

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Terdapat suatu anggapan yang menyatakan bahwa *hikmah*¹/filsafat Islam dan seluruh akarnya mati di tangan Al-Ghazali. Tanpa meninjau kembali dari mana sumber waham itu, sejumlah sarjana meyakini secara apriori. Akibatnya, dengan mengamini waham itu kegiatan filosofis atau yang berelasi, tumbuh, atau yang bertransformasi darinya dianggap sekadar barang antik, *doxa* dan tidak memiliki relevansi. Selain itu waham tadi menciptakan celah yang menganga antara wahyu (doktrin Islam) dengan akal. Seakan keduanya saling bertolak belakang dan tidak saling melengkapi. Praktis kegiatan filsafat, setelah dijagal al-Ghazali dianggap mati total. Korbannya di sini adalah sistem filsafat peripatetik/*masya'iyah* Ibn Sina. Sampai-sampai A. J. Arberry memaklumkan sebuah pernyataan dalam pengantar pada terjemah kritis kitab Ibn Sina di bawah tajuk *Avicenna on Theology* sebagai berikut:

*The battle between free speculation and orthodox belief was decisively won by his great compatriot Ghazali (d. 1111), whose Tahafut al-Falasifa ("Incoherence of the Philosophers") ended forever any possibility that Avicenna's system might provide the pattern for a broader Islamic theology.*²

Akan tetapi baik tuduhan pada al-Ghazali sebagai yang membunuh filsafat Islam, maupun Ibn Sina yang—melalui kalam al-Ghazali bertolak belakang dengan doktrin ortodoksi Islam—mesti didekati dan ditelaah di bawah terang yang memadai. Karena akibat dari menerima secara sepihak suatu label tentu akan berdampak pada bagaimana sesuatu diterima dari proposisi label itu.

Mengenai sistem Ibn Sina, barangkali benar bahwa filsafatnya tidak lagi digunakan secara terbuka di bawah kalangan teolog.³ Namun pengaruh sistem filsafatnya tidak bisa tidak dianggap sangat berpengaruh—terutama di kalangan

¹ Dalam tradisi filsafat Islam, padanan filsafat (philosophos) adalah *hikmah*. Baik filsafat dan *hikmah*, untuk selanjutnya akan digunakan sebagai padanan yang saling mengisi dan bergantian.

² A. J. Arberry, *Avicenna: On Theology*, J. Murray: London, 1951, h. 6.

³ Terutama dalam lingkungan Asy'ari. Lihat Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 73.

muktazili.⁴ Sebab jika ditinjau secara saksama pengaruh filsafat Ibn Sina, terutama dalam komposisi metafisikanya terdapat alusi yang menguatkan tesis sebaliknya: bahwa sistem filsafat Ibn Sina terus berlanjut.⁵ Seyyed Hossein Nasr mengisyaratkan bahwa kesalahan pembacaan atas Ibn Sina, tidak terjadi dari sudut pandang teologi semata, melainkan juga dari cara memandang sistem filsafatnya secara umum.⁶

Diasumsikan, kekeliruan dalam meninjau filsafat Ibn Sina terjadi karena dua hal. Asumsi pertama, karena sekadar mengikuti pembacaan sekunder para sarjana orientalis,⁷ dan kedua, karena pengaruh yang pertama diperbesar oleh anggapan modernisme dan Barat sentris,⁸ sehingga menganggap sistem filsafat Ibn Sina menyimpang dari apa yang menjadi doktrin Islam.⁹ Tentu di sini Islam sebagai sebuah agama memiliki sistem tersendiri dan karenanya orang penting untuk meninjau sejauh mana sistem doktrin dalam Islam dapat berpadu dengan filsafat, dalam hal ini filsafat Islam.¹⁰

⁴ Ahmad Zaeny, *Signifikansi Ajaran Mu'tazilah Terhadap Eksistensi Filsafat Di Dunia Islam*, Kalam: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, Volume 9, Nomor 1, Juni 2015, 101-114

⁵ Sayyid Yahya Yatsribi, *Agama dan Irfan: Wahdat Al-Wujud dalam Ontologi dan Antropologi serta Bahasa Agama*, (Jakarta: Sadra International Institut&IICT, 2012), 11.

⁶ Seyyed Hosein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, (Yogyakarta: IRCiSod, 2006), 83. Bdk, Syihabul Furqon, *Avicenna 4*, dalam *Verstehn: Jurnal Gumam dan Memoar*, Vol. 10 Th. III, 2012, 4-7.

⁷ Contoh dalam kasus ini sebagaimana ditunjukkan oleh Parviz Morewedge, dalam *Essays in Islamic Philosophy, Theology, and Mysticism*, (Oneonta: Department of Philosophy The State University of New York, 1995), xiii. Sekalipun demikian pandangan Parviz tidak sejalan dengan Nasr dalam hal bahwa "I seriously recommend that we study modern Islamic philosophy through modern lenses rather than those of classical antiquity." Perbedaannya bahwa Nasr, sekalipun mengamplifikasi diskursus baik filsafat Islam sebagaimana halnya mistisisme, pijakannya adalah tradisionalisme sendiri. Bdk Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (United Kingdom: Curzon Press, 2005), 28. Juga Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge And The Sacred*, (Albany: State University of Ner York, 1989), 1-dst.

⁸ Lihat bagaimana sarjawan barat memandang filsafat Islam. bdk Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat: Kaitannya dengan kondisi sosio politik zaman kuno hingga sekarang, (tejrmanan Sagit jatmiko, dkk., dari History of Western Philosophy and its Connection with Political and social Circumstances from the Earlies Times to the Present Day.)* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007), 558, terutama 566-569.

⁹ Seyyed Hosein Nasr, *The Need for a Sacred Science*, 49-dst.

¹⁰ Distingsi mendasar antara pertanyaan apakah 'filsafat Islam' secara termonilogis bisa dibenarkan atau sekadar 'filsafat' yang menumpang dalam peradaban Islam, dibedah oleh Seyyed Hosein Nasr dalam, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 1. Perdebatan ini demikian krusial, karena bukan hanya mempengaruhi perspektif dalam memandang filsafat Islam, di satu sisi, dan

Berdasarkan klasifikasi Seyyed Hossein Nasr, pemikiran Ibn Sina harus dipahami dalam dua kategori. *Pertama*, di tangan Ibn Sina filsafat peripatetik Islam mencapai puncaknya.¹¹ Seiring dengan posisinya dalam filsafat peripatetik sangat signifikan, para sarjana kerap mengkategorikan Ibn Sina sebagai sekadar saintis dan filsuf.¹² Terutama saat filsafat peripatetisme Ibn Sina dibenturkan dengan doktrin teologi, sebagaimana dilakukan oleh Al-Ghazali (w. 1111) dalam *Tahafut Al-Falasifah (Incoherence of The Philosophers)*¹³—dan para sarjana ortodoksi Islam setelahnya—sebagaimana juga dipermauklumkan oleh A. J. Arberry di atas.¹⁴

Pada titik singgung setelah pengaruh Al-Ghazali, filsafat di dalam dunia Islam dianggap surut.¹⁵ Pandangan ini mesti dipertanyakan dan dipertimbangkan di bawah terang telaah signifikan tinimbang sekadar mengambil penilaian sentimental. Sejumlah pertanyaan hipotesis dapat muncul: dari sudut pandang mana filsafat dianggap surut? Jawaban yang secara umum muncul tentu: filsafat dianggap mati dari sudut pandang teologi Islam.¹⁶ Lalu kecenderungan teologi seperti apa yang mengganggu filsafat dalam Islam telah mati? Jawaban umum secara demikian akan muncul bahwa filsafat mati dalam kecenderungan teologi ortodoks (terlepas dari Sunni dan Syi'ah, maupun mazhab teologi lain)¹⁷ yang memiliki tendensi pada konservatisme dan eksklusivisme dalam berpikir.¹⁸ Di luar

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
SUNAN GUNUNG DJATI
BANDUNG

bagaimana filsafat di dalam peradaban Islam harus dipandang. Poros ini untuk melihat dengan saksama apakah adil menempatkan satu hal di hadapan hal lain (baca: Islam dan Filsafat).

¹¹ Seyyed Hosein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 7.

¹² Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, (Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005), xx. Memang secara umum bisa dikatakan peripatetisme Ibn Sina sebagai kerangka tak bisa disangsikan. Lihat juga Shams C. Inati, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, (Bandung: Mizan, 2003), 285-dst.

¹³ Al-Ghazali, *Kerancual Filsafat (Tahafut Al-Falasifah)*, Forum: Yogyakarta, 2015.

¹⁴ A. J. Arberry, *Avicenna: On Theology*.

¹⁵ Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat*, 567.

¹⁶ Terutama selepas serangan Al-Ghazali.

¹⁷ Lihat Syahrastani, *Al-Milal wa An-Nihal*, (Bandung: Pustaka, 1989).

¹⁸ Lihat pembelaan Ibn Rusyd, dalam *fashl maqal...*

itu, filsafat hidup baik sebagai alat, dalam bentuk logika (*manthiq*),¹⁹ maupun sebagai wacana baru yang menyemarakkan dunia intelektualitas Islam.²⁰

Filsafat dianggap surut di tangan Al-Ghazali dan sekalipun pernah dibangkitkan kembali oleh filsuf peripatetik Ibn Rusyd (w. 1196) dengan kitabnya *Tahafut At-Tahafut (Incoherence of Incoherence)*²¹ yang menyanggah seluruh proposisi Al-Ghazali—ditambah kitab *Fashl Maqal fi Ma baina al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishal* (Makalah Penentu Tentang Hubungan Antara Filsafat dan Syariat)²²—tetap saja filsafat dianggap mati. Anggapan ini, dalam pandangan Nasr, bertaut dengan latar intelektual Barat modern yang telah memutuskan diri dari asal-usul Samawinya, dan mereduksi diskursus filsafat pada sejenis saintisme tertentu.²³

Mengatakan filsafat dalam dunia Islam surut sepeninggal Al-Ghazali, artinya meniadakan kontribusi besar filsuf muslim setelahnya dan madrasah-madrasah yang hingga kini semarak²⁴ dengan cara manifestasi dan lingkupnya sendiri atas diskursus filsafat Islam. Demikian pula di Barat dalam lingkup kajian tertentu yang tidak hanya mengikuti pandangan sarjana berpandangan sempit mengenai filsafat Islam, hingga kini naskah dan filsafat Islam disemarakkan dalam panggung akademik.²⁵ Teks-teks kunci filsafat Islam kurun awal, dan syarah kontemporeranya masih muncul dan ditransmisikan ke dalam banyak

¹⁹ Syarah Isagoge Phorpyry sampai hari ini menjadi teks standar dalam memasuki disiplin Logika yang pada gilirannya memperkuat Hukum Islam. Kontribusi filsafat, terutama dalam disiplin logika, bersambung sejak Al-Kindi, ke Al-Farabi dan seterusnya.

²⁰ Diskursus filsafat Islam tumbuh subur di Persia (sekarang Iran). Contoh kasus ini lihat Richard H. Hovannisian and Georges Sabagh, *The Persian Presence in the Islamic World*, (United Kingdom: Cambridge University Press, 1998), 172, dst. Hingga kini, dalam konteks Indonesia, banyak madrasah maupun perguruan tinggi yang masih tetap menyemarakkan diskursus Filsafat Islam dan persinggungannya dengan Tasawuf (Mistisisme Islam).

²¹ Ibn Rusyd, *Tahafut At-Tahafut*, Pustaka Pelajar: Yogyakarta, 2010.

²² Lihat Nurcholish Madjid (ed), *Khazanah Intelektual Islam*, YOI & Bulan Bintang, Jakarta, 1984, h. 207-244.

²³ Lihat, Seyyed Hosein Nasr, *The Need For a Sacred Science*, 1, dan terutama pada Bab Tujuh.

²⁴ Mazhab-mazhab filsafat Islam yang hingga kini bertahan, baik di Iran maupun nyaris di seluruh negara dengan mayoritas penduduk Muslim, dari Mesir sampai Indonesia, tidak kurang dalam menghidupkan hikmah-hikmah (filsafat-filsafat) Sinawiyanisme (Avicenniism/Ibn Sinaan), hikmah Muta'aliyyah, maupun Akbariyan (mazhab Ibn Arabi). Terakhir paling mendapat pengakuan luas, hikmah Al-Khalidah (*Philosophia Perennis*) diwakili Seyyed Hossein Nasr.

²⁵ Untuk koleksi Barat sendiri di awal abad 21 ini, lihat karya-karya terjemahan dan analisis kritis oleh Peter Adamson.

bahasa di banyak Universitas seluruh dunia.²⁶ Sehingga tampak nyata apa yang menjadi tradisi filsafat Islam yang hidup.²⁷

Kategori *kedua* dalam hal signifikansi filsafat Ibn Sina adalah bahwa dari sini arah filsafat akan sepenuhnya berbelok ke mazhab filsafat *Isyraqiyah* (*Illumination*) yang dibawa oleh Syihabuddin Yahya Suhrawardi (w. 1191).²⁸ Dengan demikian pemikiran Ibn Sina dikategorikan ke dalam dua kategori: pertama, kategori filsafat peripatetik dan sains alam, kategori kedua adalah filsafat timur (*Oriental Philosophy*) dan sains sakral.²⁹ Kategori kedua ini, sebagaimana dikemukakan oleh Ibn Sina sendiri dalam salah satu karya terakhirnya *Manthiq Al-Masyriqiyyah* (*oriental wisdom*) pada akhirnya filsafatnya dipersiapkan untuk kalangan elit (*khawash*).³⁰ Gagasan Ibn Sina pada sains sakral (atau dalam penajakan analisis ini adalah sejenis mistisisme dengan sistem metafisika integral)—atau sepenuhnya mistisisme Islam (*Tasawuf*) muncul dalam salah satu karya besar di fase terakhir kehidupannya, yakni dalam *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* (*Remarks and Admonitions*), terutama pada bagian terakhir dari trilogi ini.³¹

²⁶ Dibutuhkan analisis bibliografi terhadap upaya transmisi ini. Terlepas dari itu, orang dapat melihat apa yang dilakukan Aminrazavi, Seyyed Hossein Nasr, Sulaiman Dunya, Al-Ahwani, Abu Ridah, Shams C. Inati, hingga sarjana tradisional seperti Toshihiko Izutsu, H. Corbin, F. Rahman dll. Di Indonesia upaya ini—sekadar menyebut nama—juga dilakukan, antara lain oleh Abdurrahman Wahid, Nurcholish Madjid, Muyadhi Kartanegara, Budhy Munawar Rachman, Muhammad Al-Fayyadl, Haidar Bagir, Muhammad Baqir, dll.

²⁷ Mohammed Rustom, *The End of Islamic Philosophy*, (SACRED WEB 40, 2017), 131-167

²⁸ Mengenai transisi ini lihat, Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, Lihat juga M. Aminrazavi, *Suhrawardi's Philosophy of Illumination*, dalam Leonard Lewisohn (ed), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300)*, Vol. 1, (Oxford: Oneworld, 1999), 262, 282-3. Bdk, Hossein Ziai, *Sang Pencerah Pengetahuan dari Timur: Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, terjemahan Afif Muhammad & Munir A. Muin, dari Knowledge and Illumination: a Study of Suhrawardi's Hikmat Al-Ishraq (Jakarta: Sadra International Institut, 2012), 20-1.

²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 83. Tidak diragukan lagi, pengantar pada sains sakral Ibn Sina telah dirintis oleh Seyyed Hossein Nasr dalam disertasinya, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Suny Press: Albany, New York, 1993. Juga tentu saja, Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred*, 93.

³⁰ Seyyed Hossein Nasr, dalam *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam*, I. B. Tauris: New York, 2008, h. 244. Bdk, Ibn Sina, *Manthiq Al-Masyriqiyyin*,

³¹ Ibn Sina, *Isyarat wa At-Tanbihat: Tasawuf*, (Kairo: Darul Ma'arif, 1983). Shams C. Inati, *Ibn Sina and Mysticism, Remarks and Admonitions: Part Four*, (London & New York: Kegan Paul International, 1996). Bdk, Seyyed Hossein Nasr, dalam *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1*, h. 244. Volume edisi Isyarat berbeda antara edisi cetakan Iran dengan Syarah At-Thusi dan Ar-Razi yang muncul dalam 3 Volume. Sementara edisi Sulaiman Dunya, sebagaimana juga edisi Shams C. Inati berdurasi 4 Volume.

Dalam duduk inilah di sini pentingnya meninjau ulang metafisika yang dipengaruhi Ibn Sina dalam dunia Islam, atau dalam hal ini filsafat teoretik yang akan membawa angin perubahan pada mistisisme Islam (*tasawuf*). Terutama dari tangan Ibn Sina sebagai yang dianggap paling bertanggung jawab dalam pentransmisi peripatetisme tidak hanya ke dalam filsafat Islam—melainkan juga pada peradaban Barat dalam bentuk kecenderungan *philosophia naturalis*—dan memerikannya sebagai satu telaah tersendiri, telaah yang baru sehubungan dengan orientasi ulang filsafat Islam. Terutama dari naskah *Al-Isyarat wa At-Tanbihat* di mana tampak reorientasi ulang seluruh sistem filsafat Ibn Sina ke dalam suatu kancah filsafat abadi (*philosophia perennis/al-hikmah al-khalidah*) dan memunculkan mistisisme filosofis sendiri, sebagai yang kelak akan diejawantahkan oleh Suhrawardi dalam filsafat Iluminasi.³²

Untuk sampai pada tujuan itu seseorang perlu mempertimbangkan distingsi antara filsafat mistis dan mistisisme filosofis. Kapan, seperti apa karakter dan bagaimana term ini (filsafat dan mistisime diklasifikasi sebagai sesuatu yang berlainan.³³ Implikasi akan tampak dari tarik ulur apakah (terutama dalam tradisi filsafat Islam) seorang filsuf sekaligus adalah mistikus, dalam kasus-kasus tertentu seperti Ibn Sina, atau sang filsuf sendiri sekadar menggunakan term mistik dalam diskursus filsafat. Term “mistik” “mistisisme” dan “tasawuf”, dalam tingkat tertentu memiliki makna berbeda sekaligus berbagi makna yang sama.³⁴ Term lain, terkadang istilah “irfan”³⁵ diasosiasikan pada kalangan Syi’ah. Karena perkembangan integral antara filsafat dan mistisisme dalam lingkungan ini demikian kuat, tampak tak ada hambatan menggunakan baik istilah filsafat

³² Lihat terjemahan dan penegasan posisi penulis dalam meninjau filsafat ini dalam Ibn Sina, *Isyarat dan Perhatian: Logika*, YAD: Marim, 2020, h. v, dst.

³³ Lihat A. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn Arabi*, (1989), 3-dst.

³⁴ Evelyn Underhill, *Mysticism: A Study in the Nature and Development of Spiritual Consciousness* (Oxford: Oneword, 2005). Bdk, Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terjemahan oleh Goenawan Mohamad & Sapardi Djokodamono dari *Mystical Dimensions of Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000). Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine*, (World Wisdom Books, 2008).

³⁵ Murthada Muthahari, *al-Irfan*, (Lebanon: Dar al-Rasul al-Akram, 2002), 89.

(*hikmah*) dan mistisisme Islam (tasawuf) dalam satu domain ilmu Islam, meskipun dituntut kejelasan-kejelasan kategori.³⁶

Kemudian dalam perkembangan belakangan terjadi gerakan migrasi pada sejenis mistisisme rasional.³⁷ Di mana manusia modern (abad 21) mencari sejumlah alternatif atas pemenuhan kebutuhan spiritual.³⁸ Kebutuhan spiritual ini mengarah pada dua alternatif, pertama praktik-praktik mistik yang bersifat aplikatif dan meditatif, kedua pada suatu kesadaran mistisisme yang cenderung rasional.³⁹ Dari sisi kebutuhan praktis rasional ini pula mistisisme Ibn Sina dapat mengisi kebutuhan material atas datum yang bersifat diskursif dalam kancah baik tasawuf falsafi atau filsafat mistik secara bergantian.⁴⁰

Urgensi lain, demi mempertimbangkan ulang, terutama dalam jilid-jilid terakhir *Isyarat* di mana posisi peripatetisme mengalami perubahan orientasi sekalipun secara permukaan orang masih dapat membacanya sebagai filsafat *masya'iyah*.⁴¹ Perubahan ini sangat halus, sekaligus menandai perpindahan orientasi isi dari filsafat Ibn Sina pada pandangan yang sepenuhnya mistis.⁴² Namun untuk sampai pada maksud telaah ini, perlu ditinjau ulang signifikansi telaah-telaah sebelumnya yang bersinggungan langsung dalam soal ini.⁴³

³⁶ Sayyid Yahya Yatsribi, *Agama dan Irfan*, 5

³⁷ Dalam hal ini lihat John Horgan, *Rational Mysticism: Spirituality Meets Science in the Search for Enlightenment* (Mariner Books, 2008).

³⁸ Tentu saja gerakan ini sudah muncul sejak abad 20 silam dalam bentuk *new age*.

³⁹ Sekalipun dari sudut pandang tradisionalisme, sebagaimana tampak dari pemikiran Schuon dan Nasr, eksekusi pada hal-hal ini terjadi karena terputusnya dunia Modern dengan Tuhan. Diskusi ini lihat, Rene Guenon, *The Crisis of the Modern World*, (Sophia Perennis, 2004).

⁴⁰ Oleh karena itu tawarannya untuk melihat ini dari perspektif filsafat perennial menjadi terbuka dalam bentuk akses masuk pada suatu perspektif integral.

⁴¹ Bdk Shams C. Inati, *Ibn Sina, Remarks and Admissions Part One: Logic*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies: Canada, 1984, 4.

⁴² Bahwa filsafat Ibn Sina berbelok ke arah mistisisme. Lihat Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam Vol. 1*, (Bandung: Mizan, 2003), 204. Bdk di tempat lain, Seyyed Hossein Nasr, *An Antology of Philosophy in Persia, Vol. 1: From Zoroaster to Umar Khayyam*, 244.

⁴³ Untuk mengurutkan telaah literatur dari signifikansi telaah ini dari telaah Sinawiyanisme lain kita perlu memeriksa dengan saksama anotasi bibliografi besar dari subjek ini. Lihat, Jules L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.

Dari latar belakang masalah atas telaah inilah penulis mengkhususkan diri dalam interpretasi langsung atas kitab *Al-Isyarat wa At-Tanbihat (dalam 4 Volume)*, sebagai satu jalan pada sistem mistisisme filosofis Ibn Sina.

B. Rumusan Masalah

Dalam iklim intelektual hari ini filsafat dinegasi dari pengalaman metafisis. Metafisika tidak lagi dipertimbangkan sebagai bagian dari dimensi pengetahuan sebagaimana filsafat hari ini demikian akrab dengan sains eksak. Akibatnya agama tidak tumbuh dalam iklim filsafat yang semakin rasionalistik dan empirik. Sementara itu agama menarik diri dari diskusi filosofis dan hanya menyisakan manusia pilihan yang menjurus pada iman ‘fatalistis’ dan ‘dogmatis’. Akibatnya iman tidak lagi akrab dengan hujah-hujah burhan proposisional. Padahal, baik nalar rasional dan iman keduanya merupakan bagian utuh dari pergulatan intelektual dan spiritual manusia.

Dalam Islam, filsafat diruntuhkan al-Ghazali dan implikasi intelektualnya adalah bahwa al-Ghazali membuka gerbang tasawuf diterima di dunia Sunni sampai hari ini. Artinya peripatetisme Islam yang dibawa Ibn Sina sebagai wakil dari rasionalisme terpinggirkan dan digantikan oleh tasawuf. Namun yang belum diantisipasi secara memadai adalah bahwa jika setelah Suhrawardi (*al-Maqtul*) filsafat demikian akrab dengan pendekatan, doktrin dan diktum tasawuf, maka sejauh mana orang mempertimbangkan filsafat Ibn Sina? Dalam duduk inilah memahami doktrin mistisisme filosofis Ibn Sina menjadi sangat penting. Dengan demikian rumusan penelitian ini bertumpu pada poin-poin berikut:

1. Bagaimana dasar metafisika Ibn Sina tentang mistisisme?
2. Bagaimana dasar epistemologi Ibn Sina tentang mistisisme?
3. Bagaimana metode dan doktrin mistisisme Ibn Sina ?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Sementara tujuan penelitian yang hendak penulis raih sehubungan dengan doktrin mistisisme filosofis Ibn Sina, adalah:

1. Mengetahui metafisika Ibn Sina mengenai mistisisme.

2. Mengetahui epistemologi Ibn Sina mengenai mistisisme.
3. Mengetahui metode dan doktrin mistisisme Ibn Sina.

Sementara itu, manfaat yang hendak diperoleh dari penelitian ini terdiri dari dua sisi, teoretis dan praktis.

1. Menghasilkan kejelasan sistem mistisisme filosofis dan membantah anggapan keliru mengenai telaah filsafat dari sisi Ibn Sina.
2. Menghasilkan dalil-dalil rasional kontemporer atas mistisisme secara teoretis dan praktis.
3. Menghasilkan keselarasan atas pentingnya mistisisme dalam ranah intelektual dan pentingnya filsafat dalam ranah mistik.

D. Tinjauan Pustaka

Telah banyak telaah dicurahkan untuk kepentingan katalog dan analisis terhadap *corpus Avicennum (mu'allafat Ibn Sina)*. Paling belakangan anotasi atas *corpus Avicennum* dilakukan oleh Jules L. Janssen dalam *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*.⁴⁴ Telaah Janssen menyangi aspek-aspek kumpulan manuskrip Ibn Sina dan transmisinya ke dalam bahasa Eropa dalam rentang tahun 1970-89. Anotasi bibliografi ini memiliki signifikansi dalam titik tekan perbandingan naskah, editorial dan keakuratan terjemah ke dalam bahasa sasaran.

Kemudian telaah Henry Corbin, dalam *Avicenna and The Visionary Recital*—suatu telaah paling *rigorous* dari subjek ini—menerangi bagian-bagian terpenting, terutama kecenderungan syarah atas tiga risalah Ibn Sina: *Hayy Ibn Yaqdzhan, Salman dan Ibsal, Risalah Burung*.⁴⁵ Di mana pada bagian I dan II Corbin menuangkan gagasannya mengenai teks demi melacak kecenderungan Ibn

⁴⁴ Jules L. Janssen, *An Annotated Bibliography on Ibn Sina (1970-1989)*, Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansions Centre: Series 1, XII, Leuven: University Press, 1991.

⁴⁵ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, Princeton University Press: New Jersey, 1960, 3 dst, 46 dst, sampai akhir bagian ini dan bersambung ke bagian teks. Bisa dikatakan bahwa penelitian ini paling komprehensif, lebih kompleks dari prolegomena Inati dalam terjemahan Isyaratnya, sekalipun tetap saja penekanannya—karena sifatnya sebagai telaah filologis—tidak setajam dari maksud teks penulis di sini dalam teks yang lain. Telaah lain yang mendekati, lihat Peter Heath, *Alegory and Philosophy in Avicenna*, University of Pennsylvania Press: Philadelphia, 1992, 4, dst.

Sina pada filsafat Timur—atau filsafat Cahaya. Corbin melihat pemikiran Ibn Sina pada gilirannya adalah jalan yang mempersiapkan mistisisme⁴⁶ filosofis—sekalipun ia sendiri tidak mengungkapkannya secara terang—dan meratakan jalan Suhrawardi satu setengah abad kemudian.⁴⁷ Analisis Corbin berdiri pada pihak yang membela adanya tendensi mistisisme dalam sistem berpikir Ibn Sina.

Telaah lain dilakukan Shams C. Inati, dan ini yang paling mendekati maksud telaah ini, di mana Inati (sekaligus menerjemahkan dan memberi syarah atas Isyarat) menerangkan satu demi satu isi dari Isyarat dalam bahasa hari ini.⁴⁸ Hanya saja, Inati tidak memberikan penjelasan lebih sehubungan dengan kenapa metafisika Ibn Sina dalam Isyarat bertaut dengan skema mistisismenya. Inati luput dari pemerian ini, dan jika diperbandingkan, ketajaman nya tidak lebih kompleks dan setegas Corbin. Karena telaah inati tercakup ke dalam terjemah *Isyarat*, analisis yang dihasilkan cenderung tematik. Dari rgumen Inati, Ibn Sina terbaca sebagai penulis mistik yang digolongkan sebagai terlambat datang.

Telaah lain yang paling belakangan dilakukan Jari Kaukua dalam *Self-Awareness In Islamic Philosophy*; suatu telaah yang dirasa paling tidak memadai dari maksud penelitian ini dalam melacak metafisika integral Ibn Sina dan langgam tasawufnya. Ini karena Kaukua melakukan dalam perspektif historis Barat dan mencocokkan sejumlah kodeks.⁴⁹ Pendekatan ini sekalipun berarti, menunjukkan keberjarakan yang sangat jauh dari tradisi filsafat Islam sendiri.

Penelitian yang mengurutkan sejumlah kecenderungan filsafat Ibn Sina dalam hubungannya dengan mistisisme dilakukan Parviz Morewedge, di bawah tajuk besar *The Logic Of Emanationism And Sufism In The Philosophy Of Ibn Sina (Avicenna)*, Part I, *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 91, No. 4

⁴⁶ Amsal Bakhtiar dalam pengantar untuk terjemahan M. S Arifin atas *fi mahiyyah al-huzn* menunjukkan sejumlah karya Ibn Sina dalam langgam mistisismenya. Lihat, Ibn Sina, *Tentang Kesedihan*, YAD: Sumedang, 2021, 10.

⁴⁷ Henry Corbin, *Avicenna and The Visionary Recital*, 16-dst.

⁴⁸ Shams C. Inati, Shams C. Inati, *Ibn Sina's Remarks and Admonitions: Physics and Metaphysics*, (Columbia University Press: New York), 2014, 24, dst. Terutama, 55.

⁴⁹ Jari Kaukua, *Self-Awareness In Islamic Philosophy: Avicenna and Beyond*, Cambridge University Press: Cambridge, 2015, 12-dst.

(Oct.-Dec., 1971), h. 467-476.⁵⁰ Dengan justifikasi lebih solid dan simpulan dalam edisi lanjutan telaah Parviz, *The Logic Of Emanationism And Sufism In The Philosophy Of Ibn Sina (Avicenna)*, Part II, Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 1 (Jan. - Mar., 1972), pp. 1-18.⁵¹ Menariknya sampai analisis berakhir Parviz menyandarkan simpulannya pada analisis bibliografi yang ada dan beralasan bahwa relasi Ibn Sina dan mistisisme tak bisa benar-benar dilihat sebagai hitam-putih. Dengan demikian Parviz masih mengharapkan garapan-garapan bibliografi Ibn Sina yang faktanya masih berkembang hingga hari ini. Argumen Parviz dalam menilai Ibn Sina berada di pihak tengah, tidak mengafirmasi secara tegas namun, berdasarkan telaah *corpus Avicennum* yang ada juga tidak bisa menolak fakta teks yang tersedia.

Penelitian paling mendekati dilakukan Etin Anwar. Sebuah tesis magister di bawah tajuk *Ibn Sina and Mysticism: A Reconsideration*.⁵² Etin sedemikian rupa memberikan jarak antara dirinya dan interpretasi atas kecenderungan Ibn Sina. Dalam telaahnya ini, Etin—dengan sejenis pendekatan fenomenologi atas teks-teks Ibn Sina, memberikan penilaian hanya sejauh teks tampak. Di sini jelas benar pengaruh telaah Fazlur Rahman atas pemikiran Ibn Sina, atau jika hendak jauh, sebagaimana dilakukan H. Corbin. Bagaimanapun secara kronologis penelitian ini melangkah lebih jauh dan mengeksplorasi lebih banyak data dari yang dilakukan oleh Parviz. Penelitian ini menggunakan telaah literatur dan mencocokkan data sejauh yang dilakukan Etin dalam tesisnya. Sampai akhir telaahnya Etin berjarak dan hanya mempertimbangkan ulang bahwa gagasan mistik Ibn Sina masih terbuka sebagai objek penelitian. Dengan demikian Etin berdiri di tengah dalam menilai Ibn Sina.

⁵⁰ Parviz Morewedge, *The Logic Of Emanationism And Sufism In The Philosophy Of Ibn Sina (Avicenna)*, Part I, Journal of the American Oriental Society, Vol. 91, No. 4 (Oct. - Dec., 1971).

⁵¹ *The Logic Of Emanationism And Sufism In The Philosophy Of Ibn Sina (Avicenna)*, Part II, Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 1 (Jan. - Mar., 1972)

⁵² Etin Anwar, *Ibn Sina and Mysticism: A Reconsideration*, The Institute of Islamic Studies, Faculty of Graduate Studies and Research: McGill University, 1998, 1-14

Terdapat telaah oleh Hasan 'Asi di bawah judul *Tafsir al-Qur'ani wa Lughah as-Shufi fi Falsafati Ibn Sina*.⁵³ Ini merupakan telaah atas *corpus Avicennum* yang sangat unik, karena mengumpulkan karya tafsir-tafsir Ibn Sina atas Quran yang kebanyakan berbentuk risalah pendek. Selain itu, Asi melacak kecenderungan dan langgam Ibn Sina pada dimensi mistik. Asi bagaimanapun lebih mempertimbangkan sisi filosofis Ibn Sina daripada sisi mistiknya. Karena posisi Asi memisahkan mistisisme Ibn Sina dengan pandangan mistik secara umum, maka pembahasan menyorot term-term mistik Ibn Sina dan dibandingkan dengan term tasawuf secara umum. Namun kelemahan Asi adalah rekonstruksi gagal dari sisi periode di mana banyak selisih rujukan tasawuf yang tidak sekurung dengan Ibn Sina dijadikan perbandingan.

Telaah lain yang lebih belakangan dilakukan oleh Jules Janssens di bawah tajuk *Ibn Sīnā A Philosophical Mysticism Or A Philosophy Of Mysticism?*, *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge* 1 (2016), h. 37-54. Menariknya, penelitian ini dapat dikatakan khusus hanya menggali isu yang muncul dari kitab *Al-Isyarat wa At-Tanbihat*, terutama jilid 4 (edisi Dunya). Konklusi Janssens sebagai berikut: *a 'philosophical project that rationally interprets mystical terms, expressions, and phenomena', rather than as 'a philosophical mysticism'*.⁵⁴ Janssens menarik Ibn Sina dari terlibat secara historis pada pergelutan spiritual intens sebagai perpanjangan dari pemikiran intelektualnya. Dengan demikian Janssens berdiri di tengah dalam menilai mistisisme Ibn Sina.

Sebuah telaah menarik dilakukan oleh Dimitri Gutas, *Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna*, yang secara terbuka menihilkan dimensi mistisisme dalam pemikiran Ibn Sina.⁵⁵ Gutas secara keras menceraibut Ibn Sina dari pelbagai konteks sosialnya dan mengeringkan seluruh pemikiran Ibn

⁵³ Hasan Asi, *Tafsir al-Qur'ani wa Lughah as-Shufi fi Falsafati Ibn Sina*, Al-Mu'assasah al-Jami'ah ad-Dirasah wa at-Tawzi': Beirut, 1982.

⁵⁴ Jules Janssens, *Ibn Sīnā A Philosophical Mysticism Or A Philosophy Of Mysticism?*, *Mediterranea. International journal for the transfer of knowledge* 1 (2016), 37-54.

⁵⁵ Dimitri Gutas, *Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna*, dalam Maria Candida & Jose F. Meirinhos (ed), *Intellect et Imagination in Medieval Philosophy*, Brepols Publishers: Turnhout, 2006.

Sina sebagai sekadar fakta teks yang dianalisis secara komparatif dengan teks-teks filsafat Yunani. Meskipun analisis pada tingkat tekstual dan keterpengaruhannya satu teks oleh teks lain sangat ketat, penelitian Gutas bertendensi pada pembersihan Ibn Sina dari seluruh konteks yang melingkupinya. Di sini jelas posisi Gutas menolak gagasan mistik dalam pemikiran Ibn Sina.

Telaah tematik dilakukan oleh Kaukab 'Amir di bawah judul *at-Tasawuf 'Inda Ibnu Sina*,⁵⁶ telaah ini adalah telaah paling mirip dari aspek tema dengan penelitian ini. Analisis kaukab berangkat dari fakta bahwa tercapat *corpus Avicennum* dalam domain mistik belum terpublikasi. Selain itu, bahkan, yang telah terpublikasi kerap luput dari tinjauan. Telaah ini terbagi ke dalam dua bab besar, di mana bab pertama bicara mengenai biografi dan disambung dengan karya-karya Ibn Sina dalam subjek tasawuf. Di bab kedua barulah penulis mencurahkan konsentrasi dan rekonstruksi atas tasawuf Ibn Sina. Namun sayangnya penulis tidak memberikan pasal khusus atas dasar-dasar metafisis dan epistemologis secara memadai dengan hanya menyangi pandangan Ibn Sina mengenai jiwa (*nafs*), makam-makam (*maqamat*), zuhud dan riadah. Telaah ini bercorak ringan dan berisi nukilan-nukilan yang disyarah nyaris tanpa analisis kritis sebagai tegangan antara tasawuf dan filsafat. Sekalipun karya ini yang paling mendekati dengan penelitian ini sayangnya Kaukab terjebak pada sikap apriori atas tasawuf Ibn Sina dan meski bertajuk 'Tasawuf Ibn Sina' polemik tidak muncul ke permukaan sebab penulisnya tidak dalam posisi membela, melainkan menerima secara apriori. Celah yang diabaikan Kaukab itulah yang akan coba diisi oleh tesis doctoral ini.

Telaah dalam bahasa Indonesia senada, dilakukan oleh Dani Ramdani, di bawah Tajuk Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sina, sebuah tesis magister Konsentrasi Pemikiran Islam, Program Pasca Sarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021. Telaah ini membatasi diri di jilid keempat kitab Isyarat sebagai basis mistis Ibn Sina (beserta seluruh penelitian yang

⁵⁶ Kaukab 'Amir, *at-Tasawuf 'Inda Ibnu Sina*, Maktabah ats-Tsaqafah ad-Diniyyah: Mesir, 2018.

berkecenderungan ke arah sana) dan dari sana beranjak pada objek material utamanya yakni *Risalah fi al-isyq* Ibn Sina.⁵⁷

Di tempat lain sejumlah indikasi pada maksud penelitian ini hanya terkumpul dari sejumlah prolegomena dan kilasan-kilasan yang kurang memadai untuk dikatakan sebagai telaah yang bersifat langsung.⁵⁸ Akhirnya, penelitian ini akan coba mengisi sejumlah celah. Pertama penelitian ini akan berdiri di sisi pembela mistisisme Ibn Sina. Artinya dalam penelitian ini akan diketengahkan polemik dengan pandangan yang berseberangan dalam batas-batas kesarjanaan seraya menyangi aspek yang ditinggalkan terbuka oleh sejumlah sarjana yang berada di sisi tengah dalam melihat Ibn Sina. Sekalipun pembelaan yang akan dilakukan tidak akan berangkat dari asumsi yang bersifat apriori melainkan polemis terutama tegangan antara fusi filsafat dan tasawuf. Distingsi dan titik tekan penelitian ini akan berangkat dari metafisika integral Ibn Sina yang pada gilirannya jadi pijakan mistik. Selanjutnya akan bergerak ke masalah epistemologi dan pada gilirannya diakhiri dengan bentuk, metode serta konsep mistiknya.

a. Celah-celah penelitian

Celah ontologis/*Ontological gap*

- Masalah tentang “Ada” sebagai “Wujud” dan “Mawjud” yang belum terpetakan distingsi dan implikasinya dalam filsafat Ibn Sina dan mistisisme Ibn Sina. Corbin menjembatani Ada dalam peripatetisme Ibn Sina ke wilayah Timur Cahaya (Oriental).

Celah Epistemologis/*Epistemological gap*

- Penelusuran berkenaan dengan sejauh mana deskripsi (logis) filsafat berhenti dan pada tataran objek ontologis dalam taksiran Ibn Sina dan;
- Dari mana titik tolak mistisisme Ibn Sina bermula—secara praktis dan epistemologis—dan berakhir di mana.

⁵⁷ Dani Ramdani, *Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sina* (tesis magister Konsentrasi Pemikiran Islam, Program Pasca Sarjana, Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2021).

⁵⁸ Michael E. Marmura, *Avicenna: The Metaphysics of The Healing*, Brigham Young University Press: Provo, Utah 2005, h. xxi, xxii.

Celah Material/*Material gap*

- Kebutuhan untuk melacak mistisisme Ibn Sina dan signifikansinya pada ranah intelektual dunia Islam.
- Menegaskan doktrin mistisisme filosofis Ibn Sina melalui karya-karyanya yang bernada mistik sebagai suatu pola doktrin dan metode yang ajek.

E. Kerangka Pemikiran

Sufisme atau *tashawuf*⁵⁹ merupakan sebuah jalan realisasi spiritual dan pencapaian kesucian juga gnosis yang merupakan aspek dalam (*intrinsic/bathin*) Wahyu Islam yang pada dasarnya merupakan jantung dan dimensi batin atau esoterik.⁶⁰ Aspek ini yang begitu penting dalam analisis Nasr sayangnya kurang mendapatkan perhatian di lingkungan kesarjanaaan di Barat, sehingga membiarkan inti ajaran Islam yang merupakan ajaran fundamental dan bagian dari tradisi Islam—termasuk di dalamnya elemen intrinsik ortodoksnya—sehingga mengakibatkan pandangan Islam menjadi kering dan tandus: tanpa ruh dan keindahan. Seyyed Hossein mencatat: Di antara komunitas sarjana Barat terkemuka hanya sedikit sekali yang mengakui sumber Qur’ani Sufisme, orang bisa menyebut nama Margoliouth, dan terutama Massignon juga H. Corbin. Di antara pandangan sufisme sebagai dimensi batin yang paling mencerahkan dihasilkan oleh F. Schuon juga R. Guenon.⁶¹

Nama tasawuf muncul pada periode belakangan dan ia diidentifikasi (dengan pengandaian epistemologis) mengandung unsur neoplatonik dan hermetik di dalamnya meski sumber paling hakikinya adalah Wahyu Qur’an dan kesadaran batin yang tercurah dari keberkatan (*barakah*) Nabi saw. Di atas semua itu, inti ajaran tasawuf selain tertanam dalam embrio Al-Qur’an, juga tertanam di dalam tradisi itu sendiri. Bagi orang yang melibatkan diri dalam sufisme, ia menjalani

⁵⁹ Leonard Lewisohn (ed), *The Heritage of Sufism*, Vol. 1, 7

⁶⁰ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 145.

⁶¹ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, (lih., catatan kaki no. 1, h. 245-246).

kehidupannya sebagai :pengikut Jalan (spiritual)".⁶² Dalam arti bahwa ia menjalankan praktek jalan spiritual. Para pelakon jalan sufisme pada dasarnya tidak pernah disebut sufi dalam bahasa Islam. Hal ini karena dianggap sebagai perilaku kurang sopan. Pasalnya, seorang sufi adalah orang yang telah merasakan tujuan dan mencapai tingkatan "Identitas Tertinggi". Karenanya, seorang pengikut jalan sufi biasanya disebut seorang *fakir* (orang yang miskin ruhani), atau *mutashawwif*, yakni orang yang turut serta dalam sufisme (*tashawwuf*); atau dalam bahasa Persia *darwish* (dervish), seperti halnya beberapa nama lain yang terkait dengan berbagai aspek dalam sufisme seperti "way" atau "path" (dari catatan kaki no. 3, h.246).

Pada masa Nabi Muhammad, kategori sufisme (sebagai aspek batin dalam ajaran Islam) dengan *syari'ah* yang menampakkan aspek luar, masih padu. Karena pada dasarnya kedua hal itu merupakan aspek yang saling melengkapi. Lebih dari itu, pada masa Nabi, inti dari ajaran Islam adalah laku Nabi sendiri. Ini bisa disebut dengan pangkal tradisi ajaran yang merupakan bahan-bahan dasar ajaran Islam secara utuh. Karena kedekatan yang sangat intensif terhadap sumber wahyu itulah pada masa Nabi orang bisa mengatakan bahwa pintu-pintu langit terbuka lebar. Segala persoalan akan segera dapat diselesaikan baik persoalan lahir dan terutama batin. Kepuasan dan keharmonisan inilah yang merupakan refleksi dari totalitas aspek lahir dan batin ajaran Islam yang memantul dari laku Nabi, saw.⁶³

Selain itu, oleh karena kedekatan pada sumber wahyu sendirilah yang menjaga sinergi yang membuat erat aspek lahir dan batin. Gambaran mengenai keseluruhan tradisi yang merupakan asas pada mulanya seperti lava yang cair dan lebur dan tidak beku serta terpisah menjadi elemen-elemen oleh pengaruh waktu dan kondisi alam yang secara bertahap mendinginkan dan mengeraskannya.⁶⁴ Jika dilihat dari aspek historis, hal ini tergambar dari sejak dua abad pertama—ketika tradisi masih sangat kuat (di samping kedekatan pada sumber wahyu)—

⁶² Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism: Sufi, Quran, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*, (New York: Paulist Press, 1996), 20.

S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 145.

⁶³ Michael A. Sells, *Early Islamic Mysticism*, 16.

⁶⁴ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 146.

menunjukkan bahwa di fase ini, tidak terdapat mazhab hukum yang terkodifikasi secara tegas atau pun persaudaraan seperti tarekat kaum sufi yang terorganisir. Hal ini karena kehidupan spiritual menampakkannya dirinya sendiri secara esensial sebagai sebuah “jalan”, sebagaimana juga terlihat dalam Taoisme, maka ordo sufi disebut *thariqah*, yang berarti jalan (bentuk jalaknya *thuruq*) dan pengikutnya sering disebut sebagai “orang yang mengikuti sebuah jalan” (*ahl al-thariqah*).⁶⁵

Ruh yang “berada di udara” dan “di mana-mana” pada awal Wahyu lalu bergabung ke dalam berbagai tatanan sehingga ia bisa tetap ada sebagai tradisi spiritual yang hidup.⁶⁶ Kita bisa melihat atau mengandaikan bagaimana bentuk awal sebuah tradisi spiritual yang begitu dekat dengan jantung spiritnya; sehingga ia menggambarkan keragaman dengan inti yang sama. Pada fase ini, orang hanya bisa membayangkan bahwa realitas yang ditampakkan oleh tatanan kehidupan Nabi saw. dan para sahabat sebagai tradisi spiritual di satu sisi dan berbagai tatanan eksternal di sisi yang lain. Kesenambungan dan kedekatan ini menjadikan segala tindakan eksternal tembus pandang dengan refleksi realitas *bathin*; dan sangat muskil untuk dipisah antara satu aspek dengan aspek lainnya.

Efek dari aspek ini ketika ditangkap oleh orang-orang menghasilkan apa yang dinamakan dengan sunnah. Tapi sayangnya jika apa yang direfleksikan Nabi saw. pada tatanan fisik adalah sebuah ekuilibrium yang transparan dengan aspek inti batin dan tradisi—sementara di fase selanjutnya sejarah Islam dan yang terutama mengkristal menjadi *fiqh* (fikih; hukum, yurisprudensi Islam)—cenderung hanya menjadikan sunnah sebagai tindakan eksternal belaka dan semakin terkikis dari nilai spiritualnya yang sejati. Padahal jika kita dengan saksama menyadari bahwa ada aspek inern yang melekat pada tindakan Nabi saw. dan bahwa tindakannya adalah ekspresi spiritual dari jantung tradisi maka akan didapati juga dilihat pula sebuah transmisi spiritual yang berkesinambungan.

Kaum Sufi berikutnya tidak mempraktikkan apa pun yang tidak dipraktikkan oleh Nabi dan para sahabat sebelumnya, khususnya para sahabat seperti Ali, Abu Bakar, Abu Dzar, Salman, Bilal dan lainnya yang menerima

⁶⁵ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. (dari catatan kaki no. 4, h. 246-247).

⁶⁶ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 147.

“perintah esoterik” dari Nabi saw. Nabi pernah melakukan pengasingan spiritual (*khalwat*) di tempat sepi dan terpencil seperti gua di Gunung Hira’, khususnya selama pertengahan Bulan Ramadhan.⁶⁷ Yang terakhir disebutkan (*khalwat*) juga akan ditemukan dalam tradisi spiritual di agama-agama yang lainnya. Bahkan tradisi menyepi juga ada dalam tradisi yang tak berbentuk agama. Khususnya tentu saja dalam Tradisi-tradisi purba (*The Ancient Tradition*) yang aspek intinya berlanggam dan menadakan suara spiritualitas dan mencandra Yang Universal. Seyyed Hossein menambahkan; pada kesempatan tersebut beliau melaksanakan ritus bacaan fundamental (*dzikir*). Beliau juga mengajak para sahabatnya untuk “mengingat Allah” dan menyebut nama-Nya saat sendiri atau di tengah keramaian.⁶⁸

Didasarkan pada aspek lahiriah Nabi saw. sebagaimana digambarkan di atas, maka para sufi mendasarkan diri pada praktik-praktik tersebut sebagai metode hingga saat ini. Namun, ada jurang metodis dari praktik tersebut dengan inti spiritualitas Nabi saw. jika ditinjau dari aspek historis kekinian. Tapi bagi para ‘Arif, jurang distorsi ini hilang karena; mereka selalu menganggap diri mereka sebagai pengikut yang paling bersemangat atas ajaran-ajaran Nabi saw. dan berusaha mengikuti contoh personal dalam setiap model kehidupan mereka.⁶⁹ Intimasi yang tak terpisahkan sebagai aspek lahir juga sekaligus batin inilah yang menyebabkan seorang guru Sufi terkemuka abad III/IX menyatakan: “Semua Jalan (Sufisme) sepenuhnya tertutup kecuali bagi mereka yang mengikuti jejak-jejak Rasul.”⁷⁰ Dengan penitikberatan pada beberapa komponen yang cukup krusial di atas maka dapat ditegaskan bahwa sufisme merupakan suatu aspek batin dalam ajaran Nabi. Kemudian ia secara berangsur-angsur memiliki bentuk sendiri mulai dari sekitar abad II/VIII: sejak saat itulah nama Sufisme menjadi sebutan yang banyak dikenal untuk dimensi esoterik Islam sejak saat itu.

⁶⁷ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 147.

⁶⁸ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 147.

⁶⁹ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 147.

⁷⁰ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 147 (ucapan ini dikutip dalam karya terkenal *Risalah Al-Qusyairiyah* [Cairo, 1940], h. 20. Lihat juga “*The Origins Of Sufism*”, dalam *Islamic Quarterly* [April 1958], h. 58—dari catatan kaki no. 5, h. 247).

Transmisi spiritual terus berlanjut dari inti esoterisme Islam yang merupakan sari dari ajaran Nabi melalui para sahabat utama dan terdekat dan terus meluas. Dari sejak semula—oleh karena sifat lentur dari inti ajaran Islam sendiri—orang tidak bisa memberikan penjelasan secara tepat atas sejarah sufisme. Karena dalam esensinya, sufisme tidak memiliki sejarah.⁷¹ Meski begitu pembicaraan mengenai bagian ini tak bisa terlepas dari tuntutan penjelasan bentuk dan ciri spesifik mengenai gaya, atau langgam tafsir dari inti ajaran Islam. Hal ini bisa dilihat misalnya pada sosok Hasan Al-Bashri 21/643-110/728 yang merupakan salah satu tokoh berpengaruh pada kurun dua abad pertama dunia Islam—yang darinya terjaga hubungan tiga generasi muslim hingga ke masa Nabi. Di antara bagian ini yang tak bisa dilewatkan adalah para *Imam Syi'ah* yang sebagian dari mereka—khususnya delapan *imam* pertama—memainkan peran utama pada fase awal sufisme.⁷²

Buhul dari garis Syi'isme tentu saja Imam Ali yang kapasitas spiritual dan keilmuannya sangat mumpuni sebagaimana banyak diungkapkan Nabi. Dengan demikian Imam Ali menempati tempat sebagai penerus spiritual dan temporal Nabi saw, para *imam*—termasuk Ali sendiri beserta keturunannya—adalah pengemban cahaya Kenabian (*prophetic light*) dan wakil-wakil esoterik Nabi saw.⁷³ Pada abad ketiga tokoh-tokoh yang menyemarakkan dunia Sufisme kian bermunculan di antaranya Dzu-Nun Al-Mishri dan Al-Muhasibi: sufi dari jazirah Baghdad, juga tak luput Bayazid Al-Basthami yang merupakan seorang wali dari Khurasan.⁷⁴

Mulai memasuki kurun akhir abad III/IX; seorang sufi kampiun besar Junaid Al-Baghdad yang padanya dinisbatkan sepeerti An-Nuri, Syibli dan seorang Sufi Syahid Mansur Al-Hallaj. Yang terakhir disebut sebagaimana gaung *sathiyatnya*; *Ana Al-Haqq* (Akulah Sang Kebenaran) menjadi saksi abadi atas kenyataan bahwa sufisme pada dasarnya adalah gnosis dan bahwa pada

⁷¹ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 148.

⁷² S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 148-9.

⁷³ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 149.

⁷⁴ Adjid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Telaah Historis Gerakan Politik Antikolonialisme Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di Pulau Jawa*, Pustaka Hidayah: Bandung, 2002.

puncaknya ia adalah Tuhan dalam diri kita yang mengatakan ‘Aku’ ketika tabir ke-yang-lain-an (*otherness*) telah lenyap.⁷⁵ Selanjutnya pada abad IV hingga X seni dan ilmu pengetahuan di dunia Islam mencapai puncak dalam bentuk ekspresi sebuah karya. Di sini bisa disebutkan misalnya *Kitab Al-Luma’* (Buku Cahaya-Cahaya) Abu Nashr Al-Sirraj, *Kitab Al-Ta’arruf* (Doktrin-doktrin Sufi) karya Al-Kalabadzi. Ada juga kitab *Kasyf Al-Mahjub* (Penyingkapan yang tersembunyi) Hujwiri dan *Qut al-Qulub* (Santapan Rohani) karangan Abu Thalib Al-Maki—yang juga dipakai sebagai bacaan tasawuf awal oleh Abu Hamid Al-Ghazali. Pada kurun pertengahan rentang abad IV hingga X karya-karya tasawuf berkembang seiring dengan corak bahasa yang ada dan tersedia, berbaur dengan model-model kesusastraan. Di sini kita bisa menunjuk Sina’i, Attar dan Maulana Jalaluddin Rumi juga tak luput Syabistari, Sa’di dan Hafidz. Dari karya-karya kanonik merekalah perhatian Gothe dan Harder mulai tercurah.⁷⁶ Bahkan Leo Tolstoy menjadikan kitab Sa’di—*Bustan*⁷⁷ dan *Gulistan*⁷⁸—sebagai pedoman Kalendar Kebijaksanaan.⁷⁹ Pada titik terjauh, di Sumatera dan Malaka formulasinya lebih spesifik menjadi babad kepujangan yang berlanggam sufistik—hingga terus ke Fansuri dan Seikh Siti Djenar.

Di kurun IV-X ini pulalah pergesekan antara sufisme dan filsafat memulai dinamikanya. Sementara dari garis normatif ada Kalam dan Fiqh yang punya corak tersendiri untuk mendisiplinkan diri sebagai perwujudan wajah ajaran Islam. Ibn Sina dalam periode ini mulai intens dan cukup terpengaruh oleh atmosfer tasawuf yang ada sebagaimana tertuang dalam bab-bab terakhir dalam *Al-Isyarat*.

Sementara itu Ikhwan Al-Shafa dalam redaksinya yang mendedah pengetahuan mulai tercampuri oleh unsur dan doktrin sufi.⁸⁰ Hingga di wilayah filsafat dan pengetahuan ketat, sufisme tumbuh subur sebelum pada akhirnya digenapkan oleh sufi agung Ibn ‘Arabi yang meramu proposisi-proposisi filsafati

⁷⁵ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 150-1.

⁷⁶ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 152.

⁷⁷ Sa’di Shiraz, *Bustan*, (Yogyakarta: Navila, 2004).

⁷⁸ Sa’di Shiraz, *Gulistan*, (Yogyakarta: Navila, 2007).

⁷⁹ Leo Tolstoy, *Kalender Kearifan*, (Jakarta: Gramedia, 2010).

⁸⁰ Ikhwanussafa, *Rasa ‘il Ikhwanussafa*, (Jakarta: Departemen Agama, 2008).

dengan luwes dengan doktrin tasawuf. Sedangkan di wilayah hangat yang cencerung konfrontatif—Fiqh dan Teologi (Kalam)—tampil mengemuka Imam Abu Hamid Al-Ghazali. Sebagaimana dalam beberapa kesempatan lalu, Al-Ghazali pada dasarnya membawa ke luar ajaran-ajaran tertentu sufisme untuk memberinya kebebasan dalam rangka mewujudkan kehidupan batinnya di sanubari masyarakat Muslim. Jadi pembelaannya atas sufisme menghadirkan fungsi penting dalam menetapkan status “diterima” pada tarekat serta ajaran dan praktiknya dalam masyarakat keagamaan secara umum.⁸¹

Di antara Al-Ghazali dan Ibn ‘Arabi tentu saja banyak yang masih bisa disebutkan seperti ‘Ain Al-Qudhat. Kurun-kurun sebelum Ibn ‘Arabi tentu merupakan kurn yang sangat subur oleh para pendiri tarekat seperti Ahmad Rifa’i dengan tarekat Rifa’iyah; ‘Abd Al-Qadir Al-Jilani—wali paling universal dalam Islam—yang tarekat Qadiriyyah-nya saat ini membentang dari Marokko ke kepulauan Pasifik.⁸² Dengan demikian ketika Ibn ‘Arabi naik ke panggung sejarah Islam, tradisi tasawuf sudah jadi merupakan sebuah tradisi yang mapan, memiliki sarana efektif, melalui tarekat, untuk memelihara dan mentransmisikan metode dan doktrin spiritualnya. Ia juga memiliki warisan karya yang kaya, baik dalam bentuk prosa atau puisi, dalam bahasa Persia dan Arab—di mana pencerahan (*Isyraq*) dan pengetahuan batin (*Mukasyafah*), pengalaman (*Ahwal*) dan “pengamatan” atau penyaksian (*Musyahadah*) para wali Sufi yang bersambung dari generasi ke generasi hingga ke masa Nabi Muhammad saw—tetap terpelihara dengan baik.⁸³

Akhirnya, bicara mengenai Mistisisme Islam (tasawuf) adalah bicara mengenai gabungan antara doktrin dan metode. Doktrin mewakili aspek inti dari apa yang menjadi tujuan seluruh latihan dan persiapan spiritual menuju Allah di satu sisi. Sementara metode mewakili seluruh diskursus teoretik (atau filsafat teoretis) hingga pengejawantahan (praktik) dalam mengupayakan jalan (baca: aspek resmi dari jalan ini disebut sebagai *thariqah*, atau mazhab sufi tertentu). Sehingga daur antara doktrin dan metode menciptakan corak tersendiri.

⁸¹ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 153-4.

⁸² S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 155.

⁸³ S. H. Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, h. 155.

Dalam diskursus tasawuf dikenal sistem tasawuf falsafi yang mempengaruhi cara dan ekspresi beragama dalam Islam. Sementara di dunia filsafat sendiri, jalan menuju arah tasawuf falsafi dirintis oleh Ibn Sina. Dalam terang inilah kerangka tasawuf (misticisme Islam) digunakan untuk menyingkap apa yang menjadi doktrin misticisme filosofisnya.

