

FILSAFAT ILUMINASI SUHRAWARDI AL-MAQTUL

Fathurrahman

Institut Agama Islam (IAI) Muhammadiyah Bima

fathurrahmanbima@gmail.com

Abstrak

Setelah serangan al-Ghazali melalui Tahafutul al-Falasifah, filsafat Islam dianggap telah kehilangan tempat dan mandek, meskipun Ibn Rusd kemudian hadir membantah al-Ghazali melalui Tahafuf al-Tahafut. Bantahan itu tidak banyak memberikan pengaruh, karena dalam kenyataannya di belahan Timur dunia Islam pemikiran filsafat semakin redup dan berpindah ke belahan Barat (Spanyol). Anggapan ini sesungguhnya tidaklah tepat, karena pada masa itu di wilayah Persia justru muncul cara pandang baru tentang filsafat yang dimunculkan oleh tokoh muslim. Adalah seorang tokoh bernama Suhrawardi dengan gagasan filsafat iluminasinya (hikmah al-israqiyah) yang hadir untuk membenahi kelemahan-kelemahan filsafat peripatetik yang telah mendominasi pemikiran umat Islam. Filsafat iluminasi merupakan upaya Suhrawardi memadukan rasionalitas Aristotelian dengan perasaan beragama (dzauq) untuk dapat mencapai pengetahuan tertinggi.

Kata Kunci: *Illuminasi, Cahaya, Peripatetik, Huduri/Pelimpahan*

Pendahuluan

Sejak zaman Plato dan Aristoteles, arus utama tradisi epistemologi telah berselisih pendapat dalam masalah yang paling mendasar tentang pengetahuan akal manusia, dan melahirkan dua jalur yang berbeda secara diametrik. Tradisi pertama, diwakili oleh pandangan Platonik dimana pengetahuan intelektual merupakan refleksi akal pikiran manusia mengenai objek-objek yang unik, universal, tak berubah dan tanpa substansi. Dalam pandangan ini, pengetahuan intelektual dalam kenyataannya adalah penampakan akal terhadap objek-objek ‘transenden’. Atas dasar dualisme inheren dalam ‘mengada’ (*being*) dan ‘menjadi’ (*becoming*), Plato mengembangkan gagasannya tentang “realitas sejati” sebagai bidang rujukan objektif bagi pengetahuan akal kita. Realitas sejati ini dicirikan oleh kekuatannya sebagai sumber pengetahuan dalam pikiran kita dan membentuk realitas segala sesuatu dalam diri mereka sendiri. Sebagaimana Plato dalam Mehdi Hairi Yazdi menjelaskan tradisi intelektual ini sebagai berikut:

Pendakian untuk “melihat” hal di dunia atas bisa Anda anggap sebagai perjalanan ke arah atas memasuki wilayah yang bisa dipahami; kemudian Anda akan menjumpai apa yang saya telah perkirakan, karena itulah yang ingin Anda ketahui. Hanya Tuhan yang tahu apakah itu benar; tetapi begitulah tampaknya bagi saya. Dalam dunia pengetahuan, hal terakhir yang harus “dipersepsi” dan hanya bisa tercapai dengan usaha yang keras adalah bentuk esensial kebaikan. Jika ia telah “dipersepsi”, maka akan muncul kesimpulan bahwa inilah sebab dari segala yang benar dan baik dalam segala hal; di dunia yang tampak, ia melahirkan cahaya dan penguasa

cahaya sementara ia sendiri berdaulat dalam akal budi dan dalam kebenaran. Tanpa memiliki “penglihatan” tentang Bentuk ini tak seorang pun bisa bertindak dengan bijaksana, baik dalam kehidupannya sendiri maupun dalam masalah-masalah yang berkaitan dengan Negara.¹

Tradisi kedua, adalah pandangan antithesis terhadap cara berfikir Platonik. Pandangan ini, sebagaimana dinyatakan oleh Aristoteles, menegaskan kenyataan bahwa tidak ada keidentikan antara “melihat” dengan “mengetahui”. Karena mengetahui tidak pernah berarti melihat jika tidak ada benda terinderai yang bisa dilihat. Aristoteles menyuguhkan pendapatnya mengenai pengetahuan akal dalam kalimat-kalimat berikut:

Pengetahuan dan penginderaan terbagi sesuai dengan realitas-realitas; pengetahuan dan penginderaan potensial untuk mencerap potensialitas, pengetahuan dan penginderaan aktual untuk mencerap aktualitas. Di dalam jiwa, fakultas pengetahuan dan penginderaan, objek-objek itu terdapat secara potensial, yang pertama adalah yang bisa diketahui, dan yang kedua adalah yang bisa diinderai. Objek-objek tersebut haruslah benda-benda itu sendiri atau bentuk-bentuknya. Alternatif yang disebut terdahulu tentu saja tidak mungkin: bukan batu yang ada dalam jiwa melainkan bentuknya. Dengan sendirinya bisa dikatakan bahwa jiwa analog dengan tangan; sebab sebagaimana tangan adalah alat dari alat-alat, begitu pula pikiran adalah bentuk dari bentuk-bentuk dan indera adalah bentuk dari benda-benda yang bisa diinderai. Karena menurut argumen umum tidak ada sesuatu yang diluar dan terpisah dalam eksistensinya dari besaran-besaran spasial yang dapat diinderai, maka objek pikiran adalah dalam bentuk-bentuk yang terinderai, yakni objek-objek abstrak maupun semua keadaan dan afeksi hal-hal yang terindera. Dari sini, (1) tak seorangpun bisa mengetahui atau memahami sesuatu dalam ketiadaan indera, dan (2) ketika fikiran secara aktif sadar akan sesuatu, pada saat yang sama ia pasti sadar akan sebuah citra; sebab citra-citra itu bagaikan kandungan-kandungan yang bisa diinderai kecuali bahwa mereka tidak mengandung materi.²

Ketidaksepakatan keduanya mengenai jalan yang harus ditempuh –baik sebagai “penglihatan” akal atas benda-benda yang bisa dilihat ataupun “abstraksi” arsitektonis pengalaman indera kita–telah menimbulkan kebingungan pada upaya mencari fondasi praepistemik yang mendasar bagi pengetahuan transenden manusia. Berkaitan dengan hal tersebut, dalam sejarahnya, filsafat Islam pun telah mencoba memadukan dua tradisi ini meskipun dalam perkembangannya tidak utuh karena mengambil beragam konsep dari keduanya dengan kecenderungan pada pemikiran Aristoteles yang kemudian dikenal dengan kaum peripatetik. Sejarah menunjukkan bahwa perkembangan filsafat peripatetic mencapai puncaknya melalui seorang pemikir genius, Ibnu Sina, meskipun banyak konsepnya dipengaruhi oleh al-Farabi sebagai *mu'allim tsani*. Keberadaan

¹Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohammad, (Bandung: Mizan, 1994), 24

²*Ibid.*, 26

filsafat ini mengalami benturan yang sangat berarti ketika bersinggungan dengan mazhab Asy'ariah, utamanya diwakili oleh al-Ghazali. Ketegangan ini pada akhirnya memiliki daya destruktif bagi filsafat, terutama di wilayah Islam bagian Timur. Dengan kemunculan al-Ghazali, filsafat pematetik mulai surut di kawasan Timur Islam dan beralih ke Barat, Andalusia. Ibnu Rusd –sang kampion besar filsafat Aristotelian, meskipun berusaha membalas serangan Al-Ghazali melalui karyanya *Tahafut al-Tahafut* (Kerancuan Buku al-Tahafut), namun pembelaannya tidak banyak memberikan pengaruh dalam dunia Islam dan menyebabkan kemunduran peripatetik.

Meskipun, demikian, W. Montgomery Watt klaim bahwa pemikiran filsafat dalam Islam pasca Ghazali dengan kitab *Tahafut al-Falasifah*-nya, yang diklaim telah menyebabkan dampak negatif bagi pemikiran filsafat telah mandeg, ternyata tidak benar. Bahkan, menurut Watt, berkat Ghazali-lah pemikiran filsafat mengalami transformasi. Hal tersebut setidaknya dapat dilihat dari dua dampak yang ditimbulkan. *Pertama*, penggabungan konsepsi dan metode filosofis ke dalam teologi rasional atau *al-kalam*. Fenomena ini terutama terjadi dalam pemikiran Asyari'ah atau muslim di kalangan Sunni. *Kedua*, pencampuran filsafat dengan ide-ide Syi'ah atau ide-ide mistik non-Islam. Hal ini dapat dilihat dari munculnya konsep kebijakan iluminasi yang masih terus berpengaruh di Iran sampai sekarang.³ Salah satu tokoh yang kemudian muncul adalah Syihab Al-Din Yahya Ibn Habasy ibn Amirahk Abu al-Futuh Suhrawardi sangat terkenal dalam sejarah filsafat Islam sebagai guru iluminasi (Syaikh Al-Isyraq), suatu sebutan bagi posisinya yang lazim sebagai pendiri mazhab baru filsafat yang berbeda dengan mazhab peripatetik atau *maktab al-masysya'un*.⁴

Biografi Suhrawardi Al-Maqtul

Suhrawardi Al-Maqtul dilahirkan tahun 1153 di Iran Barat Laut. Sesudah pendidikan dasarnya, ia mengembara di negeri-negeri pusat Islam sampai ia ditarik ke Aleppo oleh penguasa Ayyubid bernama Malik Az-Zahir, yang sangat suka kepada para sufi dan cendikiawan. Tetapi hakim-hakim agama yang takut kepada filsuf-mistik yang muda dan pandai itu akhirnya membujuk raja, dengan bantuan ayahnya Saladin-pahlwan perang salib- untuk memenjarakan Suhrawardi. Ia meninggal dalam penjara pada umur tiga puluh delapan tahun pada tahun 1191. Itulah sebabnya ia sering disebut al-maqtul, "ia yang dibunuh" untuk menghindari

³Montgomery Watt, *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey* (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1992), 91.

⁴ Hossein Ziai, "Syihab Al-Din Suhrawardi: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi" dalam Sayyed Husen Nash dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Fillsafat Islam*, 544

kekeliruan dengan dua Suhrawardi lain yang memainkan peranan menentukan dalam pembentukn tarekat-tarekat sufi dan sistematisasi pemikiran mistis.⁵

Setelah menyelesaikan studi formalnya, Suhrawardi mulai melakukan pengembaraan intelektualnya ke seluruh Persia. Perjalanan ini menghantarkan pertemuannya dengan guru-guru sufi, dan diantara mereka ada yang memberikan pengaruh demikian kuat terhadapnya. Sejak itulah Suhrawardi menempuh jalan sufi untuk kemudian menghabiskan waktu cukup lama guna latihan-latihan spiritual dan meditasi. Di kota-kota yang disinggahinya, ia mengunjungi guru tasawwuf yang masyhur untuk mendalami ilmu makrifat. Ia memakai waktu luangnya untuk tafakur dan zuhur, serta memperbanyak ibadah dan *'uzlah*. Puas bergaul dengan para sufi, Suhrawardi melanjutkan pengembaraan ke Anatolia (Asia Kecil) dan Suriah. Pada 1183, seusai menulis kitab *Al-Hikmah Al-Isyraq*, ia melawat ke Aleppo, dan akhirnya ke Damsyik (Damascus). Di Damsyik, ia diterima menjadi penasihat kerohanian di istana Pangeran Malik az-Zahir Ghazi, putra Sultan Salahuddin Al-Ayyubi, yang lebih dikenal dengan Sultan Saladin, pahlawan besar dalam peperangan melawan tentara Salib.

Pertemuan mereka berdua sempat membuat decak kagum Malik al-Zahir, penguasa Damaskus itu atas pengetahuan dan ilmunya yang sangat mendalam, baik dalam filsafat, tasawuf, maupun ilmu-ilmu agama. Bahkan seringkali terjadi perdebatan dalam banyak aspek keagamaan dengan para ahli agama (fuqaha), dia menunjukkan kepiawaian dan mengalahkan lawan-lawan debat-nya. Di situlah Suhrawardi menunjukkan keterlatihannya dan kepiawaiannya dalam mengungkapkan argumentasi dari pandangan-pandangan bebasnya dalam debat, serta penguasaannya yang luar biasa dalam banyak disiplin ilmu yang dipelajarinya selama ini. Akhirnya, Malik al-Zahir mengajak Suhrawardi untuk tinggal di istananya, sebuah tempat tinggal nyaman yang sesuai dengan keinginannya.

Suhrawardi berhasil mengambil hati pangeran, menjadi pembimbingnya dan hidup di istana. Di situ, dalam pertemuan-pertemuan pribadinya yang berkembang luas, filsuf muda ini diriwayatkan telah menginformasikan kepada sang pangeran tentang filsafat barunya. Tak pelak lagi, kenaikan pesat Suhrawardi ke posisi istimewa bersinggungan dengan intrik dan kecemburuan istana yang lazim dijumpai dalam Abad Pertengahan. Para hakim, wazir, dan fuqaha Aleppo yang tidak senang dengan status guru yang meroket dari tutor terkemuka itu mustahil dapat membantu perkaranya. Surat-surat kepada Saladin yang ditulis

⁵ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 330. Ada tiga tokoh dengan nama Suhrawardi yang pernah hidup sezaman dengan Suhrawardi al-Maqtul. *Pertama*, 'Abd Al-Qadir Abu Najib Suhrawardi (w.1168), pendiri tarekat Suhrawardiyah, murid Ahmad Al-Ghazali (Adik kandung Abu Hamid Al-Ghazali), *kedua*, Syihab al-Din Abu Hafs Umar al-Suhrawardi (1145-1234 M), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh daripada pamannya, ia menjadi Syaikh al-Syuyukh, guru resmi, di Baghdad pada zaman Khalifah al-Nasir. *Ketiga*, Syihab al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amirak yang dijuluki al-Maqtul.

oleh hakim terkenal Qadhi Al-Fadhil menuntut Suhrawardi dieksekusi untuk mengakhiri hidup pemikir muda itu.

Pendulum jam kemudian segera berbalik arah, kedekatan Kedekatan Suhrawardi dengan penguasa lokal Syiria, Malik al-Zahir, itu rupanya menimbulkan kecemburuan dan rasa tidak suka dari ahli-ahli agama. Para ahli agama atas nama dogmatisme keagamaan segera melayangkan tuntutan langsung kepada penguasa muslim, Shalahuddin al-Ayyubi, saat itu, karena putranya, Malik al-Zahir enggan mengabdikan tuntutan mereka. Semata-mata karena dia amat mencintai aspek-aspek keilmuan yang ada pada diri Suhrawardi. Tuntutan mereka adalah bahwa ajaran-ajaran Syeikh Isyraq itu berbahaya bagi Islam, dan bahwa demi kepentingan iman, agardia dilenyapkan sebelum ajaran-ajarannya berkembang. Sang penguasa Ayyubiyah itu tidak punya pilihan lain kecuali mengabdikan tuntutan para kaum ulama untuk menghukum Suhrawardi

Para sejarawan Abad Pertengahan menuduh Suhrawardi sebagai “zindiq” (anti agama), “merusak agama” dan “menyesatkan pangeran muda Al-Malk Az-Zahir”, namun validitas tuduhan ini sangat kontroversional. Alasan eksekusi Suhrawardi yang lebih masuk akal tampaknya didasarkan atas doktrin politik sang filsuf yang terungkap dalam karya-karyanya tentang filsafat iluminasi. Hal itu terlihat dari situasi kejadian tahun eksekusi Suhrawardi yang terjadi bersamaan dengan gejolak konflik politik dan militer. Raja Inggris, Richard Hati Singa, mendarat di Acre, dan pertempuran-pertempuran berlangsung antara Muslim dan Kristen memperebutkan Tanah Suci. Sultan besar Salahuddin jelas memberikan perhatian lebih besar pada urusan ini daripada menghiraukan eksekusi sang mistikus pengembara yang tidak dianggap sebagai ancaman nyata bagi keamanan politik.⁶ Ketika eksekusi atas diri Syeikh Isyraq itu dilaksanakan adalah bertepatan dengan berkobarnya Perang Salib, antara umat Muslim versus umat Kristiani. Sementara untuk mengobarkan semangat perang melawan musuh, dukungan dari para ulama agama menjadi sangat urgen. Atas alasan itulah akhirnya Shalahuddin memerintahkan putranya, Malik al-Zahir, untuk melaksanakan tuntutan sekelompok otoritas keagamaan itu

Karya-Karya Suhrawardi Al-Maqtul

Suhrawardi menyusun kebanyakan risalah utamanya selama sepuluh tahun, waktu yang tidak cukup panjang baginya untuk mengembangkan dua gaya filsafatnya yang khas-gaya peripatetik yang kemudian disusul gaya iluminasionis-seperti yang ditunjukkan oleh beberapa sarjana. Sebenarnya dalam setiap karya utamanya Suhrawardi membuat rujukan silang yang jelas pada risalah-risalah yang lain. Ini membuktikan bahwa tulisan-tulisan itu disusun kurang lebih

⁶ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Konsep, Filsuf dan Ajarannya*, (Bandung: Pustaka Setia, 2009), 178

bersamaan, atau bahwa mereka diperbaiki ketika diajarkan dengan mempertimbangkan karya-karya yang lain.

Dalam rentang hidupnya yang singkat, Shihabuddin Suhrawardi menulis sejumlah karya dan diperkirakan sebanyak 50 judul buku, dalam bahasa Arab maupun Persi. Sebagian karya tulis itu sampai sekarang masih ada. Karya-karya ini ditulis dalam gaya yang indah dan bernilai sastra tinggi. Ia merupakan karya-karya Persia yang termasuk diantara mahakarya terbesar tulisan prosa dalam bahasa tersebut dan kenyataannya menjadi model bagi prosa naratif dan filosofis berikutnya. Tulisan-tulisan ini memiliki beberapa tipe yang berbeda yang bisa dikelompokkan dalam lima kategori:

1. Empat karya besar yang bersifat doktrinal dan mengandung unsur didaktik. Semuanya dalam bahasa Arab, yang membentuk sebuah tetralogi yang pertama kali berbicara tentang filsafat peripatetik sebagaimana ditafsirkan dan dimodifikasi oleh Suhrawardi, lalu berbicara tentang teosofi isyraqi sendiri yang mengikuti fondasi doktrinal yang lebih awal. Empat serangkai karya itu terdiri dari: *Talwihat* (Kitab tentang Isyarat-Isyarat), *Muqawamat* (Kitab tentang Perlawanan-Perlawanan), *Al-Masyari' waal-Mutharahat* (Kitab tentang Perdebatan-Perdebatan), ketiganya membicarakan modifikasi filsafat Aristoteles. Karya monumentalnya, *Hikmat al-Isyraq* (Teosofi dari Cahaya Timur), yang berhubungan dengan doktrin iluminasinya.
2. Risalah-risalah pendek dalam bahasa Arab maupun Persi. Karya-karya itu lebih merupakan penjelasan sederhana dan dalam bentuk lebih ringkas. Termasuk dalam karya itu ialah: *Hayakil al-Nur* (Piramida Cahaya) *Al-Alwah al-Imadiyyah* (Lembar-Lembar yang Didedikasikan untuk Imaduddin), *Partaw Namah* (Risalah tentang Iluminasi), *Fi I'tiqad al-Hukama'* (Keyakinan Filosof), *Al-Lamahat* (Kilatan-kilatan Cahaya), *Yazdan Shinakhi* (Pengetahuan tentang Tuhan), dan *Bustan al-Qulub* (Taman Hati). Dua yang terakhir juga dinisbatkan kepada 'Ain al-Qudhat al-Hamadani dan Sayyid Syarif al-Jurjani, sekalipun ia tampak lebih mungkin sebagai karya Suhrawardi.
3. Cerita-cerita simbolik dan mistik, atau novel yang melukiskan perjalanan jiwa yang melintasi jagad raya/kosmos menuju pada pembebasan iluminasi dan pencapaian puncaknya. Hampir seluruhnya berbahasa Persia, sebagian kecil dalam versi Arabnya. Termasuk dalam karya-karya ini ialah: *Aqli Surkh* (Akal/Malaekat Merah, *The Red Arch-Angel*), *Awazi Pari Jibril* (Nyanyian Sayap Jibril), *Lughati Muran* (Bahasa Binatang, Termites), *Risalat fi Hayat al-Thufuliyyat* (Risalah tentang Keadaan Anak-anak), *Ruzi ba Jama'ati Sufiyan* (Satu Hari Bersama Masyarakat Sufi), *Risalat fi al-Abraj* (Risalah tentang Perjalanan di Malam Hari), dan *Shafiri Simurgh* (Nyanyian Burung Griffin).

4. Transkrip, terjemahan dan uraian atas karya-karya filsafat yang lebih awal serta naskah-naskah suci dan keagamaan seperti terjemahan Persia: *Risalat al-Thair*, karya Ibnu Sina; Uraian dan Komentar atas *Isyarat*-nya Ibnu Sina; gubahan atas *Risalat fi Haqiqat al-Isyq* yang didasarkan pada *Risalat fi al-Isyq* karya Ibnu Sina; dan tafsir sebagian ayat al-Qur'an dan Hadits-hadits Nabi tertentu.
5. Doa dan permohonan dalam bahasa Arab, yang di Abad-abad Tengah Islam sering disebut *Kutub al-Sa'at* (*The Book of Hours/Buku Waktu*), dimana Syahrazuri menyebutnya *al-Waridat wa al-Taqdisat*.⁷

Korpus inilah, bersama dengan sejumlah komentar yang ditulis untuknya lebih dari tujuh abad lalu, yang membentuk sumber bagi doktrin-doktrin mazhab *Isyraqi*. Ia merupakan gudang besar kebijaksanaan tempat simbol berbagai tradisi termasuk Zoroastrianisme, Pythagorianisme, Platonisme, dan Hermetisme, ditambahkan pada ajaran-ajaran Islam. Karena itu sumber-sumber formulasi Suhrawardi sangat banyak. Ia tidak ragu untuk memasukkan –kedalam pandangan dunianya- elemen apapun yang cocok yang ia temukan di dalam tradisi itu.

Filsafat Iluminasi Menurut Suhrawardi Al-Maqtul

Dari segi bahasa, istilah *isyraq* berbeda dengan *masyriq*. Yang pertama menunjuk pada proses penyinaran (*al-idla'ah*) dan pencahayaan (*al-inarah*) terhadap yang lain, yang kedua menunjuk pada kategori geografis.⁸ Keduanya secara etimologis diturunkan dari kata *syarq* yang berarti terbitnya matahari. Kesatuan maknawi antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat *isyraqiyah* berkaitan erat dengan simbolisme matahari yang terbit dari Timur diidentifikasi dengan *gnosis* dan *illumination*.⁹

Penggunaan dua kata ini, *isyraq* dan *masyriq* oleh Suhrawardi untuk menunjukkan “sumber pengetahuan hakiki” atau tempat sumber datangnya pencerahan” yang kaidah pencapaiannya berbeda dengan pengetahuan diskursif. Jelas bahwa Suhrawardi menggunakan kedua istilah tersebut sebagai kias atau tamsil¹⁰. Kata *masyriq* dan *isyraq* tidak menunjuk pada tempat tertentu di atas

⁷Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibn A'rabi*, terjem Ach. Maimun Syamsuddin, (Jogyakarta: IRCiSod, 2014), 108-110

⁸Aksin wijaya, *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014), 115. Henry Corbin menyamakan istilah *hikmah al-isyraq* dengan *oriental theosophy*, sedang Karl Barbir menyebut istilah *Theosophy Illumination*. Kata *Theosopia* bermakna hikmah ketuhanan. Dalam tradisi Greek dan Latin, ia sinonim dengan istilah *Theology*. Keduanya membicarakan persoalan ketuhanan, kendati dengan penekanan yang berbeda.

⁹Maftukhin, *Filsafat Islam*, (Yogyakarta: Teras, 2012), 146

¹⁰Mengenai makna konseptual tamsil Timur dan Barat yang diuraikan Suhrawardi dalam kisah perumpamaannya akan dapat dipahami apabila melihat karya alegoris Ibnu Sina dalam *Hayy* Ibnu Yaqzan. Menurut Suhrawardi, Barat merupakan alam benda yang bersifat duniawi, tempat roh terperangkap. Kesadaran yang terperangkap menyebabkan seorang pencari ilmu sejati

bumi, tetapi merujuk pada daerah dalam jiwa manusia, tempat pengetahuan atau pencerahan berasal. Ibnu Sina menyebut daerah tersebut intelegensi atau akal murni, sedangkan Imam al-Ghazali menyebut *an-nafs al-kulliyah* (jiwa sejagat). Untuk mencapainya digunakan kaidah-kaidah yang harus ditempuh melalui perenungan batin (*musyahadah*) dan intuisi intelektual (*zauq*).¹¹ Suhrawardi sendiri memberikan definisi kebijaksanaan *isyraqi* dalam bukunya *Hikmat al-Isyraq* sebagai berikut:

“Walaupun sebelum penyusunan buku ini saya menyusun sejumlah risalah ringkas tentang filsafat Aristotelian, buku ini berbeda dengan risalah-risalah tersebut dan memiliki metode khasnya sendiri. Seluruh materinya tidak bisa dihimpun oleh pemikiran dan penalaran; tapi yang berperan besar di dalamnya adalah intuisi intelektual, kontemplasi dan praktik-praktik asketik. Karena pernyataan-pernyataan saya tidak lahir dari perantarpembuktian rasional, tapi justru dengan visi batin dan kontemplasi, maka ia tidak bisa dirusak oleh keraguan dan gangguan orang-orang yang skeptis.”¹²

Kehadiran iluminasi merupakan reaksi terhadap aspek-aspek tertentu dalam teks-teks filsafat Islam, yang sebagian besar terkait dengan korpus Avicennan (Ibnu Sina) sebagai tokoh utama filsafat peripatetik.¹³ Suhrawardi sendiri mengakui bahwa tujuannya adalah menjelaskan pendapat-pendapatnya selaras dengan metode peripatetik konvensional. Peripatetik konvensional disebutnya sebagai “metode diskursif yang baik”, namun tidak memadai untuk mencapai tujuan pencari Tuhan (*muta'allih*) yang ingin tiba pada tingkat “pengalaman kebijaksanaan ataupun hikmah”, atau bagi yang ingin memadukan metode diskursif dan pengalaman batin sekaligus.¹⁴ Dalam karyanya yang lain, Suhrawardi menjelaskan bahwa kaum peripatetik pada zamannya telah gagal memahami maksud pendirinya, Aristoteles. Konon, Aristoteles mendatang Suhrawardi dalam sebuah mimpi. Pada saat itu, Suhrawardi terlibat diskusi

berusaha membebaskan diri. Pencarian kebenaran dimulai dari alam benda yang gelap (pengetahuan empiris dan rasional) dan berakhir di Timur tempat memancarnya cahaya yang meambangkan pencerahan.

¹¹Taufik Abdullah (ed), *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Jilid IV: Pemikiran dan Peradaban, (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002), 216

¹²Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab*, 117

¹³Filsafat peripatetik/mazhab peripatetik sepanjang periode awal filsafat Islam dikenal sebagai mazhab yang mengikuti pemikiran/teks dan ajaran-ajaran Aristoteles. Kata peripatetik diambil dari tradisi mengajar Aristoteles yang mengajar mengelilingi muridnya. Setelah abad ke-5 H/ke 11 M mazhab peripatetik dikaitkan, umumnya, dengan Ibnu Sina dan para pengikutnya. Tradisi mazhab ini dicirikan oleh struktur, terminology teknis dan pendekatan filosofis terhadap teks-teks Aristotelian. Persoalan utama yang menjadi dasar dalam filsafat peripatetik adalah pandangan ontologis tentang keutamaan wujud, prioritas epistemology yang diberikan pada pengetahuan perolehan, pengetahuan Wujud Niscaya tentang hal-hal universal, bukan particular dan pandangan eksatologis tentang kekekalan jiwa (ruh). Hossen Ziai, “Tradisi Iluminasionis” dalam Seyyed Hossein Nasr dan dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*,578

¹⁴Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terjm. Zaimul Am, (Bandung: Mizan Media Utama, 2001), 130

dengannya mengenai watak pengetahuan, hubungan dan kesatuan, ataupun kedudukan para filosof Islam. Bahkan dalam mimpinya tentang Aristoteles ini, pernyataan pembukaan Suhrawardi adalah keluhannya mengenai kesulitan besar yang telah membingungkan dirinya untuk waktu yang lama menyangkut masalah pengetahuan manusia. Satu-satunya solusi yang diajarkan Aristoteles kepadanya dalam *trance* mistik ini adalah:

“Berfikirilah tentang dirimu sendiri sebelum berfikir tentang yang lain. Jika itu kau lakukan, engkau akan menemukan bahwa kesadaran dirimu sendiri yang membantumu menyelesaikan masalahmu”¹⁵

Melalui visi mimpi yang dikemukakan dalam buku *al-Talwihat*, ini, kritik pertama atas filsafat peripatetik dituturkan melalui mulut tak kurang dari seorang otoritas seperti Aristoteles yang menginformasikan kepada Suhrawardi bahwa pengetahuan yang benar hanya didasarkan atas pengetahuan-akan-diri-sendiri dan diperoleh hanya melalui modus khusus yang disebut “pengetahuan melalui iluminasi dan kehadiran”.¹⁶ Untuk menunjukkan kesenjangan-kesenjangan yang logis yang terdapat dalam sistem peripatetik ini, Suhrawardi melancarkan kritik lebih jauh atas konsep dasar dari Aristotelian seperti yang dikemukakannya dalam *Hikmah al-Isyraq* yaitu persoalan definisi (takrif), penggolongan (kategori), dan andaian (proposisi). Ketika konsep dan rumusan ini merupakan hal yang mendasar dalam filsafat Peripatetik.¹⁷ Ini merupakan upaya yang sangat signifikan untuk memperlihatkan kesenjangan mendasar dalam metode ilmiah peripatetik dan menunjukkan langkah pertama dalam rekonstruksi filsafat iluminasi.

Lebih lanjut, guna mengkritik kerapuhan kaidah Peripatetik dalam penyusunan definisi, Suhrawardi bertitik tolak dari logika itu sendiri dan hujjahnya diperkuat dengan semantik. Menurutnya, definisi peripatetik tentang suatu obyek ternyata tidak dapat memberikan pengetahuan yang memadai tentang obyek yang didefinisikan. Hal ini disebabkan oleh kenyataan bahwa kebanyakan takrif/definisi yang dibuat mengandung kelemahan asas, yakni ciri atau sifat yang dinisbahkan terhadap suatu objek ternyata juga merupakan ciri objek yang lain. Definisi yang baik dan benar ialah yang dapat memaparkan keseluruhan ciri atau sifat, yang apabila ciri-ciri itu digabungkan, ternyata hanya dimiliki oleh objek yang didefinisikan.¹⁸ Menurutnya pendefinisian Aristoteles juga dianggap lemah karena membuat takrif berdasarkan esensi (*mahiyah*) yang diperkirakan merupakan hakekat suatu objek, padahal yang dikira esensi itu hanyalah keadaan atau aspek objek yang tampak secara zahir kepada seorang pengamat. Definisi berdasarkan esensi objek tidak mungkin dibuat karena esensi tidak dapat tampak

¹⁵Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Huduri*, ...50

¹⁶ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi Pendiri Mazhab Iluminasi” dalam dalam Seyyed Hossein Nasr dan dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, ...559

¹⁷Taufik Abdullah (et.al), *Ensiklopedi Tematis*,218

¹⁸ Taufik Abdullah (et.al), *Ensiklopedi Tematis*, ...219

secara zahir, sementara Aristoteles menandai esensi sebagai sesuatu yang tampak dari objek, sehingga penyusunan ilmu pengetahuan yang benar tidak mungkin dilakukan dengan menggunakan kaidah Aristoteles.¹⁹ Sedangkan berkaitan dengan cara kaum peripatetik menetapkan definisi, Suhrawardi menjelaskan sebagai berikut :

“mereka membuat suatu rumusan (*qaul*) yang menunjukkan esensi sesuatu dan menggabungkan (*yajma*) segenap unsur penyusunnya (*muqawwimat*). Dalam hal realitas-realitas prinsipal, rumusan itu adalah sintesis (*tarkib*) dari genus-genus dan diferensia-diferensia mereka”²⁰

Suhrawardi juga menegaskan bahwa semua unsur pembentuk sesuatu harus masuk dalam rumusan tersebut, suatu persyaratan yang tidak ditetapkan secara khusus oleh rumusan kaum peripatetik. Ini berarti bahwa menurut pandangan iluminasionis, sesuatu tidak dapat didefinisikan begitu saja karena kemustahilan memerikan secara terpisah semua hal esensial dari sesuatu.²¹ Suhrawardi memberikan contoh definisi kaum peripatetik untuk definisi tentang manusia adalah “binatang berakal” (*hayawatun natiq*), yang hanya secara implisit menyatakan esensi binatang, dan tidak menambah apapun bagi pengetahuan kita tentang gagasan “manusia” (*al-insaniyah*). Rumusan *qua* rumusan tidak menunjukkan gagasan itu, “binatang” (*al-hayawaniyyah*) dan kata atau lafal “rasional” hanya menunjukkan “sesuatu yang mempunyai jiwa”. Oleh karena itu, menurut definisi Aristotelian, hanya rasionalitas yang ada, dan bukan esensi “manusia”.

Definisi menurut iluminasi didasarkan pada perolehan pengetahuan langsung tentang sesuatu yang riil dan “yang lebih dahulu” ada, yang disamakan dengan “cahaya”-suatu prinsip riil mendasar dari metafisika iluminasionis. Bagi Suhrawardi, cahaya adalah definisi yang menjelaskan dirinya sendiri. Melihat cahaya -atau mengalaminya- berarti mengetahuinya: ”Jika ada sesuatu yang tak perlu didefinisikan atau dijelaskan, berarti sesuatu itu sudah sangat jelas dengan sendirinya. Karena tidak ada yang lebih jelas daripada cahaya, melebihi sesuatu yang lain. Cahaya tidak membutuhkan definisi.²² Inilah paradigma dari filsafat iluminasi, yaitu pemaparan konsep “cahaya”. Yang dimaksud dengan cahaya disini adalah pancaran dari rahasia ketuhanan. Ia merupakan hakekat yang melampaui definisi, sebab sudah nyata dan jelas dengan sendirinya. Hakekat segala sesuatu menurut iluminasionis, terdiri dari cahaya dan kegelapan, masing-masing dengan peringkatnya. Cahaya ketuhanan (*an-nur al-ilahi*) merupakan hakikat mutlak yang

¹⁹*Ibid.*,

²⁰ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,561

²¹*Ibid.*, 562

²² Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,564

tak terhingga dan berada pada tingkat paling tinggi dalam tatanan kenyataan. Cahaya tertinggi ini disebut *al-nur al-anwar* (cahaya dari segala cahaya).²³

Bagaimana cara mengetahui Tuhan yang disimbolkan dengan Cahaya di atas cahaya (*al-nur al-anwar*) ? Suhrwardi menyatakan bahwa relasi cahaya di atas cahaya dengan cahaya cahaya yang lahir darinya mulai dari cahaya yang paling dekat (*nur al-aqrab*) hingga cahaya-cahaya turunannya mengambil bentuk secara berhadapan; relasi dominasi-cinta (*qahhar-mahabbah*), relasi iluminasi-penyaksian (*isyraq-musyhadah*), relasi ketidakbutuhan-kebutuhan (*istighna'-al-iftiqar*). Relasinya mengambil bentuk: dari cahaya yang tinggi ke yang di bawahnya mengambil bentuk “dominasi”, atau “iluminasi”, atau “ketidakbutuhan”; sedangkan dari cahaya yang di bawahnya ke cahaya yang di atasnya mengambil bentuk “cinta”, atau “penyaksian”, atau “kebutuhan”. Sebagaimana filsuf peripatetik, Suhrawardi menilai cahaya-cahaya itu bertingkat. Di mana cahaya yang berada pada tingkat di bawahnya lahir dari cahaya yang berada pada tingkat di atasnya. Namun kelahiran tersebut tidak dalam arti emanasionis melainkan dalam arti iluminasi (*al-isyraq*). Prosesnya dimulai dari *nur al-anwar* yang memancarkan satu cahaya yang disebut cahaya paling dekat (*nur al-aqrab*) dengan *nur al-anwar*. Dari *nur al-aqrab* lahir cahaya kedua, dari cahaya kedua lahir cahaya ketiga dan seterusnya. Begitu seterusnya setiap cahaya beriluminasi.²⁴

Berbeda dengan peripatetik, sistem iluminasionis juga mementingkan penglihatan batin subjek/intuisi untuk mengetahui (*al-maudu' al-mudrik*) objek. Dalam berhadapan dengan objek tersebut, subjek selalu menyadari “ke-aku-annya (*al-ana'iyah*) yang menerobos sifat objek tersebut.²⁵ Dalam filsafat iluminasi, kesadaran diri dan entitas yang sadar-diri dilukiskan sebagai cahaya dan meliputi semua realitas²⁶ Sebagaimana para sufi, iluminasionis berpendapat bahwa jagat kesadaran diri (*nurani*) sangat luas dan dapat menerobos bentuk zahir suatu objek. ketika para sufi menggambarkan kesadaran diri (yang terdalam) ini, yang tidak lain merupakan hakekat dirinya sebagai *nur Muhammad*, maka Suhrawardi menggambarkannya sebagai *nur* atau cahaya yang menerangi alam hakekat atau kenyataan. Cahaya ini bersifat *mujarrad* (abstrak) dan tidak memiliki jisim (*jism*). Ia mewakili kesadaran diri terdalam atau murni. Segala sesuatu, kata Suhrawardi, pada hakekatnya memiliki kesadaran diri atau yang semacam itu, terkecuali sesuatu yang benar-benar gelap, yang mewakili alam tanpa cahaya atau alam kegelapan (*zulumat*).²⁷ Berdasarkan pandangan tersebut, menurut Suhrawardi definisi “manusia ialah binatang berakal” hanyalah definisi tersurat,

²³Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis*,....222

²⁴ Aksin Wijaya, *Satu Islam*, , 126-127

²⁵ Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,.... 565

²⁶Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis*,....220

²⁷*Ibid.*

bukan tersirat, bahkan dapat dikatakan sebagai tautology, yang tidak memiliki kepastian apapun. Menurut Suhrawardi, hakekat manusia hanya tersingkap dalam subjek yang memiliki kesadaran diri penuh. Penyingkapan itu merupakan hasil ihtiar subjek yang mengerahkan seluruh kesadaran dirinya. Karena, jiwa merupakan sumber sesuatu yang dengannya gagasan dan makna kemanusiaan dibentuk, dan jiwa merupakan sesuatu “yang terdekat” (*aqrab*) dengan manusia, maka melalui jiwalah seseorang dapat menyadari tentang hakekat manusia dan hakekat segala sesuatu.²⁸

Epistemologi Iluminasionis Menurut Suhrawardi Al-Maqtul

Berdasarkan kajian epistemologi, klasifikasi ilmu dalam wacana pemikiran Arab Islam dapat dibagi menjadi tiga. *Pertama* adalah ‘*ilmu bayan*’ yang terdiri dari nahwu, fiqh, kalam dan balaghah, menggunakan metode *qiyas al-ghaib* ‘*ala al-syahid*’ untuk memperoleh ilmu. *Kedua* adalah ilmu irfani yang terdiri dari tasawuf, pemikiran Syi’ah, filsafat Isma’iliyah, tafsir bathini, filsafat iluminatif, peramalan yang menggunakan *kasyf* sebagai metode mencapainya. *Ketiga* adalah ilmu burhanyang antara lain terdiri dari ilmu manthiq, matematika, ilmu kealaman yang menggunakan eksperimentasi, penalaran dan penyimpulan sebagai metodologinya.²⁹ Filsafat yang dikembangkan Suhrawardi masuk dalam kategori irfani. *Hikmah isyraqiyyah*, yang oleh al-Jabiri dibedakan dari *al-hikmah al-Bahsiyyah*, adalah filsafat yang tidak hanya menggunakan indera dan akal dalam mencapai pengetahuan, melainkan dengan *kasyf*. Metode ini memiliki ciri bersifat langsung dan tanpa perantara, tidak memerlukan penalaran terhadap sesuatu memerlukan upaya ketersingkapan tabir antara subyek dengan Tuhan melalui mekanisme *riyadhah* dan *mujahadah*.³⁰

Filsafat Suhrawardi, dengan demikian, merupakan ilmu yang diperoleh dengan kehadiran atau ‘*ilmu hudhuri*’ yang kecenderungannya dibedakan dengan ilmu perolehan atau ‘*ilmu hushuli*’ atau peripatetisme. Peripatetik menggunakan terma persepsi dan konfirmasi yang dinilai Suhrawardi sub-ordinatif di bawah iluminasi yang menggunakan terma *fitri* dan perolehan. Konsepsi dan konfirmasi merupakan ilmu perolehan yang mengandung kelemahan, yaitu tidak mengetahui sesuatu yang tidak hadir, terbatas karena tidak semua tipe pengetahuan dapat

²⁸Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,....566

²⁹ M. Abid al-Jabiri, *Formasi Nalar Arab*

³⁰ Riyadhah adalah bentuk latihan yang harus dijalani oleh setiap hamba Allah apabila ingin menyucikan diri dari penyakit hati yang kotor dari salah dan dosa. Dalam praktiknya, riyadhah digunakan oleh kelompok tarekat (tasawuf) meskipun secara umum, tetapi konsep riyadhah bisa digunakan oleh siapa saja yang berkeinginan untuk melatih diri dari berbagai penyakit hati. Intinya adalah latihan mental sehingga akan melahirkan mental yang kuat dari berbagai sifat yang tercela. Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam (Lanjutan) Teori dan Praktek* (Bandung: CV Pustaka Setia, 2010), 83

dibatasi dalam konsepsi membenaran prediktif, terikat proses waktu atau durasi dan adanya kesatuan dengan intelek aktif

Secara aplikatif, dalam epistemologi iluminasi, terdapat empat tahap yang harus dilalui untuk memperoleh ilmu pengetahuan. Tiga tahap pertama menggarap persoalan pengetahuan, yang diikuti oleh tahap keempat yang memaparkan pengalaman. Tahap *pertama* ditandai dengan kegiatan persiapan pada diri filsuf; ia harus ‘meninggalkan dunia’ agar mudah menerima ‘pengalaman’. Tahap *kedua* adalah tahap iluminasi (pencerahan), ketika filsuf mencapai visi (melihat) ‘cahaya ilahi’ (*an-nur-al-ilahi*). Tahap *ketiga* atau tahap konstruksi, yang ditandai dengan perolehan dan pencapaian pengetahuan tak terbatas, yaitu pengetahuan iluminasionis (*al-ilm al-isyraqi*) itu sendiri. Tahap *keempat* dan terakhir adalah pendokumentasian, atau bentuk pengalaman visioner yang ditulis ulang.³¹ Menurut Suhrawardi, sebagian dari “cahaya Tuhan” bersemayam dalam diri filsuf, yang memiliki daya intuitif. Jadi, dengan menjalani aktivitas-aktivitas dalam tahap pertama, filsuf dapat, melalui “ilham pribadi” dan “visi” (*musyahadah wa mukasyafah*), menerima realitas eksistensi dirinya dan mengenal kebenaran intuisinya sendiri.

Tahap pertama membawa seseorang ke tahap kedua, dan Cahaya Ilahi memasuki wujud manusia. Kemudian, cahaya ini mengambil bentuk serangkaian “cahaya apokaliptik” (*al-anwar as-sanahah*), dan melalui cahaya-cahaya itu, diperoleh pengetahuan yang berfungsi sebagai fondasi ilmu-ilmu sejati (*al-ulum al-haqiqiyah*) Tahap *ketiga* adalah tahap mengkonstruksi suatu yang benar (‘ilm shahih). Dalam tahap ini, sang filsuf menggunakan analisis diskursif. Pengalaman diuji coba, dan cara pembuktian yang digunakan adalah demonstrasi (*burhan*) Aristotelian dalam *Posterior Analytics*. Kepastian yang sama yang diperoleh dengan bergerak dari data indrawi (pengamatan dan pembentukan konsep) ke demonstrasi berdasarkan akal, yang merupakan basis pengetahuan ilmiah diskursif, dikatakan terjadi ketika data visioner tempat filsafat iluminasi bersandar didemonstrasikan pengalaman dan mengkonstruksikan suatu sistem yang meletakkan pengalaman pada tempatnya kemudian mengabsahkannya, bahkan setelah pengalaman itu berakhir.³²

Keempat, dokumentasi, bentuk penulisan atau penuturan pengalaman visionari tersebut. Dalam hal ini peran logika adalah sesuatu yang penting. Filsafat *isyraqiyah* adalah salah satu pemikiran yang berusaha menggabungkan logika dengan *dzauq*. Logika adalah alat berupa undang-undang, jika dilaksanakan akan mampu menjaga pikiran dari kesalahan. Sementara *dzauq* dalam pengenalan Allah SWT berarti cahaya *ma’rifat* yang dipancarkan *al-Haqq*

³¹Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,.... 567. Lihat juga Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat*,....189

³²Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam*,....190

dengan *tajallî*-nya dalam hati para kekasih-Nya, sehingga mampu membedakan kebenaran dan kesalahan. Dengan demikian, *dzauq* berimplikasi dalam bentuk seperti mimpi ruhani, *mukâsyafah*, *musyâhadah*, mampu menangkap sesuatu yang tertutup indera. Logika berperan untuk memahami proses penalaran dan analisis untuk kemudian diekspresikan serta dijabarkan dalam ungkapan-ungkapan rasional dan mudah dipahami.³³

Pencapaian dari pelaksanaan kaidah israqiyah ini disebut *al-ilm al-huduri*, sedangkan kedudukan pengetahuan *huduri* ini disebut pengetahuan yang dilimpah *irfan an-nazari* (makrifat spekulatif). Paradigma ini akan membuahkan hasil apabila syaratnya dipenuhi yaitu subjek (*maudu'*) berperan, ada kesadaran batin (*idrak*) dalam diri *maudu'*, dan *maudu'* memiliki daya cipta/kreatifitas (*khallaqiyyah*). Adapun transisi dari subjek yang mencari pengetahuan (*al-maudu'*) ke subjek yang mendapat pengetahuan (*al-maudu al-mudrik*) selanjutnya ke *al-maudu'* yang selain tahu juga mampu mencipta (*al-maudu al-mudrik al-khallaq*). Menandai transformasi manusia sebagai subjek alami yang sekedar tahu ke manusia sebagai subjek yang lebih mengetahui (lebih dari sekedar tahu) dan pada akhirnya menjad penjelajah alam keruhaniaan. Pencapaian tahap akhir inilah yang menyebabkan *maudu'* mengalami penyatuan rohani dengan sang cahaya. Ketika subjek yang mengetahui hakekat kebenaran masuk ke alam ketentuan (*jabarut*) dan alam ketuhanan (*lahut*). Keadaan jiwa ini menyebabkan orang arif bukan saja menjadi *maudu'* yang mengenal hikmah, tetapi juga *khallaqiyyah* (kreatif)³⁴

Terori pengetahuan Suhrawardi yang telah direkonstruksi itu terdiri atas pertimbangan-pertimbangan intuitif (*al-ahkam al hads*—yang menyerupai gagasan Aristotelian *agkhinoia*) dan apa yang dinilainya sebagai proses ganda visi-iluminasi (*al-musyâhadah wa al-israq*), yang juga berfungsi sebagai landasan bagi rekonstruksi ilmu yang kuat dan sah (*al-'ilm ash-shahih*). Aspek-aspek ini juga membentuk basis metodologi ilmiah (*ath-thariq al-'ulum*) yang merupakan saripati konsep Suhrawardi tentang pengetahuan dengan dengan kehadiran. Pengalaman visioner, yang mengantarkan pada pengetahuan yang tidak diperoleh melalui proses berfikir (*fikr*), berlangsung dalam alam khusus yang disebut *mundus imaginalis* (*'alam mitsal*)³⁵. Pengalaman eksperiensial dalam alam

³³Ahmad Hasan Ridwan, "Filsafat Isyraqiyah (Iluminatif) Suhrawardi al-Maqtul," Jurnal *Al-Jami'ah*, No. 62/XII/1998, 107

³⁴ Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat*, ...191 Lihat juga Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis*, ...227

³⁵ Ajaran sufi ini menegaskan adanya dunia gambar-gambar ontologis yang di dalamnya realitas spritiual dari "alam atas" mengambil bentuk gambar-gambar kongkrit dan jasad-jasad kasar dari alam materi ("alam bawah") berubah menjadi jasad halus dan gambar-gambar. Ajaran ini dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai *macroanthopos* (*al-insan al-akbar*) atau *macropersonal* (*al-syakhs al-akbar*). Alam semesta dipolakan pada manusia. Kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam

imajiner (khayal) menentukan apakah sesuatu itu, yang seperti akhirnya hanya dapat dikomunikasikan melalui bahasa yang tidak biasa, seperti bahasa puitis atau modus-modus simbolik metabahasa lainnya. Jadi, puisi yang mencakup metafisika metafor dan simbol, secara teoritis diberi status ‘yang paling sejati’

Pengetahuan tentang diri sendiri merupakan unsur mendasar dari teori pengetahuan iluminasionis. Pengetahuan sebagai person (*idrak*) jiwa adalah essensial dan berdiri sendiri. Kesadaran diri dan konsep “Aku” –diri sebagai diri, atau kediriannya—adalah dasar-dasar pijakan pengetahuan. Yang akhirnya diperoleh melalui kesadaran awal akan esensi diri seseorang adalah jalan pengetahuan, yang disebut “pengetahuan dengan kehadiran dan penglihatan (*al-‘ilm al-hudhuri asy-syuhudi*)”. Bagi Suhrawardi, ini merupakan tingkat pengetahuan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh oleh para filsuf peripatetik, yang bertumpu pada kesatuan dengan akal aktif. Pandangannya mengenai landasan-landasan pengetahuan. Suhrawardi menulis: “jika sesuatu dapat dilihat, seseorang tidak perlu mencari definisinya (*man syahadahu [al-syai] istaghna ‘an al’ta’rif*)”, dan karenanya “bentuk sesuatu dalam pikiran sama dengan bentuknya dalam persepsi indra” (*shuratuhu fi al-‘aql ka shuratihi fi al-hiss*). Pandangan tentang pengetahuan seperti ini merupakan prinsip dasar “filsafat iluminasi”³⁶

Metode iluminasionis dalam memperoleh pengetahuan melalui modus khusus persepsi yang didasarkan pada pengetahuan intuitif dikatakan lebih tinggi dan lebih mendasar daripada pengetahuan predikatif, karena subyek mempunyai pengetahuan langsung tentang objek tanpa membutuhkan perantaraan. Pandangannya didasarkan pada kesatuan antara objek dan subyek melalui ‘gagasan’ tentang objek yang diperoleh dalam kesadaran subjek. Jadi, pengalaman langsung subjek akan “kehadiran” objek menentukan keabsahan pengetahuan itu sendiri, dan pengalaman akan sesuatu seperti Tuhan, diri, entitas yang terpisah, dan sebagainya, sama dengan pengetahuan tentang sesuatu itu. Suhrawardi menegaskan adanya korespondensi utuh antara gagasan yang diperoleh dalam diri subjek dan objeknya. Menurutnya, hanya korespondensi seperti itulah yang memperlihatkan bahwa pengetahuan tentang sesuatu sebagaimana adanya telah diperoleh. Ini berarti bahwa, untuk memperoleh pengetahuan, sejenis “kesatuan” antara subjek dan objek harus ditetapkan, dan kesadaran psikologis subjek adalah faktor yang menentukan dalam membangun kesatuan ini. Bagi kaum peripatetik, pengetahuan pada dasarnya ditetapkan oleh sejenis “kemanunggalan” (*ittihad*) atau “hubungan” (*ittishal*) dengan Akal Aktif setelah pemisahan atau perceraian

struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang. Sebagaimana halnya manusia, alam mempunyai persepsi indrawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual. Fazlur Rahman, *Islam, ...* 124-125. Lihat juga Ibnu Arabi, *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, terj. Nur Mufid, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1999)

³⁶Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi, ...” 573

(*infishal*) awal. Suhrawardi menentang sengit gagasan itu seraya berpendapat bahwa kesatuan objek dan subjek diperoleh dan dicapai oleh “orang yang mengetahui” melalui tindakan realisasi diri, dan bahwa kesatuan ini dapat terjadi karena tidak ada perceraian dalam realitas, tetapi hanya gradasi-gradasi penampakan esensi.³⁷

Proses ganda visi-iluminasi (*musyahadah-isyraq*) terjadi dan berlangsung pada setiap tingkat realitas, demikian kata Suhrawardi. Proses ini bermula pada tingkat manusia dalam persepsi-indra lahir, sebagai penglihatan (*ibshar*). Mata (*al-bashar*, atau subjek yang melihat, *al-bashir*), ketika dapat melihat, menangkap suatu objek (*al-mubshar*) bilamana objek itu disinari (*mustanir*) matahari di langit. Pada tingkat kosmik, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya yang mempunyai peringkat di atasnya, sedangkan pada saat visi itu terjadi, cahaya-cahaya yang lebih tinggi menyinari cahaya-cahaya yang berderajat lebih rendah. Cahaya dari segala cahaya (*nur al-anwar*) menyinari segala sesuatu, dan Matahari Langit “Huraksy Agung”, memungkinkan visi itu berlangsung. Singkatnya, pengetahuan diperoleh melalui aktivitas ganda visi iluminasi, dan daya dorong yang mendasari bekerjanya prinsip ini adalah kesadaran diri. Jadi, setiap wujud dapat mengenal dan mengetahui derajat kesempurnaannya sendiri, suatu tindakan mengetahui-diri yang mendorong hasrat (*syauq*) untuk melihat wujud langsung di atasnya dalam kesempurnaan, dan tindakan melihat ini kemudian memicu proses iluminasi.

Teori Suhrawardi tentang visi berlaku pada fisika dan juga metafisika. Analisis teori dimulai dengan pembahasan tentang visi eksternal (*ibshar*), yang disebut “visi atau melihat, melalui indra-indra lahir” (*musyahadah bi al-hiss al-zhahir*). Dalam fisika, Suhrawardi menolak kejasmanian sinar-sinar (*jismiyyah al syu'a*). Kemudian, ia menolak teori visi lahir yang berpendapat bahwa “visi (*ibshar*) berlangsung semata karena sinar-sinar meninggalkan mata dan menemui (*yulaqi*) objek-objek penglihatan. Suhrawardi juga tidak menerima pandangan bahwa tindakan melihat (*ru'ya*) berlangsung ketika bentuk sesuatu (*shurah al-syai'*) tercetak pada “cairan bening” (*al-ruthubah al jalidiyyah*). Teori tentang visi, sebagaimana yang dikembangkan oleh Suhrawardi dan digambarkan dalam metafisika filsafat iluminasi, adalah penerapan dari teori umumnya tentang pengetahuan. Suhrawardi menyatakan “anda kini telah mengetahui bahwa penglihatan bukanlah tercetaknya bentuk objek pada mata, dan juga bukan sesuatu yang keluar dari mata. Oleh karena itu, penglihatan hanya dapat berlangsung ketika objek cemerlang (*al-mustanir*) bertemu dengan (*muqabalah*) mata yang sehat”. Jadi subjek (mata yang jernih) dan objek (sesuatu yang cemerlang) keduanya hadir dan sama-sama membutuhkan tindakan visi. Agar tindakan visi itu terwujud, syarat-syarat berikut harus dipenuhi (1) kehadiran cahaya

³⁷Hossein Ziai, “Syihab al-Din Suhrawardi,573

disebabkan oleh pemancaran Cahaya dari segala cahaya (2) ketiadaan penghalang atau “tabir” (*hijab*) antara subjek dan objek dan (3) iluminasi pada subjek dan objek. Dengan demikian tujuan akhir iluminasi, menurut Suhrawardi, adalah menjadikan manusia masuk ke dalam jajaran alam malaikat (*uqul*) yang diliputi oleh hakikat dan makrifat tentang Allah, menguasai ilmu Allah, dan dapat meraihnya sebelum kemunculannya ke alam ini, seperti teori filsafat idealisme (*al-mutsul*) Plato. Suhrawardi juga menegaskan pandangannya sebagai berikut:

“semua orang sepakat bahwa cara untuk meraih akhirat haruslah mengetahui Yang Mahatunggal (*Al-Haqq*), malaikat, jiwa-jiwa suci, dan tempat kembali untuk orang-orang bahagia. Oleh sebab itu, lakukanlah latihan spiritual (*riyadhah*) dan konsentrasikan diri untuk meraihnya. Engkau pasti dapat menggapai apa yang telah dicapai oleh mereka”.³⁸

Penutup

Secara substansial, filsafat iluminasi Suhrawardi merupakan upaya memadukan antara rasionalitas kaum peripatetik yang dianggap ketika bersentuhan nilai rasa keberagamaan dengan spritualitas beragama yang dianggap lemah ketika bersentuhan dengan objektifitas pengetahuan. Filsafat ini hadir dengan paradig pemeliharaan cahaya. Menurut iluminasi hakekat segala sesuatu tidak dapat diketahui hanya berdasarkan nalar semata yang memisahkan objek dan subjek. Pengetahuan manusia tentang sesuatu hanya akan tersingkap melalui subjek yang memiliki kesadaran diri penuh Kesadaran diri adalah jalan pengetahuan, yang diperoleh melalui pemeliharaan cahaya ketuhanan. Karena setiap manusia memiliki cahaya ketuhanan, maka manusia harus menempuh jalan itu memperolehnya. Dalam Filsafat iluminasi, rasionalitas/pembuktian demonstratif dan intuisi dipadukan yang menghasilkan pengetahuan huduri sebagai pengetahuan terpercaya bagi para “pencari tuhan” Bagi Suhrawardi, ini merupakan tingkat pengetahuan yang lebih tinggi daripada pengetahuan yang diperoleh oleh para filsuf peripatetik, yang bertumpu pada kesatuan dengan akal aktif.

Daftar Pustaka

- Abdullah ,Taufik .(ed). *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam* Jilid IV: Pemikiran dan Peradaban. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 2002.
- Arabi, Ibnu. *Pohon Semesta: Teori-teori Penciptaan Alam*, terjm. Nur Mufid.
- Dedi Supriyadi, *Pengantar Filsafat Islam, Konsep, Filsuf dan Ajarannya*. Bandung: Pustaka Setia, 2009.
- Fakhry, Majid. *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, terjm. Zaimul Am. Bandung: Mizan Media Utama, 2001.
- Maftukhin. *Filsafat Islam*. Yogyakarta: Teras, 2012.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi, dan Ibn A'rabi*, terjm Ach. Maimun Syamsuddin. Jogyakarta: IRCiSod, 2014.

³⁸Dedi Supriyadi, *Filsafat Islam*, 196

- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Supriyadi, Dedi. *Pengantar Filsafat Islam (Lanjutan) Teori dan Praktek*. Bandung: CV Pustaka Setia, 2010.
- Watt, Montgomery. *Islamic Philosophy And Theology, An Extended Survey*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1992.
- Wijaya, Aksin, *Satu Islam Ragam Epistemologi dari Epistemologi Teosentrisme ke Antroposentrisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2014.
- Yazdi, Mehdi Hairi. *Ilmu Huduri Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohammad. Bandung: Mizan, 1994.
- Ziai, Hossein. "Syihab Al-Din Suhrawardi: Pendiri Mazhab Filsafat Iluminasi" dalam Sayyed Husen Nash dan Oliver Leaman, *Ensiklopedi Fillsafat Islam*.