakan sebagai sebab keberadaannya. Sebab inilah yang dicari, sebab ini mestilah tidak materi tetapi dia mesti *immateri*.

Renungannya ini tidak hanya terbatas pada benda-benda materi yang ada di bumi, tetapi juga diarahkan kepada benda-benda yang ada dilangit. Kesimpulan yang dicapainya adalah bahwa benda-benda yang ada di bumi dan di langit bersifat terbatas. Karena itu ada sesuatu yang tidak terbatas bersifat *immateri* dan sebab bagi wujud alam ini. Itulah yang dinamakan Tuhan. Dia mesti ada pada esensinya, wujudnya bersifat mutlak, hanyalah Dia yang ada. Tak ada sebab bagi wujudnya. Akan tetapi dia merupakan sebab dari semua yang ada di alam ini.

Manusia, menurut pengamatannya terdiri dari dua unsur, materi dan immateri. Unsur pertama adalah jasadnya dan unsur kedua adalah jiwa atau *rûh* yang merupakan hakekat keberadaannya. Unsur inilah yang dapat mengetahui Tuhan. Yuhana Qumayr menyatakan bahwa kesenangan abadi yang dirasakan jiwa manusia adalah melihat Tuhan.¹³ Dia tidaklah hancur dan kekal abadi. Bahkan dikatakannya bahwa esensi manusia, sebagai sesuatu yang *immateri*, sebelum meninggalkan badan, telah mengetahui Tuhan dan mengetahui pula kebesaran, kekuasaan dan kemuliaan-Nya. Tetapi dia tidak memperdulikan. Namun, dia mengikuti keinginan hawa nafsunya. Esensi yang demikian tak akan melihat Tuhan, tetapi, dia senantiasa berada dalam kesengsaraan.

Lain halnya, esensi yang memusatkan perhatian kepada-Nya dan tidak meninggalkannya sehingga dia mati. Esensi serupa ini, jika meninggalkan badan akan senantiasa berada dalam kebahagiaan dan kesenangan. Karena ia terus melihat Tuhan. Kesimpulan yang ditarik dari renungan ini adalah yang *immateri* hanya dapat mengetahui dan melihat yang *immateri*. *Immateri* yang dilihat adalah Mahasuci maka yang melihat sangat diperlukan penyucian diri. Persamaan yang ditemukan di antara keduanya adalah esensi Tuhan bersifat *immateri* dan hakekat atau esensi manusia juga bersifat *immateri*. Sebagai dua hal yang sama, maka hakekat manusia yang bersifat immateri perlu menyerupai Tuhan dalam arti penyerupaan sifat-sifat-Nya, mempunyai akhlak Tuhan dan membuat perbuatan Tuhan menjadi contoh perbuatannya.

Usahnya dalam menyerupai Tuhan membuatnya melihat Tuhan semata-mata tenggelam di dalamnya, dan ia pun tiada sadar akan dirinya. Ia telah sampai ke tingkat *fanâ'*. Semakin bertambah intensitas *fanâ'* maka bertambah tidak sadar akan dirinya dan semua benda yang ada di sekitarnya telah tiada. Yang disadarinya hanyalah yang Maha kuasa, Maha Esa, Yang Maha Benar, yang mesti ada pada esensinya. Pada posisi ini seseorang telah melihat apa yang tak pernah dilihat mata dan didengar telinga bahkan tergores dalam lubuk hati. Segala apa yang terlintas dalam *qalb* tak mudah digambarkan, apa lagi menggambarkan yang tidak terlintas dalam *qalb*. Yang dimaksudkan dengan *qalb* di sini bukanlah benda materi, bukan pula *rûh* yang terdapat dalamnya, akan tetapi

¹³Juhana Qumayr, *Falâsifah Ibn Sinâ*, hlm. 43.

yang dimaksudkan *qalb* disini adalah inti *rûh* itu sendiri. *Sirr* menurut kebanyakan kaum sufi.

Inti cerita fiksi *Ḥayy Ibn Yaḡdân* yang digambarkan Ibn Ṭufail adalah falsafat bertemu dengan tasawuf. Melalui akal dan daya nalar manusia telah dapat meneliti dan memikirkan alam sekitarnya. Melalui penelitian dan pemikiran yang mendalam sampailah kepada suatu kesimpulan bahwa Tuhan itu mesti ada, dan ingin dikenal. Melalui *qalb*, Tuhan didekati dan diusahakan sifat-sifat Tuhan menjadi panutannya. Dalam istilah Hasan Hanafi hal itu dinamakan mengaktualisasikan kebesaran kemuliaan Tuhan ke dalam pribadi manusia secara integral dan totalitas,¹⁴ sehingga sampai ke tingkat *fanâ'*, dalam tasawuf. Dimana seorang sufi telah melihat Tuhan dengan mata hatinya. Dalam kaitan ini, Yuhana Qumayr menggambarkannya dalam bentuk ungkapan, melalui aktualisasi penyerupaan diri dengan Tuhan tercapailah cita-cita *Ḥayy Ibn Yaḡdân* untuk melihat yang Maha Sempurna. Pada saat itu hilanglah kesadaran akan dirinya dan kesadaran akan semua yang ada di alam ini. Adapun yang disadarinya hanyalah Tuhan, Yang Maha Esa dan Maha Benar.¹⁵ Kondisi semacam ini dalam perasaan tasawuf Abu Yazid al-Bistami dinamakan *al-fanâ' wa al-baqâ'*. Kemampuan jiwa melihat Tuhan adalah balasan kasih sayang Tuhan. Hubungan Tuhan dengan jiwa, menurut Ṭufail, bagaikan hubungan matahari dengan segala bentuknya dalam kaca pantul. Bentuk matahari itu bukanlah matahari itu sendiri.¹⁶ Karena itu, jiwa bukanlah zat Tuhan. Akan tetapi jiwa itu merupakan pantulan-pantulan Tuhan. Di sini Ibnu Ṭufail telah sependapat dengan Ibn 'Arabî.

Sebagaimana Ibn Ṭufail, Ibn 'Arabî juga berusaha memadukan antara tasawuf dengan falsafat. Dalam tasawuf ia sampai ke tingkat *ma'rifah*. Pada tingkat ini, dia merasakan bahwa segala yang ada di sekitarnya tak ada, yang ada hanyalah yang Mahaesa. Yang banyak sebenarnya tidak ada, yang ada hanyalah yang Maha Ada. Semua yang ada ini satu wujudnya dengan Tuhan. Kesatuan wujud ini digambarkan Ibn 'Arabî dalam falsafat tasawufnya *wahdat al-wujûd*. Untuk merasionalkan faham itu, ditempuh pendekatan konsep *al-tajallî* atau penampakan diri Tuhan.¹⁷ Melalui konsep ini, timbullah konsep penciptaan melalui tiga martabat, yaitu; *tajallî a aḥadiyyah*, *tajallî wâḥidiyyah* dan *tajallî syuhûdi*.

Pada martabat pertama, Tuhan baru merupakan zat mutlak, sifat maupun nama-Nya. Karena Dia tak mempunyai nama dan sifat maka Ia tak dikenal dan berada dalam *al-a'mâ*. Pada martabat kedua, Tuhan mulai menampakkan diri. Nama dan sifat-Nya pun muncul, akan tetapi keduanya masih berada dalam potensial. Sedangkan martabat ketiga nama dan sifat Tuhan telah kelihatan dalam alam yang diciptakan. Melalui alam yang diciptakan Tuhan menampakkan diri-Nya. Ia pun dikenal melalui makhluk-Nya. Ia pun,

¹⁴Yuhana Qumayr, *Ibn Ṭufail*, hlm. 91.

¹⁵Hasan Hanafi, *Min al-'aqidah*, Jilid V.

¹⁶Yuhana Qumayr, *Falâsifah Ibn Ṭufail*, hlm. 93.

¹⁷Yuhana Qumayr, *Falâsifah Ibn Ṭufail*, hlm. 94.

kalau ingin melihat dirinya di luar diri-Nya, Ia lihat alam. Karena itu, alam ini merupakan bayangan dari Tuhan. Bayangan tidaklah sama dengan pemilik bayang.

Makna yang dapat ditangkap dari falsafat ini adalah bahwa dalam diri makhluk terdapat aspek ketuhanan. Karena itu, dalam diri manusia terdapat dua unsur, unsur luar yang dinamakan *al-khalq* dan unsur batin yang dinamakan *al-ḥaqq*.

Sebagai seorang *mistique philosoper*, Ibn 'Arabî, seperti Plotinus, dalam mengembangkan falsafat penciptaan alam, menggunakan istilah *emanasi (al-fayḍ)*, dalam pengertian *al-tajallî*. Namun, *emanasi* yang dibawa Ibn 'Arabî berbeda dari *emanasi* yang dikembangkan oleh Plotinus, yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa melimpahkan sesuatu dan selanjutnya melimpahkan pula yang lain dalam bentuk sebuah rangkaian. *Emanasi* yang dibawa Ibn 'Arabî dalam pengertian *al-tajallî* adalah penampakan Yang Maha Esa dalam bentuk-bentuk yang berbeda, dari yang kurang nyata kepada yang lebih nyata.¹⁸ Sehingga dalam hubungan ini, *emanasi* itu dibedakan Ibn 'Arabî dalam dua bentuk, *emanasi* yang paling suci (*al-fayḍ al-aqdas*) dan *emanasi* suci (*al-fayḍ al-muqaddas*).¹⁹ *Emanasi* pertama disebut juga *al-tajallî al-zâtî* dan *al-tajallî al-ghaybî*. Menurut urutan logika eksistensial *al-fayḍ al-aqdas* adalah wujud pertama.

Dalam hubungan ini, Afifi memberikan komentar bahwa *emanasi* dalam bentuk pertama ini masih merupakan *emanasi* dalam bentuk potensial, *bi al-quwah*,²⁰ dan belum berada dalam aktualitas, *bi al-fi'l*. Hal yang penting dan perlu diperhatikan adalah *al-ḥaqq* pada taraf *al-tajallî al-aqdas* belum menampakkan diri-Nya secara aktual dalam bentuk *pluralitas*. Dia masih mempertahankan *al-ta'ayyun al-dhâtî*. Sungguhpun *pluralitas* dalam potensial ia masih Maha Esa dalam aktualitas.

Emanasi tipe kedua, *al-tajallî al-muqaddas* dinamakan *al-tajallî al-wujûdî* dan *al-tajallî al-syuhûdî*. Disini *al-ḥaqq* menampakkan diri dalam arti aktualitas. Pada tahap ini terjadilah segala sesuatu. *Wujud al-tajallî* itu sendiri digambarkan oleh Ibn 'Arabî sebagai berikut. *Tajallî* Tuhan dalam dua bentuk *tajallî al-ghayb* dan *tajallî al-syahâdah*. *Tajallî* dalam bentuk pertama, *al-ḥaqq* memberikan kesiapan bagi hati. *Wujud tajallî* ini masih dalam bentuk *emanasi zat* dalam arti potensial. Jikalau hati telah siap menerima *tajallî al-zat* maka hati itu akan melihat Tuhan dalam bentuk yang ditampakkannya. Dalam hubungan ini, Ibn 'Arabî juga mengutip sepotong ayat al-Qur'ân yang berbunyi, *a'tha kulla syay' khalqah*.²¹

Tajallî pertama yang bersifat memberikan kesiapan bagi hati dinamakan *al-isti'dâd al-azalî* dan *al-isti'dad al-kulli*. Pada saat hati telah siap menerima kesiapan azali, *tajallî* kedua pun terjadi. Disini Tuhan menampakkan dirinya dalam bentuk yang tiada terbatas

¹⁸Harun Nasution, *Pertemuan*, hlm. 22 (Makalah Tidak diterbitkan)

¹⁹Kautsar Azhari M. Nur, *Wahdat al-wujûd* Ibn 'Arabî dan *Pantaisme*, hlm. 95.

²⁰Kautsar Azhari M. Nur, *Wahdat al-wujûd*, hlm. 85.

²¹Kautsar Azhari M. Nur, *Wahdat al-wujûd*, hlm. 85.

dalam alam nyata. Oleh karena itu, alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai wujud seperti yang telah ada sejak zaman *azali*.²²

Dengan kata lain, falsafat mistik yang dikembangkan Ibn 'Arabî dapat dikatakan bahwa wujud makhluk, sebagai ciptaannya, sangat tergantung pada wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala wujud. Yang berwujud selain Tuhan tak akan mempunyai wujud hakiki. Yang dijadikan hanya mempunyai wujud yang bergantung pada wujud di luar dirinya, yaitu Tuhan. Dengan demikian, yang mempunyai wujud hakiki adalah Tuhan. Yang dijadikan sebenarnya tidak mempunyai wujud. Yang mempunyai wujud, hanyalah Tuhan. Wujud selain Tuhan adalah wujud bayangan. *Tajallî al-syahâdah* pada hakekatnya adalah bersifat partikular. Dia merupakan refleksi dan manifestasi nama-nama atau sifat-sifat Tuhan. Jikalau demikian halnya, maka alam ini hanyalah berupa titisan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dan bukanlah merupakan titisan zat Tuhan. Titisan zat akan membawa faham bahwa alam ini merupakan Tuhan dan Tuhan adalah alam. Alam, sebagai titisan Zat Tuhan mengacu kepada timbulnya faham *pantaeisme* dalam falsafat tasawuf Islam.

Melalui falsafat *al-tajallî* timbullah falsafat *al-insân al-kâmil*. Tiap benda merupakan bayangan Tuhan. Pada tiap benda ada *tajallî* atau penampakan diri Tuhan. Penampakan Tuhan tidak sama pada semua makhluk. Penampakan Tuhan yang paling sempurna ada pada manusia. Manusia merupakan makhluk Tuhan tertinggi. Sungguhpun, tertinggi, *tajallî* Tuhan tidaklah sama pada manusia. *Tajallî* Tuhan yang sempurna ada pada para Nabi. Penampakan Tuhan kepada para Nabi juga berbeda-beda kondisinya. Di antara para Nabi, Muhammad merupakan *tajallî* Tuhan paling sempurna. Wujud Muhammad, sebagai *insân kâmil* hanyalah bersifat semu. Wujudnya sangat bergantung pada wujud Tuhan.

Pungkasan

Para pengamat perkembangan pemikiran keislaman berkesimpulan bahwa kaum cendekiawan dan intelektual muslim pada abad pertama dan kedua hijrah terpaksa memusatkan pemikiran untuk menyesuaikan pengetahuan-pengetahuan asing yang punya hubungan dengan ajaran-ajaran dasar Islam. Beberapa sarjana muslim mulai memahami, mempelajari bahkan ada yang menjadi penafsir terhadap falsafat-falsafat Yunani, khususnya pada masa pemerintahan Hârûn al-Rasyîd dan al-Ma'mûn. Terjemahan-terjemahan buku-buku karya kaum ilmuwan Yunani yang diterjemahkan ke dalam bahasa 'Arab hanyalah berupa titian. Sebagai titian maka kesalahfahaman sering terjadi di kalangan kaum ilmuwan Islam zaman itu. Keadaan semacam ini terus berlangsung sampai dengan munculnya kritikan atas kritikan yang dilakukan Ibn Rusyd. Sungguhpun demikian pesatnya perkembangan pemikiran dan pengetahuan dalam Islam, di samping mereka tidak sedikit kaum sufi muncul, sebagai reaksi terhadap ketidak setujuan kemewahan yang ada di istana-istana raja dan khalifah. Mereka adalah masyarakat yang

²² Kautsar Azhari M. Nur, *Waḥdat al-wujûd*, hlm.97.

dapat memahami falsafat secara baik. Akan tetapi, yang terjadi adalah falsafat diassimilasikan dengan perasaan kesufian yang mereka miliki. Sungguh asimilasi yang dilaksanakan itu tidaklah tepat.

Wujud *assimilasi* antara falsafat dan tasawuf kelihatannya melahirkan suatu disiplin keilmuan lain dalam Islam, yang dinamakan falsafat tasawuf. Tasawuf filosofis menggunakan terminologi falsafat dalam pengungkapannya. Ciri umum tasawuf filosofis banyaknya ungkapan istilah khusus yang hanya difahami oleh mereka yang mendalami ajaran tasawuf. Sungguhpun demikian, tasawuf falsafat tidaklah dipandang sebagai sebuah disiplin falsafat. Ajaran dan metodenya didasarkan kepada perasaan (*al-zawq*). Demikian pula sebaliknya tidak dikatakan sebagai tasawuf murni. Ajaran tasawufnya sering diucapkan dalam terminologi dan bahasa falsafat.

Usaha-usaha kaum sufi itu kelihatannya dapat berwujud pada abad kesepuluh masehi, ketika falsafat Yunani dengan mudah dapat difahami dan dimengerti kaum cendekiawan dan intelektual muslim. Dalam pada itu, masalah yang dihadapi kaum filosof adalah bagaimana mendekati hubungan Tuhan, sebagai Pencipta dengan alam luar yang beraneka ragam perubahan. Dengan kata lain bagaimana menemukan hubungan di antara Yang Maha Tunggal dengan yang plural, atau bagaimana menemukan hubungan antara *noumenon* dengan fenomena, *al-bâtin* dengan *al-dâhir*. Sehingga, akal dan kemampuan intelektualitas kaum filosof tidak hanya tertuju kepada bagaimana manusia memikirkan wujud realisasi hubungan itu. Demikian pula halnya dengan ajaran-ajaran sufi juga telah berkembang mencapai titik kulminasinya. Di mana tujuan akhir dari perjalanan kesufian dalam Islam adalah bagaimana merealisasikan dan merasakan kehadiran Tuhan di dalam hati, sehingga hatinya merasakan benar kosong, selain cintanya kepada Tuhan. Tegasnya pertemuan yang dijumpai antara falsafat dan tasawuf adalah pada ungkapan pemikiran dan perasaan yang dibawa Ibn 'Arabî dan Ibn Tufail. Falsafat dan tasawuf intinya adalah mencari Tuhan melalui penalaran akal dan rasio sementara tasawuf mencari dan menemukan Tuhan melalui perasaan dan *al-zawq*.

Harun Nasution mengatakan bahwa kemunduran bidang tasawuf kelihatannya terjadi bersamaan dengan kemunduran Islam dalam bidang falsafat. Namun, di penutup abad kedua puluh perhatian umat Islam pada khususnya dan manusia pada umumnya kepada tasawuf tampaknya mulai muncul kembali dengan membentuk berbagai aliran. Sungguhpun demikian, sebahagian gerakan tasawuf itu dikembangkan hanya untuk merealisasikan tujuan insidental sekelompok orang.