

MISWARI

TASAWUF TERAKHIR



MISWARI

TASAWUF TERAKHIR

Kata Pengantar:
Muhammad Nur Jabir



Tasawuf Terakhir

Penulis

Miswari

Editor:

Nani Widiawati

Tata Letak

Ulfa

Desain Sampul

Darisman

14,5 x 20,5 cm, xxxii + 402 hlm.

Cetakan 1, September 2020

ISBN: 978-623-7707-76-9

Diterbitkan oleh:

ZAHIR PUBLISHING

Kadisoka RT. 05 RW. 02, Purwomartani,

Kalasan, Sleman, Yogyakarta 55571

e-mail: zahirpublishing@gmail.com

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang.

Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa izin tertulis dari penerbit.

PENGANTAR EDITOR

Nani Widiawati

(Peneliti & Pengajar Tasawuf IAI Cipasung)

“....Ah, di manakah Engkau, supaya aku bisa menjahit baju-Mu, memperbaiki kasut-Mu, dan mempersiapkan ranjang-Mu? Di manakah Engkau, supaya aku bisa menyisir rambut-Mu dan mencium kaki-Mu? Di manakah Engkau, supaya aku bisa mengilapkan sepatu-Mu dan membawakan air susu untuk minuman-Mu?”

Petikan di atas adalah ungkapan seorang penggembala untuk Tuhan. Ia menyapa Tuhan secara antropomorfis. *Tajassum*, demikian Ilmu Kalâm menyebutnya. Namun penggembala itu tidak memiliki asumsi apapun selain kecintaan kepada-Nya. Nabi Mûsâ yang sedang dalam perjalanan menuju kota, murka. Menurutny, apa yang dinyatakan oleh gembala itu merupakan sebuah kekufuran. Tuhan adalah Dzat Yang Tak Terbatas. Tuhan adalah puncak dari semua entitas metafisika. Adalah sebuah kesesatan yang nyata mempersepsi Tuhan dan kemudian menempatkan-Nya di wilayah yang sama sekali manusiawi, wilayah fisika. Lebih tinggi dari gelar penista agama, gembala itu sudah menista Tuhan.

Sementara penggembala gemetar ketakutan sambil berurai air mata, ia terluka. Nabi Mûsâ bahagia karena merasa telah

meluruskan jiwa yang tersesat. Nabi kemudian melanjutkan perjalanan. Tiba-tiba Tuhan menegurnya:

“Mengapa engkau berdiri di antara Kami dengan kekasih setia Kami? Mengapa engkau pisahkan pecinta dari yang mencintainya? Kami mengutus engkau supaya menggabungkan kekasih dengan kekasihnya bukan memisahkannya. Buat mereka yang dibakar dengan api cinta, kata-kata tidak mempunyai makna. Yang Kami perhatikan adalah lubuk hati yang paling dalam. Mereka yang terikat dengan basa-basi bukan mereka yang terikat dengan cinta. Umat yang beragama bukanlah umat yang mengikuti cinta karena cinta tidak mempunyai agama selain kekasihnya sendiri.”

Lalu Tuhan mengajarkan rahasia cinta kepada Mûsâ. Dengan penuh penyesalan, Mûsâ berkelana di padang rumput dan gurun pasir untuk mencari gembala tersebut. Akhirnya Mûsâ menemukannya. Gembala dengan pakaian compang-camping dan rambut kusut masai, dalam keadaan tafakur. Mûsâ berkata:

“Aku punya pesan penting untukmu. Tuhan berfirman kepadaku bahwa tidak diperlukan kata-kata yang indah jika ingin berdialog dengan-Nya. Kamu bebas berbicara kepada-Nya dengan cara dan kata-kata yang kamu sukai. Apa yang kuduga sebagai kekafiran, ternyata ungkapan keimanan dan kecintaan yang menyelamatkan dunia.”

Sang gembala menjawab: *“Aku sudah melewati tahap kata-kata dan kalimat. Hatiku sekarang dipenuhi kehadiran-*

Nya. Aku tidak dapat menjelaskan keadaanmu padamu dan kata-kataku pun tak bisa melukiskan pengalaman ruhani yang ada dalam hatiku". Gembala itu kemudian bangkit dan meninggalkan Mûsâ.

Kisah di atas dikutip dari tulisan Jalaluddin Rakhmat yang berjudul *The Road To Allah*. Dari kisah tersebut diketahui bahwa di antara beragam cara orang untuk mendekati Allâh, ada jalan orang yang menjadikan cinta sebagai medianya. Melalui jalan ini, apabila pejalan sudah lebur dalam kecintaan kepada Allâh, tidak ada kata yang tepat untuk melukiskannya. Râbi'ah al-'Adawiyah, antara lain seorang sufi yang mengajarkan cinta tanpa pamrih kepada Allâh. Ia adalah sosok yang digambarkan Farîduddîn 'Athâr sebagai perempuan yang menyendiri dalam keterasingan suci, perempuan yang bercadarkan ketulusan, perempuan yang terbakar oleh cinta dan kerinduan, luluh dalam penyatuan dengan Tuhan, serta perempuan yang dipandang oleh para lelaki sebagai Maryam suci kedua.

Râbi'ah menghabiskan malam-malam untuk shalat yang merupakan pertemuan indah dengan Tuhan. Saat shubuh tiba, ia sampaikan perasaannya pada Tuhan:

"Ya Allâh, malam berlalu dan tibalah pagi. Betapa kalbu ini ingin sekali tahu akankah Engkau terima shalat-shalatku atau mungkin akan Engkau lemparkan semua itu. Tapi aku bersumpah demi keagungan-Mu bahwa sejak pertama kali Engkau menghidupkanku, bersahabat denganku, maka tidur telah menjadi musuh utamaku.

Meskipun Engkau mengusirku dari gerbang-Mu, aku bersumpah demi keagungan-Mu bahwa sama sekali tidak merasa diasingkan lantaran cinta-Mu bersemayam di dalam jiwaku.”

Cinta Râbi’ah tak terbagi, tidak ada tempat dalam jiwanya untuk cinta yang lain. “*Saudara-saudaraku, khalwat merupakan ketenangan dan kebahagiaanmu. Kekasih selalu ada di hadapanku. Tak mungkin aku mendapat penggantinya*”, demikian Râbi’ah ketika ia dilamar oleh beberapa orang lelaki termasuk Amir kota Bashrah dinasti Abasyiyah.

Dalam munajatnya, ia berkata:

“Wahai Tuhan, apapun di dunia ini yang Engkau karuniakan kepadaku, berikanlah semua pada musuh-musuh-Mu. Wahai Tuhan, apapun yang Engkau berikan di akhirat kelak kepadaku, berikanlah semua pada teman-teman-Mu.

Bagiku, Engkau sudah cukup.”

Ungkapan cinta Râbi’ah lepas dari teori, definisi, kaidah, atau dalil. Ketika Cinta telah bertakhta di singgasana hati, bagi sesiapa yang dimabuknya, kata-kata tidak memiliki makna. Nalar telah terlampaui. Yang ada hanya gambaran kerinduan yang teramat dalam. Itupun hanya dipahami oleh yang mengalaminya. Tidak terperi. Karena itu, ketika Râbi’ah diminta pendapatnya tentang cinta, ia berkata: “*Bagaimana mungkin engkau menggambarkan sesuatu yang engkau sendiri bagai hilang di hadapan-Nya. Sekalipun wujudmu masih ada tetapi karena hatimu sangat gembira, lidahmu jadi bungkam.*”

Sege nap perasaan cinta yang teramat dalam, tulus, dan abadi, menemukan presentasinya dalam bahasa hati. Tidak bersifat empiris atau logis, tidak dapat diakses oleh banyak orang, karena semua berkaitan dengan pengalaman batin dan perasaan terdalam, tapi bagi hati ia sungguh nyata. Ketika berada dalam penjara, bahasa Cinta al-Hallâj digugat. Pernyataan “*Anâ al-Haqq*” diformalisasi. Bahasa tasawuf diterjemahkan ke dalam bahasa fiqh. Dalam tulisannya yang berjudul *Tragedi Al-Hallaj*, Saleh Abdul Sabur mengungkapkan kata-kata al-Hallâj berbentuk puisi:

Mudah-mudahan Tuhan melindungi kau, nak.

Mengapa kau menghasutku dan membuat aku menyingkapkan rahasia kalbuku?

Apa kau tak tahu bahwa cinta adalah sebuah rahasia antara dua pecinta?

Ia merupakan hubungan, yang bila diumumkan kepada khalayak, akan mencemarkan kehormatan kami;

Sebab apabila Kekasih mengkaruniai kami dengan persatuan, maka kami akan bersuka cita;

Kami memasuki tempat yang rahasia, kami dihidangi makanan dan minuman, kami menari dan ditarikan, kami menyanyi dan dinyanyikan, kami singkap pikiran terdalam kami dan pikiran terdalam tersingkap bagi kami, kami berjanji dan dijanjikan.

Dan bilamana pagi tiba, kami pun berpisah.

Tapi kami membuat perjanjian bahwa kami akan menyimpan rahasia.

Hingga aku terbaring di liang kubur; membisu karena maut.

Apakah kecerdasan intelektual dapat mengantarkan jiwa ke hadapan Cinta? Dari kisah di atas, yang menjadi kekasih Tuhan justru seorang gembala yang tidak berpendidikan. Betapa tidak terdidiknya dia sehingga Nabi Mûsâ memarahinya. Mungkin kita akan melakukan hal serupa seandainya dipertemukan dengan gembala tersebut. Sebagaimana yang sering disampaikan di ruang-ruang ilmiah yang menegasikan konseptualisasi Tuhan namun kemudian terjebak dengan definisi baru tentang-Nya. Definisi baru tersebut menyatakan: Tuhan terbebas dari segala kategori. Tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Dalam konteks kategori, karena selain Tuhan merupakan kategori maka apapun yang dikatakan tentang Tuhan pada hakikatnya bukan Tuhan. Jadi, apa yang ditulis di buku atau disampaikan para ilmuwan, apa yang terlukis dalam pikiran, atau pemahaman tentang Tuhan, sesungguhnya merupakan bagian dari pemahaman kategoris juga. Kemampuan akal memang mengagumkan dalam hal membentuk abstraksi, tetapi Cinta sungguh tidak bisa diabstraksikan. Cinta tidak menggunakan proposisi akal. Kalau yang berakal saja tidak dianggap mampu menjangkau hakikat Tuhan, maka terlebih pemahaman yang minus teori sebagaimana gembala tersebut. Tetapi Cinta bukan teori. Cinta tidak mematok syarat. Jika berteori atau bersyarat, itu pasti bukan Cinta.

Kenyataannya, wawasan serta kecerdasan atau bahkan ibadah, adakalanya menjadi berhala yang justru menjauhkan dari Tuhan. Ada orang yang merasa bangga dengan ketinggian

ilmunya yang dengannya kemudian merendahkan orang lain, melukai perasaan orang lain dengan menilai refleksi cinta seseorang terhadap Tuhan sebagai sebuah kesesatan, kekafiran, *bid'ah*, *dha'if*, atau istilah-istilah identik lainnya. Al-Ḥallāj, sufi yang pernah lebur dalam *hulūl* atau *fanā* akan kehadiran Tuhan dalam dirinya, hanya dengan dua kata yaitu “*Anā al-Ḥaqq*”, dijustifikasi murtad dengan nasib tragis, yaitu setelah dipenjara selama delapan tahun, ia dihukum gantung. Sebelumnya, ia dicambuk seribu kali kemudian dipenggal kepalanya. Kaki dan tangannya dipotong, tubuhnya digulung dalam tikar bambu kemudian dibakar. Sementara abu tubuhnya dibuang ke sungai, kepalanya dibawa ke Khurasan untuk dipertontonkan. Dalam eksekusi itu, mata memang melihat luka dan darah. Hati tidak demikian. Hati justru merasakan kebahagiaan pada puncak penderitaan. Inilah bahasa Cinta.

Dengan keluasan wawasannya, ada pula orang yang perhitungan dengan Allāh. Setiap ibadah dihitung untung dan ruginya. Berapa prosen laba yang akan diperoleh dari shalat berjama'ah, misalnya. Apa yang akan Tuhan beri kalau memberi makan orang yang berbuka puasa. Maka, untuk keuntungan yang berlipat ganda, puasa satu hari dapat dilakukan dengan sejumlah niat. Tidak sepenuhnya salah, tetapi dalam konteks cinta, yang terpenting adalah seberapa besar yang dapat diberikan, bukan sebaliknya.

Ada yang bangga dengan jumlah nominal ibadah karena seringnya berpuasa, shalat malam, berdzikir, berderma, dan berhaji. Namun yang dia dapatkan tidak lebih dari rasa laparnya saja, ceremonial shalat, jumlah dzikir, serta kopiah

putih saja. Mengapa? Karena semuanya hanya dimaknai secara material dan formal. Dzikir, misalnya, malah terjebak pada jumlahnya bukan substansinya. Mungkin karena alasan itu mengapa ada orang yang mengkritisi jumlah dzikir atau alatnya seperti seuntai tasbeih. Ketika berdzikir, tujuan utama untuk mengingat Allâh menjadi hilang karena terpusat pada jumlah dzikir yang harus dibaca. Maka yang terjadi adalah formalisasi ibadah, itu istilah halusnya. Istilah ekstrimnya, menjadikan jumlah dzikir atau biji tasbeih sebagai berhala yang menjauhkannya dari Allâh.

Siapakah orang yang dimaksud? Siapakah orang yang kehilangan rasa cinta kepada Allâh dan terjebak pada berhala kecerdasan dan wawasannya sendiri? Siapakah orang yang berniaga dengan Allâh dengan pola hitung dagang? Siapa orang yang telah jatuh pada sumur kering pemahaman agama? Mungkin orangnya tidak jauh dari kita, ada dalam diri kita, di hati kita. Ya, mungkin kitalah orangnya.

Mungkin kitalah orang yang berlagak pintar yang dengannya banyak orang yang tersakiti. Kitalah sesungguhnya si pandir yang mengenakan jubah ilmuwan. Kita dianggap berilmu karena itu orang-orang meraih tangan kita. Lalu kita ulurkan tangan supaya orang-orang mencium tangan yang sebenarnya tidak mungkin memancarkan aura keberkahan. Lalu kita terbiasa dan ingin dihormati. Kita merasa menjadi guru mulia yang selalu benar dan paling benar sehingga kebal terhadap kritik, sehingga merasa telah memiliki hak otoritatif untuk dikukuhkan sebagai penafsir terbaik pesan-pesan Tuhan.

Mungkin kitalah orang yang menjadikan Tuhan sebagai partner bisnis. Kitalah orang yang menghadap Tuhan dengan membawa banyak kalkulator. Lalu kita merasa sudah sangat pantas mendapatkan keridhaan dan surga-Nya. Kita selalu silau dengan hadiah-hadiah Tuhan. Kita selalu ingin dengan apa yang seharusnya Tuhan berikan, tentu berdasarkan rumus ekonomi. Akhirnya, surga memalingkan kita dari Tuhan.

Mungkin kitalah orang yang memoles agama dengan cat buruk sehingga agama terlihat begitu formal dan kaku. Mungkin kita yang selalu menghamburkan tinta di percetakan dan mengotori buku-buku dengan coretan yang terputus dari dimensi esoterik. Lalu kita tularkan virus arogansi ilmiah pada sejumlah orang, dengan sejumlah teori dan argumentasi, atau dengan seabreg aktivitas sekular tetapi mengatasnamakan Tuhan.

Mungkin orang itu adalah kita, atau lebih tepatnya saya. Saya yang sampai detik ini tidak dapat mempersempahkan seluruh hati hanya untuk Tuhan. Sayalah orang yang tidak tahu diri di hadapan Tuhan. Begitu banyak yang Tuhan karuniakan tapi semuanya malah membuat saya melupakan-Nya. Saya mencintai dunia lebih dari kecintaan pada Tuhan, cinta pada sesuatu yang seharusnya diwaspadai. Saya takut kematian merenggut, takut pada sesuatu yang mestinya membahagiakan. Saya disibukkan dengan sejumlah aktivitas yang menjauhkan dari taqwa dan Cinta-Nya. Saya bangun istana pasir di atas jembatan menuju Tuhan.

Banyak hal yang saya temukan dari tulisan Miswari ini. Tidak hanya sekedar mengetahui kedalaman Cinta para ‘*ârif*. Mengetahui jalan Cinta yang mereka tempuh, telah memukul saya. Secara samar, tulisan ini membawa pada sebuah kesadaran, pada sebuah refleksi yang paling jujur di hadapan diri sendiri. Mempertanyakan keberadaan Cinta di hati. Cinta untuk Tuhan. Bahwa ternyata ada dinding sel yang menjadi penjara bagi jiwa, ada banyak kotoran yang membuat cermin hati menjadi buram. Tanpa disadari, semua itu terbangun dari debu tanah yang memandang indah pada setiap bentuk perselingkuhan dengan segala sesuatu yang sesungguhnya tidak layak dipadankan dengan Tuhan.

Tasawuf Terakhir memilih menampilkan corak tasawuf falsafi sehingga tidak dapat menghindarkan diri dari penggunaan terminologi filsafat di antara deretan kalimat yang dirangkainya, rumit. Di dalamnya terdapat beberapa tokoh yang pemikirannya diduga sulit dipahami, tipikal Ibn ‘Arabî. Pada banyak tempat, pengalaman sufi dijelaskan berdasarkan prinsip epistemologinya untuk mengungkap keniscayaan rasional bagi suatu pengalaman spiritual, mengasyikkan. Ada semacam kegelisahan sosio-antropologis dan politis dalam setiap kritik yang dibangun dalam buku ini sehingga narasinya tidak sama sekali terlepas dari dinamika kehidupan anak manusia, kontekstual. Namun di luar itu, bagaimanapun, *Tasawuf Terakhir* tetaplah tasawuf. Ia berada di wilayah hati. Karena itu, tidak perlu menyiapkan setumpuk teori untuk membaca tulisan ini. Cukup menelisik di kedalaman hati, untuk menyediakan ruang yang nyaman bagi “kesunyian masing-

masing”, seperti yang kerap disebut sang penulis, ruang untuk mengikhlaskan hati dan membiarkannya memahami bahasa rasa.

Tasikmalaya, September 2020

Nani Widiawati

Daftar Isi

TRANSLITERASI ARAB-LATIN	iii	
KATA PENGANTAR		
Muhammad Nur Jabir (Direktur Rumi Institute)	v	
PENGANTAR EDITOR		
Nani Widiawati (Peneliti dan Pengajar Tasawuf)	xi	
PRAKATA.....	xxiii	
CARA GILA JATUH CINTA: TINJAUAN <i>QASHĪDAT</i> DAN <i>MUQATHA'AT</i> MANSHŪR AL-ḤALLĀJ		1
CINTA MENURUT KEKASIH: NARASI ILĀHIYAH DALAM AL-HADĪTS QUDSĪ.....	27	
MISTERI CINTA TERSEMBUNYI: TINJAUAN <i>TARJUMĀN AL-ASYWĀQ</i> DAN <i>FUSHŪSH AL-ḤIKAM</i> IBN 'ARABĪ.....	45	
FILOSOFI KOMUNIKASI CINTA: HURUF SEBAGAI SIMBOL ONTOLOGI DALAM MISTISME IBN 'ARABĪ.....	87	
TERBANG MENUJU CINTA: MUSYAWARAH BURUNG FARĪDUDDĪN 'ATHĀR	123	
SENANDUNG CINTA PENUH MAKNA: TINJAUAN FILOSOFIS PUISI JALĀLUDDĪN RŪMĪ	161	

MULLÂ SHADRÂ DAN MANIFESTASI CINTA ILÂHÎ.....	197
SUFI SEBAGAI WAKIL TUHAN: ANALISA ANALOGI HAMZAH FANSÛRÎ SEBAGAI SARANA KOMUNIKASI CINTA.....	223
KESADARAN CINTA: <i>WAHDAṬ AL-WUJÛD</i> HAMZAH FANSÛRÎ SEBAGAI LANDASAN ISLAM NUSANTARA.....	273
CINTA DI MASA GILA: PROBLEMATIKA SOSIAL DAN SOLUSINYA MELALUI <i>ZAMAN EDAN</i> RONGGOWARSITO	289
TATAL-TATAL GOENAWAN MOHAMAD: KESUNYIAN SEBAGAI ESENSI CINTA.....	327
CINTA LAHIR BATIN: FEMINISME DALAM TINJAUAN EKSOTERISME DAN ESOTERISME.....	357
DAFTAR PUSTAKA.....	389
TENTANG PENULIS.....	402

CARA GILA JATUH CINTA: TINJAUAN *QASHĪDAT* DAN *MUQATHA'AT* MANSHŪR AL-ḤALLĀJ

Pendahuluan

Penyucian diri dalam tasawuf falsafi, seperti yang diajarkan al-Ḥallāj, tidak memiliki makna normatif sebagaimana diajarkan al-Ghazālī dan dianut oleh para pengikutnya dalam tasawuf akhlaki. Sasaran pembahasan para *sūfi* falsafi adalah *Wujūd Mutlak*, *Ḥaqq Ta'âlâ*, yang merupakan satu-satunya Realitas Mutlak. Selain-Nya, hanyalah bayangan atau eksistensi metaforik. Untuk itu, penyucian diri dalam tasawuf falsafi diorientasikan pada kesadaran dan penerimaan kenyataan bahwa kedirian yang merupakan bayangan harus dihapuskan sehingga dapat melahirkan kesadaran bahwa yang mengisi segenap eksistensi hanyalah Realitas Mutlak.

Bagi al-Ḥallāj, agama bukan kumpulan ajaran yang disampaikan secara normatif. Normativitas agama-agama merupakan hasil kodifikasi oleh orang atau kelompok tertentu berdasarkan pemahamannya tentang turunan-turunan spiritualitas seperti keyakinan dan ritual ibadah. Pada hakikatnya, agama-agama adalah cabang-cabang yang muncul dari akar yang sama. Namun karena manusia terlalu sibuk dengan konsep-konsep normatif agama masing-masing,

mereka kemudian melupakan asal-usul yang membentuk agama.

Sebagaimana pernyataan Goenawan Mohamad, agama berawal dari kesunyian. Oleh karena itu, agama harus dikembalikan kepada keheningan. Untuk mencapai kebahagiaan, sebagian terlalu sibuk dengan politik dan kepentingan kelompok. Mereka yakin agama dapat memberi solusi atas semua masalah itu sehingga agama kemudian ditarik ke ranah tersebut dan dimanfaatkan untuk melayani berbagai kepentingan di dalamnya. Mereka lupa bahwa sejatinya agama sendiri adalah untuk membuat diri bahagia. Kebahagiaan sejati tidak ada dalam kebisingan dan hiruk-pikuk. Kebahagiaan sejati berada dalam kesunyian. Melalui kesunyianlah, inti sejati agama ditemukan. Dalam konteks itulah al-Ḥallāj menawarkan supaya manusia kembali pada kesunyian, untuk menemukan kembali hakikat mutlaknyanya. Manusia harus kembali sadar akan kediriannya. Dengan begitu hakikat sejati disadari.

Kajian al-Ḥallāj ini menggunakan karya-karya relevan dalam menganalisa pemikiran sufi terbunuh tersebut dengan koleksi Louis Massignon atas tembang-tembang yang digubah al-Ḥallāj sebagai sumber utamanya. '*Qasidah*' dan '*Muqatha'at*' adalah dua naskah yang ditulis al-Ḥallāj dalam mengekspresikan cintanya. Bagian ini mengulas tembang-tembang al-Ḥallāj yang diekspresikan dalam dua naskah yang telah dikumpulkan Louis Massignon.

Cinta dalam *Qashîdat*

Wujûd adalah tunggal, tetapi indra dan intelexsi yang biasa dipakai sebagai instrumen pengetahuan menjadi hijab sehingga *wujûd* tampak plural. Hal demikian karena segala yang ditangkap indra, imajinasi, dan intelexsi, semuanya adalah *wujûd* dalam modus beragam. Karena itu, ketika jiwa telah melampaui indra, imajinasi, dan intelexsi, maka segala identitas menjadi lenyap. Yang disadari jiwa hanyalah *wujûd* tunggal. Dalam kondisi demikian, “aku” dan “Engkau” yang sebelumnya dianggap sebagai dualitas menjadi tak teridentifikasi. Dalam kondisi yang disebut *fanâ* ini, tersadari bahwa *wujûd* adalah tunggal.¹

Pengalaman *fanâ* itulah yang dialami al-Ḥallâj sehingga dia tidak dapat membedakan antara eksistensi dirinya dengan eksistensi Tuhannya. Ketika al-Ḥallâj menyeru Tuhannya, ternyata dia menemukan bahwa yang menyeru adalah yang diseru. Demikian juga yang diseru adalah yang menyeru. Ternyata Dia adalah inti keberadaan, hasrat, sumber kekuatan, dan tujuan. Dia yang diseru adalah rahasia ter-pondam di dalam diri. Ternyata Rahasia itu adalah totalitas keberadaannya sendiri. Keseluruhan diri adalah Dia. Dia yang diseru adalah keseluruhan dari yang menyerukan. Dia adalah misteri, tetapi sekaligus paling nyata dan jelas. Eksistensi penyeru adalah

¹ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn ‘Arabî* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 238.

seperti posisi predikat bagi subjek. Totalitas predikat adalah kehadiran mutlak sang predikat.²

Karena kesadaran itu, al-Ḥallâj sadar bahwa segala hukum agama, seketat apapun yang dibuat manusia-manusia yang dianggap paling alim dan paling beriman, aturan-aturan formal dengan baju agama itu semuanya tidak cukup untuk menampung sebutir saja dari cinta orang yang fanâ. Kerinduan pada Hasrat itu tidak cukup dengan aturan-aturan yang ditegakkan dengan mata pedang. Al-Ḥallâj paham bahwa eksistensi Hasrat itu tersembunyi dari dua biji mata. Tetapi Dia hadir secara menyeluruh pada diri. Dia seperti napas yang tetap disadari secara penuh kehadiran-Nya.

Pengetahuan sejatinya mengarahkan pada kehendak Tuhan, menuju iman. Dalam iman ada perjalanan mendaki. Setiap titik pendakian ada pengalaman yang menegangkan sekaligus menenteramkan. Sebagian manusia memilih untuk terus mendaki dan sebagiannya lagi memilih untuk kembali. Siapa yang tajam pikirannya tidak akan memilih kembali, dia akan terus mendaki. Al-Ḥallâj sendiri memilih menuju puncak yang membumbung tinggi. Hasrat dan semangatnya membuat dia mabuk tanpa membuka mulut. Al-Ḥallâj sadar bahwa sebenarnya semua manusia dahaga. Tetapi sebagian besarnya tidak dapat menyadari itu, seperti orang yang sedang terbius, tidak sadar tentang luka yang sedang dialami. Hanya manusia yang peka saja yang dapat menyadari kejadian yang

² Miswari, *Wahdat Al-Wujûd: Konsep Kesatuan Wujûd Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansûrî* (Yogyakarta: Basabasi, 2018), 46.

CINTA MENURUT KEKASIH: NARASI ILÂHIYAH DALAM AL-HADÎTS QUDSÎ

Pendahuluan

Al-Qur'ân dan al-Hadîts merupakan referensi utama dalam Islam. Al-Hadîts adalah perkataan, perbuatan, dan sikap Nabi Muḥammad atas perbuatan orang lain. Dari segi makna, Al-Hadîts terbagi menjadi dua yaitu yang berasal dari Nabi Muḥammad sendiri dan dari Allâh. Hadîts yang dari Allâh itu disebut hadîts qudsî. Hadîts qudsî dan al-Qur'ân sama-sama berasal dari kalam Allâh. Perbedaannya, Hadîts qudsî tidak tertulis di *Lawh Mahfûdz* sebagaimana al-Qur'ân. Membaca al-Qur'ân menjadi ibadah, tetapi membaca hadîts qudsî tidak.¹

Mengenal Tuhan melalui al-Qur'ân dan al-Hadîts sudah sangat sering dilakukan. Tetapi mengenal Tuhan melalui hadîts qudsî masih jarang dilakukan. Bahkan hadîts qudsî sangat jarang digunakan dalam pengembangan keilmuan Islam. Tuhan melalui al-Qur'ân dan al-Hadîts lebih dikenal sebagai sosok yang dualis. Pada satu sisi dia adalah Maha Baik yang menjanjikan segala kebaikan bagi yang taat kepada-Nya. Tetapi pada sisi yang lain Dia sekaligus adalah sosok yang memberi hukuman sekeras-kerasnya bagi siapapun yang berani menentang perintah-Nya.

¹ Achmad Sunarto and Syamsuddin Noor, *Himpunan Al-Hadîts Qudsî* (Jakarta: An-Nur, 2005), 1.

Dalam hadîts qudsî, Tuhan lebih dikenal sebagai satu *wujûd* yang Mulia, Pemurah, dan Pemaaf. Tidak ada personifikasi kejam dan pemarah pada Tuhan dalam hadîts qudsî. Semua konotasinya positif. Umpamanya bagi pelaku dosa, bila dalam al-Qur’ân dan al-Hadîts umat dapat menjadi pesimis akibat dosa-dosa yang dilakukan, tetapi di dalam hadîts qudsî, kasih sayang Tuhan disebutkan tidak terbatas. Dia bersedia mengampuni hamba-Nya sebanyak apapun dosa hamba tersebut. Untuk itulah, pesan-pesan hadîts qudsî yang belum menjadi perhatian banyak pihak perlu dieksplorasi, khususnya tentang tema ketuhanan.

Bagian ini berusaha membentuk sebuah narasi utuh tentang inti pesan dari seratus satu hadîts qudsî tentang ketuhanan. Hadîts-hadîts ini dikumpulkan oleh Ibn ‘Arabî dan kerap diungkapkan ketika mengajarkan ajaran-ajarannya.² Dengan membuat sebuah narasi utuh dari seratus satu Hadîts yang kerap digunakan seorang ‘*ârif* diharapkan dapat membangun sebuah perspektif sederhana tentang bagaimana gambaran Tuhan menurut ‘*urafâ*. Dalam hadîts qudsî, biasanya Tuhan sering menginformasikan tentang Diri-Nya.

Narasi Ketuhanan dalam Hadîts Qudsî

Allâh mengharamkan kezhâlîman pada Diri-Nya dan kepada makhluk-Nya. Dia memperingatkan juga bahwa

² Kumpulan 101 Al-Hadîts qudsî yang dihimpun Ibn ‘Arabî diberi judul ‘Miskat Al-Anwar’ dan telah diterbitkan di Indonesia. Lihat, Ibn Al-‘Arabi, Miskat Al-Anwar: Relung Cahaya Seratus Satu Al-Hadîts Ketuhanan (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1998).

sekalian manusia adalah sesat. Maka manusia harus memohon petunjuk kepada-Nya. Sekalian manusia juga lapar. Oleh karena itu, manusia harus meminta makan kepada-Nya. Sekalian manusia telanjang, sehingga harus memohon pakaian kepada-Nya. Sekalian manusia berbuat salah siang dan malam sehingga harus selalu memohon ampunan-Nya. Manusia tidak mampu memberi mudharat sekaligus tidak mampu memberi manfaat. Segala sekalian manusia dari segala zaman dan pada sekalian alam, itu semua tidak menambah sesuatu apapun pada kerajaan-Nya.³

Demikian juga sejahat apapun makhluk-makhluk, tidak mengurangi apapun dari Kerajaan-Nya. Sekiranya sekalian makhluk memohon kepada-Nya, maka itu tidak akan mengurangi apapun pada-Nya, hanya seperti jarum tercelup samudra saja. Tetapi semata-mata karena perbuatan sang makhluklah yang dihitung Allâh, semuanya untuk hamba-Nya. Karena itu, sesiapa mendapati yang baik, maka hendaknya dia memuji Allâh. Tetapi bila tidak mendapati seperti itu, makhluk tidak diperkenankan mencela kecuali dirinya sendiri.⁴

Demikian keagungan Allâh sehingga dari segala yang dipersekutukan, hanya Dia yang tidak butuh pada yang

³ Iqbâl pernah mengatakan bahwa Abû Yazid al-Bistamî pernah menukil sebuah Al-Hadîts qudsî dengan mengatakan bahwa kondisi Allâh adalah sama saja baik sebelum kejadian alam semesta maupun sekarang ini. Lihat, Iqbâl, *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam* (Bandung: Mizan, 2016).

⁴ Segala kebaikan adalah dari Allâh dan segala keburukan adalah dari manusia. Lihat, Yusep Rafiqi, *Belajar Hidup Dari Allâh* (Jakarta: Gramedia, 2015), 41.

dipersekutukannya. Maka siapa saja yang mempersekutukan Allâh, maka Dia lepas tangan dan dia milik yang dipersekutukannya. Sebaliknya orang yang disayang Allâh adalah dia yang bagus aqidahnya, kurang hartanya, menemukan nasibnya dalam sembahyang, banyak ibadatnya, taat pada-Nya baik sembunyi maupun terang, tidak populer, rezekinya pas-pasan, namun sabar dengan semua itu. Maka orang demikian kematiannya akan dipercepat, tangisnya sedikit, dan peninggalannya sangat kurang. Di antara yang lainnya yang dicintai Allâh adalah orang yang suka memaafkan saudaranya.

Untuk menjadi hamba yang dicintai tidak mudah. Lain halnya dengan menjadi yang dibenci, tidak susah. Sesiapa yang telah mendengar kabar tentang segala keindahan surga semestinya tidak ada yang tidak berusaha memasukinya. Tetapi Allâh menutupnya dengan segala perkara yang enggan dilakukan manusia sehingga jangan-jangan tidak ada yang memasukinya. Sebaliknya, sesiapa yang pernah mendengar kabar tentang betapa mengerikannya neraka seharusnya tidak akan memasukinya. Tetapi Allâh menyamakan neraka dengan segala kenikmatan syahwat sehingga hampir semua memasukinya. Tetapi Allâh memberikan kunci yang sangat mudah, misalnya hanya dengan mengucapkan *basmalah*⁵ dan al-Fâtihah, maka Allâh melupakan semua keburukannya dan menerima semua kebaikannya. Dia akan dijauhkan dari siksa neraka.

⁵ Tentang keagungan Basmalah, lihat Syaikh Abdil Qadir Jailani, *Bekal Yang Cukup Menuju Allâh Azza Wajalla* (Jakarta: Sahara, 2009), 196–197.

MISTERI CINTA TERSEMBUNYI: TINJAUAN *TARJUMÂN AL-ASYWÂQ* DAN *FUSHÛSH AL-HIKAM* IBN 'ARABÎ

Pendahuluan

Ibn 'Arabî adalah tokoh sufi yang gagasannya sangat kontroversial. Ajaran *wahdat al-wujûd* yang dia ajarkan telah menuai resistensi yang sangat besar sepanjang sejarah intelektualisme Islam. Banyak tokoh yang mengikuti ajarannya terpaksa harus disingkirkan karena meresahkan masyarakat. Masyarakat umum, bahkan para filosof, kesulitan memahami ajaran Ibn 'Arabî yang menggunakan istilah filsafat yang sangat tinggi.

Kemampuan Ibn 'Arabî dalam menguasai filsafat tidak diragukan. Dia bahkan sanggup menunjukkan kegalatan filosofis yang digambarkan al-Ghazâlî, tokoh sufi yang dikenal sangat paham ajaran filsafat. Ibn 'Arabî menunjukkan kekeliruan al-Ghazâlî ketika penulis *Tahâfut al-Falâsifah* itu mengatakan Allâh dapat dikenal tanpa mengandalkan atribut apapun. Menurut Al-Ghazâlî, Allâh dapat dikenal sebagaimana adanya. Ibn 'Arabî menyanggahnya dengan mengatakan, pengenalan Allâh sebagai *Ilâh* itu sama sekali tidak dapat terjadi tanpa melibatkan makhluk. *Ilâh* sebagai sesembahan

itu pasti berelasi dengan makhluk.¹ Persis seperti terminologi “ayah” tidak berdiri sendiri kecuali dalam relasinya dengan “anak”, sebagaimana istilah “paman” yang tidak berdiri sendiri karena niscaya bersamanya “keponakan”.

Ketelitian Ibn ‘Arabî ini menunjukkan bagaimana ia menguasai kaidah filsafat. Dengan kemampuan ini, Ibn ‘Arabî dapat mengajarkan ajarannya lebih mudah daripada pendahulunya seperti al-Ḥallâj. Pada masanya, al-Ḥallâj menuai resistensi tinggi karena pada masa itu belum terbangun komunitas yang mampu memahami ajarannya. Sebab itulah Leonardo da Vinci, kurang lebih mengatakan, “sebuah lingkungan intelektual yang siap menampung sebuah gagasan itu lebih penting daripada melahirkan sebuah teori”.²

Meskipun Ibn ‘Arabî juga menuai kontroversi, tetapi ajarannya berkembang dengan baik.³ Di Nusantara, ajaran *waḥdat al-wujûd* disebarkan oleh tokoh-tokoh besar seperti Hamzah Fansûrî, Syamsuddin al-Sumatrani, dan Syaikh Siti Jenar, sekalipun dengan pola yang berbeda-beda. Dengan resistensi yang ada, ajaran tersebut justru populer melalui para penentangannya.⁴ Ibn Taimiyah dan Nûruddîn Ar-Raniri adalah contoh dua ‘ulamâ yang sangat menentang ajaran *waḥdat al-*

¹ Ibn Al-‘Arabî, *Fusus Al-Hikam* (Yogyakarta: Diva Press, 2018), 150.

² Fritjof Capra, *The Science of Leonardo: Inside the Mind of the Great Genius of the Renaissance* (New York: Doubleday, 2007).

³ Miswari, *Filsafat Langit Dan Bumi*, 87.

⁴ Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabî: Waḥdat Al-Wujûd Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 36.

FILOSOFI KOMUNIKASI CINTA: HURUF SEBAGAI SIMBOL ONTOLOGI DALAM MISTISME IBN 'ARABÎ

Pendahuluan

“Agama dimulai dari hening dan saat yang dahsyat dan berakhir dengan konstruksi”

Apa yang dikatakan sebagai permulaan agama, dalam pemikiran Goenawan Mohamad, tidak dapat disebut sebagai agama. Agama adalah sesuatu yang dianggap telah selesai. Agama adalah sebuah kodifikasi yang dihasilkan dari rangkaian proses konstruksi. Dalam rangkaian proses itu, reduksi demi reduksi terus terjadi. Sesuatu yang murni, tanpa reduksi, hanya ada dalam spiritualitas. Hal inipun hanya dapat dibenarkan apabila menerima spiritualis memiliki lokus yang sama dengan Yang Maha Mutlak. Bila menolak, maka sesuatu yang benar-benar murni semurni-murninya hanya pada Dia.

Perkara ini sangat bergantung kepada bagaimana melihat konstelasi *al-Haqq* dengan manusia, *Khâliq* dengan makhluk.

*“Budha di bawah sebatang pohon di Bodh Gaya,
Mûsâ di puncak Sinai, Muḥammad di Gua Hira”¹*

¹ Mohamad, *Tuhan Dan Hal-Hal Yang Tak Selesai*.

Sebagian besar ahli agama meyakini lokus spiritualis lebih rendah daripada Yang Maha Mutlak. Sebagian kecil meyakini tidak ada perbedaan antara Yang Maha Mutlak dengan spiritualis pada saat mereka sedang berada dalam spiritualitas. Bagian manapun yang diterima, tetap saja dapat disintesakan dengan menerima tingkatan spiritualis yang berbeda dalam spiritualitas masing-masing. Dapat dikatakan bahwa kemurnian itu harus dilimitasi dalam lokus spiritualis sehingga barometernya adalah lokus spiritualis. Dengan demikian, spiritualitas spiritualis adalah murni. Sekalipun demikian, pengalaman spiritualnya tidak dapat disebut sebagai agama dalam pengertian generik.

Momen spiritualitas yang dialami spiritualis adalah momen pribadi, senyap, misterius, memukau, menakjubkan, dan mendebarkan. Selanjutnya spiritualis menginformasikan pengalamannya kepada orang lain. Masalah pertama muncul, yakni sejauh mana kemampuan spiritualis dalam menginformasikan pengalamannya. Sementara para ilmuwan bidang ini sepakat bahwa pengalaman spiritual itu tidak bisa diungkapkan. Informasi-informasi spiritualis diikat dalam sesuatu yang disebut kitab suci. Dalam hal ini “kitab” yang dimaksud bisa berupa ukiran, lukisan, teks, atau media pengikat informasi lain.

Kitab suci, baik dari ajaran Gautama, Mûsâ, Isa, maupun Nabi Muḥammad Saw, memiliki beberapa versi, meskipun ada di antara masing-masing satu versi yang dianggap terbaik. Versi terbaik ini muncul dari yang paling objektif. Dalam proses objektivikasi, prosesnya perlu diperhatikan. Bila

TERBANG MENUJU CINTA: MUSYAWARAH BURUNG FARÎDUDDÎN ‘ATHÂR

Pendahuluan

“*Athâr telah melewati tujuh kota cinta, tetapi kita masih berada di tikungan sebuah jalan.*” (Jalâluddîn Rûmî)¹

Manthîq al-Thayr adalah salah satu karya tasawuf yang sangat indah dan mempesona. Dalam karya tersebut, Farîduddîn ‘Athâr menggambarkan perjalanan kehidupan manusia menuju singgasana Ilâhî. Gambaran itu dianalogikan dengan burung-burung yang berjuang terbang untuk menemui Simurgh, sang pemimpin para burung. Simurgh adalah kiasan bagi Insân Kâmil. Menuju Insân Kâmil adalah tujuan para sufi.

Farîduddîn ‘Athâr adalah seorang pedagang dan ahli farmakologi. Dia memiliki perusahaan farmasi yang mempekerjakan puluhan orang. Pada suatu hari dia bertemu dengan seorang fakir. Pertemuan itu mengubah hidupnya menjadi mengembara hingga menjadi seorang sufi besar. *Manthîq al-Thayr* adalah magnum opus Farîduddîn ‘Athâr.

Perjalanan jiwa manusia merupakan bagian penting dari fokus kajian tasawuf. Farîduddîn ‘Athâr menggambarkannya

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Al-Hikmah Al-Muta’alimah* Mullâ Shadrâ: Sebuah Teobosan Dalam Filsafat Islam (Jakarta: Shadrâ Press, 2017), 58.

dengan sangat indah. Dengan aspek duniawinya, manusia itu sebenarnya sangat asing. Karena terlalu cenderung pada dunia, banyak manusia melupakan tujuan utama dirinya yakni menuju singgasana Ilâhî. Meskipun menyangang jasad materi, manusia memiliki jiwa yang perkembangannya melampaui malaikat. Hal inilah yang perlu disadari supaya manusia tidak terlena pada dunia.

Menuju Singgasana Ilâhî

Farîduddîn ‘Athâr mengatakan dalam *Manthiq al-Thayr*:

Nah, wahai burung-burung, dari mana kalian datang, dan hendak mengapa kalian ke mari? Siapa nama kalian? Wahai kalian yang tak memiliki apa pun, di mana rumah kalian? Kalian disebut apa di dunia? Apa yang mungkin dilakukan dengan sekepul debu yang lemah macam kalian ini?

Allama Sir Muḥammad Iqbâl mengatakan manusia sebagai penghuni semesta tujuh warna. Maksudnya, manusia hadir ke tengah-tengah alam majemuk meskipun sebenarnya hakikat kediriannya adalah berada pada kesatuan wujud. Ketika manusia merindukan alam asalnya itu, maka mereka akan bersenandung, merintih dengan penuh kesyahduan. Lantunan kerinduan rindu dendam itu diibaratkan sepotong seruling yang mengeluarkan suara yang indah. Keindahan suara yang sangat merdu digambarkan dengan irama kerinduan sang seruling kepada rumpun bambu yang mana ia telah dipisahkan dari asalnya itu. Gambaran seruling tersebut merupakan analogi

pada kenikmatan duniawi yang sama sekali tidak mampu menyelamatkan jiwa.



teknis dan perspektif tertentu. Mereka melihat kebaikan pada segala realitas. Sehingga ajaran tasawuf filosofis sebagaimana diyakini Jalâluddîn Rûmî malah menjadi potensi persatuan umat manusia yang berlandaskan pada cinta dan kebijaksanaan.



penyebutan *al-Rahmân* sekaligus *al-Rahîm* karena selain pada dimensi yang telah diketahui, manusia perlu percaya pada dimensi yang masih tersembunyi, sekaligus perlu terus berusaha menangkap makna yang lebih dalam dari suatu pengetahuan. Sementara bagi *al-insân al-kâmil*, dia sendiri adalah yang aktual dan potensial. *Al-insân al-kâmil* adalah sejelas-jelas pancaran dari kemuliaan *Ḥaqq Ta'âlâ*. Melalui dialah terpancar eksistensi alam. Fenomena semesta adalah tampilan dari *al-insân al-kâmil*.

Kesimpulan

Dalam menjelaskan pengalaman spiritual, Mullâ Shadrâ memilih masuk ke dalam sistem filsafat. Dengan demikian dia dapat menjelaskan ranah spiritual melalui argumentasi yang solid. Mullâ Shadrâ mendayagunakan filsafat dengan sangat baik dalam menjelaskan spiritualitas. Argumen-argumen yang dibangunnya sangat kukuh. Cara demikian membuat pengalaman mistik menjadi tidak terkesan spekulatif.

Mullâ Shadrâ adalah pemikir yang sangat menekankan pentingnya akurasi rasional atas realitas karena rasio merupakan bagian dari tingkatan jiwa yang memiliki peran besar dalam mengantarkan pemahaman terhadap realitas sehingga pengenalan terhadapnya memiliki nilai bagi aktualisasi jiwa. Apabila pemahaman rasional terhadap realitas galat, maka dapat menghambat proses peningkatan pengetahuan terhadap realitas. Hal ini dikhawatirkan menghalangi perluasan jiwa sehingga menjadi kendala bagi peluang manusia untuk mengaktualisasikan jiwanya secara optimal.

Dalam pandangan sebagian pemikir Barat, kualitas pengetahuan abstrak lebih rendah daripada pengetahuan persepsi. Dalam pandangan Mullâ Shadrâ, pengetahuan dari persepsi menuju abstraksi adalah peningkatan kualitas pengetahuan. Mullâ Shadrâ memahami bahwa pengetahuan persepsi sifatnya hanya konfirmasi menuju kualitas pengetahuan lainnya dalam fakultas jiwa yang lebih tinggi. Bila sebagian pemikir Barat berpandangan bahwa pengetahuan persepsi merupakan tingkatan terbaik dari pengetahuan, Mullâ Shadrâ berpandangan bahwa pengetahuan persepsi merupakan kualitas pengetahuan paling rendah dalam tingkatan fakultas jiwa.

Semakin sebuah pengetahuan diabstraksikan kepada tingkatan jiwa yang lebih tinggi, maka semakin dekat jiwa dengan sumber Cahaya. Jiwa yang paling dekat dengan sumber cahaya adalah *al-insân al-kâmil*. Dia adalah insan paripurna. *Al-insân al-kâmil* dapat menjadi cermin untuk menilai Sifat-Sifat Ilâhî. Melaluinyalah hikmah tertinggi tersingkap. Padanya terkandung segala kebaikan Sifat dan Nama.

Kesimpulan

Hamzah Fansûrî adalah sufi yang menganut ajaran *wahdat al-wujûd*. Dalam menjelaskan ajarannya, Hamzah Fansûrî menggunakan pendekatan analogis. Sangat banyak objek yang dijadikan alat untuk mengekspresikan ajarannya. Oleh karena itu, untuk memahami ajaran Hamzah Fansûrî, harus memahami analogi yang digunakannya.

Hal yang paling penting dalam mengungkap ajaran Hamzah Fansûrî adalah dengan memahami hakikat sifat yang dimiliki objek-objek yang digunakan. Hakikat sifat objek yang digunakan itulah yang menjadi sasaran Hamzah Fansûrî untuk menjelaskan ajarannya.

Melalui analogi-analogi yang digunakan, sasaran ajaran Hamzah Fansûrî adalah untuk menjelaskan hakikat manusia, alam semesta, dan *Ḥaqq Ta'âlâ*. Dalam ajarannya, kedalaman diri manusia merupakan sumber pengetahuan yang tidak dapat diragukan. Alam semesta dalam keseluruhannya dipandang sebagai *tajallî* Nama dan Sifat Ilâhî. Adapun *Ḥaqq Ta'âlâ* adalah *wujûd* Tunggal yang memberikan *wujûd* kepada segenap alam.



Ajaran-ajaran yang mengedepankan kekerasan dengan basis pemikiran yang dangkal tidak sesuai dengan corak dan watak masyarakat Nusantara harus diatasi dengan suatu ajaran yang mengedepankan dan memiliki basis kedamaian yang kuat. Ajaran-ajaran yang menyibukkan diri mencari perbedaan untuk menunjukkan bahwa ajaran yang dianutnyalah yang paling benar akan menuai banyak permusuhan. Sementara sufi mengajarkan supaya melihat perbedaan sebagai sarana mendisiplinkan dan meningkatkan kualitas pribadi dengan cara menemukan kesamaan-kesamaan dalam setiap perbedaan.



TATAL-TATAL GOENAWAN MOHAMAD: KESUNYIAN SEBAGAI ESENSI CINTA

Pendahuluan

Pada mulanya Nabi Muḥammad hadir untuk mengingatkan manusia tentang perkara utama, yaitu Ketuhanan yang Maha Esa. Bahwa ada satu *Wujûd* Mutlak yang menjadi sumber segala *mawjûd* yang dapat dipersepsi oleh berbagai tingkatan fakultas intelesi manusia. Nabi Muḥammad hadir untuk mengingatkan manusia tentang pengetahuan esensialnya, yakni kesadaran tentang Kesatuan *Wujûd* Mutlak. Karena Kesatuan *Wujûd* merupakan pengetahuan primordial manusia. Nabi Muḥammad juga mengingatkan tentang pengetahuan tersebut secara historis. Karena dalam tradisi sebelumnya, telah banyak para nabi dan orang suci yang hadir untuk mengingatkan manusia tentang pengetahuan tersebut.

Kesatuan *wujûd* adalah hakikat realitas yang sebenarnya juga merupakan pengetahuan primordial manusia. Manusia dalam perenungannya, tanpa menyerap teori apapun, dapat menjangkau pengetahuan tersebut. Pengetahuan tentang kesatuan *wujûd* juga merupakan pengetahuan tertinggi manusia. Filsafat, agama, dan sastra tertinggi, mengakui dan mampu menjangkau pengetahuan tentang kesatuan *wujûd*. Munculnya berbagai dialektika tentang pengetahuan primordial ini adalah karena lahir berbagai metode dan pendekatan manusia dalam

memproduksi konsep-konsep dan teori pengetahuan. Bahkan sangat banyak konsep pengetahuan yang justru menyanggah pengetahuan primordial ini.

Dalam perkembangan sejarah, pengetahuan esensial manusia yakni kesadaran tentang kesatuan *wujûd* diturunkan dalam berbagai wacana dan teori. Sesuatu yang sakral telah berubah menjadi suatu objek yang dipaksa menjadi materi pengetahuan. Pengetahuan esensial itu telah dirubah menjadi suatu tesis yang harus siap menerima pengetahuan lain sebagai antitesisnya. Pengetahuan esensial tersebut selanjutnya telah dilimitasi dalam tingkatan pengetahuan yang lebih rendah sehingga tidak kompatibel untuk ranahnya.

Agama yang bertujuan memfasilitasi perkembangan jiwa manusia sebagai *wujûd* yang tidak terbatas telah direduksi menjadi kodifikasi agama, dihambat dalam bentuk bangunan rumah ibadah yang megah, dan dihegemoni dalam tafsir otoritas tertentu.

Sebagian pemikir menyadari masalah ini. Sebagian dari sebagian ini tidak berani menyuarakan keresahannya. Terlalu besar resiko yang harus dihadapi. Apalagi di masa kini agama telah diklaim oleh sekelompok orang yang hanya belajar agama melalui internet dan pengajian mingguan. Mereka adalah orang-orang yang reaksioner. Siap membatat siapapun yang tidak mereka sukai.

Goenawan Mohamad adalah satu di antara beberapa orang yang resah dengan masalah ini. Dia adalah saksi bagaimana agama telah direduksi menjadi sistem dan dihegemoni oleh

CINTA LAHIR BATIN: FEMINISME DALAM TINJAUAN EKSOTERISME DAN ESOTERISME

Pendahuluan

Tema tentang perempuan merupakan tema yang tidak kehilangan aktualitasnya. Isu tentang perempuan tampak selalu menarik. Perempuan diam di rumah, muncul konsep ibu rumahtangga. Perempuan bekerja di luar rumah, muncul istilah wanita karir. Perempuan bekerja sendiri di keluarganya, muncul istilah *single parent*. Jadi perempuan baik, ada istilah wanita *shalihat*. Jadi perempuan buruk, ada istilah perempuan nakal. Perempuan ingin tampil gaya, lalu ada wacana hijab gaul dan hijab *syar'î*. Menyoal ibadah perempuan, ada *fiqh* wanita. Perempuan jadi pemimpin, lalu menjadi kontroversi. Kekacauan suatu keluarga dan bahkan negara, tidak jarang dilimpahkan pada perempuan sebagai agen yang dianggap paling bertanggungjawab, dan banyak lagi. Secara akademis, tafsir perempuan mengalir deras. Narasi tentang perempuan menjadi kajian dalam tradisi keilmuan Islam, baik dalam sains, fiqh, teologi, tasawuf, maupun filsafat, untuk menemukan relevansi ilmiahnya melalui interpretasi teks suci.

Dalam tradisi intelektualitas Islam, dan juga tradisi agama-agama besar lain seperti Kristen dan Yahudi, teks suci terbagi menjadi dua pemaknaan yakni eksoteris dan esoteris.

Dalam Islam, eksoterisme identik dengan tafsir dan esoterisme identik dengan takwil. Tafsir secara umum merupakan ilmu untuk menginterpretasi teks suci Islam (al-Qur'ân dan al-Hadîts), teolog muslim (*mutakallimîn*) menggunakan filsafat sebagai alat untuk membenarkan penafsiran mereka terhadap teks suci. Sebagai konsekuensi, rasionalitas filsafat seringkali berkontradiksi dengan cara teolog memahami teks. Teolog melihat teks dengan paradigma materialistik (*empirical approach*). Mensiasati disintegrasi ini, filsafat diorientasikan untuk mengukuhkan dogma.

Sementara dalam tradisi esoterisme yang diwakili mistikus muslim, khususnya yang bercorak tasawuf falsafi (*'irfân*), digunakan takwil dalam memahami teks suci.¹ Demikian halnya untuk kata-kata kunci teks dengan fenomena-fenomena sensibel, para *'arif* melihatnya sebagai simbol-simbol (*âyât*) yang harus dikembalikan maknanya secara esensial. Mereka mengaku, segala yang menjadi simbol adalah manifestasi Ilâhî.

Masalah muncul ketika para sarjana muslim Nusantara dewasa ini dituntut untuk menghasilkan kesimpulan *'irfân* sementara secara umum mereka menggunakan paradigma teologi. Tuntutan itu dijawab dengan menggunakan filsafat bercorak Barat Modern dalam pemaknaan yang bercorak elastis karena landasannya adalah keraguan. Ketika basis epistemologi dan cara berfilsafat seperti ini ditinjau dengan

¹ Abdul W.M Hadi, *Hermeunetika Sastra Timur Dan Barat* (Jakarta: Shadrâ Press, 2014), 153–154.

memiliki anak perempuan, Rasûlullâh malah mencium pipi putrinya Fâthimah az-Zahrâ di hadapan sahabat-sahabatnya.

Masyarakat Arab jâhiliyah menjadikan istri yang ditinggal mati suaminya sebagai warisan keluarga suami. Namun Islam memberikan jatah warisan yang ditinggalkan suami kepada istri. Ketika masa jâhiliyah perempuan bebas digauli oleh lelaki manapun, Islam memberikan kebebasan kepada perempuan untuk memilih pasangan yang akan menikah dengannya.

Kekerasan Dalam Rumah Tangga (KDRT) adalah masalah yang sudah membudaya dalam masyarakat kita. Penyebab utama dari kejadian tersebut disebabkan karena laki-laki (suami) menganggap dirinya adalah pemimpin atau penguasa dalam rumah tangga. Banyak kasus KDRT juga terjadi karena suami menganggap berhak melakukan apa saja terhadap istrinya karena dia yang menanggung biaya hidup keluarga.

Pada masa Rasûlullâh, perempuan tidak direndahkan sama sekali derajat mereka. Bahkan mereka diijinkan Rasûlullâh untuk ikut shalat Jum'at bersama laki-laki, namun pada masa kekhalîfahan Umar bin Khaththâb ijin untuk itu tidak diperkenankan lagi. Sejak awal kedatangannya, Islam selalu mencoba menghapus tradisi masyarakat jâhiliyah, yang menjadikan wanita sebagai *the second human being*, baik melalui al-Qur'ân yang difirmankan Allâh maupun yang dicontohkan Rasûlullâh Saw.

Namun dalam tradisi intelektualitas Islam, terdapat dua model pemaknaan al-Qur'ân dan al-Hadîts, yaitu eksoterisme dan esoterisme. Kedua model tersebut perlu dianalisa supaya

dapat ditemukan perbedaan signifikan, titik kesamaan, dan dimenai aksiologis dari masing-masing model sehingga perempuan dalam pandangan Islam dapat dipahami secara jelas, baik lahir maupun batin.

Perempuan dalam Tinjauan Eksoterisme

Dalam QS. An-Nisâ: 1 dijelaskan bahwa Allâh menciptakan manusia dari satu “diri”, yakni Adam satu diri yang lain yakni Hawa. Lalu dari diri Adam, melalui keduanya Allâh menciptakan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dari laki-laki, bila tidak ada perempuan, hanya sperma saja yang memancar, bergerak-gerak seperti cacing lalu mati. Namun bila sperma itu bercampur sel telur perempuan, maka terwujudlah manusia, baik laki-laki maupun perempuan. Demikian pula perempuan. Bila tiada sel telurnya dihinggapi sperma, maka setiap bulannya, sari makanannya yang telah menjadi darah, hanya keluar menjadi darah lagi. Namun bila ada laki-laki yang spermanya menghinggapi sel telur, maka darah-darah itu berkumpul secara perlahan menjadi manusia, baik laki-laki maupun perempuan.

Penemuan ilmiah mutakhir telah menerangkan bahwa jenis kelamin seorang anak ditentukan dari sperma. Artinya, ditentukan dari laki-laki. QS. An-Nisa: 1 telah merinci hal tersebut: *”Dan daripadanya keduanya mengembangkan laki-laki dan perempuan yang banyak.”* Disebutkan terlebih dahulu “dan daripadanya”, yakni dari Adam, dari laki-laki, ditentukan jenis kelaminnya. Baru setelah itu dilanjutkan “keduanya”, yakni Adam bersama Hawa, atau laki-laki

bersama perempuan, “mengembangkan” jenis kelamin yang telah ditentukan melalui laki-laki, baik ketentuannya bayi laki-laki, maupun bayi perempuan.

Pengembangan keturunan manusia, sebagaimana diterangkan ayat tersebut, menunjukkan peran laki-laki dan perempuan sama-sama penting. Bila salah satu di antara keduanya absen, maka tidak akan pernah ada perkembangan manusia yang banyak. Laki-laki yang perempuan memiliki peran sederajat.

Teori Plato mengatakan bahwa perbedaan kualitas manusia tidak pernah dapat diukur secara gender. Orang yang pintar bisa muncul dari laki-laki dan bisa juga dari perempuan. Sebaliknya, yang kurang pintar bisa muncul dari laki-laki maupun perempuan. Kualitas tidak mengenal gender. Sejalan dengan teori tersebut, QS. al-Tawbat: 71 juga menerangkan kualitas iman tidak dipengaruhi oleh jenis kelamin. Baik laki-laki maupun perempuan, kalau ia berbuat kebaikan dan menjauhkan keburukan, mendirikan shalat, membayar zakat, dan taat kepada Allâh dan Rasûl-Nya, dialah yang diberikan Rahmat. Tidak peduli ia laki-laki ataupun perempuan.

Hamka tidak melihat laki-laki memiliki suatu kelebihan daripada perempuan, sehingga laki-laki bisa dikatakan lebih tinggi derajatnya di atas perempuan. Hamka memandang hal itu tidak berbias. Bahkan ia mengatakan, QS. al-Tawbat: 71 menegaskan bahwa laki-laki dapat memimpin perempuan; pula perempuan dapat memimpin laki-laki. Namun tentunya maksud memimpin di sini bukan dalam perkara-perkara

substansial, yang mana perempuan tidak dapat memimpin laki-laki, seperti salat berjamaah. Namun perkara-perkara yang dapat pula perempuan memimpin laki-laki adalah seperti dalam profesi termasuk politik. Karena dalam perkara-perkara tersebut, kriteria yang dibutuhkan bukan persoalan jenis kelamin tetapi soal kemampuan.

Dalam kebebasan perempuan untuk dapat mengisi bidang profesi yang sama dengan laki-laki, Hamka mengingatkan supaya tetap memperhatikan perbedaan substansial perempuan yang umumnya tidak memiliki kekuatan fisik yang sama dengan umumnya laki-laki. Sebagaimana perbedaan alamiah lainnya, perbedaan kekuatan fisik secara umum antara laki-laki dan perempuan bukanlah pertanda itu merupakan suatu kebanggaan terhadap laki-laki dan sebuah kehinaan terhadap perempuan. Pandangan demikian merupakan pandangan yang hina. Karena dalam pandangan Rasûlullâh, sebagaimana dalam sebuah Hadîts yang diriwayatkan oleh Ibn Majjah, tidak menghinakan perempuan kecuali orang yang hina.⁶

Kategori-kategori aksidental yang dikonstruksi masyarakat mengenai posisi perempuan yang hina atau tidak semulia laki-laki, adalah sebuah kekeliruan. Masyarakat Eropa pada masa lalu pernah menduga perempuan tidak termasuk jenis manusia, tetapi sejenis hewan. Demikian juga masyarakat Arab jâhiliyah. Mereka menganggap kelahiran anak perempuan sebagai sebuah berita buruk yang memalukan dan sebuah kehinaan dalam pandangan masyarakat. Biasanya,

⁶ Hamka, *Kedudukan Perempuan Dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996), 14–15.

hanya terdapat dua pilihan bagi orang yang memperoleh anak perempuan. Pertama, menguburkan bayi itu hidup-hidup. Kedua, menanggung malu tak terhingga di hadapan masyarakat. Peristiwa ini direkam dengan baik dalam QS. An-Nahl: 58-59:

“Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.”

Diriwayatkan bahwa Umar bin Khaththâb sendiri terkadang ketika terduduk sebentar tertawa lalu sebentar menangis. Ketika ditanya alasannya, ia menjawab bahwa dirinya tertawa karena terkenang pada masa jâhiliyah menyembah patung yang dibuat dari gandum. Namun ketika lapar ia memakan sesembahannya itu. Dirinya menangis ketika mengenang saat menguburkan putrinya hidup-hidup, sebagaimana tradisi masyarakat Arab jâhiliyah ketika itu.

Umar bin Khaththâb awalnya tidak mengetahui anak yang dibunuh itu perempuan. Istrinya membesarkan anak itu dengan mendandannya seperti laki-laki. Pada suatu hari ia membawa anaknya untuk berlatih pedang. Tanpa sengaja anaknya jatuh dan tampaklah bagian yang membuktikan ternyata anak itu

perempuan. Ia sangat marah lalu membunuh anak itu dengan menguburkannya hidup-hidup.

Hamka mengatakan, biasanya masyarakat Arab Jâhiliyah menggali lubang saat akan melahirkan. Saat lahir, anaknya dibiarkan jatuh ke dalam lubang. Bila yang ke luar bayi perempuan, bayi itu segera ditimbun. Bila yang lahir bayi laki-laki, maka diambilnya bayi itu. Namun setelah Islam datang, Rasûlullâh Saw. melarang praktik tersebut.⁷ Rasûlullâh Saw. sendiri memberi teladan kepada umat dengan memperlihatkan kasih sayangnya kepada putri-putrinya di hadapan para sahabat dan umat. Beliau ingin menunjukkan bahwa anak perempuan harus dicintai sepenuh hati, sama juga dengan anak laki-laki.

Islam menjunjung tinggi derajat perempuan sehingga mengatur mereka termasuk kepada yang berhak mendapatkan warisan. Warisan kepada perempuan tidak sebanyak kepada laki-laki bertujuan untuk menyelamatkan perempuan. Kalau perempuan mendapat warisan lebih banyak daripada yang telah ditentukan Islam, dikhawatirkan, di antaranya, orang akan menikahi perempuan karena mengharapkan warisan.

Kita perlu selalu ingat bahwa ibu kita berjenis kelamin perempuan. Pada ibu terletak keputusan posisi kita di dunia dan akhirat. Bila menjadi anak durhaka, maka di dunia akan hidup melarat dan tidak pernah tenang. Lalu di akhirat mendapatkan siksa neraka. Selain ibu, saudara perempuan juga adalah sosok yang harus disayangi dan dihormati. Merupakan kewajiban untuk menjaga saudara perempuan. Demikian pula

⁷ Ibid., 22–23.

istri merupakan sosok yang wajib diberikan kasih sayang yang tinggi. Orang yang berlaku buruk kepada istri akan menuai keburukan-keburukan dalam hidup. Sebaliknya orang yang membahagiakan istri akan senantiasa mendapatkan kebahagiaan. Dalam sebuah Hadîts yang diriwayatkan Bukhari dan Muslim, Rasûlullâh Saw. menegaskan bahwa istri harus diperlakukan dengan baik karena menikahinya berarti menerima amanah dari Allâh.

Hamka menegaskan bahwa setelah dinikahi, nama suami atau nama keluarga suami tidak diletakkan pada perempuan sebagaimana berlaku di Barat. Karena praktik tersebut adalah warisan kegalatan Barat yang memperlakukan perempuan sebagai barang. Setelah dinikahi dia menjadi milik keluarga laki-laki.⁸

Menanggapi QS. al-Nisâ: 34 yang memberitahukan bahwa laki-laki adalah pemimpin perempuan, Hamka mengatakan bahwa redaksi ayat tersebut bukanlah perintah tetapi bersifat “pengabaran”. Alasannya, ayat tersebut ingin memberitahukan sifat alamiah perempuan yang lebih lemah daripada laki-laki. Sehingga laki-laki bertanggungjawab untuk memberi nafkah kepada istrinya.

Namun sepertinya Hamka lebih menekankan kepemimpinan ini hanya berlaku dalam rumah tangga, yakni dalam hubungan suami dengan istri. Dia tidak memaksudkan kepemimpinan laki-laki atas perempuan dalam urusan profesi. Karena, sebagaimana pandangan Plato, dalam urusan profesi,

8 Ibid., 56–58.

kualifikasi apapun, termasuk kepemimpinan, ditentukan dengan keahlian, bukan jenis-kelamin. Namun kiranya pandangan Hamka bukanlah dari pola pandang Plato yang idealistik. Kita tahu bahwa corak pandang Hamka berlandaskan teologi Asy'ariyah. Sistem ini bercorak eksoteris. Turbulensi epistemologis kerap terjadi dalam ranah analisis metafisis teologi ini dan serta merta menimbulkan implikasi pada aspek-aspek lain. Ketika pengikut Asy'ariyah dituntut untuk berpandangan moderat dan tidak kolot, mereka mencoba mengambil inspirasi dari para orientalis yang mendalami studi esoteris *'irfân*. Kita tahu bahwa *'irfân* memakai landasan analogi dalam sistem epistemologinya. Ketika menemukan ketidaksesuaian dengan prinsip teogis mereka, kalangan Asy'ariyah mengambil filsafat sebagai alat untuk menutup celah ketidaksesuaian tersebut. Filsafat diolah sebagai media untuk menjembatani u antara metafisika teologi Asy'ariyah dengan inspirasi *'irfân*.

Perempuan dalam Tinjauan Esoterisme

Utopia adalah miliknya Plato. Dia memiliki konsep ideal bagi individu manusia, masyarakat, dan negara. Uniknya, Plato membangun argumentasi dengan sistem berfikir yang sangat rigid namun elegan. Tak ayal, hampir keseluruhan konsep logika yang disusun Aristoteles dikongkretisasi dari sistem berfikir Plato. Meski tampak sedikit berlebihan, beberapa filosof mengakui bahwa seluruh filsafat setelah Plato adalah catatan kakinya. Selain mendalam, filsafat Plato membahas

hampir semua aspek penting kehidupan manusia, termasuk perempuan.

Bagi Plato, kontribusi sosial dan kenegaraan perempuan dan laki-laki tidak berbeda. Seseorang tidak dilihat dari jenis kelamin, tetapi perangai, kemampuan, dan kualitasnya. Orang jahat yang merugikan diri sendiri, individu yang lain, kelompok sosial, dan negara, bisa muncul dari laki-laki maupun perempuan. Sebaliknya, orang-orang yang baik perangainya sehingga bisa berguna bagi diri sendiri, individu yang lain, kelompok sosial, dan negara, juga bisa muncul dari laki-laki maupun perempuan.

Laki-laki dan perempuan memiliki sifat dasar yang berbeda, antara lain bentuk fisik. Namun untuk sifat-sifat lain, seperti kecerdasan dan keahlian, keduanya memiliki potensi yang sama. Potensi kemampuan dan keahlian yang sama antara laki-laki dan perempuan adalah alasan utama untuk menghapus diskriminasi atas perempuan. Kesamaan potensi membuat perempuan memiliki tugas dan tanggungjawab yang sama dengan laki-laki dalam melayani negara. “Kalau begitu, jika para perempuan harus mempunyai tugas yang sama dengan kaum lelaki, mereka harus mendapatkan perlakuan dan pendidikan yang sama.”⁹ Kegagalan melihat kesamaan potensi yang dimiliki perempuan dengan laki-laki membuat pendidikan kepada perempuan dibedakan dengan laki-laki. Anggapan secara bawaan bahwa laki-laki memiliki potensi

⁹ Plato, *Republik*, 207.

kualitas yang lebih, membuat pendidikan lebih mengutamakan laki-laki.

Anggapan demikian disanggah Plato. Menurutnya, laki-laki dan perempuan memiliki kewajiban yang setara dalam melakukan pelayanan terhadap negara. Ia memberi analogi anjing. Anjing jantan dan betina memiliki kewajiban yang sama untuk menemani majikannya berburu. Anjing betina tidak disimpan di rumah, melainkan sama-sama dibawa berburu bersama anjing jantan.

Laki-laki dan perempuan memiliki perbedaan mendasar. Seperti, laki-laki membuahi dan perempuan melahirkan. Itu adalah perbedaan yang tidak perlu dipersoalkan karena sifatnya absolut. Perkara-perkara yang perlu diperjelas adalah mengenai hal-hal yang laki-laki dan perempuan memiliki potensi yang sama sebagai warga negara.

Ada laki-laki yang lebih ahli dalam memasak. Ada perempuan yang lebih jitu dalam menembak. Sehingga, menjadi juru masak tidak boleh serta-merta dianggap sebagai profesi perempuan. Pula menjadi tentara tidak boleh dianggap sebagai profesinya laki-laki. Dalam pemikiran Plato, pandangan berbias perlu dibuang karena tidak sesuai dengan prinsip dasar manusia dan kemanusiaan. Pandangan ini adalah konstruksi sosial yang menjadi budaya. Plato melihat pandangan berbias atau patriarkal adalah pandangan yang menyimpang dari hukum alam.

Plato melihat bahwa bawaan dasar laki-laki dan perempuan adalah sama. Pendidikan yang sama kepada laki-

laki dan perempuan akan membuat kemampuan mereka sama. Dalam pendidikan, ada laki-laki yang lebih pintar daripada perempuan. Ada juga perempuan yang lebih pintar daripada laki-laki. Maka, pendidikan yang sama kepada laki-laki dan perempuan akan membuat negara lebih kuat.

Perempuan yang tidak perlu berpendidikan tinggi dan hanya laki-laki saja yang perlu sekolah tinggi-tinggi merupakan konstruksi sosial yang bersifat aksidental, tidak substansial. Pandangan demikian adalah sebuah paradigma yang dibentuk suatu kebudayaan, bukan sesuatu yang bersifat alamiah.

Plato mengakui terdapat beberapa sifat alamiah atau sifat substansial yang berbeda antara laki-laki dan perempuan. Misalnya, dalam sisi kekuatan fisik, laki-laki lebih kuat daripada perempuan.¹⁰ Tetapi itu bukan alasan untuk mencegah perempuan mengisi segala bidang profesi. Misalnya dalam bidang militer. Perempuan memang tidak punya daya fisik yang lebih kuat, tetapi mereka memiliki kelebihan lain yang umumnya rata-rata di atas kaum lelaki. Misalnya akurasi menembak dan mengambil keputusan di luar kotak pada saat-saat genting. Maka dalam militer, walaupun perempuan tidak menjadi andalan utama dalam penyerbuan frontal, mereka bisa dijadikan andalan utama dalam menembak jarak jauh. Mungkin mereka tidak dijadikan pilihan utama dalam interogasi, tetapi cukup mampu diandalkan dalam langkah diplomasi dan persuasi.

¹⁰ Ibid., 216.

Dengan pandangannya ini, Plato menunjukkan bahwa negara akan sangat diuntungkan dengan hadirnya perempuan di segala bidang profesi. Untuk menuai manfaat ini, negara harus melaksanakan kewajibannya yakni memberikan pendidikan yang setara dengan laki-laki tanpa unsur diskriminatif sedikitpun. Perempuan dalam melaksanakan pengabdian profesinya, memiliki hak-hak dasar yang harus dipenuhi negara, seperti menyusui dan memberikan mereka waktu yang lebih banyak untuk mengurus keluarga. Negara juga harus mampu mengatur supaya generasi penerus bangsa di masa depan terpenuhi segala kebutuhannya.¹¹

Plato juga membuat usia ideal bagi laki-laki dan perempuan untuk memiliki keturunan. Dia menawarkan dua puluh tahun untuk usia perempuan dan dua puluh lima tahun untuk usia laki-laki. Perempuan tidak boleh melahirkan di atas usia empat puluh tahun. Plato memberikan tawaran usia ideal ini untuk menjaga kesehatan serta stabilitas ibu dan ayah serta kesejahteraan anak yang merupakan pengampu pelaksanaan negara di masa depan.

“Seorang laki-laki tidak diperbolehkan menikahi putrinya sendiri atau putri dari putrinya, juga ibunya, atau ibu dari ibunya; dan sebaliknya. Kaum perempuan dilarang menikahi putra mereka sendiri, atau ayah mereka sendiri, atau putra dari putranya, atau ayah dari ayahnya, dan seterusnya.”¹² Aturan

¹¹ Nur Khalik Ridwan, “Pancasila Dan Deradikalisasi Berbasis Agama,” *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (January 1, 1970): 173.

¹² Plato, *Republik*, 224.

ini bertujuan untuk menjaga kualitas embrio. Bila dilanggar, maka akan melahirkan anak yang terbelakang. Hal tersebut akan merugikan bagi si anak, masyarakat, dan negara.

Kesetaraan gender harus dimulai dari penyematan gelar keluarga. Anak laki-laki dan perempuan memiliki hak yang sama untuk menyandang nama keluarga di belakang nama pribadi mereka. Hal ini menjadi penanda bahwa dalam keluarga sendiri tidak ada terjadi bias antara laki-laki dan perempuan. Demikian pula sebagai warga negara. Laki-laki dan perempuan memiliki hak dan kewajiban yang sama sebagai warga negara yang sah. Ini juga merupakan bukti alamiah bahwa pada prinsipnya negara tidak memperkenankan perlakuan bias gender.

Sejak dini para orang tua harus memberikan perlakuan sama kepada anak laki-laki dan perempuan. Perlakuan sama ini dikendalikan dan diteruskan oleh negara kepada warganya supaya menemukan potensi atau bakat setiap warga negaranya. Negara berkewajiban memfasilitasi pengembangan bakat setiap warganya secara adil dan merata, baik kepada laki-laki maupun perempuan. Karena itu semua adalah aset masa depan negara.

Kesetaraan gender harus dimulai dari kesadaran perempuan akan kewajibannya membela diri, keluarga, lingkungan, dan negara. Perempuan harus sadar bahwa bila sebuah negara menjadi lemah dan takluk, maka yang menuai kerugian bukan hanya laki-laki, tetapi juga perempuan.

Tentunya pandangan gambaran-gambaran Plato di atas tidak bisa kita maknai secara materil atau lahiriyah saja. Karena keseluruhan filsafat Plato bercorak idealistik. Sehingga segala kata kunci yang dipakai harus dilihat sebagai simbol yang harus ditakwilkan agar pesannya dapat ditangkap secara utuh.

Dalam pandangan idealis Muslim yang menjadi representasi terbesar esoterisme Islam, Ibn ‘Arabî, melihat perempuan sebagai simbol Tuhan paling utuh. Dalam tinjauan esoterisme Islam, segala realitas indrawi adalah simbol-simbol yang menuntut pentakwilan. Dalam tinjauan Ibn ‘Arabî, perempuan, wewangian, dan shalat, adalah tiga entitas yang menjadi kecintaan Nabi Saw. sekalipun beliau adalah insan spiritual. Ketiga hal tersebut memperoleh kemuliaannya karena menjadi bagian duniawi yang dihasrati secara spiritual.¹³

Sebagaimana dijelaskan Toshihiko Izutsu bahwa dalam pandangan Ibn ‘Arabî, segala realitas semesta dilihatnya sebagai simbol Ilâhî,¹⁴ termasuk perempuan. Perempuan adalah keindahan dunia yang menarik laki-laki dan menjadi lambang spiritual. Tarikan ini menghasilkan perpaduan yang menjadi cikal bakal kehidupan. Seperti perpaduan materi prima dan bentuk yang mengaktualisasikan jasad. Demikianlah perpaduan Rûh dengan materi yang melahirkan kehidupan.

¹³ Miswari, “Misteri Cinta Tersembunyi: Analisa Tarjuman Al-Asywaq Dan Fusus Al-Hikam Karya Ibn ‘Arabî,” *Jurnal Al-Mabhats* 3, no. 2 (2018): 201–239.

¹⁴ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 5.

Pada perempuan, perenungan tentang Tuhan menjadi sangat sempurna: penghambaan, penguasaan, dan penyatuan, adalah pada perempuan. Godaan perempuan adalah lambang bagi tarikan Ilâhiyah yang menjerat semua akal sehat.

Penyatuan dengan perempuan adalah penyatuan simbolis. Sebab itulah perlu penyucian setelah berhubungan. Penyatuan dalam seks adalah lenyapnya dua sosok ke dalam satu. Penyatuan dengan Tuhan juga demikian. Dualitas sebenarnya hanya citra. Sejatinya adalah satu. Perempuan sebenarnya adalah dari pria. Ia adalah manifestasi laki-laki. Sama juga laki-laki adalah manifestasi dari Tuhan. Ia berasal dari Nafas Rahman. Kecintaan kepada perempuan adalah cinta sebagaimana cinta Tuhan kepada insan. Tidak ada yang dicinta selain Diri-Nya. Pria mencintai perempuan seperti Tuhan mencintai diri-Nya. Pada perempuan adalah gambaran cinta Tuhan. Perempuan, laki-laki, dan Tuhan, adalah tiga yang sejatinya tunggal.

Ada tiga cara melihat Tuhan secara metafisis-simbolis. Pertama ketika menatap perempuan. Pada cara itu, Tuhan dilihat sebagai yang pasif. Kedua ketika menatap Tuhan pada diri sendiri sebagai penjelma perempuan. Saat itu Tuhan dilihat sebagai yang aktif. Ketiga adalah menatap Tuhan pada diri sendiri terlepas sebagai penjelma perempuan. Maka pada saat itu Tuhan pasif pada Diri-Nya. Namun, Ibn ‘Arabî menegaskan bahwa menatap Tuhan pada perempuan adalah lebih lengkap

dan sempurna. Karena pada perempuanlah Tuhan tampak sebagai aktif dan pasif sekaligus.¹⁵

Tuhan mewujudkan manusia melalui *Nafs*-Nya. Kita tahu betapa pentingnya nafas. Melalui manusia, Dia melihat Diri-Nya dalam tampilan manusia. Maka itu, manusia adalah khalifah-Nya. Manusia sendiri tidak dapat melihat Dzât Tuhan. Maka, perempuan (*nisâ* ') adalah lambang paling tepat untuk melihat Tuhan.

Sayangnya, Annemarie Schimmel tampaknya kurang baik dalam menganalisa sufisme, khususnya *'irfân*. Ketika membicarakan apresiasi *'urafâ* atas feminisme, dia mencampuradukkan pemaknaan perempuan sebagai simbol ideal dengan wanita secara konkret. Dia berbicara cukup baik ketika mengapresiasi pandangan Ibn 'Arabî tentang simbol perempuan.¹⁶ Namun kemudian dia mencampuradukkannya dengan sifat positif perempuan yang nyata (konkret) seperti Râbi'ah dan lainnya. Padahal memberi predikasi positif atas perempuan konkret adalah ranah yang sama sekali berbeda dengan membicarakan perempuan pada ranah non-konkret (ideal). Sifat perempuan konkret tidak boleh disamakan dengan melihat mereka sebagai simbol ideal.

Kesimpulan

Dalam *'irfân* yang tentunya bercorak esoterik, wujud-wujud indrawi dilihat sebagai lambang yang menganalogikan

¹⁵ Ibn 'Arabî, *Fusus Al-Hikam*, (Yogyakarta: Islamika, 2001), hal. 401

¹⁶ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 431.

realitas yang lebih tinggi. Perempuan termasuk di antaranya. Perempuan dilihat sebagai simbol keindahan Tuhan (*Jamâl*) dan laki-laki sebagai simbol keagungan-Nya (*Jalâl*). Feminim dan maskulin seimbang, sehingga mereka melihat perempuan setara dengan laki-laki.

Kesetaraan perempuan dengan laki-laki dalam pandangan *'irfân*, yang dalam sistem epistemologi filsafat Islam masuk dalam makna *primary intelligible (bî syarti lâ)*, yang dilihat *'urafâ*, dijadikan inspirasi oleh kalangan orientalis untuk menerapkan kesamaan pada perempuan dengan laki-laki dalam makna *philosophical secondary inelligible (bi syarti syay'i)*. Terkadang para orientalis tidak sepenuhnya dapat disalahkan. Sebagian dari mereka memahami klasifikasi *primary intelligible, logical secondary inelligible (lâ bî syart)* dan *phlosophical secondary inelligible*. Namun mereka yang memahami itu terkadang dituntut untuk menunjukkan hasil konkret dari lembaga yang mendanai penelitian. Kita paham bahwa paradigma umum keilmuan Barat adalah pragmatik. Sekalipun demikian, ada sebagian orientalis lain yang sama-sekali tidak memahami dan mengabaikan klasifikasi *intelligible* itu.

Kesalahan telak dilakukan oleh para sarjana muslim Nusantara. Sebagian dari mereka membawa kesalahpahaman dari hasil belajar bersama para orientalis. Sebagian lagi telah terjebak oleh paradigma saintifik Barat yang memang telah membudaya di perguruan tinggi kita.

Di Nusantara, filsafat secara umum telah dipahami sebagaimana Barat secara umum memahami filsafat. Filsafat dilihat sebagai bagian disiplin ilmu sosial. Filsafat dianggap berlandaskan pada keraguan. Paradigma filsafat ini sama-sekali berbeda dengan makna filsafat yang dipahami filosof muslim dan sebagian filosof Yunani Klasik. Filsafat sebenarnya berangkat dari kepastian. Objek filsafat adalah “ada”. Filsafat berangkat dengan membuktikan keberadaan objek yang diteliti. Filsafat adalah ilmu tentang ada sebagaimana adanya. Bukan sebuah sistem cocoklogi untuk mengawinkan antar entitas yang berbeda secara esensial.

Dasar negara sebenarnya dibangun dari semangat esoterisme. Ketika dibunyikan “*Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmah dan kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan.*” Itu maknanya masyarakat harus dipimpin dan dijaga oleh “hikmah” yang berarti filsafat Islam. Kepemimpinan dan pengamanan filosof ini dikontrol oleh “permusyawaratan perwakilan”, yang artinya para wali Allâh yakni kaum *‘irfân* terus menerus memberi nasehat dan arahan kepada filosof supaya senantiasa menjaga dan melindungi masyarakat dalam kebahagiaan.



DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Zulkarnaini. *Meretas Jalan Islam*. Langsa: STAIN Zawiyah Cot Kala Langsa, 2011.
- Abidin, Danial Zainal. *Al-Qur'an for Life Excellence*. Jakarta: Hikmah, 2007.
- Adeng Muchtar Ghazali, and Busro Busro. "Pendidikan Islam Dalam Dinamika Kehidupan Beragama Di Indonesia." *Intizar* (2017).
- Ahyar, Muzayyin. "Islamic Clicktivism: Internet, Democracy and Contemporary Islamist Activism in Surakarta." *Studia Islamika* 24, no. 3 (December 29, 2017). <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/4859>.
- Ahyat, Nur. "Metode Pembelajaran Pendidikan Agama Islam." *EDUSIANA: Jurnal Manajemen dan Pendidikan Islam* 4, no. 1 (October 7, 2017): 24–31. <http://ejournal.stainim.ac.id/index.php/edusiana/article/view/5>.
- Al-'Arabi, Ibn. *Al-Futûhât Al-Makkiyah Vol. I*. Yogyakarta: Darul Futuhat, 2016.
- . *Fusush Al-Hikam*. Yogyakarta: Diva Press, 2018.
- . *Miskat Al-Anwar: Relung Cahaya Seratus Satu Hadis Ketuhanan*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1998.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *A Commentary on the Hujjat Al-Shiddiq of Nûr Al-Dîn Al-Ranirî*. Kuala Lumpur: Kuala Lumpur, 1986.

- . *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Al-Ghazali, Imam. *Kerancual Filsafat: Tahafut Al-Falasifah*. Edited by Forum. Yogyakarta, 2015.
- Al-Kindi. *On First Philosophy*. Harvard: Harvard University Press, 1974.
- Al-Qarni, Aidh. *Cahaya Zaman*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Al-Walid, Khalid. *Tasawuf Mulla Sadra*. Edited by MPress. Bandung, 2005.
- Ali, Fachry. “Diskusi KLS Seri 1: Membaca Perkembangan Politik Nasional.” Jakarta: Komunitas Lingkar Semanggi, 2018. https://www.youtube.com/watch?v=qY5id_Zixp0.
- Ansor, Muhammad, and Muhammad. “Post-Islamism and the Remaking of Islamic Public Sphere in Post-Reform Indonesia.” *Studia Islamika* 23, no. 3 (2016): 471–515. <http://journal.uinjkt.ac.id/index.php/studia-islamika/article/view/2412>.
- Arrauf, Ismail Fahmi. “Mencerna Akar Filsafat Dalam Islam.” *Ulumuna* 17, no. 1 (November 8, 2017): 1–18. <http://ulumuna.or.id/index.php/ujis/article/view/236>.
- Attar, Fariduddin. *The Conference of the Birds*. London: Penguin Books, 1984.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama: Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Jakarta: Kencana, 2013.
- Bagir, Haidar. *Semešta Cinta*. Bandung: Mizan, 2015.
- Bakar, Osman. *Hierarki Ilmu*. Bandung: Mizan, 1993.

- van Bruinessen, Martin. "Genealogies of Islamic Radicalism in Post-Suharto Indonesia." *South East Asia Research* (2002).
- Capra, Fritjof. *The Science of Leonardo: Inside the Mind of the Great Genius of the Renaissance*. New York: Doubleday, 2007.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Corbin, Henry. *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Daud, Mohd. Kalam. *Tibyan Fi Ma'rifat Al-Adyan*. Banda Aceh: Pena, 2011.
- Eliade, Mircea. *Sakral Dan Profan*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Fadli, Abdul Hadi. *Logika Praktis*. Jakarta: Sadra Press, 2016.
- Gama, Cipta Bakti. *Filsafat Jiwa: Dialektika Filsafat Islam, Dan Filsafat Barat Kontemporer*. Malang: Pustaka Sophia, 2018.
- Gharawiyani, Mohsen. *Pengantar Memahami Buku Daras Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2012.
- Hadi, Abdul W.M. *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf Dan Puisi-Puisinya*. Bandung: Mizan, 1995.
- . *Hermeunetika Sastra Timur Dan Barat*. Jakarta: Sadra Press, 2014.
- . *Rumi: Sufi Dan Penyair*. Bandung: Pustaka, 1985.
- . *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.

- Hamka. *Kedudukan Perempuan Dalam Islam*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1996.
- Hanafi, Ahmad. *Filsafat Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1996.
- Harsin, Jayson. "Regimes of Posttruth, Postpolitics, and Attention Economies." *Communication, Culture and Critique* (2015).
- Hasjmy, A. *Bunga Rampai Revolusi Dari Tanah Aceh*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Hasjmy, Ali. *Ruba'i Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976.
- . *Ruba'i Hamzah Fansuri*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976.
- Hurgronje, Snouck. *Mohammadanisme*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2019.
- International Law Making. "Summary for Policymakers." In *Climate Change 2013 - The Physical Science Basis*, edited by Intergovernmental Panel on Climate Change, 1–30. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. https://www.cambridge.org/core/product/identifier/CBO9781107415324A009/type/book_part.
- Iqbal. *Rekonstruksi Pemikiran Religius Dalam Islam*. Bandung: Mizan, 2016.
- Isa, Abdul Qadir. *Hakekat Tasawuf*. Jakarta: Qiṣṭhi Press, 2005.
- Isutzū, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley, Los Angeles London: University of California Press, 1983.
- . *The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics*. Montreal: McGill University, 1968.

- Izutsu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabzawari*. Bandung: Pustaka, 2003.
- Jabir, Muhammad Nur. *Road to Return*. Jakarta: Rumi Press, 2018.
- . *Wahdah Al-Wujûd Ibn ‘Arabî Dan Filsafat Wujûd Mulla Sadrâ*. Makassar: Chamran Press, 2012.
- Jailani, Syaikh Abdil Qadir. *Bekal Yang Cukup Menuju Allah Azza Wajalla*. Jakarta: Sahara, 2009.
- Jazuli, Ahzami Samiun. *Kehidupan Dalam Pandangan Alquran*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Gerbang Kearifan: Sebuah Pengantar Filsafat Islam*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Kersten, Carool. *Islam In Indonesia: The Contest for Society, Ideas and Values*. New York: Oxford University Press, 2015.
- Kerwanto. “Manusia Dan Kesempurnaannya (Telaah Psikologi Transendental Mullâ Shadrâ).” *Kanz Philosophia : A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 5, no. 2 (2015): 133.
- Khalid A. Mu’thi Khalif. *Nasihat Untuk Orang-Orang Lalai*. Jakarta: Gema Insani Press, 2005.
- Krishna, Anand. *Alpha Dan Omega Spiritualitas*. Jakarta: Gramedia, 2013.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: Interpretasi Untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991.
- Kushendrawati, Selu Margaretha. “Masyarakat Konsumen Sebagai Ciptaan Kapitalisme Global: Fenomena Budaya Dalam Realitas Sosial.” *Makara Human Behavior Studies*

- in Asia* 10, no. 2 (December 1, 2006): 49. <http://hubsasia.ui.ac.id/article/view/266>.
- Kusmarwanti, Kusmarwanti. “Tokoh Orang Tua Dan Refleksi Politik Orde Baru Dalam Novel-Novel Karya Kuntowijoyo.” *LITERA* 14, no. 1 (May 22, 2015). <https://journal.uny.ac.id/index.php/litera/article/view/4414>.
- Latif, Yudi. *Genealogi Inteligencia*. Jakarta: Kencana, 2013.
- . *Mata Air Keteladanan: Pancasila Dalam Perbuatan*. Bandung: Mizan, 2014.
- . *Negara Paripurna: Historitas, Rasionalitas, Dan Aktualitas Pancasila*. V. Jakarta: Gramedia, 2015.
- Leaman, Oliver. “Philosophy in Islam: The Concept of Shi’ism as a Philosophical Genre.” *Journal of Shi’a Islamic Studies* 9, no. 2 (2016): 132–143. <https://muse.jhu.edu/article/646711>.
- Louis Massignon. *Al-Hallaj: Sang Sufi Syahid*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2001.
- . *Diwan Al-Hallaj*. Yogyakarta: Putra Langit, 2003.
- . “Mystical Theology.” In *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam*, 3–52. Princeton University Press, 2019.
- M. Afif Ansori. *Tasawuf Falsafi Syaikh Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Cita-Cita Politik Islam Era Reformasi*. Jakarta: Paramadina, 1999.
- . *Karya Lengkap Nurcholish Madjid*. Jakarta: Paramadina, 2019.
- Masrur, Ali. “Relasi Iman Dan Ilmu Pengetahuan Dalam Perspektif Al-Quran: Sebuah Kajian Tafsir Maudhui.”

Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur'an dan Tafsir 1, no. 1 (June 28, 2016): 35–52. <http://journal.uinsgd.ac.id/index.php/Al-Bayan/article/view/1672>.

Miswari. “Filosofi Komunikasi Spiritualitas: Huruf Sebagai Simbol Ontologi Dalam Mistisme Ibn 'Arabi.” *Al-Hikmah* 9, no. 14 (2017): 12–30.

———. *Filsafat Langit Dan Bumi*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

———. *Filsafat Terakhir*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2016.

———. *Islam Mazhab Tutup Botol*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

———. “Misteri Cinta Tersembunyi: Analisa Tarjuman Al-Asywaq Dan Fusus Al-Hikam Karya Ibn 'Arabi.” *Jurnal Al-Mabhats* 3, no. 2 (2018): 201–239.

———. *Wahdat Al-Wujud: Konsep Kesatuan Wujud Antara Hamba Dan Tuhan Menurut Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Basabasi, 2018.

Miswari, and Dzul Fahmi. “Historitas Dan Rasionalitas Isra Miraj.” *At-Ta'fikir* 12, no. 2 (2019): 152–167.

Mohamad, Goenawan. *Tuhan Dan Hal-Hal Yang Tak Selesai*. Yogyakarta: Diva Press, 2019.

Morris, James Winston, William C. Chittick, and Ibn Al-'Arabi. “The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination.” *Journal of the American Oriental Society* 111, no. 3 (July 1991): 601. <https://www.jstor.org/stable/604289?origin=crossref>.

Mufid, Fathul. “Epistemologi Ilmu Hudhuri Mulla Shadra.” *Al-Qalam* 29, no. 2 (August 31, 2012): 215. <http://jurnal.uinbanten.ac.id/index.php/alqalam/article/view/866>.

- Mulia, Siti Musdah. *Siti Musdah Mulia*. Bandung: Mizan, 20005.
- Munawar-Rachman, Budhy. *Argumen Islam Untuk Pluralisme*. Jakarta: Grasindo, 2010.
- Murdianti, Eni. “Tarian Spiritual Jalaluddin Rumi.” *Wardah* 22 (2015): 9–17.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Al-Hikmah Al-Muta'alliyah Mulla Sadra: Sebuah Teobosan Dalam Filsafat Islam*. Jakarta: Sadra Press, 2017.
- . “Existence (Wujūd) and Quiddity (Māhiyyah) in Islamic Philosophy.” *International Philosophical Quarterly* 29, no. 4 (1989): 409–428. http://www.pdcnet.org/oom/service?url_ver=Z39.88-2004&rft_val_fmt=&rft.imuse_id=ipq_1989_0029_0004_0409_0428&svc_id=info:www.pdcnet.org/collection.
- . *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: Kazi Publications, 2001.
- . *Islamic Philosophy From Its Origin to the Present*. New York: State University of New York Press, 2006.
- . *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2006.
- Nasrudin, Iyus Herdiana, and Nif'an Nazudi. “Pengembangan Model Pendidikan Karakter Berdasarkan Sifat Fitrah Manusia.” *Jurnal Pendidikan Karakter*, no. 3 (2015): 264–271.
- Nasution, Hasan Bakti. “Hikmah Muta'alliyah: Analisa Terhadap Proses Sintesa Filosofis Mulla Sadra.” IAIN Jakarta, 2001.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf. *Filsafat Ilmu Pengetahuan*. Lhokseumawe: Unimal Press, 2018.

- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, and Miswari. “Rekonstruksi Identitas Konflik Kesultanan Peureulak”. *Paramita* 27, no. 2 (2017): 168–181.
- . “Ulama ‘Warathat Al- Anbiyā’: Modernity and Nurture of Authority in Aceh Society.” *Theologia* 30, no. 2 (2019).
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf, Miswari Miswari, and Sabaruddin Sabaruddin. “Preserving Identity through Modernity: Dayah Al-Aziziyah and Its Negotiations with Modernity in Aceh”. *Hayula: Indonesian Journal of Multidisciplinary Islamic Studies* (July 2019).
- Ngafifi, Muhamad. “Kemajuan Teknologi Dan Pola Hidup Manusia Dalam Perspektif Sosial Budaya.” *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi dan Aplikasi* 2, no. 1 (June 1, 2014). <https://journal.uny.ac.id/index.php/jppfa/article/view/2616>.
- Nicholson, Reynold A. *Jalaluddin Rumi: Ajaran Dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn ‘Arabi: Wahdat Al-Wujûd Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nurdin, Ahmad Ali. “Revisiting Discourse on Islam and State Relation in Indonesia: The View of Soekarno, Natsir and Nurcholish Madjid.” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 6, no. 1 (June 1, 2016): 63. <http://ijims.iainsalatiga.ac.id/index.php/ijims/article/view/400>.
- Pasiak, Taufik. *Revolusi IQ, EQ Dan SQ; Antara Neurosains Dan Al-Qur’an*. Bandung: Mizan, 2004.
- Piliyanti, Indah. “Menggugat Sistem Kapitalisme.” *La_Riba* (2016).
- Plato. *Republik*. Yogyakarta: Narasi, 2015.

- Qomar, Mujamil. "Penelusuran Prototipe Pemikiran Islam Faisal Ismail Dan Problem Yang Menghadang". *Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir di Nusantara* 4, no. 1 (May 4, 2019): 203. <https://ejournal.ariat.or.id/index.php/nun/article/view/41>.
- Rakhmat, Jalaluddin. "Neurotheology: Brain-Based Religious Experience". *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 1, no. 1 (August 20, 2011): 71. <http://journal.sadra.ac.id/index.php/kanzphilosophia/article/view/5>.
- Ramadhona, Azka, Meilany Dewi, and Silvana Rasio Henim. "Aplikasi Pembelajaran Interaktif 'Perang Padri' Menggunakan X-Box Kinect Untuk Meningkatkan Minat Siswa Dalam Mempelajari Sejarah Bangsa Indonesia." *Teknik* 38, no. 1 (July 1, 2017): 40. <http://ejournal.undip.ac.id/index.php/teknik/article/view/9073>.
- Ridwan, Nur Khalik. "Pancasila Dan Deradikalisasi Berbasis Agama." *Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 1 (January 1, 1970): 173. <http://ejournal.uin-suka.ac.id/tarbiyah/index.php/JPI/article/view/1133>.
- Rivai, Veithzal, and Antoni Nizar Usman. *Islamic Economics and Finance*. Jakarta: Gramedia, 2012.
- Ronggowarsito. *Zaman Edan*. Yogyakarta: Narasi, 2017.
- Rumi, Jalaluddin. *Yang Mengenal Dirinya Yang Mengenal Tuhannya*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 2004.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London & New York: Routledge, 2004.
- Sa'adi. "Pemikiran Tentang Kawruh Jiwa Suryomentaram Penuh Dengan Nilai-Nilai Kesehatan Mental." *Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta*.

- Sadr, Ayatullah Muhammad Baqir. *Falsafatuna*. Yogyakarta: RausyanFikr, 2013.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. California: University of North California Press, 1975.
- Schoun, Fritjof. *Islam Dan Filsafat Perennial*. III. Bandung: Mizan, 1995.
- Shalih, Abdul Azizi ibn Fauzan ibn. *Fikih Sosial: Tuntunan Dan Etika Hidup Bermasyarakat*. Jakarta: Qisthi Press, 2016.
- Shihab, Quraish. *Menyingkap Tabir Ilahi*. Jakarta: Lentera Hati, 2004.
- Solihin, Muhammad. “Kapitalisme Pendidikan: Analisis Dampaknya Terhadap Upaya Mencerdaskan Kehidupan Bangsa.” *Nur El-Islam* 2, no. 2 (2015).
- Sukri, Sri Suhandjati. *Perempuan Menggugat*. Surabaya: Pustaka Adnan, 2005.
- Sulaiman, Teuku Muhammad Jafar. *Islam Instan: Respon Philo-Sufi Atas Problematika Sosial Politik Keagamaan*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2020.
- Sunarto, Achmad, and Syamsuddin Noor. *Himpunan Hadis Qudsi*. Jakarta: An-Nur, 2005.
- Sutley, Stewart, and Robert W. Hefner. “Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia.” *Pacific Affairs* (2007).
- Thabâthabâ’î, Muḥammad Ḥusein. *Bidâyah Al-Ḥikmah*. Qum: Mu’assasah an-Nasyr al-Islâmî, 1428.
- Thabattaba’i, Allamah Sayid Muhammad Husain. *Tafsir Al-Mizan Vol. I*. Jakarta: Lentera Hati, 2010.