DANI RAMDANI

DOKTRIN CINTA

Dalam Mistisisme Ibn Sina



Pengantar:

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA.

Cinta adalah apa yang menjadi sebab atas keberadaan sesuatu di alam semesta ini baik yang bernyawa ataupun tidak.

Ibn Sina

@sinaproject.id

DOKTRIN CINTA DALAM MISTISISME IBN SĪNĀ

DOKTRIN CINTA DALAM MISTISISME IBN SĪNĀ

DANI RAMDANI



DOKTRIN CINTA DALAM MISTISISME IBN SĪNĀ

ISBN: 978-623-97415-1-8

Penulis: Dani Ramdani
Editor: Rian Wahyudin
Design Cover: Abdul Aziz Hakim

Kata Pengantar: Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA.

Penerbit:
Perkumpulan Fata Institute - Fins
Email: fatainstitute@gmail.com
IG: @penerbitfins
Kontak: 087787863971

Tengerang Selatan, Desember 2021
xvi + 232 halaman
14,8 cm x 21 cm
Copyright ©2021
Hak Cipta Dilindungi oleh Undang-Undang
All right Reserved

PENGANTAR PENULIS

Tujuan dari hadirnya buku ini adalah dalam upaya mengkaji dan menjelaskan doktrin cinta (al-'ishq) yang digagas dalam sistem bangun mistisisme Ibn Sīnā. Melalui doktrin cinta ini, penulis hendak menunjukkan bahwa sebenarnya pemikiran Ibn Sīnā sangat kental dengan nuansa esoterik dan spiritual. Ibn Sīnā bukan hanya sekedar filosof muslim beraliran paripatetik yang empirik-logis-rasional semata, melainkan juga ia merancang sistem bangun pemikiran sufistik dengan menggunakan pendekatan tasawwuf falsafi.

Untuk membuktikan hipotesa tersebut, penulis mencoba untuk membangun seperangkat argumentasi dengan menggunakan literatur primer dari dua kitab yang ditulis oleh Ibn Sīnā yaitu al-Isyarat wa al-Tanbihat jilid keempat tentang tasawwuf dan Risalah fi Mahiyyah al-'Ishq yang menyoal tentang hakikat cinta.

Dimitri Gutas menyebutkan bahwa banyak sarjana yang menganggap karya Ibn Sīnā tentang mistisisme dalam kitab al-Isyarat wa al-Tanbihat tersebut merupakan satu karya independen yang terpisah dari karya-karyanya yang lain. Padahal menurutnya, hal tersebut tidaklah demikian. Gagasan Ibn Sīnā terkait mistisisme, bagi Gutas tidaklah bisa dilepaskan dari sistem epistemologi empiris-rasional yang telah dibangun dalam karya-karya sebelumnya. Bagi Gutas, Ibn Sīnā sendiri dalam halnya mistisisme hanya sebatas memberikan tafsiran sesuai dengan sistem filsafatnya terlebih dalam basis pijakan epistemologi yang empiris dan rasional itu. Bagi Gutas, Ibn Sīnā tidak memiliki basis teori pengetahuan mistis yang independen yang terpisah secara utuh dari basis pengetahuan filosofisnya.

Berlainan dengan Gutas, Parviz Morewedge menyatakan bahwa terdapat titik kesamaan antara beberapa gagasan Ibn Sīnā yang

mengarah pada tradisi mistisisme dengan cara melakukan identifikasi mengenai sifat dasar dari mistisisme dan menganalisa beberapa teks yang terdapat dalam risalah-risalannya. Morewedge membidik gagasan mistisisme Ibn Sīnā dari pembahasan tentang teori emanasi (al-faidl) yang baginya terdapat kesamaan ide tentang teori emanasi tersebut dengan pemikiran tradisi mistisisme. Morewedge juga menyebut bahwa konsep kemenyatuan (unity of being) antara makhluk dengan Tuhan yang biasanya menjadi konsep dasar dari mistisisme, juga dapat menjadi landasan dasar Ibn Sīnā disebut sebagai seorang mistikus.

Penulis setidaknya menghadirkan beberapa simpulan dari penjelasan yang begitu sangat panjang-lebar, bahwa pertama, setiap entitas makhluk di alam semesta ini (al-maujudat) –baik yang berjiwa atau tidak— semuanya memiliki cinta dalam kadarnya masing-masing. Hal tersebut karena pada dasarnya, cinta tersebut berasal dari limpahan Tuhan yang memiliki kualitas Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamal al-Mutlaq); kedua, Allah sebagai Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamal al-Mutlaq) menjadi objek cinta (al-ma'shuq) tertinggi dari semua entitas makhluk. Kesemuanya bergerak menuju-Nya, berusaha untuk menyatu (ittihad) dengan diri-Nya. Ketiga, Sang 'Arif adalah entitas makhluk yang memiliki seperangkat pengetahuan mengenai esensi dari Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamal al-Mutlaq). Atas dasar cinta sejati (al-'ishq al-haqiqi) dan pengetahuan atau pengenalan terhadap Esensi Allah (ma'rifatullah) melalui pelantara jiwa rasionalnya (al-nafs al-natiqah), ia dapat terhubung (al-wusul) dengan Allah secara langsung dan nyata, dalam durasi waktu yang panjang dan berkelanjutan.

Kondisi tersebut, bagi Sang 'Arif merupakan suatu bentuk kebahagiaan tertinggi, yang dibahasakan oleh Ibn Sīnā dengan istilah kebahagiaan intelektual (al-ladhat al-'aqliyyah). Atas temuan-temuan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa Ibn Sīnā merupakan seorang mistikus

atau sufi, setidaknya dalam pendekatan atau pengertian tasawwuf falsafi.

Terlepas dari itu, buku ini merupakan buah dari hasil penelitian tesis saya pada program magister Sekolah Pascasarjana UIN Jakarta. Tesis tersebut telah lulus diujikan di hadapan para dewan Penguji pada 13 Juli 2021 dengan predikat lulus dan mendapatkan nilai rata-rata sembilan puluh koma dua puluh lima (90,25). Atas dasar itu, tentunya penulis mengucapkan terimakasih kepada:

1. Alm. Bapak Syarifuddin dan Ibu Suminarti sebagai orangtua penulis juga saudara/i; Abd. Qodir Zailani; Agus Salim Kusaeri; Rian Wahyudin; Erwin Sholehudin; Susi Susilawati dan Cucu Ghina Cahyani yang terus menerus memberikan dukungan dan doa selama penulis menjalani proses pendidikan di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
2. Prof. Dr. Hj. Amany Burhanuddin Umar Lubis, M.A. selaku Rektor UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
3. Prof. Asep Saepudin Jahar, M.A., Ph.D. selaku Direktur Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta;
4. Bapak Arif Zamhari, M.Ag. Ph.D. selaku Kepala Program Studi Magister Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta sekaligus penguji tesis;
5. Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA. Sebagai Dosen Pembimbing sekaligus penguji tesis;
6. Prof. Dr. Iik Mansurnoor, MA dan Muhammad Zuhdi, M. Ed, Ph. D selaku penguji tesis;
7. Seluruh dosen, staf kesekretariatan Sekolah Pascasarjana (SPs) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan mahasiswa magister angkatan 2017;
8. Para guru, mentor dan senior yang telah banyak memberikan dukungan moril dan materil: Kang Aj. Agus Ramdani; Teh Ai Rosita; Dr. Fariz Pari, M. Fils; Dr. Edwin Syarip, M.Ag; Dr. H. Arsid,

M.Si; Saifuddin Asrori, M.Si; Dr. Agus Nilmada Azmi, M.Si; Su'udi, M.Si; Asy'ari, M.Si; R. Cecep Romli, MA; dan Hanafi, S.Kom;

9. Kawan-kawan seperjuangan yang juga telah banyak membantu dan menemani penulis dalam proses penulisan tesis: Muzi Latunil Isma; Nu'man Fauzi; Hairil Anuar; Faiz Zawahir Muntaha; M. Mahrus Alvy; Yoga Ahmad Fauzi; Ahmad Ali Fikri, Zahwa Syihab; Ahmad Jafar Rozi; Sabil Mokodenseho; Ahmad Labib Majdi; Ikhsan Fajri; Annalia Bahar; Lina Sobariyah; Titi Nurhayati; Ikhsan Yaqub; Fauzan Muzakki; Gilang Ramadhan; Dedy Ibmar; Ubaidillah Khan; Tafrichul Fuady Absa; M. Aulia Rahman; Dzikri Sulthoni; Arifah Anggraini; Abdul Aziz Fadillah; Ahmad Hudedi; Bang Imam (Kepala Sekolah Marginal) dan istri; dan tentunya nama-nama lain yang tak dapat disebutkan satu per satu di halaman kata pengantar ini.

Atas segala bentuk dukungan dan bantuannya, sekali lagi saya haturkan terimakasih dan semoga kebaikan Anda semua dicatat sebagai amal ibadah dan dibalas oleh Allah Swt baik di dunia maupun di Hari Kemudian.

Terakhir, semoga buku berjudul "Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā" ini dapat memberikan banyak manfaat.

Billāhi al-Taufiq wa al-Hidāyah
Wassalāmu'alaikum Wr. Wb

Dani Ramdani

KATA PENGANTAR

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
Guru Besar Filsafat Islam
Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta

Buku yang berjudul "Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā" yang ditulis oleh Dani Ramdani ini merupakan hasil dari penelitian ilmiah yaitu tesis yang dilakukan di Sekolah Pascasarjana (SPs) Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta. Entah secara kebetulan atau tidak, saya berperan sebagai dosen pembimbing selama penelitian itu berlangsung yang berfungsi untuk memandu, mengarahkan serta memberikan petunjuk (guide) supaya penelitiannya terarah dan membuahkan hasil yang maksimal dan memuaskan.

Teringat, sewaktu kami berdiskusi untuk kali pertama terkait tema penelitian yang diajukan, saya mengajukan beberapa pertanyaan mendasar: Apakah benar hipotesa yang diajukan bahwa Ibn Sīnā dapat dikategorikan sebagai seorang mistikus atau seorang sufi? Mengingat bahwa selama ini kita mengenal sosok pemikir muslim yang satu ini sebagai seorang dokter, ilmuan (scientist), dan filosof yang memiliki karakter pemikiran yang logis-rasional. Dan apakah dengan mengajukan objek penelitian 'cinta' –yang dalam sistem pikir Ibn Sīnā menggunakan terminologi al-ishq— dapat menghantarkan pada suatu kesimpulan bahwa dirinya benar-benar layak dimasukkan ke dalam kategori seorang mistikus atau seorang sufi? Dan banyak lagi pertanyaan-pertanyaan mendasar lainnya yang saya ajukan.

Ia pun kemudian menjelaskan secara panjang lebar mengenai alur pikir yang hendak ditulis di dalam penelitiannya disertai menunjukkan beberapa kitab rujukan yang ditulis oleh Ibn Sīnā yang bertalian

disiplin keilmuan tasawwuf atau mistisisme, semisal; Fī Māhiyyah al-'Ishq, Al-Isyārah wa Al-Tanbīhāt; Hayy Ibn Yaqzhān; Mantiq al-Thaīr; Salman wa Absāl; Fī Sir al-Shalāt; Al-Khauf min al-Maūt; Hiss al-Dzikr; Al-Du'ā wa al-Ziyārah; Sirr al-Qadr; Qasīdah al-'Ainiyyah fī al-Nafs, Fī Māhiyyah al-Huzn, dan lain sebagainya. Dua kitab pertama yang disebutkan di atas, menjadi literatur utama yang digunakan sebagai rujukan dalam penggarapan penelitian tersebut.

Singkat cerita, penelitian pun selesai dilakukan, dan di hadapan dewan penguji tesis —yaitu Arif Zamhari, M.Ag. Ph.D. sebagai ketua sidang dan penguji, Prof. Dr. Iik Mansurnoor, MA, sebagaim penguji, Muhammad Zuhdi, M. Ed, Ph. D, sebagai penguji dan saya sendiri sebagai pembimbing merangkap penguji— saudara Dani Ramdani berhasil mempertahankan tesisnya dan dinyatakan lulus dengan mendapat nilai rata-rata 90,25.

***

Tema penelitian yang membahas tentang cinta yang dihubungkan dengan dimensi tasawuf dalam sistem bangun pemikiran Ibn Sīnā memang terbilang langka dan baru, terlebih bagi sarjana islamic studies yang ada di dalam negeri. Kita dapat menjumpai beberapa karya fenomenal yang menjadi rujukan para sarjana filsafat Islam – yang di dalamnya termuat sosok Ibn Sīnā, namun jarang menyentuh tema pembahasan spesifik mengenai cinta— semisal: Pertama, di dalam bukunya yang berjudul Falsafat dan Mistisisme dalam Islam (1973), Harun Nasution sebatas mengenalkan tiga tema pemikiran Ibn Sīnā dengan pembahasan yang begitu singkat namun padat, yaitu pertama, filsafat jiwa, yang menurutnya pemikiran mengenai jiwa ini merupakan yang terpenting dari sekian banyak tema filsafat yang digagas oleh Ibn Sīnā. Kedua, filsafat wahyu dan nabi, dan ketiga, filsafat wujud. Kedua, Seyyed Hossen Nasr di dalam bukunya berjudul Three Muslim Sages; Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabī (1964), menghadirkan tema-tema filsafat yang digagas oleh Ibn Sīnā seperti filsafat wujud (ontology), kosmologi dan angeolologi, filsafat alam dan matematika, filsafat jiwa (psychology), filsafat agama, dan filsafat esoterik.

Ketiga, Soheil M. Afnan (1958) menulis buku berjudul Avicenna: His Life and Works, merupakan buku biografi yang di dalamnya termuat pembahasan buah pemikiran Ibn Sīnā seperti logika, metafisika, filsafat jiwa, filsafat agama, ilmu kedokteran, dan filsafat alam. Keempat, Jon McGinnis (2010) menulis buku berjudul Great Medival Thinkers: Avicenna, yang di dalamnya termuat tema-tema pembahasan yang tidak jauh berbeda dengan buku yang ditulis oleh Afnan, semisal bahasan mengenai logika, teori ilmu pengetahuan, filsafat alam, metafisika dan filsafat jiwa. Kelima, Sham Inati, di dalam buku Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam menghadirkan beberapa tema pemikiran Ibn Sīnā seperti ilmu pengetahuan, logika, fisika, dan metafisika. Serta banyak lagi buku-buku yang membahas mengenai Ibn Sīnā namun tidak menyentuh tema pembahasan filsafat cinta dan tasawwuf.

Darinya, tantangan terbesar dari penelitian ini adalah menghadirkan kebaruan mengenai tema pembahasan disertai dengan pengolahan dan penyajian data yang dapat dipertanggungjawabkan.

***

Cinta, sebagaimana dijelaskan di dalam penelitian ini secara sederhana dapat dimaknai sebagai sesuatu yang menjadi sebab meng-ada-nya sesuatu; entah sesuatu itu yang memiliki jiwa atau tidak, hidup atau mati. Semua yang ada di semesta raya ini tidak ada yang tidak diliputi oleh cinta. Inilah cinta dalam dimensi penciptaan, bahwa keberadaan makhluk merupakan manifestasi Tuhan yang Maha Cinta. Tuhan adalah Sang Pencinta (al-'Āshiq) yang melimpahkan (tajallī) energi cintanya menjadi tatanan semesta raya ini. Jadi, jika kita andaikan bertanya, "apa yang menjadi sebab kita ada?" maka jawab Ibn Sīnā: "Cinta!".

Tuhan, selain memiliki predikat sebagai Sang Pencinta (al-'Āshiq), Ia juga merupakan 'objek yang dicintai' (al-Ma'shūq), yang memiliki pengertian bahwa segala entitas yang ada, semuanya bergerak mengarah dan menuju kepada-Nya. Karena Tuhan adalah Sang Kesempurnaan Absolut (al-Kamāl al-Mutlaq) dan secara alamiah

semua makhluk selalu merindukan kesempurnaan untuk dirinya, maka darinya tidak ada satupun makhluk yang bergerak yang tidak mengarah dan menuju pada-Nya.

Cinta dalam alur pikir semacam itu, mengingatkan saya pada satu kalimat yang berbunyi: innā lillāh wa inna ilaihi rāji'ūn bahwa sesungguhnya kita berasal dari Allah, dan hanya kepada-Nya kita kembali. Dalam konteks cinta, jadi kita dapat memaknai kalimat itu: sesungguhnya kita semua berasal dari Cinta, dan hanya kepada-Nya kita kembali.

Singkatnya, Ibn Sīnā ingin menunjukkan kepada kita bahwa sesungguhnya cinta merupakan energi awal yang menjadi sebab atas keberadaan segala sesuatu yang ada di semesta ini. Artinya, segara yang ada –baik itu berjiwa atau tidak— semuanya pasti memiliki energi cinta, tanpa terkecuali. Selain itu, cinta juga menjadi dasar yang menggerakkan segala sesuatu untuk menuju kepada kesempurnaan yang asli, kesempurnaan sejati. Dialah Tuhan yang menciptakan dan mengatur kehidupan alam ini. Dengan kata lain, kata Ibn Sīnā, cinta adalah alasan kenapa kehidupan ini ada. Dan cinta menjadi alasan kenapa segala sesuatu bergerak untuk kembali kepada-Nya.

Terakhir, semoga keberadaan buku ini dapat memberikan banyak manfaat dan memberikan seperangkat perspektif baru tentang sosok pemikir kebanggaan Dunia Islam; Ibn Sīnā.

Selamat membaca. []

DAFTAR ISI

Pengantar Penulis — v

Kata Pengantar – ix

Bagian Pertama

Ibn Sīnā: Di Antara Filsafat dan Mistisisme — 3

Bagian Kedua

Diskursus Cinta dalam Tradisi Tasawuf Falsafi – 25

Tradisi Filsafat Islam –26

Tradisi Mistisisme Islam – 43

Pertalian antara Filsafat dan Mistisisme — 57

Cinta dalam Diskursus Tasawuf Falsafi –67

Bagian Ketiga

Ibn Sīnā: Biografi, Pemikiran, dan Karya Intelektual – 77

Biografi – 77

Pemikiran— 85

- Pemikiran tentang Wujud – 85
- Pemikiran tentang Kosmologi – 88
- Pemikiran tentang Agama – 95
- Pemikiran tentang Kenabian – 100
- Doktrin tentang Ilmu Pengetahuan – 105

Karya Intelektual – 111

Bagian Keempat

Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā – 125

Orientasi Mistik Pemikiran Ibn Sīnā – 126

Doktrin Kebahagiaan –130

Kedudukan Gnostik –139

Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā — 156

Manifestasi Cinta Tuhan – 182

Bagian Kelima

Relevansi Cinta dan Mistisisme Ibn Sīnā dalam Dunia Modern – 203

Bagian Keenam

Kesimpulan – 211

Daftar Pustaka — 215

Glosarium —225

Biodata Penulis —231

Untuk guruku yang sudah sampai kepada Sang Pencinta,

Dr. Faris Pari, M. Fils

BAGIAN PERTAMA

IBN SĪNĀ:
DI ANTARA FILSAFAT DAN MISTISISME

Ibn Sīnā dikenal sebagai seorang ilmuan di bidang kedokteran sekaligus seorang pemikir di bidang filsafat. Kebesaran namanya tak ada yang meragukan. Ia tidak hanya terkenal di dunia Islam belahan Timur, melainkan juga namanya melambung jauh sampai ke dunia Barat. Di Barat, Ibn Sīnā dikenal dengan sebutan Avicenna. Dalam sejarah peradaban Islam, Ibn Sīnā muncul sebagai seorang pemikir Muslim yang sangat cerdas dan berpengaruh. Buah pemikirannya mencakup seluruh bidang ilmu pengetahuan. Salah satu karya Ibn Sīnā yang fenomenal ialah al-Qānūn fī al-Ṭibb (The Canon of Medicine).[1] Kitab tersebut ia tulis di daerah Juzjan, yaitu suatu kota di

[1] Penulisan kitab ini pertama kali dilakukan oleh Ibn Sīnā ketika ia tinggal di istana Ibn al-Ma'mūn yang kemudian dilanjutkan dirumah al-Syairāzī. Qānūn fī al-Thibb memuat lima risalah; 1). Mengenai sejarah awal dunia kedokteran. Ia menyebutkan bahwa fase awal dunia kedoketeran di dunia Islam berawal dari penerjemahan buku-buku karangan Hippocrates dan Galen; 2). Kemudian di dalam kitab ini dijelaskan pula mengenai materi-materi kedokteran dan ilmu-ilmu kedokteran; 3). risalah ketiga menyoal tentang bagaimana cara mengetahui jenis penyakit dengan mempelajari anatomi atau organ-organ tubuh manusia; 4) risalah keempat tentang penyakit demam, indikasi awal penyakit dan cara mendiagnosanya, luka-luka biasa, kelenjar, gigitan ular dan lain sebagainya; 5). risalah kelima menyoal tentang kaidah-kaidah dasar peracikan obat. Lihat; Dani Ramdani, Risalah Pengetahuan Ibn Sīnā, (Bogor; Cakrawala Budaya, 2016), h. 40.

dekat Laut Kaspia.[2] Menjelang akhir abad ke-12 Masehi, kitab tersebut kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Latin dan menjadi sumber rujukan utama bagi para pelajar yang menggeluti studi kedokteran dan medis di banyak universitas yang tersebar di daratan Eropa hingga akhir abad ke-17 Masehi. Melalui magnum opusnya itu, Sir William Osler, seorang profesor bidang kedokteran dari Kanada menggambarkan bahwa Ibn Sīnā merupakan seorang dokter-filsuf kenamaan yang telah berhasil menulis buku teks medis paling terkenal dan berpengaruh sepanjang sejarah. Olehnya, kitab al-Qānūn fī al-Ṭibb dijuluki sebagai "a medical bible" (kitab suci medis).[3]

Ibn Sīnā telah menarik banyak perhatian para sarjana dan ilmuan dunia untuk membahas ragam pemikiran yang tertulis di dalam karya-karyanya, mulai dari ilmu kedokteran, logika, filsafat alam atau fisika, metafisika, epistemologi, filsafat jiwa, filsafat ketuhanan, filsafat kenabian, etika, estetika, politik, filsafat pendidikan dan lain sebagainya. Fazlur Rahman menyebut bahwa Ibn Sīnā merupakan satu di antara para filsuf Islam terkemuka yang telah berhasil membangun seperangkat sistem filsafat yang utuh dan menyeluruh dimana pemikirannya itu dapat mempengaruhi dunia Barat –termasuk diantaranya filsafat ketuhanan Katolik yang dirumuskan oleh Albert yang Agung dan Thomas Aquinas— dan bertahan selama berabad-abad.[4] President of the International Association for the Study of the Cultures of Central Asia, Muhamed S. Asimov menyebut Ibn Sīnā sebagai "a universal genius". Menurutnya, Ibn Sīnā merupakan salah

[2] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam, Mistisisme Islam-Tasawuf,cetakan ke-12, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2008), h. 23.

[3] William Osler, The Evolution of Modern Medicine, (Whitefish MT: Kessinger Publishing, 2004), h. 71.

[4] Fazlur Rahman, Ibn Sīnā,in A History of Muslim Philosphy: with Short Accounts of Other Discipline and The Modern Renaissance in Muslim Lands, Vol. I, edited by M.M. Sharif, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963), h. 430.

satu tokoh paling luar biasa yang tidak hanya mencakup dunia Islam dan Arab semata, melainkan juga dalam sejarah peradaban dunia.[5]

Buah pemikiran Ibn Sīnā –baik yang berkaitan dengan sains atau filsafat– mulai mempengaruhi pusat-pusat belajar Eropa sejak abad ke-12, semisal Salerno dan Montpelier yang begitu terpengaruh oleh ilmu kedokterannya, sedangkan Paris dan Oxford terpengaruh berat oleh filsafatnya. Gundissalvus, seorang yang menerjemahkan karya-karya Ibn Sīnā ke bahasa Latin meripakan orang pertama yang jelas terpengaruh secara langsung oleh pemikiran Ibn Sīnā. Gundissalvus oleh R. De Vaux dinamai Ibn Sīnā versi Latin (Avicennianisme Latin). Yang juga banyak terpengaruh oleh pemikiran Ibn Sīnā adalah William dari Auvergne, Roger Bacon, Albertus Magnus, St. Thomas, Robert Grosseteste. Dua nama pertama yang disebutkan dimuka memberikan pujian kepada Ibn Sīnā melebihi pujian mereka kepada Ibn Rushd. Secara umum, saat dunia Barat berada pada zaman Pertengahan, Ibn Sīnā telah banyak memberikan kontribusi sampai dunia Barat mencapai Abad Pencerahan dan Modern.[6]

Meski banyak ilmuan mengakui kecendekiaan Ibn Sīnā dalam membahas ilmu filsafat yang komprehensif, kendati demikian, dalam ranah tasawwuf atau mistisisme masih menjadi problem perdebatan tersendiri. Pemikiran mistisisme Ibn Sīnā dapat kita lihat dalam beberapa karyanya, satu diantaranya adalah Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions). Farhang Zabeeh menyebut bahwa kitab tersebut oleh Ibn Sīnā ditulis ketika dirinya di Persia, yaitu saat di mana Imperium Sassanid sedang mengalami masa kejatuhan. Kemudian kitab tersebut dirampungkan menjelang masa-masa akhir

[5] Muhamed S. Asimov, "Avicenna-Ibn Sīnā : A Universal Genius", dalam The Unesco Courier, A Window Open On the World, Oktober 1980, h. 4.

[6] Sayyed Hossein Nars, Three Muslim Sages; Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi, (New York: Caravan Books, 1976), h. 48-49.

hidupnya di kota Isfahan.[7] Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt terdiri atas empat jilid dimana secara berurutan masing-masing tema kitabnya adalah: al-Manthiq (Logika), Al-Ṭabī'iyyah (Fisika), Al-Ilāhiyyah (Metafisika), dan Al-Taṣawwuf (Mistisisme). Dalam pengantarnya, Shams Inati menyebut bahwa pembahasan mengenai tema mistisisme di dalam kitab Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt jilid keempat tersebut memang dinilai terlambat digagas atau ditulis oleh Ibn Sīnā, namun demikian hal tersebut berefek positif kepada aspek kematangan pemikiran dan pembahasan yang komprehensif. Tulisan pengantar Ibn Sīnā dan Mistisisme yang ditulis oleh Inati, tidak hanya berperan dalam mengisi kesenjangan yang ada dalam studi tentang mistisisme Ibn Sīnā, tetapi juga dirinya memberi kita seperangkat argumentasi yang menentukan bahwa Ibn Sīnā, dalam tahun-tahun terakhir kehidupannya menunjukan minat dan perhatian besar terhadap khazanah ilmu tasawwuf.[8]

Pada tema keempat dalam kita tersebut, Jules Janssens melihat keunikan dari seorang Ibn Sīnā yang tadinya memiliki corak pemikiran filsafat rasionalistik-aristotelian, justru diakhiri dengan pembahasan tentang sufisme atau mistisisme. Baginya, ada semacam kemungkinan bahwa Ibn Sīnā dalam hal ini 'terlambat' dalam membahas atau menganut paham mistisisme baik yang berkaitan dengan aspek keagamaan maupun filosofis. Hal tersebut tidaklah aneh, karena bagaimana pun telah disebutkan bahwa kitab ini disusun pada masa-masa terakhir menjelang Ibn Sīnā wafat. Kemudian, Janssens memberikan ruang perdebatan akademis prihal apakah yang digagas oleh Ibn Sīnā dalam Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt jilid keempat tersebut sebagai philosophical mysticism (mistisisme filosofis) ataukah philosophy of mysticism (filsafat mistisisme). Dalam hal itu, setelah memberikan uraian penjelasannya, Jules Janssens memberikan

[7] Farhang Zabeeh, Avicenna's Treatise on Logic, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), h. 4.

[8] Sham Inati, Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions Part Four, (London: Kegan Paul International, 1996), h. 1.

kesimpulan bahwa Ibn Sīnā tidak secara praktis mendalami dunia mistisisme, ia bukalnah seorang philosophical mysticism (mistisisme filosofis) melainkan hanya sekedar menuliskan istilah-istilah dalam dunia mistisisme secara rasional menurut versi pemahamannya sendiri. Ketika Ibn Sīnā menggunakan istilah terminologi mistisisme Islam klasik, ia dengan jelas menafsirkannya dengan cara yang sesuai dengan sistem filsafatnya sendiri. Ibn Sīnā hanya membangun proyek filosofis yang secara rasional menafsirkan istilah, ekspresi, dan fenomena mistis dalam dunia tasawwuf atau sufisme. Atas dasar itu, Jules Janssens menyebut gagasan Ibn Sīnā tersebut hanya sekedar philosophy of mysticism (filsafat mistisisme).[9]

Dimitri Gutas dalam tulisannya berjudul Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna menilai bahwa banyak sarjana yang menganggap karya Ibn Sīnā tentang mistisisme dalam kitab Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt tersebut merupakan satu karya independen yang terpisah dari karya-karyanya yang lain. Padahal menurutnya, hal tersebut tidaklah demikian. Gagasan Ibn Sīnā terkait mistisisme, bagi Gutas tidaklah bisa dilepaskan dari sistem epistemologi empiris-rasional yang telah dibangun dalam karya-karya sebelumnya. Meski Gutas melihat adanya pengakuan Ibn Sīnā terhadap validitas beberapa persepsi sufi —seperti halnya ia mengakui validitas sebagian besar aspek religius dalam kehidupan agama Islam— namun demikian, bagi Gutas, Ibn Sīnā sendiri dalam halnya mistisisme hanya sebatas memberikan tafsiran sesuai dengan sistem filsafatnya terlebih dalam basis pijakan epistemologi yang empiris dan rasional itu. Bagi Gutas, Ibn Sīnā tidak memiliki basis teori pengetahuan mistis yang

[9] Jules Janssens, "Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or A Philosophy of Mysticism?" dalam Mediterranea International Journal for The Transfer of Knowledge, Maret 2016, h. 37.

independen yang terpisah secara utuh dari basis pengetahuan filosofisnya.[10]

Parviz Morewedge menyebut bahwa salah satu wacana dan tema akademik paling kontroversial dalam khazanah keilmuan kontemporer tentang Ibn Sīnā adalah tentang hubungan antara filsafatnya dan mistisisme. Setidaknya ia mengklasifikasi menjadi lima kelompok pendapat. Pertama, mereka yang menilai adanya keterkaitan dan kemiripan antara filsafat dan mistisisme Ibn Sīnā karena keduanya berbasis nilai-nilai ajaran Islam. Dalam hal ini, banyak sarjana yang berpendapat bahwa terdapat titik pertemuan antara sistem filsafat dan mistisisme Ibn Sīnā terlebih yang menyangkut dengan doktrin relasi antara manusia dengan Tuhan yang secara spesifik dikenal dengan konsep kemenyatuan atau the doctrine of the unity of Being (waḥdāt al-wujūd). Baik Ibn Sīnā maupun para sufi pada umumnya juga mencoba untuk menjelaskan tentang konsep kemenyatuan antara manusia dengan Tuhan tersebut. Jadi, jika hipotesis ini dapat dijelaskan secara baik, maka jelas terdapat temuan adanya kedekatan dan titik kesamaan antara doktrin Ibn Sīnā dan para Sufi, keduanya bagian dari khazanah nilai-nilai ajaran Islam yang sama. Jikapun ditemukan perbedaan antara Ibn Sīnā dan para Sufi, maka dalam hal ini hanya sebatas perbedaan dalam hal metodologi penjelasan, bukan tujuan. Mengingat bahwa para filosof menggunakan metode pendekatan logis-rasional yang berbasis pada intelek, sedangkan para sufi dalam mengekspresikan pengalaman spiritualnya menggunakan metode kiasan yang berbasis pada pengetahuan intuitif.

Kedua, mereka yang berpendapat bahwa filsafat dan mistisisme Ibn Sīnā berlainan dengan pemahaman ajaran mistisisme Islam secara umum. Morewedge menyebut bahwa J. J. Houben merupakan salah

[10] Dimitri Gutas, Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna, dalam Dalam Maria Cāndida Pacheco & José F. Meirinhos (ed), Intellect et Imagination in Medieval Philosophy, (Turnhout: Brepols Publishers, 2006) h. 351-353.

satu sarjana yang telah melakukan penyelidikan yang cermat terhadap doktrin mistisisme Ibn Sīnā. Meskipun ia mengakui prestasi Ibn Sīnā sebagai seorang filsuf kenamaan, namun Houben sangat kritis terhadap doktrin mistik Ibn Sīnā. Dalam komentarnya, doktrin mistisisme yang telah dibangun oleh Ibn Sīnā berbeda dari beberapa sufi pada umumnya serta berbeda pula dengan doktrin ajaran Islam ortodoks.

Ketiga, mereka yang berpandangan bahwa doktrin Ibn Sīnā bersifat religious non-mystical philosophy (filsafat agama non-mistis). Pandangan ini dilontarkan oleh beberapa sarjana Kristen. Mereka menilai bahwa mistisisme Ibn Sīnā a tidak lebih dari doktrin filsafat ketuhanan (al-Ilāhiyyāt) yang berbasis pada penjelasan rasional dengan metodologi khusus, terlebih dalam hal menjelaskan doktrin Necessary Existent (Al-Wājib al-Wujūd). Goichon menyebut bahwa Ibn Sīnā hampir tidak dapat mencapai ketinggian yang lebih tinggi selain dari pada sebagai seorang filsuf, karena doktrinnya yang menyatakan bahwa cinta (love) dan kecerdasan (intelligence) merupakan dasar dari sistem ketuhanan monoteistik Ibn Sīnā ini. Keempat, adalah kelompok yang menilai bahwa doktrin mistisisme Ibn Sīnā adalah mistisisme filosofis (philosophical mysticism). Kelompok ini menemukan dan meyakini adanya ekspresi hubungan yang padu dan harmonis antara sistem filsafat Ibn Sīnā dan doktrin mistisisme Islam pada umumnya. Meski Ibn Sīnā sendiri oleh banyak orang tidak dianggap sebagai seorang sufi, namun G. C. Anawati berpendapat bahwa banyak sufi sebenarnya meminjam doktrin sistem filsafat dan mistisisme yang dibangun oleh Ibn Sīnā.

Kelima, kelompok yang menilai bahwa mistisisme Ibn Sīnā identik atau terpengaruh oleh Zoroastrianisme. Morewedge menyebut argumentasi beberapa sarjana yang menyebutkan tentang adanya keterkaitan pengaruh antara Zoroasteisme terhadap pemikiran mistisisme Ibn Sīnā; 1). Dalam karya tentang Suhrawardi berjudul Les Motifs Zoroastriens dans la Philosophie de Sohraward disebutkan bahwa Corbin telah memilih beberapa sufi yang datang setelah Ibn

Sīnā, yang sadar akan tema Zoroaster dan memberikan ekspresi pada tema-tema ini dalam karya-karya mereka. Sekarang, jika karya-karya teologis Zoroaster, yang ditulis untuk sebagian besar setidaknya satu abad sebelum kelahiran Ibn Sīnā, masih digunakan secara luas oleh para filsuf satu abad setelah kematian Ibn Sīnā, maka nampaknya teks-teks ini juga tersedia untuk Ibn Sīnā yang menghabiskan Seluruh hidupnya di Persia. 2). Terdapat kedekatan antara doktrin-doktrin filosofis Ibn Sīnā dan doktrin dari berbagai sekte Zoroaster. Dalam beberapa karya Ibn Sīnā tentang metafisika (al-Ilāhiyyat) terdapat istilah terminologis yang menggunakan bahasa Persia. Jika pendapat ini benar, maka harus dimaklum sebagai pengaruh 'kausal' karena horizon kehidupan Ibn Sīnā berada di wilayah Persia yang secara otomatis akan memberi pengaruh terhadap konstruk pemikiran dan karya-karyanya. A. M. Afnan memperkuat pendapat kelompok ini dengan menyebutkan bahwa apa yang dikenal oleh kita sebagai tasawuf pada dasarnya merupakan kontribusi khas dari tradisi pemikiran Persia.[11]

Dalam kesimpulan paper keduanya, Morewedge menyebut bahwa terdapat titik kesamaan antara beberapa gagasan Ibn Sīnā yang mengarah pada tradisi mistisisme dengan cara melakukan identifikasi mengenai sifat dasar dari mistisisme dan menganalisa beberapa teks yang terdapat dalam risalah-risalannya. Tema pokok yang menarik adalah mengenai teori emanasi (al-faid}). Morewedge mengaku bahwa pendapatnya tidak seperti kebanyakan aliran yang menyatakan bahwa Ibn Sīnā telah menawarkan jalan tengah (the middle ground) antara filsafat Aristotelian dengan Islam melalui teori emanasinya. Bagi mereka, Ibn Sīnā hendak membangun jembatan untuk mengharmonikan antara filsafat dan agama. Bagi Morewedge, doktrin emanasi Ibn Sīnā secara teoritis sesuai dengan tradisi mistisisme — dan

[11] Parviz Morewedge, The Logic of Emanationism and Ṣūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I, dalam Journal of the American Oriental Society, Vol 91, No 4, Oktober 1971, h. 467-476

mungkin bahkan sesuai dengan mistisisme dalam tradisi Zoroasterisme pra-Islam. Morewedge juga memberikan pertimbangan mengenai keterhubungan antara filsafat Ibn Sīnā dengan mistisisme, yaitu: 1). Dalam aspek kehidupan, seorang Sūfī biasanya mengalami pengalaman hidup yang getir dan menderita, semisal al-Ḥallāj dan Suhrāwardī yang berujung tragis di sisa kehidupannya, keduanya mati dibunuh. Pun dengan Ibn Sīnā, perjalanan hidupnya penuh dengan penderitaan,[12] 2). Pandangan Ibn Sīnā yang diserang oleh Al-Ghazālī dan para teolog muslim lainnya karena dipandang anti-Islam;[13] 3) Bahwa dalam tradisi mistisisme setidaknya terbagi dua bagian, mistisisme sekuler (natural mysticism) dan mistisisme religius (religious mysticisme); 4). Konsep

[12] Dalam pengantarnya, Ali Abdullah menggambarkan bahwa banyak orang mungkin belum mengetahui hentakkan dan guncangan dalam kehidupan Ibn Sīnā. Meski ia memiliki kapasitas intelektual dan keahlian medis yang sangat luar biasa, namun tak sedikit pihak yang iri dan dengki kepadanya. Ia kerap berhadapan dengan siasat sesat para pesaingnya. Oleh penguasa pada zamannya, semisal Mahmud Ghaznawi, ia diburu sampai ke pelosok negeri Persia, berjalan kaki bermusim-musim melewati badai dan panas sahara Khawaran. Siapa yang dapat menangkap Ibn Sīnā hidup-hidup ia akan diberikan hadiah 5.000 keping emas. Ibn Sīnā kerap keluar-masuk penjara sebagai tahanan politik. Di Hamadan, ia dijebloskan ke penjara yang dikenal dengan sebutan Benteng Lapis Tujuh. Ali Abdullah menyebut, sejarah telah mendzaliminya. Namun setelah kematiannya, Ibn Sīnā dimuliakan, karya-karyanya dibaca dunia serta memberikan pengaruh dan kontribusi kepada pengembangan ilmu pengetahuan dalam banyak aspek atau multidimensi. Husayn Fattahi, Ibnu Sina; Tawanan Benteng Lapis Tujuh, terj. (Jakarta: Zaman, 2011), h. 9-10.

[13] Ibn Sīnā begitu peka atas tuduhan ketidakberagamaan atau anti-Islam yang dilancarkan oleh sejumlah teolog eksetorik terkemuka. Mengenai keyakinan Ibn Sīnā atas aspek keagamaannya ia menuliskan syair: "Tidak terlalu mudah dan sepele untuk menyebut ahli bid'ah kepadaku. Tak ada keimanan terhadap agama yang lebih kuat dari keimananku. Aku adalah pribadi istimewa di dunia, dan jika aku seorang ahli bid'ah, maka tak ada seorang muslim pun di seluruh dunia." Nasr menyebut bahwa ketika Ibn Sīnā sedang mengalami kesulitan dalam menghadapi persoalan ilmiah dan filosofis, maka dirinya segera ke Masjid untuk sembahyang dan berdoa meminta pertolongan Allah agar masalahnya dapat terpecahkan. Sayyed Hossein Nars, Three Muslim Sages; Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi..., h. 41.

kemenyatuan (unity of being) antara makhluk dengan Tuhan yang biasanya menjadi konsep dasar dari mistisisme.[14]

Komentar lainnya mengenai mistisime Ibn Sīnā dalam kitab Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt dikemukakan oleh Sham Inati. Menurutnya, semisal Plato, Plotinus, dan al-Fārābī, mistisisme yang diproyeksikan oleh Ibn Sīnā bersifat teoretis dan filosofis, yang dalam hal itu dibedakan dengan corak mistisisme al-Ghazālī, Ibn Arabī, dan Rūmī yang bersifat imajinatif, praktis, dan non-filosofis. Meski secara metodologi berbeda dengan tradisi mistisisme Islam pada umumnya, namun jika menggunakan pendekatan metode yang digunakan oleh Ibn Sīnā, dirinya secara mendetail berhasil menggambarkan tahapan demi tahapan bagaimana seorang manusia dengan kecerdasan rasionya dapat mengetahui dan menyatu dengan Tuhan. Dengan demikian, kita dapat berasumsi bahwa dirinya sudah mengalami fenomena mistis dan sudah barang tentu dapat disebut sebagai seorang sufi atau mistikus. Sistem Filsafat mistisisme Ibn Sīnā mengandung nilai-nilai yang agung yang telah memberikan pengaruh kepada tokoh-tokoh setelahnya, baik di kalangan filosof maupun sufi. Satu di antara yang terpengaruh dengan gagasan mistis Ibn Sīnā adalah Ibn Tufail[15] dengan masterpiece-nya yang berjudul Hayy ibn Yaqẓān.[16]

Ibn Ṭufail sendiri menulis pengantar singkat tentang romannya itu, di mana ia membahas secara singkat beberapa pandangan yang dikemukakan oleh beberapa tokoh filosof-mistikus, yaitu, al-Fārābī, Ibn

[14] Parviz Morewedge, The Logic of Emanationism and Ṣūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part II, dalam Journal of the American Oriental Society, Vol. 92, No. 1, Januari. 1972, h. 14-17.

[15] Memiliki nama lengkap Abū Ya'lā Bakar Muḥammad Ibn 'Abd al-Malīk Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn T}ufail al-Analūsī al-Qaysh, lahir di kota kecil bernama Wadi Asy, Granada, Spanyol pada tahun 506 H /1110 M. Ibn T}ufail wafat pada tahun 581 H/1185 M, di kota Marrakesh, Maroko. Lihat; Bakhtiar Husain Shiddiqi, "Ibn Ṭufail", dalam M. M Syarif, (ed), 1963, History of Muslim Philosophy, (Wisbaden: Otto Horossowitz, 1963), h. 527.

[16] Sham Inati, Ibn Sīnā and Mysticism..., h. 62-66 .

Sīnā, dan al-Ghazālī. Namun dalam versi terjemahan bahasa Inggris, pengantar tersebut tidak dicantumkan—atau dengan sengaja dihilangkan, Simon Ockley menyebut salah satu alasannya karena tidak mengandung kepentingan umum.[17] Dalam karya ini, ia memadukan pengetahuannya yang komprehensif tentang berbagai disiplin ilmu dalam pandangan yang mencakup semua hal yang menghasilkan hasil kerja intelektualnya dan berujung pada mistisisme berbasis sains (science-based mysticism).[18]

Jauh sebelum Ibn Ṭufail menulis romannya itu, Ibn Sīnā sudah terlebih dahulu menulis kitab dengan judul yang sama; Hayy ibn Yaqẓān. Kitab tersebut oleh Ibn Sīnā ditulis empat puluh hari selepas dirinya keluar dari penjara Fardajan, yaitu sebuah Benteng yang sangat terkenal di seluruh penjuru wilayah Hamdan. Husayn Fattahi menggambarkan bahwa kitab tersebut berkisah tentang perjalanan spiritual syarat dengan nuansa mistis yang mencoba untuk menguraikan tentang perjalanan ruh manusia menuju puncak pencerahan dan kebebasan.[19] Terkait dengan kesamaan judul pada

[17] Simon Ockley, The History of Hayy Ibn Yaqzan, (New York: Frederick A Stokes Company Publishers, 1979), h. 37.

[18] Kitab Hayy Ibn Yaqhzan karya Ibn Tufail berkisah tentang seorang anak kecil yang hidup menyendiri, terisolasi dari kehidupan sosial. Tak ada seorang pun yang menemaninya terkecuali seekor rusa. Setelah terombang-ambing di lautan dalam waktu yang relatif lama, Hayy sampai di bibir pantai pada sebuah pulau kecil. Kemudian seekor rusa memeliharanya sampai ia dewasa. Meski sarana untuk mendapatkan pengetahuannya terbatas, namun dengan kecerdasan intelektual dan spiritualnya, Hayy dapat mengetahui kebenaran dan menuju kesempurnaan. Ibn Tufail ingin bercerita tentang bagaimana proses manusia mencari Kebenaran dan bergerak mencari tujuan hidup yang sejati, yaitu Tuhan. Ibnu Tufail berusaha mengafirmasi bahwa manusia memiliki potensi untuk menemukan dan mengenal Tuhan. Luis Marnisah, dkk., "Dari Kisah Hayy Bin Yaqzhan Sampai Moralitas Ekonomi; Pemikiran Ekonomi Ibn Thufail", dalam Salam; Jurnal Sosial & Budaya Syar'i, FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 6 No. 4 (2019), h. 346.

[19] Husayn Fattahi, Ibnu Sina; Tawanan Benteng Lapis Tujuh, terj. (Jakarta: Zaman, 2011), h. 251.

kedua karya tersebut ada yang berpendapat bahwa Ibn Ṭufail mengadopsi gagasan dari Ibn Sīnā , ada pula yang berpendapat sebaliknya. Dalam investigasinya, Sami S Hawi berkesimpulan bahwa roman karya Ibn Ṭufail tersebut bersifat original yang dalam nalar ceritanya bukan penjabaran dari ide dan gagasan tokoh sebelumnya, termasuk Ibn Sīnā. Untuk menyampaikan idenya, gaya penulisan yang dilakukan oleh Ibn Ṭufail tidak seperti Ibn Sīnā yang diorientasikan bagi mereka yang memiliki kecerdasan di atas rata-rata, Ibn Ṭufail tidak begitu, karena media dramatis yang dia pilih untuk mengekspresikan ide-idenya diperuntukan bagi semua lapisan; dari yang memiliki kecerdasan di atas rata-rata hingga orang-orang awam.[20] Dari itu, Hayy ibn Yaqẓān karya Ibn Sīnā jauh lebih tidak terkenal tinimbang Hayy ibn Yaqẓān karya dari Ibn Ṭufail.

Pemikiran mistisisme Ibn Sīnā juga dapat kita lihat dalam karya lainnya yang berjudul Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq. Secara spesifik, kitab ini membahas tentang cinta, yaitu satu tema dasar yang juga menjadi topik inti dalam khazanah ilmu mistisisme Islam pada umumnya. Cinta adalah apa yang membuat seluruh dunia tetap ada. Setiap entitas yang ada mendambakan apa yang lebih tinggi dari dirinya sendiri: Materi terbentuk, Jiwa ke Intelek, dan Intelek kepada Tuhan. Konsep cinta semacam ini bersifat naluriah yang ditanam secara alami dan bergerak menuju Kesempurnaan. Dalam pengantarnya, Emil L. Fackenheim menyebut bahwa "love for The First leads the second intelligences to perfection" (cinta untuk 'Yang Pertama' menuntun kecerdasan kedua menuju kesempurnaan".[21]

Ibn Sīnā menyebut bahwa tidak ada satupun entitas makhluk yang ada di semesta ini yang tidak diliputi oleh cinta, bahkan benda tak

[20] Sami S Hawi, "Ibn Tufayl's Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought" dalam International Journal of Middle East Studies, Vol. 7, No. 1, Januari 1976, h. 121

[21] Emil L. Fackenheim, "The Treatise of Love by Ibn Sīnā" dalam Mediaeval Studies, 1945. h. 210.

bernyawa sekalipun. Cinta adalah sebab keberadaan, energi yang menggerakkan, serta tujuan akhir yang dituju. Ibn Sīnā menyatakan:

> "...Maka jelaslah bahwa setiap sesuatu yang diciptakan dan dirancang keberadaannya itu memiliki hasrat alami dan cinta bawaan. Dan dapat dipastikan bahwa keberadaan cinta bagi segala sesuatu yang ada itu menjadi sebab atas eksistensinya." [22]

Terkait keberadaan kitab Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq ini, Etin Anwar menyebut posisi para sarjana yang berbeda pendapat; sebagian menyebut karya tersebut sebagai risalah mistis, sebagain menyebut risalah filosofis, dan sebagian menyebut metafisik. Sedangkan Etin sendiri memosisikan karya tersebut sebagai risalah teologi-filosofis (philosophical theology). Dalam pemaparannya, Etin melihat bahwa terdapat kesesuaian ide antara teologi cinta Ibn Sīnā dengan para teolog Islam (al-mutakallimūn) pada umumnya juga yang dianut pula olah para sufi. Baginya, apa yang telah Ibn Sīnā upayanya dalam hal menggagas dan memperkenalkan konsep cinta mistis ke dalam wacana teologis merupakan suatu pencapaian yang sangat besar. Karena itu, mungkin perlu juga bagi kita untuk menganggap Ibn Sīnā sebagai seorang teolog mistik (mystical theologian), dengan catatan bahwa untuk membuktikan keberadaan teologi mistis Ibnu Sina tersebut, menurut Etin, dibutuhkan penelitian lebih lanjut, terutama di bidang gagasan penyatuan mistik antara makhluk dengan Tuhan sebagai salah

---

[22] Ibn Sīnā, "Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. Jāmi' al-Badā'i, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 65.

فتبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا و عشقا غريزيا ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سببا للوجود لها

satu manifestasi dari tahap cinta dan spiritualitas persatuan (al-Itti*ḥ*ād).[23]

Dalam kitab Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq tersebut, Ibn Sīnā mencoba untuk menjelaskan bahwa dalam setiap entitas kehidupan ini selalu ada cinta yang mendasarinya. Setiap entitas, menurut Ibn Sīnā , memiliki keinginan untuk mencapai kesempurnaannya (kāmal). Keinginan tersebut diekspresikan dalam bentuk cinta untuk menuju kesempurnaan ini. Ibn Sīnā menamai keinginan ini dengan istilah 'ishq atau cinta. Ia membagi pembahasan menjadi tujuh bab: 1). pembahasan tentang keberadaan cinta di semua tingkat kehidupan; 2). pembahasan tentang keberadaan cinta dan aturannya dalam zat sederhana; 3). pembahasan tentang keberadaan cinta dalam jiwa tumbuhan (al-nabātiyyah); 4). pembahasan tentang cinta pada jiwa binatang (al-*ḥ*ayawāniyyah); 5). pembahasan tentang cintanya orang-Orang yang Berbudi Luhur dan Muda untuk Kecantikan Eksternal; 6). pembahasan tentang cinta jiwa-jiwa ilāhiyyah; dan 7). Kesimpulan dan penutup.[24] Penjelasan secara terperinci dari masing-masing bab akan diuraikan dalam bab selanjutnya.

Mengenai posisi dan kontribusi Ibn Sīnā dalam khazanah intelektual mistisisme Islam juga dikonfirmasi oleh Sayyed Hossein Nars. Ia menyatakan bahwa setidaknya minat besar Ibn Sīnā terhadap mistisisme Islam dapat dilihat dari beberapa karyanya; 1). Mantiq al-Mashrīqiyyīn (The Logic of the Oriental), dalam karya ini ia menulis bahwa karya-karya filsafat paripapetik yang sebelumnya sudah ia tulis hanyalah karya-karya yang bersifat eksoterik yang ditujukan kepada masyarakat awam. Sedangkan pada karya ini ia dedikasikan untuk kelompok elit (al-khawās); 2). Al-Isyārāt wa al-Tanbīhāt, sebuah karya

[23] Etin Anwar, "Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risālah fī al-'Ishq", dalam Islamic Studies, Vol. 42, No. 2, (Islamabad: International Islamic University 2003), h. 331.

[24] Ibn Sīnā, Risālah fī Māhiyyah al-'Isyq, (London: Hindawi Foundation CIC, 2017), h. 1.

yang menurut Nasr, telah memberikan salah satu formulasi terbaik tentang doktrin-doktrin pokok sufisme; 3). Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq (Treatise on Love), sebuah kitab yang mengandung uraian terminologi sufi teknis, sejumlah puisi beserta uraiannya yang komprehensif; dan 4) Tiga karya imajinatifnya yang terdiri atas Hayy Ibn Yaqẓān, Risālah al-Ṭair, dan Salaman wa Absal. Atas apa yang telah Ibn Sīnā gagas tentang mistisisme, Nasr menilai bahwa meski gagasan ini tidak dipandang sebagai karya tasawuf oleh kebanyakan sarjana Barat, namun demikian gagasan Ibn Sīnā merupakan sesuatu yang sangat penting dalam dunia Islam dan mengarah pada teosofi kaum iluminasionis (illuminationist theosophy),[25] yang dikemudian hari dikembangkan oleh Suhrāwardī.[26]

Kemudian, tokoh pemikir besar Islam kontemporer yang terpengaruh oleh pemikiran sufistik Ibn Sīnā adalah Murtad}ā MuṬaharī.[27] Ia menyebut bahwa meskipun Ibn Sīnā bukanlah seorang

[25] Sayyed Hossein Nars, Three Muslim Sages; Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi, (New York: Caravan Books, 1976), h. 43-44

[26] Suhrawardi dikenal dengan sebutan Guru Iluminati (al-Syaikh al-Isyrāq), lahir pada 549 M/1153 H di desa Suhraward di dekat kota Zanjan, Persia. Nama lengkapnya adalah Shihab al-Dīn Yahyā bin Habasy bin Amirak al-Suhrāwardī. Ia merupakan tokoh pemikir muslim yang produktif dalam melahirkan karya-karya besar, yang dapat dikelompokkan menjadi lima kategori; 1). Risalah panjang yang bersifat doktrinal prihal filsafat paripatetik dan teosofi iluminatif seperti: Talwiyyāt (intimasi-intimasi), Muqawwamāt (opisisi-oposisi), dan Mutharahat (percakapan). 2). Risalah pendek dengan menggunakan bahasa Arab dan Persia dengan menggunakan gaya bahasa yang singkat dan sederhana, diantaranya: Hayākil al-Nūr (kuil-kuil cahaya), Paraw-namah (risalah iluminati) al-Lamahat (gemerlap cahaya), Yazdan Shinakht (pengetahuan Tuhan) dan Bustān al-Qulūb (kebun hati). 3). Risalah imajinatif bersifat mistik simbolik yang menggambarkan pencapaian jiwa melewati batas kosmik menuju Tuhan, seperti risālat al-Abrāj (risalah perjalanan malam). 4). Risalah terjemah dan ulasan kitab-kitab Ibn Sīnā yang bernuansa mistis. 5). Risalah tentang doa-doa. Lihat: Sayyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 58-59.

[27] Murtadha Muthahari merupakan seorang ulama dan pemikir Islam Kontemporer asal Iran yang menjadi penggagas dan peletak dasar meletusnya

mistikus dalam pengertian umum, namun Ibn Sīnā bukanlah seorang 'filosof yang kering' (dry philosopher) dan dapat dipastikan bahwa perhatiannya terhadap disiplin keilmuan mistisisme cukup besar, hal tersebut menurut Muthahari dapat kita lihat dalam bagian kesembilan kitab Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Menurut MuṬaharī, Ibn Sīnā telah mencurahkan seluruh bagian untuk tahapan gnostik (maqāmāt al-'ārifīn) yang sangat luar biasa agung dan indah, sehingga istilah-istilah terminologi mistisisme yang dipakai oleh Ibn Sīnā kemudian dipakai oleh MuṬaharī dalam sistem pemikiran mistisismenya. Dalam risalahnya berjudul al-'Irfān, MuṬaharī menyebut tiga kedudukan (maqāmāt) manusia yang berhubungan dengan Tuhannya versi Ibn Sīnā; al-zāhid (ascetic) adalah mereka yang menjauhkan diri dari kehidupan dunia khususnya dalam hal kemewahan dan kesenangan duniawi namun berharap diganti dengan kesenangan di akhirat; al-'ābid (devotee) adalah mereka yang mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara melakukan ritual ibadah semisal shalat, puasa, haji dan sebagainya; dan al-'ārif (knower) adalah mereka yang membuat pikirannya terus bergerak ke arah cahaya ilahiah agar cahaya Kebenaran Mutlak bersinar di dalam dirinya. Pada tingkatan ini, seseorang harus memiliki keinginan yang kuat (al-Irādāt - the will) dan melakukan latihan (al-riyād}ah - exercise) yang bertujuan untuk memperkuat kemampuan intelektual secara terus menerus; menjauhkan diri dari dunia ilusi ke dunia yang nyata (al-*ḥ*aqq); menjadikan pusat jiwa semakin halus dan lebih waspada.[28]

---

revolusi Islam Iran. Lahir di kota Fariman, Iran Timur, 2 Februari 1920 M/ 12 Jumadil Awal 1338 H. Ayahnya bernama Muhammad Husein Muthahhari merupakan seorang seorang ulama cukup terkemuka dan disegani. Antara tahun 1950-1953, melalui Thabatthaba'i, Mutahhari belajar karya-karya Ibn Sīnā yang kelak menjadi ispirasi bagi karya-karya besarnya. Lihat: Haidar Baqir, Murtadha Muthahharī sang Mujahid, Sang Mujtahid, (Bandung: Yayasan Muthahhari, 1998), h 26-27.

[28] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-tanbīhāt, [ed.] Sulaymān Dunyā, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1971), h. 78-80.

Atas dasar itu, MuṬaharī mengembangkan sistem pengetahuan mistis terhadap Tuhan dengan pendekatan 'irfānī, yaitu pengetahuan eksklusif tentang Tuhan. 'irfānī memiliki sisi yang sama dengan tradisi teosofi (*ḥ*ikmat ilāhi), sementara banyak sisi dari kedua disiplin ilmu ini berbeda. Aspek yang sama antar keduanya adalah bahwa tujuan dari keduanya adalah pengetahuan tentang Tuhan (ma'rīfatullāh). Sedangkan dalam aspek perbedaannya bahwa teosofi tidak hanya semata-mata bertujuan pada pengetahuan tentang Tuhan tetapi lebih ditujukan pada pengetahuan tentang tatanan makhluk. Namun dalam pandangan 'irfānī, pengetahuan tentang Tuhan yang dimaksud adalah pengetahuan yang bersifat total, utuh dan menyeluruh.[29]

Dari beberapa pendapat yang telah diurai di atas, kita dapat melihat bahwa sebenarnya nampak pada diri Ibn Sīnā yang ingin mencoba untuk menjembatani dua tradisi keilmuan berbeda yaitu antara tradisi keilmuan filsafat dan mistisisme – yang pada dasarnya kedua tradisi tersebut menggunakan pendekatan yang berbeda, yaitu antara rasionalitas dan spriritualitas. Ibn Sīnā hendak menghadirkan sintesa atau benang merah antara keduanya. Suatu hari, saat dalam pelariannya dari kota Gurganj untuk menghindari pengejaran pasukan Mahmūd Ghaznawī, Ibn Sīnā bertemu dengan tokoh mistikus Islam atau sufi ternama di kota Naisabur; Abū Saīd al-Khair.[30] Dalam pertemuannya, Abū Saīd mengaku telah banyak membaca karya-karya

[29] Murthada Muthaharī, al-'Irfān, (Lebanon: Dār al-Rasūl al-Akrām, 2002), h. 89-93.

[30] Abū Saʿīd Fadlullāh bin Abi al-Khayr Ahmad Mayhanī merupakan seorang mistikus Iran yang terkenal. Ia lahir pada 1 Muharram 357 H bertepatan dengan 7 Desember 967 M di Mayhana, sebuah kota kecil di Khorasan, Ia meninggal pada 12 Januari 1049. Ayahnya, Abu al-Khayr yang dikenal di Mayhana sebagai adalah seorang apoteker, seorang yang saleh, religius, paham terhadap hukum Islam dan sufisme. Terkait pertemuan Ibn Sīnā dan Abu Said selama tiga hari tiga malam banyak yang menganggap bahwa pertemuan tersebut merupakan titik balik dan pintu pembuka Ibn Sīnā dalam mendalami tradisi sufisme atau mistisisme. Reynold Alleyne Nicholson, Studies in Islamic Mysticism, (Cambridge: The University Press, 1921), h. 1-42,

Ibn Sīnā, satu diantaranya adalah al-Ḥikmah al-Mashrīqiyyah. Baginya, apa yang ditulis oleh Ibn Sīnā merupakan gagasan pemikiran yang memiliki landasan argumentasi yang kuat sehingga sulit untuk terbantahkan.[31] Diriwayatkan dalam kitab Asrār al-Tauḥīd fī Maqāmat al-Shaikh Abī Saīd bahwa suatu ketika perjumpaan itu terjadi di dalam sebuah majelis ilmu. Ketika Abū Saīd sedang fokus memberikan pengajaran kepada para muridnya, tetiba Ibn Sīnā masuk ke dalam majelis tersebut dari arah pintu yang sebenarnya jauh dari jangkauan Abū Saīd. Meski antara keduanya belum sempat bertatap muka sebelumnya, namun kala itu ketika Ibn Sīnā telah memasuki majelis itu, lantas Abū Saīd berkata kepada para muridnya: "telah datang orang yang bijaksana." Hal tersebut tentu membuat murid-murid Abū Saīd terheran-heran, bagaimana mungkin ia dapat mengenali Ibn Sīnā, sedangkan sebelumnya mereka belum pernah bertemu. Bagi mereka, hal tersebut merupakan bukti atas karomah yang dimiliki oleh Abū Saīd. Kemudian Abū Saīd mengajak Ibn Sīnā untuk menginap di rumahnya selama tiga hari. Selama itu, mereka berdua tidak keluar rumah kecuali hanya untuk menunaikan shalat berjamaah di masjid. Sebelum Ibn Sīnā meninggalkan rumah Abū Saīd, salah satu muridnya bertanya kepada Ibn Sīnā terkait pertemuannya dengan Abū Saīd. Ibn Sīnā berkata: "Ia (Abū Saīd) mampu melihat apa yang aku tahu." Sebalinya, pertanyaan itu juga dialamatkan kepada Abū Saīd terkait pertemuannya dengan Ibn Sīnā. Abū Saīd berkata: "Ia (Ibn Sīnā) tahu segala apa yang aku lihat."[32]

Selain itu, dalam perjumpaannya yang singkat, Abū Saīd banyak memperlihatkan karomahnya kepada Ibn Sīnā. Salah satu karomah kewalian yang ditunjukan oleh adalah Abū Saīd dengan cara melemparkan suatu benda ke udara tanpa terjatuh dalam beberapa

[31] Reza Davari, "A Philosopher Under Fire: Avicenna's Doctrines Stirred up controversy in His Own Time and Later", dalam The Unesco Courier, A Window Open On the World, Oktober 1980, h. 31.

[32] Muhammad ibn al-Munawwir, Asrār al-Tauhīd fī Maqāmat al-Shaikh Abī Saīd, (Kairo: Majlis al-A'lā Litsaqāfah), h. 222-223.

saat yang cukup lama. "Apa yang menyebabkan ia melayang, tak terjatuh ke bawah?" Tanya Abū Saīd. Jawab Ibn Sīnā: "Jiwamu." "Bersihkanlah jiwamu, agar engkau dapat melakukan hal yang sama sepertiku," ujar Abū Saīd. Sejak saat itu, Ibn Sīnā memiliki kecenderungan yang teramat kuat kepada dunia tasawwuf atau mistisisme dan sering melakukan pertemuan lanjutan dengan Abū Saīd.[33]

Meski banyak pihak meragukan cerita tersebut, namun demikian terlepas dari itu, cerita tersebut merepresentasikan pendirian intelektual Ibn Sīnā, bahwa meski antara filsafat dan tasawwuf metode pemahaman yang berbeda, namun antar keduanya mengarah kepada tujuan dan hasil yang sama. Jika kita melihat dari perspektif kekinian, seolah kita tidak dapat menarik garis demarkasi yang jelas terkait apa dan siapa saja yang disebut sebagai filosof atau seorang sufi. Kita juga dibuat gamang saat disuguhkan sebuah karya filsafat yang diramu dalam gaya bahasa tasawwuf dan seorang sufi yang menulis pengalaman dan pemikirannya dengan gaya bahasa filsafat. Begitupun ketika kita melihat Ibn Sīnā, meski banyak pihak mengkalim bahwa ia seorang filosog paripatetik sejati, namun dapat kita jumpai pada masa kematangan pemikirannya, ia banyak melahirkan karya-karya intelektual yang menyentuh masalah spiritualitas, tafsir mistik atas beberapa ayat al-Qur'ān, juga terkait latihan spiritual –semisal di antaranya dalam risalah hakikat ṣalat— untuk dapat menggapai puncak kebahagiaan bahkan sampai dapat menyatu dengan eksistensi-Nya.

Berdasarkan uraian di atas, penelitian ini hendak mengkaji, menganalisa dan menjelaskan posisi Ibn Sīnā dalam khazanah intelektual Islam khususnya bidang tasawuf atau mistisisme, dengan hipotesa bahwa sesungguhnya di samping seorang filosof paripatetik

[33] Muḥammad ibn Sulaimān al-Tanakābunī, Qisas Al-'Ulamā, (Teheran: TP, 1313), h. 317.

Aristotelian yang berbasis pada kekuatan rasionalitas, Ibn Sīnā juga menaruh perhatian yang sangat besar terhadap mistisisme, yang di kemudian hari gagasan mistisismenya mempengaruhi beberapa tokoh Sūfī terkemuka dan memberikan nuansa atau corak baru dalam khazanah keilmuan ini.

BAGIAN KEDUA

DISKURSUS CINTA
DALAM TRADISI TASAWUF FALSAFI

Dewasa ini, filsafat dan mistisisme dipandang sebagai dua studi keilmuan yang bertolak belakang dan memiliki garis demarkasi yang sangat jauh berbeda. Bagi mereka yang tak memiliki pengetahuan yang cukup dan mendalam, kedua disiplin keilmuan tersebut seolah berbeda dan tidak memiliki keterhubungan prinsipil, baik dalam sejarah awal perkembangannya ataupun dalam wilayah doktrin dan ajarannya. Hal tersebut karena sebuah asumsi mendasar bahwa filsafat merupakan disiplin ilmu yang berbasis pada rasionalitas sedangkan mistisisme berpijak pada dimensi epistemologi spiritual atau intuitif – yang kadang dalam penjelasannya mengandung hal-hal yang irasional. Namun jika kita kita telisik dan kaji lebih mendalam prihal asal-usul kelahiran studi filsafat dan mistisisme, basis ontologi, epistemologi serta tujuan akhir antara keduanya, maka kita akan menemukan titik temu antara kedua disiplin keilmuan ini. Kedua-duanya memiliki kajian yang identik dan mengarah ke tujuan yang sama. Dari itu, dalam bab ini, penulis akan membahas dan mengurai terkait diskursus tradisi filsafat, tradisi mistisisme, pertalian antara filsafat dan mistisisme dalam Tradisi Intelektual Islam, dan pembahasan mengenai doktrin cinta dalam diskursus Tasawuf Falsafi.

Tradisi Filsafat Islam

Dalam tradisi keilmuan Islam, kata filsafat (al-falsafah) oleh beberapa ahli yang mendalaminya disepadankan dengan kata al-ḥikmah yang berarti kebijaksanaan. Orang yang melampahi jalan filsafat dan ia telah mendapatkan pencerahan tertinggi dinamakan orang yang bijak (al-ḥākim). Penggunaan kata ḥikmah ini dimaksudkan oleh para filosof Islam generasi awal supaya ilmu ini mudah diterima oleh umat Islam, karena semangat yang dibangun juga bermuara pada wahyu. Dalam al-Qur'ān disebutkan bahwa "Allah memberikan kebijaksanaan (ḥikmah) kepada siapa yang dikehendaki-Nya. Dan barang siapa yang diberi ḥikmah itu, sungguh telah diberi kebajikan yang banyak."[34] Dalam sebuah keterangan disebutkan bahwa salah satu manusia pilihan yang telah dikarunia ḥikmah oleh Allah adalah Luqmān al-Ḥakīm. Beberapa orang percaya bahwa Luqmān al-Ḥakīm merupakan guru dari Socrates. Socrates memiliki murid bernama Platon, dan Platon memiliki murid bernama Aristoteles. Sedangkan Aristoteles merupakan guru dari Alexander yang Agung, seorang raja Yunani yang telah berhasil menaklukan wilayah kekaisaran Persia dan menyebarkan nilai-nilai kebudayaan bangsa Yunani ke penjuru dunia melalui gerakan Hellenisme. Melalui gerakan kebudayaan ini, umat Islam mengenal dan mengembangkan tradisi keilmuan filsafat dan sains.[35]

Gelombang Hellenisme, kata Nurcholish Madjid, merupakan hasil wajar dari kegiatan intelektual dasar yaitu aktivitas penerjemahan karya-karya Yunani kuno ke dalam bahasa Arab. Gerakan penerjemahan ini mencapai puncaknya pada masa daulah Abbasiyah tepatnya pada periode Khalifah al-Ma'mūn yang berpusat di Baghdad. Keberpihakan al-Ma'mūn sendiri terhadap gerakan intelektual dinilai sangat wajar karena dalam doktrin teologis, ia

[34] Al-Qur'ān surat al-Baqarah ayat 269.

[35] Ibn Khaldūn, Muqaddimah, Juz II, editor 'Abdullāh Muhammad Darwīs, (Damaskus: Maktabah al-Hidāyah, 2004), h. 250.

menganut paham Mu'tazilah yang sangat memprioritaskan akal pikiran. Gerakan penerjemahan itu oleh al-Ma'mūn dipusatkan di sebuah tempat khusus bernama Bait al-Ḥikmah (rumah kebijaksanaan) yang didirikan pada 830 M. Di tempat yang dipimpin oleh Yuḥanna ibn Māsawaih dan Ḥunain Ibn Isḥaq inilah kegiatan-kegiatan intelektual yang bersifat ilmiah digalakkan dengan sangat masif, sehingga ilmu pengetahuan berkembang sangat pesat. Tercatat dalam sejarah bahwa Bait al-Ḥikmah merupakan istitut terbesar sepanjang sejarah yang bergerak dalam penerjemahan karya-karya filsafat dan kedokteran Yunani. Gelombang Hellenisme, lanjut Nurcholish Madjid, bagaikan pisau bermata dua, satu sisi memberikan manfaat, sisi lainnya menghadirkan kemadaratan bagi kalangan umat Islam itu sendiri. Bagi mereka yang masih berpegang teguh pada azas wahyu dan sunnah, mereka nenunjukkan sikap antipati dan memusuhi siapa saja yang mempelajari dan menyebarkan doktrin-doktrin filsafat Yunani itu. Sedangkan bagi sebagian lainnya, kehadiran tradisi filsafat Yunani dapat membantu mereka dalam memahami ajaran-ajaran agama sehingga dalam meyakini sesuatu —di samping menggunakan dalil agama— mereka juga memberikan dalil rasional yang kokoh dan tak terbantahkan.[36]

Meski pada mulanya umat Islam mengenal filsafat dari Yunani, namun dalam proses perjalanannya, para filosof atau mereka yang mengkaji filsafat tidak serta merta menelan bulat-bulat secara keseluruhan apa yang menjadi ajaran dan faham filsafat dari para filosof Yunani. Banyak hal terkait tema-tema filsafat yang fundamental yang kemudian dirumuskan ulang dan dikembangkan oleh para filosof muslim yang hasilnya pun memang memiliki karakter yang jauh berbeda. Artinya, meski gelombang Hellenisme masuk ke dalam kehidupan umat Islam, mereka mampu menjaga identitas sebagai pembeda dari identitas pemikiran Yunani. Hal demikian disebabkan

[36] Nurcholish Madjid, Khazanah Intelektual Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), h. 23-5.

karena para filosof Islam menjadikan al-Qu'ran dan Sunnah Nabi sebagai ruh dan semangat pemikiran yang mereka pegang teguh. R.T Wallis misalnya, ia menyebut bahwa para filosof muslim ialah mereka yang memiliki jiwa dan semangat keagamaan yang sangat tinggi dan penuh dengan keikhlasan. Mereka adalah para pemikir yang sangat religius. Meski dalam beberapa pandangan pemikiran berlainan dengan kalangan pemikir Islam yang konvensional atau ortodoks. Hal itu menegaskan bahwa filsafat Islam bukan merupakan 'copy-paste' secara utuh dari filsafat Yunani, terdapat proses pengembangan ajaran dan paham yang kreatif dan inovatif sehingga antara filsafat Yunani dan ajaran agama Islam berhasil disintesiskan.[37]

Memperkuat argumen tersebut, Seyyed Hossein Nasr dengan tegas menyatakan bahwa filsafat Islam disebut Islam bukan hanya lantaran pemekarannya di dunia Islam dan di tangan orang-orang muslim, melainkan dari itu, lantaran seluruh prinsip, inspirasi dan pokok soalnya bermuara pada sumber-sumber wahyu Islam. Sedangkan Oliver Leaman menyebut bahwa filsafat Islam memiliki misi dan agenda besar dalam menyelaraskan antara ajaran agama dengan aspek pengetahuan rasional, meski pada hakikatnya pembedaan semacam itu bukanlah persoalan sentral dalam wacana dan tema-tema filsafat. Leaman melihat adanya proses islamisasi filsafat sehingga tema-tema pokok filsafat –khususnya doktrin-doktrin Aristolelianisme dan Platonisme— nampak bernuansa Islami. Corak asal filsafat menjadi luntur diganti dengan corak, identitas, dan cara pandang yang baru ketika filsafat dikelola oleh pemikir-pemikir kreatif muslim. Dengan kata lain, lanjut Leaman, sangatlah keliru ketika mengatakan bahwa umat muslim hanya melanjutkan tradisi pemikiran filsafat Yunani, namun lebih dari itu, para filosof muslim telah melakukan terobosan-terobosan kreatif dan inovatif dalam mengupas dan

[37] Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin, dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 218.

menjawab berbagai macam persoalan baik itu tema-tema yang lama maupun yang baru.[38]

Sekarang kita masuk pada pengertian filsafat secara spesifik. Jika kita memberikan pengertian filsafat yang merujuk kepada tradisi Yunani, maka kita akan menemukan beberapa definisi yang populer seperti bahwa filsafat berarti mencintai kebijaksanaan (philein-sophia) dan pengetahuan tentang segala yang ada. Definisi tersebut kemudian diikuti dan dimodifikasi oleh para filosof Islam. al-Kindī misalnya, ia mendefinisikan filsafat secara etimologis sebagai cinta pada kearifan (ḥubb al-ḥikmah). Sedangkan secara terminologis, ia mendefinisikan bahwa "filsafat adalah pengetahuan tentang realitas menyangkut hal-hal yang mungkin bagi manusia, karena tujuan puncak filosof dalam pengetahuan yang bersifat teoretis adalah untuk memperoleh kebenaran, sedangkan dalam pengetahuan praktis adalah untuk bertindak sesuai dengan kebenaran." Lebih lanjur ia menulis bahwa "filsafat adalah berprilaku seperti prilaku Tuhan."[39] Pandangan al-Kindī tersebut memperlihatkan secara jelas bahwa terdapat relasi yang kuat antara jiwa manusia dengan Tuhan, sehingga jalan pengetahuan yang ditempuhnya melalui filsafat selalu menuju atau mengarah kepada pengetahuan untuk dapat mengetahui-Nya. Kemudian al-Fārābī menyebut bahwa filsafat adalah ilmu yang mempelajari segala sesuatu yang ada sebagaimana adanya.[40] Sedangkan Ikhwān al-Ṣafā menerangkan bahwa filsafat itu awalnya suka kepada ilmu, tahap selanjutnya ialah mengetahui hakikat sesuatu sesuai dengan

[38] Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, (London: Routledge, 1996), 8.

[39] Al-Kindī, Rasāil al-Kindī al-Falsafiyyah, (Beirut: al-Fikr al-'Arabī, 1950), h, 81.

[40] Al-Fārābī, Kitāb al-Jam'I baina Ra'yai al-Ḥakīmaini AflaṬūn al-Ilāhi wa ArisṬūtālis, (Beirut: dar el-Machreq,1968), h. 80.

kemampuan manusia, dan puncaknya adalah berkata dan berbuat sesuai dengan apa yang diketahui.[41]

Beberapa pengertian di atas kemudian oleh Ibn Sīnā disempurnakan dengan menyatakan bahwa filsafat (al-ḥikmah) sebuah usaha untuk mencapai kesempurnaan jiwa melalui jalan konseptualisasi (taṣawwur) atas segala hal dan pembenaran (taṣdiq) realitas-realitas teoretis dan praktis berdasarkan ukuran kemampuan manusia.[42] Seyyed Hossein Nasr menyebut bahwa Ibn Sīnā melangkah lebih jauh lagi dalam memahami filsafat yaitu ketika menjelang akhir hayatnya ketika ia mencoba untuk membedakan filsafat paripatetik yang berasal dari Yunani dengan filsafat orang-orang Timur yang ia rumuskan dalam karyanya yaitu al-Ḥikmah al-Mashriqiyyīn yang bukan lagi didasarkan pada aspek rasiosinasi semata, melainkan mencakup pengetahuan yang bersifat pancaran (al-ishrāq). Pandangan ini kemudian direalisasikan oleh Suhrawardī dalam proyeksi Ḥikmah al-Ishrāq (filsafat iluminasi). Ia mengkritik cara kaum paripatetik murni dalam upaya mendapatkan pengetahuan yaitu dengan hanya mengandalkan aspek penalaran logis-rasional tanpa menyertakan pengalaman inisiatik dan spiritual. Dari itu, bagi Suhrawardī, tidaklah dapat dikatakan sebagai seorang filosof (al-ḥākim) bagi mereka yang belum dapat melepaskan dirinya dari ikatan raga dan aspek-aspek yang bersifat material. Dengan kata lain, Ḥikmah al-Ishrāq didasarkan pada penalaran diskursif dan intuisi intelektual, juga didasarkan pada latihan formal terhadap pikiran dan juga pada pembersihan jiwa.[43]

Mullā Sadrā mendefinisikan filsafat sebagai sebuah upaya penyempurnaan atas jiwa manusia, dan dalam beberapa hal atas kemampuan manusia melalui pengetahuan tentang realitas esensial segala sesuatu sebagaimana adanya, dan melalui pembenaran terhadap

[41] Rasā'īl Ikhwān al-Ṣafā..., h. 23.
[42] Ibn Sīnā, 'Uyūn al-Ḥikmah... h. 16.
[43] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sage..., h. 62-3.

eksistensi mereka yang ditetapkan atas dasar demonstrasi dan bukan diturunkan dari opini atau dugaan. Tujuan lain dari filsafat, kata Mulla Sadrā, adalah untuk menjadikan manusia sebagai sebuah dunia yang intelejibel (yang terpahami) yang mirip dengan dunia objektif dan yang serupa dengan tatanan eksistensi universal.[44] Pandangan semacam itu tentu identik dengan gagasan yang telah dirumuskan oleh Ibn Sīnā prihal predikat manusia sempurna yang telah mampu mengenal Tuhan sebagai Realitas Kebaikan Absolut (al-Khair al-Muṭlaq) yang menjadi pusat dan tujuan gerak seluruh entitas makhluk yang ada di semesta ini.[45]

Kehadiran filsafat di tengah tradisi keilmuan Islam menuai polemik. Sesampai banyak ulama yang menghukuminya haram untuk dipelajari. Namun demikian, hal itu tentu bukan tanpa pembelaan dari para pencintanya. Pembelaan terhadap filsafat sudah dilakukan oleh filosof Islam pertama, al-Kindī. Ia mencoba memberikan jawaban bahwa sesungguhnya antara filsafat dan agama bukanlah dua hal yang harus dipertentangkan. Keduanya memiliki orientasi yang sama, yaitu pencarian atas kebenaran. Meski al-Kindī telah berusaha untuk menjadikan filsafat diterima secara terbuka oleh umat Islam, namun rupanya usahanya itu terganjal oleh serangan keras dari Imām al-Ghazālī yang menyatakan bahwa ada tiga kelompok aliran filsafat yang telah melakukan kekeliruan-kekeliruan yang mengakibatkan mereka masuk ke dalam kekufuran, yaitu kelompok materialisme (dahriyyūn) yang berpendapat bahwa alam ini bersifat kekal abadi dan tidak diciptakan oleh Tuhan; kelompok naturalisme (Ṭabī'iyyūn) yaitu mereka yang ahli dalam keilmuan alam seperti fisika, biologi, anatomi, kimia dan lain sebagainnya, yang meski mereka percaya kepada Tuhan, namun mereka tidak mempercayai kehidupan setelah mati; dan kelompok metafisika (ilāhiyyūn) yaitu kelompok yang membahas

[44] Mulla Sadrā, al-Hikmah al-Muta'āliyyah, Juz 1..., h. 20.
[45] Ibn Sīnā, al-Najāt..., h. 328.

tentang segala sesuatu yang melampaui hal-hal yang bersifat fisik. Al-Ghazālī menulis:

> "Kelompok metafisika (ilāhiyyūn). Mereka adalah kalangan Filsuf generasi terakhir seperti Socrates dimana ia adalah guru dari Plato, dan Plato guru dari Aristotales. Aristotales-lah yang menyusun logika mereka dan mengkodifikasi ilmu-ilmu mereka, serta menuliskan hal-hal yang belum ditulis sebelumnya. Maka menjadi matanglah ilmu-ilmu mereka yang sebelumnya masih mentah. Secara umum, kelompok ini membantah kedua kelompok di atas yaitu kaum ateis (dahriyyūn) dan naturalis (Ṭabī'iyyūn), serta membeberkan kesalahan-kesalahan mereka sehingga lawan-lawan mereka tidak perlu lagi memerangi mereka. Aristoteles bahkan melakukan counter produktif atas Socrates dan Plato, serta para filosof metafisika sebelumnya sebagai bentuk counter yang melepaskan dirinya dari mereka semua. Meski begitu, kalangan filosof Ilāhiyyūn tetap menyimpan sisa-sisa kekafiran dan bid'ah mereka yang tidak bisa dicabut lagi. Sehingga mereka semua wajib dikafirkan, begitu juga dengan para pengikut mereka dari kalangan filsuf Islam seperti Ibn Sīnā dan al-Fārābī."[46]

Tiga tema utama filsafat yang ditentang secara keras oleh al-Ghazālī adalah prihal doktrin-doktrin mengenai: pertama menyangkut doktrin tentang kekekalan alam semesta – dalam hal ini yaitu kekal ke waktu lampau dan masa depan, kedua terkait dengan pengetahuan Allah yang bagi para filosof hanya mengetahui hal-hal yang universal (kulliyāt). Tuhan tidak mengetahui hal-hal yang sifatnya partikular (juziyyāt); dan ketiga doktrin terkait kebangkitan jiwa tanpa jasad di Hari Akhirat. Ketiga tema pokok inilah yang ditentang keras oleh al-Ghazali sesampai ia harus memvonis kafir para filosof yang hidup jauh

[46] Imām al-Ghazālī, al-Munqidh min al-D{alāl, (Beirut: Dar al-Kitab, 1988), h. 36.

sebelum dirinya. Meski al-Ghazālī menentang keras filsafat dan merumuskan pedoman-pedoman pokok dalam agama melalui kitab Iḥyā al-'Ulūm al-Dīn, namun hal tersebut tidak serta merta filsafat redup bahkan mati dalam tradisi intelektual Islam di kemudian hari. R.T Wallis menulis:

> "Tetapi kemenangan al-Ghazālī tidaklah menandai berakhirnya pengaruh Neoplatonisme terhadap Islam. Telah kita lihat kecenderungan Neoplatonik dalam teologi al-Ghazālī sendiri; bahkan Ibn Rushd menuduhnya secara cukup adil bahwa ia mempertahankan sebagian doktrin yang dikritiknya pada para filsuf. Lebih penting lagi, sumbangan al-Ghazālī kepada mistisisme Islam –atau sufisme. Sebenarnya ide-ide Neoplatonik tidak mungkin tidak ada dalam sufisme sebelumnya –meskipun asal-usul gerakan sufi itu telah menjadi bahan banyak perselisihan pendapat— tetapi berkat al-Ghazālī ide-ide Neoplatonisme itu menjadi dominan."[47]

Al-Ghazālī sebenarnya tidak sepenuhnya menolak filsafat yang bersumber dari tradisi Yunani. Ia mengakui, bahwa diperlukan penguasaan secara matang dan mendalam atas keilmuan filsafat sebelum melakukan kritik terhadap filsafat itu sendiri. Sehingga apa yang al-Ghazālī kritik terhadap pokok-pokok persoalan filsafat, ia berdiri di atas landasan berfikir yang kokoh dan kuat. Lebih lanjut, al-Ghazālī menyebut bahwa tidak semua tema-tema filsafat yang bersumber dari Yunani harus ditolak begitu saja. Terdapat beberapa tema pula yang dapat diambil manfaatnya seperti halnya matematika (al-riyāḍiyyah) dan ilmu logika (al-mantiq). Secara rinci Al-Ghazāli memilah pokok-pokok pembahasan filsafat ke dalam enam bagian, yaitu:

[47] R.T. Wallis, Neoplatonism (London: Gerald Duckworth & Company, 1972), h. 165.

1. Bagian yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan agama, yang pada dasarnya tidak perlu untuk dipersoalkan atau diperdebatkan lagi. Dalam hal ini adalah logika (al-mantiq) sebagai sebuah instrumen berpikir manusia;
2. Bagian yang sama dengan yang pertama –tidak ada kaitannya dengan agama— namun dalam tingkat kepastiannya ia dapat menjebak manusia sehingga beranggapan bahwa semua ilmu filsafat memiliki derajat kepastian yang sama. Ilmu yang dimaksud dalam hal ini adalah matematika (al-riyāḍiyyah);
3. Bagian yang berkaitan dengan persoalan politik (siyāsah) yaitu pendapat-pendapat yang merujuk pada hukum-hukum kebaikan umum yang berkaitan dengan masalah-masalah keduniaan dan kewenangan kekuasaan. Bahkan mereka –para filosof— mengambilnya juga dari kitab-kitab Allah yang diturunkan kepada para Nabi, serta rumusan-rumusan dari kaum salaf penerus para Nabi.
4. Bagian yang berkaitan dengan etika (khulūqiyyah), yaitu pendapat-pendapat yang merujuk pada pembatasan sifat-sifat diri dan etikanya. Penjelasan jenis-jenis dan macamnya, serta bagaimana mengatasi dan melatihnya. Dalam hal ini, mereka lebih merujuk pada rumusan-rumusan kaum Sufi yang telah beribadah dan giat mengingat Allah, menentang hawa nafsu, dan meniti jalan menuju Allah dengan berpaling dari segala kesenangan dunia.
5. Bagian yang berkaitan dengan ilmu alam atau fisika (al-Ṭabīiyyat) yaitu disiplin ilmu yang membahas alam langit, planet, dan apa yang di bawahnya berupa materi tunggal, seperti: air, udara, debu, dan tanah, serta materi komplek, seperti: hewan, tumbuhan, dan barang tambang. Disiplin ini juga membahas sebab-sebab perubahannya, pemuaian dan kombinasinya.

   Bagian yang berkaitan dengan ilmu ketuhanan atau metafisika (al-ilāhiyyat). Pada disiplin keilmuan inilah –kata al-Ghazālī-

> para filosof banyak yang tersesat dalam kubangan kesalahan dan kekeliruan. Mereka tidak mampu memenuhi argumentasi-argumentasi yang mereka syaratkan sendiri dalam ilmu logika. Karena itulah di kalangan mereka sendiri banyak sekali perdebatan dan perbedaan pendapat dalam disiplin ini.[48]

Setelah al-Ghazālī melakukan serangan yang dahsyat kepada tradisi filsafat –bahkan sampai memvonis kafir Ibn Sīnā dan al-Fārābī— kemudian hadirlah pembelaan dari filosof bernama Ibn Rusyd, yang secara tegas menyatakan bahwa antara filsafat dan syariat merupakan dua entitas yang tidak bertentangan, keduanya saling melengkapi. Baik filsafat ataupun agama, kata Ibn Rusyd, keduanya mengajarkan ilmu yang benar dan amal yang benar pula. Bahkan lebih jauh ia memfatwakan, jika bukanlah wajib, maka hukum mempelajari filsafat setidaknya merupakan suatu anjuran (mandūb). Ibn Rusyd meyatakan:

> "Jika kegiatan filsafat tidak lain ialah mempelajari segala wujud dan merenungkannya sebagai bukti akan adanya Pencipta – yaitu dari segi bahwa segala sesuatu ini adalah ciptaan sehingga merupakan petunjuk adanya Pencipta itu setelah diketahui tentang segi penciptaan padanya— maka semakin sempurna pengetahuan itu, semakin sempurna pula pengetahuan tentang Pencipta. Karena syara' telah memerintahkan dan mendorong kita untuk mempelajari segala yang ada, maka jelas pengertian ini menunjukkan bahwa mempelajari filsafat itu adalah perintah wajib atau perintah anjuran."[49]

Pembelaan atas filsafat dan urgensi dalam mempelajarinya juga datang dari pemikir Islam kontemporer, Jalaluddin al-Afghani. Ia menyatakan bahwa ilmu yang mempunyai kedudukan sebagai jiwa

[48] Imām al-Ghazālī, al-Munqidz min al-Dhalāl..., h. 38-44.

[49] Ibn Rusyd, Fashl al-Maqāl fī mā baina al-Ḥikmah wa al-Syar'iah min al-Ittishāl, (Beirut: Dar al-Mashriq, 1986), h, 28.

yang utuh dan menempati jenjang teratas dalam menciptakan kekuatan adalah filsafat. Alasannya adalah karena filsafat merupakan bidang keilmuan yang berdimensi universal. Ilmu filsafatlah yang menunjukkan orang kebutuhan-kebutuhan manusiawi yang mendasar. Al-Afghani menyatakan, jika suatu masyarakat tidak menguasai keilmuan filsafat, dan setiap individu yang ada dalam masyarakat itu hanya dibekali dengan ilmu-ilmu tentang bidang-bidang tertentu, maka hal tersebut tidak akan mampu bertahan di dalam masyarakat itu selama satu abad, atau seratus tahun saja.[50]

Selanjutnya, di dalam tradisi intelektual Islam, sebelum lahir filsafat, juga ada yang dinamakan dengan tradisi ilmu kalam atau teologi. Mereka yang menekuni tradisi keilmuan ini dinamakan dengan teolog (al-mutakallimūn). Berikut beberapa pendapat mengenai definisi tentang ilmu kalam, yaitu:

1. Al-Fārābī menyebut ilmu kalam dengan istilah Iḥṣā al-'Ulūm yaitu disiplin ilmu yang memungkinkan seseorang untuk menopang kepercayaan-kepercayaan tertentu dan perbuatan-perbuatan yang ditetapkan oleh Sang Pembuat Hukum agama dan untuk menolak opini-opini yang bertentangan dengannya;
2. Al-Baidhāwī menyebut bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang memungkinkan seseorang untuk menegakkan kepercayaan-kepercayaan agama dengan mengemukakan argumentasi atau bukti dan menghilangkan keraguan;
3. Ibn Khaldūn menyebut bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang melibatkan argumentasi dengan bukti-bukti rasional untuk membela rukun-rukun iman dan menolak para ahli bid'ah yang menyimpang dari kepercayaan kamum muslim generasi awal dan ortodoksi muslim;

[50] R. Yuli akhmad Hambali, "Tipologi Filsafat Islam Post Ibnu Rusyd", dalam Jurnal Filsafat, Vol. 29, No. 2, 2019, h. 1.

4. Muhammad ‘Abduh menyatakan bahwa ilmu kalam adalah ilmu yang mengkaji wujud dan sifat-sifat Tuhan, penegasan-penegasan yang esensial dan yang mungkin tentang Dia, dan juga penafian yang mesti dibuat berkaitan dengan-Nya. Ilmu kalam juga berhubungan dengan para rasul dan keotentikan pesan mereka serta pengujian terhadap kualitas mereka yang esensial dan yang benar dan apa yang tidak sesuai dalam kaitannya dengan kualitas tersebut.[51]

Dalam tradisi keilmuan ini, para teolog mencoba untuk menjelaskan prinsip-prinsip keagamaan dengan pendekatan yang rasional. Pelopor dari gerakan teologi rasional adalah Mu’tazilah.[52] Namun demikian, meski sama-sama berpijak pada dimensi rasionalitas, ada perbedaan yang bersifat metodologis antara tradisi filsafat dan ilmu kalam. Dalam prakteknya, ilmu kalam menggunakan pendekatan dialektis (jadalī), sedangkan filsafat menggunakan pendekatan demonstratif (burhānī). Menurut beberapa ahli disebut bahwa tradisi kalam menjadi cikal bakal lahirnya tradisi filsafat dalam khazanah intelektual Islam. Tema-tema pokok pembahasannya banyak kemiripan, terutama dalam membahas tentang ketuhanan. Namun

[51] M. Abdel Haleem, “Kalam Awal” dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy..., h. 92.

[52] Kaum Mu’tazilah adalah golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi yang lebih mendalam dan syarat dengan nilai-nilai filosofis. kelompok teologi ini kerap disebut dengan kaum rasionalis Islam. Pelopornya adalah Waṣil Ibn ‘AṬā. Ada lima ajaran pokok yang dibawa oleh kaum ini, yaitu pertama posisi di antara dua posisi (al-manzilah baina al-manzilataini), yaitu bahwa orang yang berdosa besar tidak dihukumi kafir, melainkan hanya sebatas fasiq; kedua, keadilan Tuhan, yaitu bahwa Tuhan pastilah adil dan bijaksana, Ia tidak mungkin berbuat kejahatan. Kejahatan, kata Wasil, adalah lahir dari diri manusia itu sendiri; ketiga, bahwa Tuhan tidaklah memiliki sifat-sifat, bahwa apa-apa yang disebut dengan sifat Tuhan sebenarnya bukanlah sifat yang memiliki eksistensi tersendiri di luar dzat-Nya; keempat, paham tentang janji baik dan ancama; dan kelima paham tentang kewajiban berbuat baik dan larangan berbuat jahat. Lihat: Harun Nasution, Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan, (Jakarta: UI Press, 1986), h. 40-5.

yang menjadi pembeda terletak pada metode yang dipakainya, bahwa ilmu kalam menggunakan metode dialektis (jadalī) sedangkan filsafat menggunakan metode demonstratif (burhānī).[53]

Oliver Leaman menyebut bahwa para filosof cenderung memandang rendah cara berfikir para teolog yang bersifat dialektis dan sangat sederhana. Akan tetapi perbedaan antara penyampaian pemikiran atau argumentasi yang bersifat demonstratif maupun yang bersifat dialektis bukan terletak pada perbedaan antara valid atau tidaknya tata cara penyusunan argumentasi tersebut, melainkan bahwa tata cara berfikir demonstratif tersusun di atas premis-premis yang pasti dan tak dapat diubah-ubah. Sebaliknya, pada cara berfikir dialektis dibangun atassesuatu yang sudah diterima begitu saja tanpa terkonfirmasi aturan logika. Dalam tradisi kalam, premis-premis tersebut diperoleh dari informasi wahyu, yang menurut sebagian para filosof tidak dapat dibuktikan kebenarannya secara logis. Pemikiran yang dihasilkan dengan cara demikian adalah sangat terbatas dan malah surut menjadi hanya suatu sikap mempertahankan argumentasi yang sudah ada tanppa berada dalam posisi membuktikan kebenarannya. Antara para filosof dan teolog, lanjut Leaman, pada paruh abad kesembilan cenderung saling mencemooh antara satu dengan yang lainnya. Namun demikian, antara tradisi kalam dan

[53] Demonstratif (burhānī) merupakan suatu metode berfikir untuk menetapkan kebenaran suatu proposisi melalui pendekatan deduktif dengan mengaitkan proposisi yang satu dengan proposisi yang lain, yang dalam hal ini proposisi tersebut telah terbukti kebenarannya secara aksiomatik (badīhi). Prinsip-prinsip logis yang digunakan dalam metode demonstratif ini pertama kali digagas oleh filosof Yunani, yaitu Aristoteles. Mulanya metode ini dikenal dengan istilah metode analitik (taḥlīlī) atau silogisme. Secara operasional, metode berfikir analitik atau silogisme ini terbagi atas dua bentuk: pertama silogisme kategoris yaitu suatu bentuk silogisme yang premis-premisnya didasarkan atas data-data tak terbantahkan, mutlak, dan tidak bergantung pada suatu syarat tertentu. Kedua, silogisme hipotetis yaitu suatu bentuk silogisme yang dibangun di atas premis-premis yang tidak mutlak, melainkan tergantung pada syarat-syarat tertentu. Lihat: Khudori Soleh, Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), h. 217-8.

filsafat, kata Leaman, terdapat pertalian yang sangat erat antara keduanya. Leaman menulis:

> "Namun keliru besar kalau beranggapan bahwa filsafat Islam bermula dari penerjemahan teks-teks Yunani. Yang sangat menarik perhatian adalah kenyataan bahwa perbedaan filosofis dalam teologi Islam (ilmu kalam) muncul tanpa adanya kaitan nyata dan langsung dengan dunia filsafat, tetapi lebih dapat difahami dan ditelusuri lewat perkembangan aturan tata cara berfikir yang resmi dan tepat... Sebenarnya, istilah kalam yang dipakai oleh para filosof untuk memberikan julukan kepada para pendukung teologi atau sebagai istilah yang diartikan sebagai suatu usaha yang semata-mata menggunakan cara berfikir yang bersifat defensif dan dialektis adalah kurang tepat. Sebagian besar perbedaan antara filsafat dan kalam hanyalah merupakan perbedaan dalam kawasan pembahasan; para filosof menggunakan premis-premis filosofis sedangkan para ahli kalam menggunakan teks-teks keagamaan atau ayat-ayat al-Qur'an. Para ahli kalam berangkat dengan mengetengahkan kerangka berfikir spekulatif dan dibarengi kandungan fikiran rasional serta pertalian prinsip-prinsip kepercayaan Islam."[54]

Haidar Bagir mengkategorikan ilmu kalam ke dalam tradisi filsafat Islam. Filsafat Islam sendiri pada akhirnya bisa dilihat sebagai gabungan antara pemikiran liberal yang rasional dan agama yang berbasis pada wahyu. Ia bisa disebut sebagai liberal dalam hal pengandalannya pada kebenaran-kebenaran primer dan metode demonstrasional untuk membangun argumentasi-argumentasinya. Pada saat yang sama, pengaruh keyakinan religius atau quasi religius amat dominan di dalam kepribadian para filosof Islam.[55] Jika memang

[54] Oliver Leaman, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, terj. (Jakarta: Rajawali, 1989), h. 10-11.

[55] Haidar Bagir, Buku Saku Filsafat Islam, (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005), h. 82.

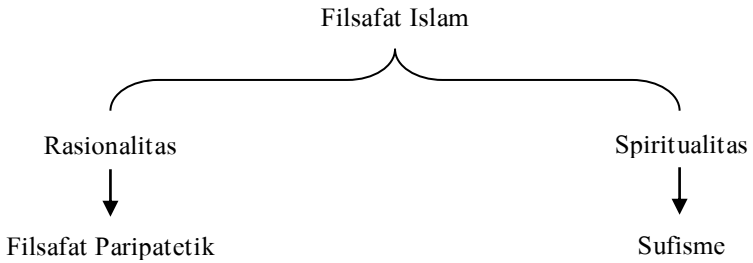
benar adanya bahwa filsafat Islam bermula dari tradisi kalam, maka tidaklah mengherankan jika filsafat dalam tradisi intelektual Islam memiliki karakteristik yang khas. Bahwa para filosof Islam, mulai al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sina, sampai Ibn Rushd –dengan cara dan sistem pemikirannya masing-masing— sesungguhnya mereka senantiasa berusaha untuk menyelaraskan atau mendamaikan antara dimensi wahyu dan rasionalitas, antara agama dan filsafat, bukan memisahkannya seperti yang sering dituduhkan oleh sebagian kalangan. Karena itu, dugaan, asumsi atau bahkan tuduhan bahwa filsafat Islam telah mengabaikan atau bahkan meninggalkan ajaran wahyu, tidaklah memiliki landasan yang kuat dan kiranya patut untuk dikaji ulang.[56]

Pendapat tersebut –bahwa filsafat Islam bermula dari tradisi ilmu kalam—berbanding lurus dengan pendapat Harry A. Wolfson yang menyebut filsafat Islam dengan sebutan Philosophy of The Kalam (filsafat ilmu kalam). Wolfson menyebut bahwa filsafat yang sejati itu dapat ditemukan dalam literatur kalam, di mana dalam tradisi keilmuan ini ia melihat keseruan perdebatan yang sengit dan otentik antar aliran-aliran kalam dalam membahas persoalan dasar-dasar keagamaan yang berbasis pada perpaduan antara argumentasi-argumentasi wahyu dan rasional. Dari itu, M.M. Sharif berpendapat bahwa filsafat Islam tidak bermula dari kehadiran al-Kindī di gelanggang pentas filsafat dan berakhir dengan kematian Ibn Rushd di Spanyol, melainkan sebagai sebuah produk dialektika unsur-unsur internal umat Islam itu sendiri, kontruksi utama filsafat Islam dapat ditemukan fondasinya dalam kitab suci al-Qur'an yang menduduki posisi sentral dalam kehidupan spiritual dan intelektual umat Islam.[57]

[56] A. Khudori Soleh, "Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam" dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 10, No. 1, Mei 2014, h. 82.

[57] Syamsuddin Arif, "Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi", dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 10, No. 1, Mei 2014, h. 10-13.

Dengan demikian, filsafat Islam, sebagaimana dijelaskan Nasr di dalam buku berjudul Islam and the Plight of Modern Man, menempati posisi tengah di antara dua spektrum utama kehidupan intelektual Islam, yaitu antara metafisika murni yang terdapat di dalam berbagai bentuk esoterisme mistis Islam, terutama di dalam tradisi sufisme yang bersifat spiritual, juga dalam tradisi pemikiran intelektualitas yang bersifat rasional yang banyak digeluti dalam tradisi filsafat Paripatetik.[58]



Gambar 2.1: *Spektrum Filsafat Islam*

Dari penjelasan di atas, maka kita dapat mengambil poin-poin pokok prihal karakteristik filsafat Islam, yaitu:

1. Bahwa kehadiran tradisi keilmuan Yunani merupakan suatu hal yang memiliki semangat yang sama dalam hal menemukan kebenaran dan kebijaksanaan, darinya umat Islam tidaklah perlu alergi untuk mempelajari suatu hal yang bersumber dari luar, karena pada hakikatnya filsafat yang berasal dari Yunani tersebut dapat membantu kita dalam memahami dan menyakini ajaran-ajaran yang bersumber dari agama;

[58] Seyyed Hossein Nasr, Islam and the Plight of Modern Man, (Chicago: ABC International Group, 1975), h. 57-8

2. Bahwa filsafat bagi para filosof muslim hanya sebatas alat untuk memahami realitas yang menyangkut dengan Tuhan, alam semesta dan jiwa. Para filosof selain dari pada berupaya untuk menjelaskan ketiganya, mereka juga berupaya untuk merumuskan relasi antara ketiganya dengan argumentasi yang kokoh dan tak terbantahkan;
3. Cara berfikir yang logis, terstruktur dan sistematis –selain bersumber dari tradisi Yunani— juga dapat kita jumpai dalam tradisi keilmuan klasik Islam seperti dalam tradisi uṣūl al-fiqh dan tradisi ilmu kalam yang merupakan cikal bakal atau modal awal untuk membangun satu sistem keilmuan baru yang kemudian disebut dengan filsafat; dan
4. Filsafat Islam memiliki ciri pembeda dari filsafat Yunani dan sistem berfikir filsafat lainnya, bahwa filsafat Islam cenderung bersifat religius dan mengandung unsur-unsur spiritual-mistis dalam sistem pemikirannya.
5. Corak pemikiran spiritual-mistis filsafat Islam yang dimaksud dapat terlihat salah satunya dalam dimensi pembahasan metafisika, yang dimaknai sebagai ilmu pengetahuan tentang Wujud Absolut. Filsafat Islam, secara mendalam, memaknai bahwa metafisika bukanlah ilmu pasti sebagaimana matematika, melainkan adalah ilmu yang hanya dapat dicapai melalui intuisi intelektual dan bukan hanya sekedar melalui proses rasionisasi. Jadi, metafisika dalam disiplin filsafat Islam berbeda dari filsafat sebagaimana biasanya dipahami. Metafisika merupakan theoria tentang realitas yang kesadarannya berarti kesucian dan kesempurnaan intelektual dan spiritual secara bersamaan.[59]

[59] Seyyed Hossein Nasr, Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man, (London: Unwin Paperbacks, 1968), h. 81.

Tradisi Mistisisme Islam

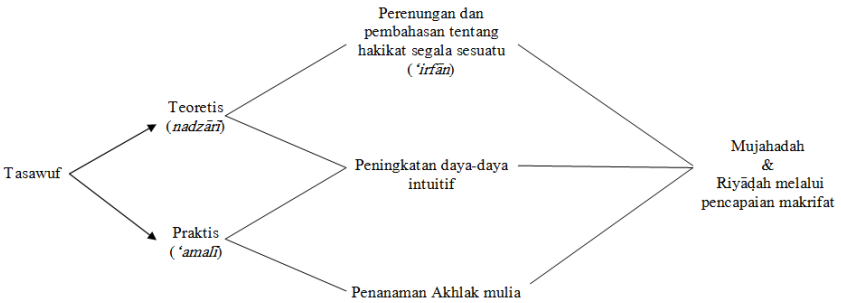
Istilah mistisisme dalam penelitian ini merujuk taṣawwuf atau ṣufisme dalam tradisi intelektual Islam. Penisbatan ini, kata Harun Nasution, dilakukan oleh kaum orientalis. Istilah sufisme dalam pembendaharaan kata para orientalis hanya merujuk kepada mistisisme dalam tradisi agama Islam, tidak untuk agama-agama lain. Secara sederhana, Harun menyatakan bahwa mistisisme mempelajari cara dan jalan bagaimana seorang muslim dapat berada sedekat mungkin dengan Tuhannya. Dengan menempuh jalan mistisisme atau taṣawwuf, akan terbangun sebuah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara roh atau jiwa manusia dengan Tuhan dengan cara mengasingkan diri dan berkontemplasi. Kesadaran bahwa dirinya berada dekat dengan Tuhan itu dapat mengambil bentuk kebersatuan (ittiḥād).[60]

Dimensi spiritual merupakan kata kunci dari tradisi tasawuf. Haidar Bagir mendefinisikan tasawuf sebagai upaya para ahlinya untuk mengembangkan semacam disiplin (riyād}ah) spiritual, psikologis, keilmuan, dan jasmaniah yang dipercaya mampu mendukung proses penyucian jiwa.[61] Ia membagi tasawuf ke dalam dua dimensi: pertama, teoretis (naẓarī), yang terkadang jiga disebut dengan istilah tasawuf filosofis, yaitu yang berkaitan dengan pemahaman tentang wujud, yakni tentang Tuhan, manusia dan alam semesta. Beda halnya dengan filsafat yang mendasarkan argumentasinya pada prinsip-prinsip logis-rasional. Tasawuf mendasarkan pemahamannya pada dimensi pencerahan intuitif (isyrāq atau kashf) atau seperangkat pengalaman spiritual (dhauq). Kedua, dimensi praktis (‘amalī), yang disebut juga dengan istilah perjalanan spiritual yang ditempuh oleh seseorang. Perjalanan spiritual tersebut dinamakan dengan istilah sulūk.

[60] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam, Mistisisme Islam -Tasawuf, cetakan ke-12, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2008), h. 43.

[61] Haidar Bagir, Buku Saku Tasawuf, (Bandung: Mizan, 2005), h. 91.

perjalanan spiritual meliputi perenungan-perenungan dan latihan-latihan (riyād}ah) yang tidaklah mudah untuk dilewati, jalan yang ditempuh sangat berat, terjal dan berliku. Sulūk menghasilkan kebersihan jiwa yang pada gilirannya dapat mempertajam daya-daya indera batin dan melahirkan akhlak mulia. Hal tersebut dapat diraih oleh seorang penempuh jalan spiritual (sālik), kata Haidar, haruslah melewati tiga ranah pendidikan, yaitu ranah kognitif-intelektual, ranah afektif-emosional, dan ranah praktis, yang dengannya seorang sālik dapat mengalahkan nafsu yang mendorong manusia ke arah keburukan (al-nafs al-ammārah bi al-sū'). Di atas itu semua, kata Haidar, diperlukan suatu disiplin atau latihan spiritual yang keras agar kesadaran kognitif dan kegairahan psikologis-spiritual itu benar-benar bisa melahirkan tingkah laku atau akhlak yang baik secara berkelanjutan dalam kehidupan kesehariannya sesuai dengan ajaran-ajaran yang telah digariskan dalam agama Islam.[62]



Gambar 2.2: Skema Tasawuf menurut Haidar Bagir

Melengkapi dan memperdalam pemahaman tersebut, R. A. Nicholson menghadirkan definisi mistisisme Islam atau sufisme dalam sudut pandang yang lebih dalam dan subtansial.

> "Sufisme adalah tindakan yang harus dilewati seseorang sufi yang hanya diketahui oleh Tuhan semata. Sedang ia harus senantiasa bersama Tuhan, dan dalam bentuk dan cara yang

[62] Haidar Bagir, Mengenal Tasawuf, (Jakarta: Noura Books, 2019), h. 31-4

hanya diketahui oleh Tuhan semata. Sufisme adalah sepenuhnya disiplin diri. Sufisme adalah tidak memiliki apa pun dan tidak dimiliki oleh apa pun. Sufisme bukanlah sesuatu sistem yang tersusun atas aturan ataupun ilmu pengetahuan, tetapi lebih merupakan aturan moral. Dan apa bila ia merupakan ilmu pengetahuan, tentu hanya akan diketahui melalui serangkain instruksi. Tetapi sebagai anjuran, cobalah perhatikan: Hiasilah dirimu dengan akhlak (sifat) Tuhan dan akhlak Tuhan, itu tidak dapat diwujudkan hanya melalui serangkaian aturan ataupun ilmu pengetahuan. Sufisme adalah kebebasan dan kemurahan hati dan tidak adanya batasan diri. Bahwa Tuhan harus membuatmu mati untuk dirimu sendiri dan harus membuatmu hidup di dalam Dia. Melihat ketidaksempurnaan dunia yang fenomenal, bahkan menutup mata terhadap segala sesuatu yang tidak sempurna dalam kontemplasi tentang Dia yang jauh dari semua ketidaksempurnaan, itulah tasawuf. Sufisme adalah kendali atas semua fakultas (kemampuan) dan ketaatan pada nafas. Ini adalah tasawuf untuk menyingkirkan apa yang Anda miliki di kepala Anda, untuk memberikan apa yang Anda miliki di tangan Anda, dan tidak mundur dari apa pun yang menimpa Anda."[63]

Definisi sufisme yang dihadirkan di atas mengandung makna yang sangat dalam dan subtansial, mengingat bahwa sufisme dinilai sebagai suatu hal yang bersifat praktis tinimbang teoretis. Sufisme adalah perbuatan yang dituntun oleh kesadaran moral, ia bukanlah kata-kata yang bersifat normatif semata. Ia termanifestasi dalam segenap jejak langkah kehidupan yang berfokus pada orientasi Tuhan serta berpaling dari pengejaran simbol-simbol kemewahan dunia yang pada hakikatnya merupakan penjara bagi diri manusia.

[63] Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, (London: G. Bell and Sons LTD, 1914), h. 26-7.

Melampaui dari hanya sekedar sikap hidup yang asketis, mistisisme, kata Annemarie Schimmel, merupakan suatu hal yang berbasis pada cinta. Ia yang melampahi jalan mistis selalu mencintai Tuhan sebagai Kebenaran Mutlak. Sebab kekuatan yang mampu memisahkan mistikus sejati dari sekadar tapabrata (asceticism) adalah cinta. Cinta pada yang Ilahi membuat si pencari cinta mampu menyandang, bahkan menikmati, segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya. Cinta ini mengantarkan jiwa si ahli mistik ke hadapan Tuhan – bagaikan elang yang membawa mangsanya, yakni memisahkannya dari segala yang tercipta dalam waktu.[64] Pengertian semacam ini juga diamini oleh Djavad Nurbakhsh, seorang profesor bidang psikiater di Universitas Teheran. Ia menyebut bahwa sufi adalah ia yang menempuh jalan cinta dan mengabdikan dirinya kepada Tuhan, Sang Realitas Mutlak. Djavad menambahkan, bahwa hanya manusia sempurnalah yang mampu mendapatkan pengetahuan mengenai hakikat Tuhan, sedangkan mereka yang tidak mengetahui Tuhan, disebabkan oleh ketidaksempurnaan dirinya.[65]

Kemudian, Harun menghadirkan beberapa teori asal-usul tradisi mistisisme dalam Islam dengan pendekatan 'teori pengaruh' yang berasal dari luar tradisi Islam itu sendiri.[66] Pertama, bahwa mistisisme Islam berasal dari pengaruh ajaran Kristen. Yaitu bahwa dalam ajaran agama ini terdapat sebuah paham dan tradisi untuk menjauhi aspek kesenangan dunia dan mengasingkan diri dalam biara-biara guna berkontemplasi atau melakukan perenungan diri. Jalan hidup asketis (zuhud) dalam Islam yaitu memilih hidup sederhana atau

[64] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), h. 3.

[65] Djavad Nurbakhsh, "Sufism and Psychoanalysis" dalam International Journal of Social Psychiatry, Vol. 24, September 1978, h. 204.

[66] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam, Mistisisme Islam -Tasawuf, cetakan ke-12, (Jakarta: PT. Bulan Bintang. 2008) h, 43-5.

meninggalkan kesenangan dunia ini merupakan pengaruh dari cara hidup para rahib Kristen. Teori itu merupakan teori yang digagas oleh Margaret Smith, yang merupakan seorang orientalis berkebangsaan Inggris. Ia berusaha untuk meyakinkan bahwa ajaran-ajaran tasawuf itu sangat dipengaruhi ajaran mistik agama Kristen. Dalam kesimpulan penelitiannya, Smith menyatakan bahwa orang-orang Islam pada saat itu masih terbelakang dan kurang berbudaya dibandingkan dengan orang-orang Kristen yang telah mereka taklukkan, sehingga mereka terpaksa bergantung pada bantuan dan pertolongan orang-orang Kristen dalam segala urusan – termasuk di dalamnya ajaran tasawuf.[67]

Kedua, bahwa mistisisme Islam berasal dari tradisi Yunani, yaitu ada dua aliran 1). dari pengaruh ajaran filsafat mistik Pythagoras, yang berpendapat bagwa roh atau jiwa manusia itu bersifat kekal dan berada di dunia sebagai entitas yang asing. Tubuh, bagi Pythagoras merupakan penjara bagi jiwa. Kesenangan di luar tubuh merupakan sesuatu yang esensial, yaitu kesenangan yang ada di alam samawi. Dari itu, jiwa manusia harus menjalani beberapa latihan untuk membersihkan jiwanya dan melampahi jalan hidup asketis (zuhud) guna mendapatkan kebahagiaan jiwa yang sejati. 2). Dari ajaran filsafat emanasi Plotinus, bahwa wujud ini berasal dari entitas yang Tunggal. Tuhan yang Tunggal itu memancarkan cahaya secara gradual sehingga terciptalah alam semesta ini. Jiwa, kata Plotinus, juga berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Namun setelah jiwa bersatu dengan tubuh fisik, ia menjadi kotor sehingga diperlukan penyucian. Penyucian jiwa ialah dengan cara menjalankan kehidupan yang sederhana atau meninggalkan dunia, sehingga jiwa tersebut pada akhirnya dapat kembali bersatu dengan Tuhan. Bahwa mistisisme Islam berasal dari tradisi Yunani, kata R.A Nicholson, bukan terletak pada aspek praktisnya, melainkan terdapat pada dimensi teoretisnya. Menurutnya, jejak-jejak pemikiran Aristotelianisme dan Neo-

[67] Margaret Smith, Early Mysticism In the Near and Middle East, (London: Sheldon Press, 1931, h. 244.

Platonisme lebih nampak pada corak dan sistem pemikiran para tokoh tasawuf.[68]

Ketiga, bahwa mistisisme Islam berasal dari pengaruh ajaran Hinduisme. Dalam tradisi agama ini terdapat ajaran-ajaran yang mendorong manusia untuk dapat meninggalkan kesenangan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan Atman sengan Brahman. Keempat, bahwa mistisisme Islam berasal dari pengaruh ajaran Buddha. Dalam agama ini terdapat ajaran tentang nirwana yang secara harfiyah berarti kepunahan. Nirwana dalam arti yang lebih dalam adalah pencapaian akan kebahagiaan abadi yang tidak dirasakan oleh indera fisik. Konsep kepunahan ini, dalam tradisi agama Buddha merupakan kulminasi pencarian terhadap kebahagiaan sejati dan kebebasan. Gagasan inilah yang kemudian diidentikkan dengan konsep peleburan diri (fanā) dalam tradisi mistisisme Islam. Ignas Goldziher berpendapat bahwa tradisi mistis dalam Islam muncul akibat perasaan berdosa dan ketakutan terhadap siksa api neraka sebagai balasan dari dosa-dosa yang telah diperbuat di dunia.

Selain itu, juga terdapat teori yang menyatakan bahwa mistisisme Islam merupakan reaksi nasionalisme bangsa Arya atas dominasi bangsa Semit yang dalam hal ini diwakili oleh bangsa Arab yang membawa agama Islam. Bagi yang mendukung, teori ini sangat membantu dalam memahami dan menjelaskan berbagai macam fenomena yang menyimpang dari arus utama ajaran Islam, semisal fenomena Abū Yazīd al-BusṬāmī, al-H{allāj dan Suhrāwardī al-Maqtūl. Dalam keyakinan teori ini, apa yang telah dilakukan oleh tokoh-tokoh yang disebutkan itu, merupakan pemikiran dan ekspresi keagamaan yang 'nyeleneh' dan keluar dari kebiasaan arus utama.[69]

---

[68] R.A Nicholson "A Historical Inquiry Corcerning the Origin and Development of Sufisme, dalam Journal of Royal Asiatic Society, 1906, h. 318.

[69] Syamsuddin Arif, "Manipulasi dalam Kajian tentang Sufisme" dalam Jurnal Islamia, Vol. III, No. 1, 2006, h. 24.

Dari beberapa teori tersebut, nampak jelas bahwa tradisi mistisisme Islam berasal dari pengaruh luar, bukan dari dalam ajaran Islam itu sendiri. Teori pengaruh ini dianggap keliru karena berlandaskan pada asumsi bahwa bila terdapat kesamaan dan kemiripan dalam suatu hal –baik itu simbol-simbol, doktrin, ajaran atau ritual— maka sudah dapat dipastikan ada keterkaitan sejarah antara satu dengan yang lainnya. Hal tersebut yang kemudian dikritisi oleh Seyyed Hossein Nasr yang menyebut bahwa penolakan mayoritas kaum orientalis –seperti Horten, Nicholson, Asin Palacios, Zaehner, dan Arberry— untuk menerima aspek fundamental Islam ini sebagai bagian dari tradisi Islam dan elemen intrinsik ortodoksinya itulah yang membuat gambaran Islam dalam kebanyakan pandangan Barat menjadi kering dan tandus, tanpa ruh dan keindahan. Padahal kata Nasr, mistisisme atau ṣufisme merupakan sebuah jalan pencapaian melalui dimensi spiritual untuk meraih kesucian dan gnosis merupakan aspek intrinsik yang bersumber dari ajaran Islam itu sendiri, yaitu wahyu dan sunnah. Secara lugas, Nasr menyebut bahwa bagi orang yang melibatkan diri dalam jalan sufisme mereka menyakini bahwa sufi yang paling awal dan paling sempurna adalah sosok Nabi Muhammad. Dari itu, mereka yang tidak dapat meniru jejak atau apa yang telah dilakukan oleh Nabi Muhammad, mereka tidak layak mengaku atau mengklaim dirinya sebagai seorang sufi.[70]

[70] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sage..., h. 83. Nasr juga menolak teori yang menyatakan bahwa mistisisme Islam berasal dari tradisi agama Hindu atau Buddha. "Sepanjang kaitannya dengan sufisme, harus dicamkan benar-benar bahwa sufisme janganlah diklasifikasikan dengan tradisi-tradisi integral lainnya seperti Hinduisme dan Bhudisme, karena ia adalah bagian dari Islam dan bukan sebuah tradisi yang berdiri sendiri. Islam dapat dikatakan sebagai sebuah tradisi seperti Kristen dan Bhudisme, tetapi sufisme harus dipahami sebagai sebuah dimensi dari tradisi Islam. Hal yang sesungguhnya sudah jelas ini masih perlu kami tekankan kembali, karena pada masa sekarang ini di dalam kalangan-kalangan tertentu dengan motif-motif tertentu, sufisme dikeluarkan dari konteks Islam dan disejajarkan dengan tradisi-tradisi Timur ataupun Barat lainnya." Lihat: Seyyed Hossein Nasr, Islam

Dalam pandangan sebagian besar kaum sufi, apa yang telah dialami oleh Nabi Muḥammad Saw. dalam momentum Isrā'-Mi'rāj merupakan sebuah contoh dari puncak pengalaman spiritual yang bersifat mistis. Dari contoh tersebut, para Sufi berusaha untuk meniru dan mengulangi fenomena tersebut bagi diri mereka sendiri, yang tentunya dalam dimensi, skala dan format yang sepadan dengan kemampuan diri mereka melalui latihan-latihan spiritual. Sebab inti pengalaman mistis itu adalah sebuah penghayatan yang pekat akan situasi diri yang sedang berada di hadapan Tuhan, dan bagaimana ia menjalin relasi dan bertemu dengan Dzat Yang Mahatinggi dan Mahasempurna itu. Jika pada waktunya relasi tersebut berbuah pertemuan dengan Tuhan maka hal tersebut dengan sendirinya juga merupakan puncak kebahagiaan sejati. Kebahagiaan semacam itu terlukis dalam sebuah hadis sebagai "sesuatu yang tak pernah terlihat oleh mata, tak terdengar oleh telinga, dan tak terbetik dalam hati manusia". Sebab dalam "pertemuan" itu, segala rahasia kebenaran tersingkap (kashf)[71] untuk sang hamba, dan sang hamba pun lebur dan sirna (fanā') dalam Kebenaran itu.[72]

Dalam Muqaddimah, Ibn Khaldūn menyebut bahwa tradisi mistisisme merupakan bagian dari ilmu syariat agama yang didasarkan pada anggapan bahwa praktek-praktek yang termuat di dalamnya masih tetap sama semisal apa yang telah dilakukan oleh para sahabat nabi serta pengikut-pengikutnya. Pada generasi awal perkembangan

---

and the Plight of Modern Man, (Chicago: ABC International Group, 1975), h. 73-4.

[71] Istilah ini memperlihatkan secara jelas mengenai gagasan bahwa kaum mistis mencapai kebenaran dengan membedah hijab-hijab yang melapisi realitas lahiriah atau permukaan kulit sampai ke sukma kebenaran terdalam yang sejati. Sudah tentu, kesulitannya pada jenis bahasa kita yang terletak pada permukaan hijab-hijab sehingga tidak bisa melukiskan pengalaman yang terjadi tatkala aspek-aspek permukaan telah terkuak. Lihat: Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam..., h. 96

[72] Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin, dan Peradaban (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 262.

agama Islam, kata Ibn Khaldūn, tradisi mistisisme Islam merupakan suatu hal yang identik dengan cara hidup asketis (zuhud) yang hanya berorientasi pada pentauhidan dan kefokusan dalam beribadah kepada Allah. Sikap asketis tersebut juga merupakan sebuah gerakan perlawanan atas orang-orang yang bergaya hidup mewah dan syarat akan kemewahan duniawi. Maka darinya, gaya hidup semacam ini disimbolkan dengan pakaian yang terbuat dari bulu domba atau wol (ṣūf). Kain wol yang digunakan oleh para sufi pada saat itu adalah kain yang kasar, bukanlah yang halus. Kesederhanaan atau lebih tepatnya kemiskinan merupakan suatu hal yang ingin ditampakkan dari penggunaan kain wol tesebut.

> "... yang benar menurut saya, jika benar sufi itu merupakan kata jadian, maka pasti ia berasal dari kata ṣūf (kain wol). Para sufi sering kali mengkhususkan diri mengenakan pakaian dari bulu domba sebab dengan itu mereka hendak menentang orang-orang lain dalam soal pakaian yang mewah-mewah. Kaum sufi muncul dengan menunjukkan sikap zuhud. Mereka menjauhi dunia dan terus menerus melakukan ibadah."[73]

Gaya hidup asketis (zuhud) merupakan cikal bakal kelahiran tradisi tasawuf atau mistisisme dalam agama Islam. Ia menjadi semacam tradisi keilmuan yang mengurusi dimensi esoterik – lawan eksetorik yang merupakan domain keilmuan fikih. Jika mengacu pada pandangan Ibn Khaldūn di atas, keduanya –baik ilmu fikih ataupun tasawuf— merupakan bagian dari ilmu syara. Ilmu fikih membahas hukum-hukum yang berlaku bagi anggota badan secara eksternal seperti shalat, puasa, zakat, dan haji, sedangkan ilmu tasawuf membahas inti daripada dimensi ibadah tersebut supaya dapat memahami rahasia yang terkandung di dalam ritual ibadah tersebut. Ilmu tasawuf juga berupaya untuk melihat ibadah dan pengaruhnya

[73] Ibn Khaldūn, Muqaddimah..., h. 225.

dalam jiwa, berikut implikasinya terhadap kondisi kejiwaan dan manfaat spiritual.[74]

Ditinjau dari aspek cakupannya, mistisisme Islam meliputi tiga dimensi pokok, yaitu mengenai sifat Tuhan (the nature of God), sifat manusia (the nature of man), dan kebajikan spiritual (the spiritual virtues). Ketiga dimensi tersebut kata Seyyed Hossein Nasr, merupakan elemen-elemen tasawuf yang kekal di setiap jalan mistik sejati. Permulaannya adalah manusia dan tujuan akhirnya adalah Tuhan. Sedangkan kebajikan spiritual (the spiritual virtues) merupakan cara atau jalan bagaimana manusia dapat terhubung dengan Tuhan sehingga saat ia sudah dapat menjalin relasi dengan Tuhan, manusia tersebut akan mendapatkan kebahagiaan yang sejati. Dalam menjalani kehidupan kesehariannya, manusia yang menempuh jalan sufi akan memanifestasikan sifat-sifat Tuhan dalam setiap gerak langkahnya, dan di saat bersamaan ia telah mampu menanggalkan segenap sifat-sifat kemanusiaan yang melekat di dalam dirinya.[75]

Jalan spiritual yang harus ditempuh seorang sufi tidaklah mudah, jalan itu sangat terjal dan berliku. Seorang sufi yang ingin menjalin relasi dengan Tuhan harus singgah untuk beberapa saat di stasiun-stasiun (maqāmāt)[76] yang berbeda-beda semisal:

---

[74] Tim Riset Majelis Tinggi Urusan Islam Mesir, Ensiklopedi Aliran dan Madzhab di Dunia Islam, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), h. 625.

[75] Seyyed Hossein Nasr, Sufi Essays, (London: G. Allen and Unwin, 1977), 34.

[76] Maqāmāt adalah kata jamak dari maqām, yang berarti 'tempat diri' seseorang di jalan Tuhan, dan pemenuhannya atas kewajiban-kewajiban yang melekat pada maqām itu. Selain itu dalam tradisi sufisme ada yang disebut dengan hā>l, yaitu sesuatu yang turun dari Tuhan ke dalam hati manusia. Sesuatu yang turun itu termanifestasi dalam bentuk-bentuk perasaan atau keadaan jiwa bagi seseorang yang sedang dalam maqām tertentu. Maqām berada dalam kategori perbuatan dalam dimensi latihan spiritual (riyād}ah), sedang hāl masuk ke dalam kategori berkah atau pemberian. Lihat: Leonard

1. Zuhud, yaitu keadaan meninggalkan dunia dan hidup kebendaan. Dalam bahasa Inggris zuhud disepadankan dengan istilah ascetic. Menjadi seorang asketis merupakan prasyarat untuk menjadi seorang sufi.
2. Taubat, yaitu sikap menyesali atas perbuatan-perbuatan tercela dan dosa yang pernah diperbuat, serta berkomitmen kuat untuk tidak mengulanginya di kemudian hari. Dalam dunia tasawuf, taubat yang sejati adalah ketika ia melupakan segala sesuatu kecuali Tuhan. Taubat adalah kepulangan kepada Tuhan. Prinsip-prinsip taubat ada tiga, yaitu penyesalan diri, permohonan minta maaf melalui lisan, dan pemutusan ikatan dengan kejahatan dan pelaku kejahatan. Jenis taubat ada tiga, yaitu taubat pengabdi yang patuh, taubat pendosa yang tak patuh, dan taubat orang yang tahu.
3. Wara', yaitu menjauhi hal-hal yang tidak baik atau meninggalkan segala sesuatu yang di dalamnya terdapat unsur keragu-raguan atas hukumnya (shubhat).
4. Kefakiran, yaitu tidak meminta lebih daripada apa yang telah ada pada diri; tidak meminta rezeki kecuali hanya untuk dapat menjalankan kewajiban-kewajiban diri; tidak meminta, meski tidak ada pada diri.
5. Sabar, yaitu sikap bertahan dan menerima dengan penuh kelapangdadaan ketika menjalankan kehidupan, terutama ketika menjalani penderitaan dan cobaan hidup.
6. Tawakkal, yaitu sikap ketundukan dan kepasrahan kepada Allah. Ia yang bertawakkal selalu menyerahkan segala urusannya hanya kepada Allah.
7. Cinta, yaitu memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya; menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi; dan mengosongkan hati dari segala sesuatu kecuali hanya untuk yang dicintai, yaitu Tuhan.

Lewisohn (ed), The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300), (Oxford: Oneworld: 1999), h. 471.

8. Ma'rifat, yaitu mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga hati sanubari dapat melihat Tuhan secara jelas dan nyata. Seseorang yang berada di stasiun ini dinamakan dengan al-'ārif. Semisal cinta, ma'rifat merupakan stasiun tertinggi dalam yang dapat dicapai oleh seorang sufi.

Sedangkan menurut Abū Saīd al-Khair, terdapat empat puluh maqāmat yang harus dilalui oleh seorang sufi agar sampai kepada apa yang ia tuju, yaitu: niat (niyyat), penyesalan (inābat), taubat, pengendalian diri, perjuangan batin (mujāhadat), perenungan secara terus menerus (murāqabat), sabar, selalu mengingat Allah (dzikr), rid}ā, melawan nafsu badani, mufakat, tawakkul, zuhud, berbakti kepada Tuhan ('ibādat), rendah diri (warā), ketulusan hati (ikhlāṣ), terpercaya (ṣidq), takut (khauf), peniadaan diri (fanā), kekal (baqā), ilmu yakin, pengenalan (ma'rīfat), ikhtiar, kesucian (wilāyat), cinta (mahabbah), ekstase (wajd), kehampiran (qurb), perenungan (tafakkur), penyingkapan tirai (kashaf), pelayanan (khidmat), bersih diri (tajrīd), kesendirian (tafrīd), perluasan (inbiṣāt), ketentuan tentang Yang Benar (taḥqīq), tujuan yang luhur (nihāyat), dan tasawwuf. Abū Saīd menyebut bahwa pangkat tertinggi adalah tasawwuf itu sendiri, karena untuk mencapai tasawwuf sepenuhnya seseorang harus mengalami atau melewati semua maqām dan berakhir di stasiun tasawwuf. Seorang sufi adalah ia yang telah bersih dari semua keinginan. Kehidupan batinnya bersih dari kemalangan. Kata-katanya bebas dari kelalaian, kealfaan dan fitnah. Serta fikirannya bersinar-sinar, matanya mengelak dari dunia, kemudian ia mendapat petunjuk dari yang Maha Benar.[77]

Selain itu, juga terdapat kondisi-kondisi mental (hāl) yang dirasakan oleh para penempuh jalan tasawuf ketika berada dalam stasiun tertentu semisal perasaan takut, rendah hati, patuh, ikhlas, dan

[77] Seyyed Hossein Nasr, Living Sufism, terj., (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), h. 147-158.

syukur. Masing-masing sufi berbeda-beda dalam merumuskan dan menjalankan tahapan maqāmāt dan hāl. Namun demikian, fase-fase ini dialami oleh para sufi tentu bukan dalam jangka waktu yang singkat. Dalam satu stasiun dan keadaan mental tertentu, seorang sufi bisa berada dalam keadaan itu bertahun-tahun lamanya, sampai pada akhirnya ia mampu mencapai kebahagiaan tertinggi nan sejati, yaitu dimana ia dapat bertemu secara langsung –atau bahkan menyatu— dengan Tuhan.[78]

Terkait dengan keragamam stasuin (maqāmāt) dan kondisi kejiwaan (hāl) di dalam tradisi tasawuf untuk menggapai puncak kebenaran dan kebahagiaan sejati, Ibn Khaldūn di dalam kitab Muqaddimah mengutip penyataan Ibn Sīnā: "Agunglah sisi Kebenaran. Ia menjadi jalan bagi seorang sufi yang baru tampil, atau bagi para sufi yang telah mendudukinya satu per satu hanya setelah yang lainnya."[79] Mereka yang telah sampai melampahi jalan tasawuf, maka ialah yang kemudian disebut sebagai manusia sempurna (al-insān al-kamīl). Tipe manusia ini merupakan konsep kunci paling inti dalam tradisi mistisisme Islam. Manusia sempurna (al-insān al-kamīl) merupakan orang yang memperlihatkan semua kualitas kebajikan moral, yang pada gilirannya melukiskan sifat-sifat Tuhan dalam setiap amal perbuatan kesehariannya. Ia adalah manifestasi dari Tuhan. Manusia sempurna, kata Oliver Leaman, melambangkan kemungkinan terjauh dari perkembangan pemahaman, kasih sayang, kemurahan hati, dan pertumbuhan spiritual manusia. Tugas utamanya adalah berperan menjembatani manusia dan Tuhan, membantu manusia menempuh jarak antara kehidupan ini dan kehidupan mendatang.[80]

---

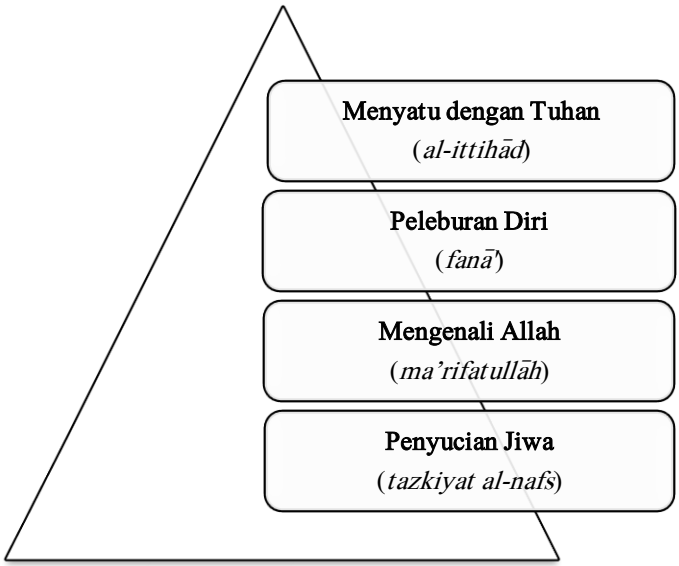
[78] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam..., h. 48-55.

[79] Ibn Khaldūn, Muqaddimah..., h. 238.

[80] Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis, terj. (Bandung: Mizan, 2001), h. 94

Éric Geoffroy menyebut bahwa terdapat beberapa tujuan utama dari seseorang yang menempuh jalur sufisme, pertama penyucian jiwa (tazkiyyat al-nafs). Para sufi melakukan beberapa latihan spiritual (riyād}ah) guna menjadikan jiwanya kembali fitrah dalam kesucian. Perwujudan dari jiwa yang kembali suci adalah dengan memperlihatkan akhlak mulia dalam kehidupannya. Para sufi terinspirasi dari Nabi Muḥammad, bahwa kehadirannya di tengah-tengah umat manusia adalah untuk menyempurnakan akhlak. Tujuan kedua adalah mengenali Allah (ma'rifatullāh), yaitu pengenalan dalam artian yang subtansial, dimana kondisi ruhani manusia memahami dan menghadirkan eksistensi dan esensi Allah di dalam dirinya secara bersamaan. Ia yang mengenali Allah akan terlahir relasi yang kuat dan menjadikan dirinya dekat dengan-Nya. Dalam tradisi mistisisme Islam, orang yang telah sampai pada stasiun ini dinamakan dengan al-ārif (gnostik) – yang dalam sistem pemikiran Ibn Sīnā, predikat al-ārif ini merupakan kasta atau tingkatan paling tinggi dalam tradisi tasawwuf. Tujuan ketiga adalah menyatu dengan Tuhan (al-ittihād), yaitu dimana sang sufi telah merasakan hanya eksistensi Tuhan-lah yang ada, sedangkan eksistensi dirinya melebur dan menyatu dengan eksistensi-Nya. Dari itu, fenomena kemenyatuan yang dialami oleh para sufi ini selalu didahului oleh fenomena peleburan eksistensi diri (fanā'), identitas dirinya hilang, kemudian menyatu dengan Tuhan.[81]

[81] Éric Geoffroy, Introduction to Sufism; The Inner Path of Islam, (Bloomington: World Wisdom, 2010), h. 12-15.



Gambar 2.3: Tujuan sufisme

Pertalian antara Filsafat dan Mistisisme

Setelah dibahas mengenai doktrin tradisi filsafat dan mistisisme dalam khazanah intelektual Islam, sekarang akan dibahas mengenai silang pertalian di antara keduanya. Mahmud Erol Kiliç menyebut bahwa sesungguhnya tradisi filsafat Islam yang benar pada dasarnya merupakan filsafat mistis, meski setiap perbedaan-perbedaan yang muncul ke permukaan tidak lebih dari hanya sekedar pendekatan jalan hidup teoretis dan pendekatan jalan hidup yang inisiatik. Sehingga pada akhirnya kita melihat ada dua jalan pencapaian atas pengetahuan, yaitu para filosof sebagai pemilik pengetahuan teoretis, dan para sufi (gnostikus) sebagai pemilik pengetahuan hakiki. Kedudukan ontologis orang-orang yang memiliki dimensi spiritual selalu lebih tinggi daripada mereka yang hanya sekedar mendapatkan pengetahuan secara konseptual. Perbedaan antar keduanya adalah bahwa mereka para filosof yang hanya sekedar melakukan pendekatan

konseptual lebih mengacu pada pengalaman horizontal yang rasional, sedangkan para sufi lebih mengacu pada pengetahuan dan pengalaman vertikal berdimensi spiritual.[82]

Meski jelas kita melihat perbedaan tersebut, namun kita juga tahu bahwa antara keduanya, baik para filosof maupun para sufi sama-sama memiliki tujuan untuk mengarah pada pengetahuan puncak dan realitas tertinggi. Sebenarnya terdapat pula titik tengah antara tradisi filsafat dan tasawuf yang kemudian dinamakan dengan istilah tasawuf falsafi, yang didasarkan atas fenomena banyaknya seorang filosof yang bernuansa mistis dan seorang sufi yang memiliki pandangan spekulatif-filosofis. Secara konseptual, tasawuf falsafi berlainan dengan terminologi tasawuf sunni, karena hal tersebut dapat dipahami sebagai tradisi tasawuf tidak hanya berpatokan pada pakem al-Qur'an dan hadiṣ, melainkan pula kaya dengan pandangan-pandangan falsafi atau banyak dimasuki oleh pandangan-pandangan yang bersifat spekulatif-rasional. Bila tasawuf sunni memperoleh puncak kejayaan pada ajaran al-Ghazālī, maka tasawuf falsafi mencapai puncak kesempurnaan pada pengajaran Ibn 'Arabī dengan paham utama mengenai kesatuan wujud (waḥdat al-wujūd).[83]

Kiliç melanjutkan, bahwa dalam sudut pandang filsafar perenial, merupakan suatu hal yang tidak relevan ketika kita mencoba untuk melakukan pembedaan dan pemisahan antara filosof muslim yang aktif dalam tradisi mistisisme dan sufi yang yang aktif dalam tradisi filsafat. Menurutnya, keduanya sama-sama mencoba untuk memahami realitas yang satu dan tinggi. Dalam pengertian ini, setiap pencari kebenaran – baik itu filosof maupun sufi— dapat diklasifikasi berdasarkan tingkat hubungan dan kedekatannya dengan pusat Kebenaran. Saat para

[82] Mahmud Erol Kiliç, "Mistisisme" dalam Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leman, (ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, (Bandung: Mizan, 2003), h. 1264.

[83] Abdul Aziz Dahlan, "Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi", dalam jurnal Ulumul Quran, no. 8, vol. II, tahun 1991, h. 26-32.

pencari kebenaran tersebut dekat dengan Pusat Kebenaran, maka ia dianggap lebih menyerupai-Nya ketimbang mereka yang berjarak lebih jauh. Hal tersebut karena status ontologis masing-masing dimensi mencerminkan pandangan epistemologis, maka tidak mengherankan jika pengetahuan seorang individu boleh jadi lebih esoterik dan universal, sementara individu lainnya berpengetahuan eksoterik dan partikular. Mereka yang memiliki dimensi esoterik dalam menempuh jalan kebenaran memiliki ragam nama penyebutan, semisal walī, ḥākim, muḥaqqiq, mutaṣawwif, dan ʻārif. Terkait hal itu, Kiliç kemudian mengutip pernyataan Ibn ʻĀrabī:

> "Kebijaksanaan adalah pertanda para wali Tuhan yang sempurna yang dimiliki hanya oleh orang-orang yang menyesali diri [malāmiyyūn], orang-orang yang mempunyai kesempurnaan paling tinggi. Karena kebijaksanaan adalah meletakkan sesuatu pada tempatnya yang semestinya, ia mengatur tartib, yakni susunan, tatanan, atau hierarki.... Nama "Mahabijaksana" mengatur segala urusan menurut tingkat mereka dan menempatkan segala sesuatu sesuai dengan ukuran mereka masing-masing. Ia merupakan gabungan sempurna pengetahuan dan praktek. Nama "Mahabijaksana" mempunyai wajah menghadap ke arah pengetahuan (al-ʻilm) dan mengarah kepada pengaturan (al-mudabbir). Kaum ʻurafā memberikan kepada sesuatu haknya masing-masing, seperti Tuhan memberikan kepada setiap sesuatu penciptaannya. Ciri khas kaum ʻurafā adalah bahwa mereka membuktikan hal-hal yang membedakan realitas-realitas. Ini hanya dilakukan oleh orang yang mengetahui tatanan kebijaksanaan Tuhan dalam segala urusan dan yang "memberikan kepada setiap sesuatu haknya masing-masing.... Ketahuilah bahwa kebijaksanaan (al-ḥikmah) dalam setiap sesuatu dan dalam setiap urusan terletak pada tingkatannya, bukan pada entitasnya. Tingkat paling tingi adalah Ketuhanan, sedang tingkat paling rendah adalah penghambaan... Orang bijak yang dibimbing ilahi (al-ḥukamā al-

ilāhiyyūn) dan engkau akan mencapai derajat berikutnya dan menduduki tempat tertinggi bersama dengan para Nabi dan Rasul."[84]

Dari pemaparannya itu, kita dapat menangkap arah Kiliç yang ingin menyatakan bahwa filsafat Islam dan tradisi mistisisme itu identik. Kebanyakan dari para filosof Islam di samping berprinsip pada sistem pengetahuan rasional-demonstratif, juga memiliki aspek spiritual. Bagi para filosof, pengetahuan rasional itu merupakan langkah awal untuk memasuki pengetahuan yang bersifat spiritual. Dari dimensi eksoteris menuju esoteris. Perjalanan jiwa manusia menuju ke pengetahuan esoteris tentang realitas tertinggi yang bersifat ilahi inilah yang kemudian disebut dengan mistisisme atau taṣawwuf. Orang yang melampahi jalan taṣawwuf itu dinamakan sang bijaksana (al-ḥākim) atau sang gnostik (al-'ārif).

Meski terdapat relasi yang kuat dan identik antara filsafat Islam dan mistisisme sebagaimana yang diutarakan oleh Kiliç, namun Leaman memberikan catatak kritis, bahwa mistisisme terlihat lebih sekedar pencarian subjektif dan pribadi terhadap berbagai pengalaman hidup seseorang. Salah satu karakteristik dari banyak karya dalam bidang ini adalah kegigihannya menunjukkan diri sebagai teks-teks yang bermakna dan cermat dalam membeda-bedakan ragam aspek pengalaman mistis. Dan yang paling penting, lanjut Leaman, mendiskusikan secara terperinci tentang kriteria yang tepat untuk menilai seorang syaikh atau pemimpin keagamaan yang sejati. Leaman menjelaskan, problem yang menghantui semua upaya menjelajahi hakikat realitas adalah kekaramannya dalam subjektivitas – sesuatu yang perlu ditepis oleh siapa pun yang mampu meletakkan tata aturan khusus menyangkut cara melangsungkan ikhtiar mistis. Tata aturan ini, lanjut Leaman, sering meniru tata aturan ilmu-ilmu Islam lainnya.

[84] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leman, (ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam..., h. 1273-4.

Leaman menyebut, dalam khazanah mistisisme Islam, isu subjektivitas ini, benar-benar menyulitkan para penulis dan peneliti. Meski demikian, Leaman tidak terlalu memperdalam dan merinci masalah ini, karena ia meyakini bahwa baik filsafat yang bersifat analitis maupun mistisisme yang bersifat pengalaman subjektif, keduanya sama-sama sah dan benar karena mengarah kepada kebenaran yang satu.[85]

Kemudian, Nasr menyebut filsafat Islam dan mistisisme memiliki pertalian yang erat kendatipun terdapat berbagai macam kritik tajam yang dilakukan oleh banyak pihak, termasuk oleh kalangan sufi itu sendiri. Setidaknya ada lima bentuk hubungan pertalian antara filsafat dan mistisisme, yaitu: Pertama, kritik dari kelompok sufi atas filsafat yang hanya memperhatikan aspek rasional dari filsafat, dan setiap kali berbicara tentang intelek kaum sufi tidak mengartikan intelek dalam pengertian mutlaknya namun mengacu pada aspek rasional intelek atau akal. Kedua, munculnya bentuk khusus sufisme yang terjalin erat dengan filsafat, yang disebut sebagai filsafat atau teosofi (ḥikmah) dalam bentuk yang paling luas. Ketiga, munculnya tokoh-tokoh sufi yang sekaligus juga filsuf, diantaranya Afdhaluddin Kasyāni, Quthbuddin Syirāzi, Ibnu Turkah al-Isfahānī, dan Mir Abdul Qāsim Findiriskī. Keempat, munculnya para filsuf yang mempelajari, atau dalam bebarapa hal, mempraktekkan sufisme, diantaranya pada Ibn Sīnā, al-Fārābī, dan Syeikh Khawaja Nasiruddin al-Thusī. Kelima, munculnya kelompok filsuf yang berorientasi dan tertarik pada sufisme, dimana mereka tidak hanya mempertahankan dan menyenangi sufisme tetapi juga menulis risalah yang tidak memisahkan antara filsafat dan sufisme sebagaimana yang dirintis jalannya oleh Syeikh al-Ishrāqī, Suhrāwardī.[86]

Nasr kemudian memberikan beberapa contoh terkait dengan pertalian erat antara filsafat dan mistisisme. Bagi Nasr, al-Fārābī

[85] Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam..., h. 84-5.

[86] Seyyed Hossein Nasr, Islam dan Nestap (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983), h. 48.

merupakan seorang filosof Islam pertama yang menaruh minat yang sangat besar kepada mistisisme atau taṣawwuf. Meski secara umum, pengaruh al-Fārābī terhadap perkembangan dunia mistisisme Islam tidaklah begitu besar –untuk menyebut tidak ada sama sekali. Di samping itu pula, al-Fārābī juga mempraktekkan jalan taṣawwuf di dalam kehidupannya. Nuansa mistis tersebut dapat terlihat dalam pemikiran al-Fārābī terkait dengan musik. Musik, kata al-Fārābī memiliki tiga fungsi dasar, yaitu untuk menghindarkan manusia dari serangan penyakit mental; untuk menghidupkan kesadaran spiritualitas jiwa manusia agar dekat dengan Tuhannya; dan sebagai media untuk penyembuhan atau terapi dari penyakit psikomatik. Setiap jenis musik yang diciptakan oleh al-Fārābī memiliki tujuan tertentu, seperti maqām rāst untuk membangkitkan pikiran positif, maqām bayāti untuk menumbuhkan rasa bahagia, maqām sikah untuk menumbuhkan kerinduan bagi orang yang sedang jatuh cinta, maqām saba untuk menumbuhkan rasa haru, maqām nahawan untuk bahan perenungan pikiran, maqām ḥijaz untuk menenggelamkan jiwa manusia ke dalam lubuh hati terdalam guna merasakan kehadiran Tuhan dan lain sebagainya.[87] Dengan kata lain, ekspresi mistisisme al-Fārābī diwujudkan dalam media musik. Komposisi musik yang diciptakan oleh al-Fārābī tersebut masih dimainkan dalam tarekat-tarekat sufi hingga saat ini seperti di Turki dan di anak Benua India-Pakistan.

Setelah al-Fārābī, Nasr menyebut sosok Ibn Sīnā yang juga menaruh perhatian besar terhadap mistisisme. Hal itu nampak dari karya berjudul al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt. Dalam kitab itu, Ibn Sīnā memberikan pembelaan terhadap tradisi taṣawwuf yang paling kuat dari para filosof Islam lainnya. Dalam pembahasan tentang Maqāmāt al-'Ārifīn, Ibn Sīnā secara tegas mengakui pencapaian pengetahuan

[87] Ro hani dan Suryo Ediyono, "Terapi Musik menurut al-Fārābī pada Masa Dinasti Abbasiyah (942-950), dalam Jurnal SMES, vol. XII, No. 1, Tahun 2019, h. 70.

tentang dunia spiritual oleh para gnostikus (al-'ārif) dan para sufi yang berkecenderungan intelektual serta kemungkinan menemukan misteri-misteri yang tersembunyi. Secara terperinci, pembahasan tentang pemikiran mistisisme Ibn Sīnā akan dibahas dalam bab inti pembahsan penelitian ini.

Ibn Sīnā oleh Leaman disebut-sebut sebagai sosok pemikir yang memiliki peranan krusial dalam upaya mempertautkan antara filsafat dan mistisisme. Argumentasinya ialah bahwa baik filsafat ataupun mistisisme, keduanya memiliki cara meneliti sifat dasar realitas yang terkait antara satu dengan yang lain. keduanya dalam memandang realitas nampak tidak saling beradu dan bertentangan. Ibn Sīnā kata Leaman, sama sekali tidak meragukan posisi mistisisme sebagai metode penyelidikan yang lebih inti dan jeluk (deep). Hal tersebut selaras dengan tesis pokoknya mengenai emanasi bahwa realitas mengalir dari Prinsip Pertama menuju pembentukan alam semesta secara lengkap. Tidak mengherankan apabila untuk mencerap bagian rendah dari skala wujud, metode filsafat dianggap cukup memadai. Akan tetapi, untuk mencerap segala sesuatu dalam spektrum yang lebih utuh dan menyeluruh, metode yang lebih luas dan lebih ampuh diperlukan, yaitu melalui pendekatan ilmu tasawwuf atau mistisisme.[88]

Selanjutnya, pertalian filsafat dan mistisisme terjalin kian erat berkat lahirnya sosok yang bernama Shihāb al-Dīn Suhrawārdī. Ia menginisiasi madzhab iluminasi (ishrāqiyyah),[89] yaitu sistem

[88] Oliver Leaman, Pengantar Filsafat Islam..., h. 100.

[89] Kata ishrāq dalam bahasa Arab itu sendiri berarti iluminasi dan sekaligus juga cahaya pertama pada saat pagi hari, seperti cahaya matahari dari timur (shārq). Timur tidak hanya berarti timur secara geografis tetapi awal cahaya, yakni realitas. Filsafat ishrāqiyyah berarti ketimuran dan iluminatif. Ia memancar karena ia adalah timur dan ia timur karena ia memancar. Ia adalah pengetahuan dengan pertolongan, yang manusia dapat menyesuaikan dirinya sendiri dalam alam semesta dan akhirnya menjangkau bahwa Timur adalah tempat kediaman yang azali, sementara bayangan dan kegelapan keberadaan hidup manusia di bumi adalah Barat, di dunia wujud,

pengetahuan yang diperoleh melalui jalan pencerahan serta memadukan antara latihan pikiran rasional dengan penyucian jiwa. Suhrawardī merupakan seorang sufi yang memahami filsafat atau dapat dikatakan pula bahwa ia merupakan seorang filosof yang sufistik. Bagi Suhrawardī, hikmah yang sebenarnya adalah sebagai hasil dari perkawinan antara latihan intelektual teoretik melalui filsafat dan pemurnian jiwa melalui jalan sufisme. Makna pencapaian pengetahuan tertinggi yang ia anggap iluminasi, sekaligus mentranformasikan keberadaan dan melimpahnya pengetahuan seseorang. Darinya, sintesa antara pengetahuan rasional dan pengalaman mistis akan mengantarkan seseorang menjadi seorang yang tercerahkan atau teosof. Dalam tahapan pencarian atas pengetahuan dan kebenaran, Suhrawardī mengklasifikasinya menjadi empat kelompok, yaitu:

1. Mereka yang mulai merasa haus atas pengetahuan lalu memasuki jalan pencarian untuk dapat memperolehnya. Mereka belum dapat membedakan dan memilih antara pengetahuan filsafat diskursif yang bersifat logis-rasional ataupun pengetahuan yang bersifat spiritual;
2. Mereka yang telah mampu melampahi dan memperoleh pengetahuan formal rasional serta dapat menyempurnakan filsafat diskursif, namun mereka masih belum dapat mencapai tahapan pengetahuan gnostik yang bersifat spiritual;
3. Mereka yang sama sekali tidak menempuh metode pengetahuan filsafat diskursif yang rasional, namun telah mampu melakukan pembersihan jiwa sehingga mereka dapat

tidak masalah di mana ia hidup secara geografis. Bagi orang-orang tertentu, ajaran ishrāqiyyah menampakkan sesuatu pengetahuan batin yang tidak lain merupakan kebijaksanaan abadi atau shopia perennis yang memancarkan dan mentransformasikan, menghapus dan membangkitkan kembali sampai manusia mencapai pleroma dunia cahaya dan tempat kediaman aslinya, dari mana ia mulai kemusafiran kosmiknya. Lihat Seyyed Hossein Nasr, "Theology, Philosophy, and Spirituality" dalam World Spirituality, vol. 20, 1991, terj., h. 73.

mencapai pengetahuan yang bersifat intuitif dan jiwanya tercerahkan; dan

4. Mereka yang telah mampu menyempurnakan pengetahuan filsafat diskursif yang rasional, di sisi lain mereka juga telah menyempurnakan jiwanya sehingga mendapatkan pencerahan batin dan pengetahuan intuitif atau gnostik. Mereka inilah yang kemudian disebut dengan teosof (al-ḥikmah al-muta'allih).[90]

Babak selanjutnya, pertalian antara filsafat dan mistisisme dilakukan oleh madzhab Ishfahan yaitu pada abad ke-16 M. Madzhab ini diinisiasi oleh Mīr Dāmād yang merupakan seorang filosof rasionalis namun ia menulis puisi mistik dan menuangkan pengalaman mistik-ekstatinya ke dalam sebuah risalah yang utuh. Dari madzhab ini lahir pula seorang bernama Mullā Shadrā pendiri al-ḥikmah al-muta'āliyyah, yaitu sistem pemikiran yang dilandaskan atas penalaran logis, wahyu, dan iluminasi batin. Pada periode-periode selanjutnya, pertalian antara filsafat dan mistisisme terus berlanjut dan dikembangkan oleh mereka yang terinspirasi oleh sistem pemikiran Ibn Sīnā, Suhrāwardī, dan Mullā Shadrā. Bahkan sulit untuk tidak menyimpulkan bahwa hampir semua filosof di dunia Islam terikat atau cenderung mengarah pada dimensi pemikiran mistis.[91]

Kehadiran mistisisme dalam tradisi filsafat Islam pada dasarnya berperan untuk menghindarkan bahaya-bahaya praktik penalaran murni dengan menekankan pada aspek kebijakan gnosis kalbu. Terdapat dua efek atau pengaruh sufisme terhadap filsafat Islam, yaitu: pertama, sufisme berfungsi melanggengkan, bagi setiap generasi, kemungkinan suatu pengalaman tentang apa yang menjadikan seorang filosof berfilsafat. Maksudnya adalah, bahwa seorang filosof selalu berfilsafat atau merumuskan suatu pemikiran tentang suatu

[90] Seyyed Hossein Nasr, Three Muslim Sage..., h. 64.

[91] Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leman, (ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam..., h. 465.

pengalaman yang pada dasarnya telah ia alami. Pengalaman filosofis yang dialami oleh filosof inilah yang memungkinkan adanya akses menuju kepada Realitas Tertinggi. Pengetahuan atau penalaran (intellection) yang bersumber pada dimensi pengalaman (eksperiensial) merupakan fondasi yang menghubungkan antara tradisi filsafat dan mistisisme dalam Islam.

Kedua, metode spiritual dan disiplin meditatif sufisme yang terus menerus membangkitkan kekuatan akal kontemplatif daripada akal nalar murni. Pendekatan sufisme tidak serta merta selalu menggunakan penalaran murni, melainkan dengan suatu kemampuan mengenal Kebenaran secara langsung melalui pengetahuan yang bersifat pancaran (iluminasi). Pengetahuan tersebut hanya bisa didapat ketika seseorang telah dapat mengendalikan dirinya dari dominasi jiwa kebinatangan (nafs al-hayawāniyyah). Darinya, tujuan utama dari sufisme adalah menyatukan pengalaman filosofis kaum filosof dengan pengalaman batin kaum mistikus, dan menjadikan akal mampu berfungsi secara maksimal di bawah tuntunan cahaya ilahiah. Dalam bentuk ini, sebuah pertalian atau perkawinan antara filsafat dan mistisisme berlangsung secara bertahap.[92]

Perjumpaan antara tradisi filsafat dan tasawuf melahirkan satu corak baru dalam khazanah keilmuan Islam, yaitu tasawuf falsafi. Dimensi spiritualitas dalam diri seorang muslim kemudian memiliki landasan dan pijakan yang kuat. Pengalaman spiritual tersebut –entah pengalaman terkait fenomena penyingkapan (kashf), penyaksian (shuhūd), peleburan (fanā), atau penyatuan (ittiḥād)— tak hanya dapat dirasakan (dhauq) secara pribadi, namun juga dapat dijelaskan secara teoretis-rasional-filosofis.[93] Satu di antara tema pokok di dalam

[92] Leonard Lewisohn (ed), The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300), (Oxford: Oneworld: 1999), h. 13-14.

[93] Abū al-Wafā al-Taftazanī, Madkhal ilā ali Taṣawuf al-Islāmi,> (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nashr al-Tauzī', tt)187

diskursus tasawuf falsafi adalah mengenai fenomena cinta (maḥabbah – 'ishq) antara seorang hamba dengan Tuhannya.

Cinta dalam Diskursus Tasawuf Falsafi

Secara umum, konsep cinta dibedakan ke dalam beberapa istilah, yaitu al-mahabbah yang berarti cinta kasih – dalam makna biasa. Kata al-maḥabbah berasal dari ḥabba – yuḥibbu – ḥubb yang berarti kecenderungan hati kepada sesuatu, baik berupa keinginan yang timbul karena adanya manfaat yang bisa diperoleh darinya, atau karena adanya persamaan persepsi antara satu dengan yang lainnya.[94] Makna cinta dalam pengertian ini senada dengan kata al-hawā yang juga memiliki makna kecenderungan jiwa kepada sesuatu, ada hasrat dan keinginan terhadap orang yang dicintai.[95] Titik persamaan antar keduanya adalah terletak pada keinginan atau kecenderungan terhadap sesuatu. Cinta dalam pengertian al-ḥubb juga bermakna kemurnian kasih sayang (ṣafā al-mawaddah). Berikut merupakan beberapa pemaknaan cinta dalam pengertian al-ḥubb yang dikemukakan oleh para guru sufi periode awal, sebagai berikut:

1. Cinta adalah kecenderungan yang abadi dalam hati yang dimabuk rindu;
2. Cinta adalah dikap mendahulukan kekasihnya daripada semua yang menyertainya;

[94] Sahabuddin, dkk., (ed), Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), h. 341.

[95] Selain dari pada istilah-istilah di atas, cinta juga terafiliasi dengan beberapa term lainnya, seperti: al-'Alāqah (cinta, hubungan, segumpal darah), al-Shabwah (kerinduan), al-Shabābah (kerinduan yang halus), al-Wajd (cinta yang disertai rasa sedih), al-Kalaf (cinta yang mendalam), al-Jawā (cinta yang membara), al-Balābil (cinta yang gelisah), al-Sadm (cinta yang berakhir dengan sesal), al-Hurq (gejala cinta), al-Hanīn (kerinduan), al-Lau'ah (terbakar rindu), al-Gharām (cinta yang dibutuhkan), dan banyak lagi yang lainnya. Lihat Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Memendam Rindu, [terj], (Jakarta: Darul Falah, 1417 H), h. 1- 9.

3. Cinta adalah setia kepada kekasih, baik ketika berhadapan dengannya atau tidak;
4. Cinta adalah menghapus semua sifat kekasihnya dan menetapi pada esensi yang dicintainya;
5. Cinta adalah kesepakatan hati untuk menuruti kehendak-kehendak Tuhan;
6. Cinta adalah takut tidak menghormati dan dibarengi dengan pengabdian yang tiada henti;
7. Cinta adalah api dalam hati yang dapat membakar apasaja selain yang dicintainya;
8. Abū Yazīd al-BusṬāmī: Cinta menganggap sedikit pemberian yang ia keluarkan dan menganggap banyak pemberian kekasih walaupun sedikit;
9. Sahāl ibn ʻAbdullāh: Cinta itu merangkul ketaatan dan menentang kedurhakaan;
10. Al-Junaidī: Cinta adalah masuknya sifat-sifat kekasih pada sifat-sifat yang mencintainya; Orang yang mencintai itu selalu memuji-muji yang dicintainya, sehingga orang yang mencintai tenggelam dalam ingatan sifat-sifat yang dicintainya dan melupakan sifat-sifat dirinya sendiri dan perasaannya pada sifat-sifat yang dimilikinya;
11. Abū ʻAlī Aḥmad al-Rudzbarī: Cinta adalah kesetiaan;
12. Abū ʻAbdullāh al-Qurashī: Hakikat cinta jika kamu memberi maka kamu memberikan semua yang kamu miliki kepada orang yang kamu cintai, tanpa tersisa sedikitpun untukmu;
13. Al-Shiblī: Dinamakan cinta karena cinta menghapus hati dari ingatan semua selain yang dicintainya; Cinta, jika kamu cemburu pada seorang kekasih, maka orang sepertimu itu mencintainya;
14. Abū'Alī al-Daqāq: Cinta itu kenikmatan (al-laẓah), sedangkan letak-letak hakikatnya pada ketenangannya;

15. Aḥmad ibn ‘AṬā’: Cinta itu dahan-dahan yang ditancapkan dalam hati sehingga hati akan berbuah sesuai dengan kemampuan akal;
16. Yaḥyā ibn Mu’adz: Hakikat cinta tidak bisa berkurang karena kurangnya pemberian dan tidak akan bertambah karena kebaikan yang diberikan kepadanya;
17. Hārits al-Muhasibī: Cinta itu rasa kecenderunganmu pada sesuatu secara keseluruhan, kemudian kamu lebih mementingkan cinta itu daripada dirimu, jiwamu, dan hartamu. Kemudian kesetiaanmu padanya –baik ketika berada di tempat sunyi atau di tempat terbuka. Kemudian ia memberitahukan kepadamu tentang keteledoran cintamu.[96]
18. Al-Qāsim ibn Muḥammad: Apabila cinta telah menguasai hati, maka tidak ada ketenangan dan kelezatan baginya, kecuali melakukan ibadah dengan terus menerus.[97]
19. Dhū al-Nūn al-Misrī: Sesungguhnya derajat cinta itu adalah derajat yang agung, berkilau lagi mulia.[98]
20. Al-Nūrī: Jalan para pecinta adalah bersenang-senang dengan kekasih mereka, jalan orang-orang yang berharap adalah menggantung harapan kepada Dzat yang diharapkan oleh mereka, dan jalan orang-orang fana adalah fana dalam kekasih dan harapan mereka. Barangsiapa yang terbebas dari

[96] Secara kebahasaan (etimologi) ada beberapa makna dari cinta. Pertama, cinta berarti kemurnian, karena orang Arab mengatakan bahwa gigi yang paling disukai adalah gigi yang nampak putih, jernih, dan bersih; Kedua,cinta adalah sesuatu yang melambung di atas air ketika hujan turun deras. Di atas cinta ini hati terasa mendidih dan semakin meluap ketika haus serta berkobar kerinduannya untuk bertemu kekasih; Ketiga, cinta diambil dari kata ḥabab yang artinya gelembung air. Keempat cinta diambil dari kata al-ḥabbu yang berarti anting-anting yang menempel di telinga; Kelima, cinta diambil dari kata ḥabbah yang bermakna biji atau benih; Dan keenam, cinta berasal dari kata ḥibbah yang berarti kerikil kecil di padang pasir. Lihat: Al-Imām Abū Qāsim al-Qushairī, al-Risālah al-Qushairiyyah... h, 518-530.

[97] Abū Nu’aim al-Aṣfahānī, Hilyat al-Auliyā, Jilid 25 (terj.)... h. 32.

[98] Abū Nu’aim al-Aṣfahānī, Hilyat al-Auliyā, Jilid 25 (terj.)... h. 169.

kefanaan dan kekekalan, maka saat itu sudah tidak ada lagi fana dan kekal. Sesungguhnya kecintaan kepada kekasih akan selalu bertambah karena kelembutan kekasih itu.[99]

Sedangkan cinta dalam kandungan kata al-'Ishq berarti cinta yang melampaui (al-fart al-ḥubb), cinta yang membara atau bergejolak.[100] Para sufi lebih banyak menggunakan Istilah 'Ishq tinimbang maḥabbah. Namun demikian, tak sedikit pula yang menentang penggunaan kata cinta –baik dalam terminologi maḥabbah atau 'Ishq— ke dalam relasi antara manusia dan Tuhan. Hal tersebut dapat kita temukan keterangannya di dalam buku Mystical Dimensions of Islam karya Annemarie Schimmel, sebagai berikut:

> "Sebelum abad kesepuluh, diskusi mengenai cinta dan kerinduan mistik terutama di adakan pada tarap teoretis. Masalahnya adalah masalah semantik. Kata maḥabbah ditolak oleh golongan ortodoks, tetapi usaha pertama dilancarkan untuk memasukan kata 'Ishq "cinta birahi" ke dalam hubungan antara manusia dan Tuhan, kebanyakan ahli sufi pun berkeberatan, karena akar katanya mengandung konsep kerinduan yang melimpah dan penuh birahi, suatu sifat yang tak mungkin dimiliki oleh Tuhan, karena Ia bisa memenuhi kebutuhannya sendiri. Lagi pula, manusia tidak diperkenankan mendekati Tuhan dengan perasaan semacam itu. Nūrī yang mungkin memulai penggunaan kata 'Ishq, membela diri dengan mengatakan bahwa 'āshiq "pecinta" harus menjaga jarak, sedangka muḥibb "pencinta" menikmati cintanya."
>
> Al-Hallaj lah yang dengan istilah ini yang secara terbuka mengungkapkan dinamika kehidupan ketuhanan – le désir essentiel, demikian disebut oleh Louis Massignon – suatu

[99] Abū Nu'aim al-Aṣfahānī, Hilyat al-Auliyā, Jilid 25 (terj.)... h. 541.

[100] Ibn Manzhur, Lisān al-'Arāb, Jilid VI, (Beirut: Dar Ehia al-Tourath, 1999), h. 267.

gagasan yang akan mempengaruhi dan menentukan pemikiran tasawuf di kemudian hari, sampai-sampai Fakhruddin Irāqī mengubah dengan puitis kata-kata dalam syahada menjadi lā ilāha illā al-'Ishq, "tak ada tuhan kecuali Cinta," suatu perumusan yang sering saya dengar dari para sufi Turki.[101]

Istilah 'Ishq untuk pertama kali dipopulerkan oleh al-Nūrī (w. 907 M).[102] Berikut beberapa definisi 'Ishq menurut beberapa tokoh pemikir Islam, sebagai berikut:

1. Jalaluddīn Rūmī: 'Ishq adalah cinta yang tak terbilang banyaknya;
2. Mahdi Qomsyei: 'Ishq adalah kesiapan cinta (ḥubb) dan kecintaan (maḥabbah) secara paripurna unruk dapat menerima objek yang dicintai (maḥbūb). 'Ishq adalah rasa cinta yang maksimum;
3. Al-Jawharī: secara etimologi, 'Ishq adalah cinta yang berlebih;
4. Ibn 'Ārabī: 'Ishq merupakan fase tertinggi dari tingkatan jiwa manusia, sekaligus awal pencapaian kesempurnaan, hingga kemudian cinta itu lenyap dan melebur dalam daya tarik Allah;

[101] Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 2011), h. 137.

[102] Nama lengkapnya H{asan Aḥmad ibn Muḥammad al-Nūrī, salah satu ulama sufi yang paling terkemuka. Doktrin dasarnya adalah menganggap bahwa tasawuf lebih unggul daripada kefakiran. Dalam masalah tingkah laku, ia berpandangan bahwa dalam persahabatan (ṣuhbah) ia lebih mengutamakan kepentingan sahabatnya tinimbang dirinya sendiri. Ia juga berpandangan bahwa persahabatan tanpa pengutamaan semacam itu tidaklah dibenarkan. Persahabatan dengan pengutamaan baginya suatu kewajiban bagi para penempuh jalan sufi, ninimbang jalan menyepi jauh dari kehidupan sosial ('uzlah). Selain dalam persahabatan, pengarusutamaan yang diajarkan al-Nūrī adalah dalam cinta. Lihat: Abū Ḥasān 'Alī ibn 'Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, Jilid II, (Kairo: Al-Majlis al-A'lā al-Tsaqāfah, 2007), h. 420.

5. Al-Majlīsī: ‘Ishq sebagai kecintaan yang berlebih sebagai cara untuk mendekati objek yang dikehendaki.
6. Yahya Yatsrebi: makna ‘Ishq dapat dibagi lima bagian, pertama ‘Ishq e ilahī yaitu anugerah-anugerah maqam mistik yang hanya dimiliki oleh orang-orang yang telah menduduki maqam mushāhadah, tauhīd, dan haqīqat. Kedua, ‘Ishq e aqlī yang merupakan bagian dari alam mukashafah malakūtiyyah yang hanya dimiliki oleh para gnostik (‘Ārif). Ketiga, ‘Ishq e rūhānī yaitu yang merupakan cinta yang hanya dimiliki oleh sebagian kecil manusia, karena ia sangat lembut. Keempat, ‘Ishq e bahīmī yaitu cinta yang dimiliki oleh manusia-manusia rendah. Kelima, ‘Ishq e Ṭabī’ī yaitu cinta yang dimiliki oleh setiap makhluk;
7. Gulen: ‘Ishq didefinisikan sebagai kecintaan yang mendalam terhadap kesempurnaan, keindahan dan pesona fisik;
8. Al-Ghāzālī: ‘Ishq sebagai langkah akhir dan langkah keempat dalam praktek mengingat Tuhan (dzikr).[103]

Menurut al-Hujwirī dalam Kashf al-Mahjūb diterangkan bahwa mengenai konsep cinta membara (al-’Ishq) terdapat banyak perselisihan di antara para ahli tasawuf. Beberapa sufi menilai bahwa cinta membara (al-’Ishq) terhadap Tuhan boleh-boleh saja, namun hal tersebut bukan berasal dari Tuhan. Cinta semacam itu, kata mereka, adalah sifat dari orang yang terpisah dari kekasihnya, dan manusia terpisah dari Tuhan, tetapi Tuhan tidak terpisah dari manusia. Karenanya manusia bisa sangat mencintai Tuhan, namun istilah ini tidak bisa diterapkan pada Tuhan. Sebagian sufi lainnya berpandangan bahwa Tuhan tidak bisa dijadikan objek cinta membara manusia, karena cinta semasam itu melampaui batas, sementara Tuhan tidak terbatas. Orang-orang masa kini menyatakan bahwa cinta yang membara, di dunia dan di akhirat, adalah hanya tepat diterapkan pada

[103] Muhsin Labib, Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis, (Jakarta: Lentera, 2004), h. 29-31.

keinginan untuk mencapai esensi (dzat), dan karena esensi Tuhan tidak dapat dijangkau, maka istilah itu ('Ishq) tidak tepat digunakan dalam hubungannya dengan cinta manusia kepada Tuhan, meskipun istilah-istilah 'cinta' (maḥabbah) dan cinta 'cinta suci' (ṣafwat) itu betul.

Lagi pula, mereka mengatakan bahwa selagi cinta (maḥabbah) bisa ditimbulkan lewat pendengaran, cinta membara ('Ishq) tidak mungkin bisa ditimbulkan tanpa penglihatan yang nyata. Karenanya, cinta semacam itu tidakbisa dirasakan terhadap Tuhan yang tidak terlihat di dunia ini. Esensi Tuhan tidak bisa dijangkau atau tidak bisa dicerap, sehingga manusia tidak bisa merasakan cinta membara terhadap Tuhan. Tetapi manusia merasakan cinta (maḥabbah) terhadap Tuhan, karena Tuhan, melalui sifat-sifat dan tindakan-tindakan-Nya, menganugrahkan rahmat-Nya kepada sahabat-sahabat-Nya atau wali-wali-Nya. Juga dikatakan bahwa cinta membara ('Ishq) bisa diterapkan pada Tuhan, dengan alasan bahwa Tuhan ataupun cinta membara tidak memiliki lawan.[104]

Cinta (al-'Ishq) merupakan gejolak kerinduan yang sangat kuat untuk dapat menyatu (inna al-'Ishq huwa syaddat al-syauq ilā al-ittiḥād).[105] Konsep kemenyatuan tersebut mengharuskan adanya dua entitas atau lebih dimana yang satu memunculkan hasrat keinginan,

---

[104] Abū Ḥasān 'Alī ibn 'Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, Jilid II... h. 553-554.

[105] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā; Memuat Risalah-risalah Ilmiah yang Ditulis oleh Sekelompok Ilmuan Muslim Abad IV H / X M Ikhwān al-Ṣafā, (Jakarta: Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2007), h. 269.

Pembedaan terminologi cinta juga dapat kita jumpai di dalam kitab Ihyā 'Ulūmi al-Dīn karya al-Imām al-Ghazālī. Ia mendefinisikan bahwa cinta dalam pengertian al-hubb berarti ketertarikan watak alami seseorang terhadap sesuatu yang menimbulkan rasa kelezatan – atau kenikmatan tertentu. Sedangkan cinta dalam pengertian al-'Ishq berarti jika ketertarikan terhadap sesuatu tersebut memiliki dorongan yang lebih kuat. Lihat; al-Imām al-Ghazālī, Ihyā 'Ulūmi al-Dīn, Jilid VIII, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), h. 372.

sedangkan yang satu lagi memberikan disposisi atau persetujuan. Senada dengan definisi tersebut, Alirezā Sayādmansur menghadirkan definisi cinta sederhana yang dikemukakan oleh Ibn Sīnā bahwa cinta itu sebenarnya hanyalah persetujuan sepenuh hati dari yang menyenangkan dan terdapat kesesuaian (love is in truth nothing but whole-hearted approval of the pleasing and suitable).[106]

[106] Alirezā Sayādmansur, "Content Analysis of Love in the Context of Plato and Avicenna", dalam Hekmat va Falsafeh, Vol. 11, No 2, 2015, h. 25.

BAGIAN KETIGA

IBN SĪNĀ:
BIOGRAFI, PEMIKIRAN, DAN KARYA INTELEKTUAL

Seorang anak laki-laki kecil, berusia sepuluh tahun sudah dapat menghafal Al-Qur'ān secara keseluruhan, ia juga sudah menguasai ilmu tata bahasa Arab (nahwu dan ṣaraf), ilmu logika (mantiq), ilmu gaya bahasa (bayān) serta ilmu-ilmu dasar dalam khazanah keislaman. Sebab kecerdasan berlebih yang dimilikinya, Sang guru, Shaikh Nahāwī sampai-sampai berkata bahwa tugasnya sudah selesai, sudah tak ada lagi ilmu yang bisa ia berikan kepada anak ini dan menyarankan kepada orangtuanya, 'Abdullāh dan Sattārah untuk mencarikannya guru lain sebagai penggantinya. Anak laki-laki cerdas berusai sepuluh tahun tersebut ialah Abū 'Alī al-Ḥusain Ibn 'Abdullāh Ibn Ḥasan Ibn 'Alī Ibn Sīnā.[107]

[107] Husayn Fattahi, Ibnu Sina; Tawanan Benteng Lapis Tujuh, terj. (Jakarta: Zaman, 2011), h. 15.

Ibn Sīnā lahir pada Agustus 980 M (Safar, 370 H) di Afsana sebuah desa yang terletak tidak jauh dari Bukhārā. Ayahnya, Abdullāh berasal dari Balkh –orang Yunani menyebut daerah ini dengan nama Bactra– merupakan seorang tokoh terpandang penganut aliran Isma'īliyyah, yang pada masa pemerintahan Pangeran Nūḥ Ibn Manṣūr, ia bekerja sebagai gubernur Kharmaithan (The Land of the Sun) yang merupakan salah satu ibu kota (ummahāt al-qurā) daerah di sana. Sedangkan ibunya bernama Astārah –sebagian menyebut Sitāra,[108] sebagian menyebutnya Sattārah– berasal dari kota Afsana yang kini merupakan bagian dari wilayah Afganistan.[109] Kedua orang tua Ibn Sīnā merupakan kedua sosok yang sangat menghargai ilmu pengetahuan dan selalu memperhatikan aspek pendidikan anaknya, sesampai jika ada shaikh yang urung diri karena telah selesai mengajarkan ilmu pengetahuannya, maka orang tua Ibn Sīnā segera mencarikan guru penggantinya dengan cepat.

Ibn Sīnā kecil kemudian berguru kepada seorang yang ahli dalam ilmu logika (mantiq) dan ilmu filsafat, dan ahli hikmah yaitu Abū Abdullāh al-Nātilī. Supaya Ibn Sīnā fokus menimba ilmu pengetahuan kepadanya, ayahnya memberikan tempat tinggal khusus untuk al-Nātilī di dekat rumahnya di Bukhara.[110] Disebutkan bahwa buku pertama yang diajar Syaikh al-Nātilī kepada Ibn Sīnā adalah Eisagoge (introduction) karya Porphyrius yang mengandung pelajaran tentang prinsip-prinsip dasar logika. Tak berselang lama, Syaikh al-Nātilī mengatakan bahwa Ibn Sīnā sungguh merupakan anak yang sangat cerdas yang sebelumnya ia belum pernah berjumpa dengan satu

[108] William E. Gohlman, The Life of Ibn Sīnā; A Critical Edition and Annotated Translation, (New York: State University of New York Press, 1974), h. 17.

[109] Soheil M. Afnan, Avicenna: His Life and Works, (London: George Allen & Unwin LTD, 1958), h. 57.

[110] Dimitri Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition; Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, (Leiden; Brill, 2014), h. 10.

pun murid yang memiliki kecerdasan luar biasa semisal dirinya.[111] Di usia yang relatif masil kecil, Ibn Sīnā memang seorang anak yang memiliki kemampuan intelektual di atas rata-rata, yang mampu mempelajari, memahami, menganalisa dan mengembangkan setiap ilmu pengetahuan yang sedang dipelajarinya.

Setelah belajar ilmu logika dan matematika kepada Syaikh al-Nātilī, kemudian Ibn Sīnā mempelajari ilmu fisika (physics), kedokteran (medicine) dan metafisika (metaphysics) kepada Syaikh Abū Sahl al-Masīhī. Dari ketiga studi keilmuan tersebut, dengan cepat Ibn Sīnā mampu menguasainya, kecuali dalam memahami ilmu metafisika, terkhusus metafisika yang digagas oleh filosof klasik kenamaan Yunani, Aristoteles. Meskipun ia telah lebih dari empat puluh kali membaca buku tersebut, namun Ibn Sīnā kebingungan dan tetap saja ia belom dapat memahami kandungan makna yang tersimpan di balik buku metafisika tersebut. Beruntunglah Ibn Sīnā menemukan kitab berjudul Fī Aghradh Kitāb Mā Ba'da al-Thabī'iyyah li Aristhū karya al-Fārābī.[112] Melalui komentar dan ulasan al-Fārābī terhadap sistem metafisika Aristoteles, Ibn Sīnā mampu memahami, mendalami, dan mengembangkan studi metafisikanya. Pelajaran-pelajaran sains dan filsafat yang disebutkan di atas merupakan studi

[111] Husayn Fattahi, Ibnu Sina..., h. 26.

[112] Nama lengkapnya Abū Nasr Muhammad al-Fārābī lahir pada tahun 870 M di Wasij, suatu desa di Fārāb (Transoxania). Dari kampung halamannya, al-Fārābī pindah ke Baghdad yang pada waktu itu menjadi pusat pengembangan ilmu pengetahuan di bawah kekuasaan daulah Abbasiyah. Di Baghdad ia tinggal selama 20 tahun dan belajar kepada Abū Bishr Matta ibn Yunūs yaitu seorang penerjemah di Bait al-Ḥikmah. Setelah itu, ia pindah ke Aleppo dan tinggal di Istana Saif al-Daulah yang juga menjadi tempat pengembangan ilmu pengetahuan dan filsafat. Karena kontribusinya dalam mendaur-ulang pemikiran-pemikiran filsafat Aristoteles, maka al-Fārābī dikenal dengan sebutan Guru Kedua (al-Mu'allim al-Tsānī). Di Aleppo, al-Fārābī wafat pada tahun 950 dalam usia 80 tahun. Lihat: Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam..., h. 16.

yang dilakoni Ibn Sīnā selagi usianya tidak lebih dari delapan belas tahun.[113]

Setelah Ibn Sīnā sebelumnya telah mempelajari kitab berjudul al-Mī'ah fī al-Ṭibb yang merupakan buku kedokteran terkenal di Persia waktu itu, kemudian Abū Sahl mengajarkan kepadanya teori-teori dasar ilmu kedokteran klasik yang digagas oleh Hippocrates dan Galen. Dan di bawah bimbingan Abū Saḥl, Ibn Sīnā kemudian menjadi seorang dokter di rumah sakit Bukhara. Suatu ketika, saat Khalifah Nūḥ ibn Manṣūr jatuh pingsan karena penyakit gangguan pencernaan yang sudah lama dideritanya, Ibn Sīnā berhasil mengobatinya dan kemudian sang Khalifah sehat dan dapat kembali beraktifitas seperti biasanya. Kemudian oleh Khalifah, Ibn Sīnā diminta untuk menjadi dokter pribadi di istananya dan memberikan akses khusus untuk masuk ke perpustakaan Samānīd. Sejak saat itu, nama Ibn Sīnā semakin melambung tinggi dan masyhur sampai ke penjuru-penjuru Persia karena dalam praktek-prakteknya, ia mampu mendiagnosa dan menyembuhkan ragam penyakit yang oleh dokter-dokter lain tak mampu menanganinya. Dari itu, ia diberi gelar The Prince of Physicians (Pangeran Para Dokter).[114]

Setelah kematian ayahnya dan dinamika politik yang tidak stabil di Bukhara, kemudian pada tahun 999 M, Ibn Sīnā mengembara ke **Gurganj** suatu kota yang terletak di Turkistan, dimana disana ada seorang menteri sekaligus ilmuan senior bernama Abū al-Ḥusayn al-Suḥaylī. Selama di sana, ia hidup bawah kekuasaan dinasti al-Khawārizmī yang dipimpin oleh seorang Amīr bernama Alī ibn al-Ma'mūn. Lagi-lagi, ketika keponakan sang Amīr jatuh sakit, Ibn Sīnā mampu untuk menyembuhkannya dan kemudian oleh Amīr dirinya diberikan imbalan untuk dapat tinggal di dalam istana sekaligus bekerja di rumah sakit Gurganj yang termasyhur di seluruh penjuru

[113] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 20
[114] Husayn Fattahi, Ibnu Sina..., h. 40-48.

Khawārizmī. Ibn Sīnā menjadi anggota dewan kedokteran di rumah sakit ini bersama empat tokoh terkemuka lainnya, yaitu Abū al-Khair al-Naṣrānī, Abu al-Raihān al-Birūnī, Abū Naṣr al-Irāqī, dan Abū Saḥl al-Jurjānī. Di rumah sakit ini, selain daripada menjadi dokter, Ibn Sīnā kerap melakukan percobaan-percobaan ilmiah di bidang kedokteran serta memberi pengajaran kepada beberapa mahasiswanya. Dan di tempat ini pula, Ibn Sīnā memulai proyeksi besar dalam menyusun kitab utamanya di bidang kedokteran, yaitu al-Qānūn.[115]

Ketenangan Ibn Sīnā di Khawārizm kembali terganggu oleh sikap arogansi politik sultan Mahmūd, kemudian ia melarikan diri ke kota **Jurjan** dekat laut Kaspia pada tahun 1012 M, dan di tengah perjalanan, ia bertemu dengan Abū 'Ubaid al-Juzjānī yang kelak menjadi murid dan sahabat yang setia menemani Ibn Sīnā sampai akhir hayatnya. Di Jurjan, meski tidak tinggal begitu lama, namun Ibn Sīnā mendapatkan penghargaan dan kenyamanan hingga dirinya dibelikan sebuah rumah sebagai tempat tinggalnya oleh Mahmūd al-Syairāzī. Di Kota ini, ia berhasil mengarang beberapa buah risalah semisal al-Mukhtaṣar al-Awshat (The Middle Summary), al-Mabda' wa al-Ma'ād (The Beginning and The Return), al-Arsyād al-Kulliyāt (The General Observations), dan melanjutkan penulisan kitab al-Qānūn.[116]

Masa-masa pelarian Ibn Sīnā di Jurjan antara tahun 1012-1014 M, dan kemudian ia bergerak menuju Kota **Ray**, karena diminta oleh penguasa Kota Ray, Malak Khathūn untuk dapat menyembuhkan putranya yang masih kecil, Majd al-Daulah yang menjadi putra mahkota kerajaan. Disebutkan bahwa Ray merupakan sebuah kota metropolis, tempat dimana berbagai madzhab dan aliran keagamaan berkembang secara damai dan berdampingan. Kota ini memiliki tujuh lapis benteng dan memiliki ribuan taman yang tertata rapi nan indah. Namun demikian, dinamika politik di Kota Ray tidak berbanding lurus

[115] William E. Gohlman, The Life of Ibn Sīnā..., h. 41

[116] Soheil M. Afnan, Avicenna: His Life and Works..., h. 64-65.

dengan keindahan kotanya. Dalam keluarga istana, telah terjadi intrik politik dalam perebutan tahta kekuasaan antara ibu dan anaknya, dan posisi Ibn Sīnā di sana terjebak dalam dinamika politik internal kerajaan tersebut. Di tengah memanasnya perselisihan kekuasaan tersebut, kemudian Ibn Sīnā menjumpai seorang gadis yang mengidap penyakit kulit, lantas ia mencoba untuk mengobati dan merawat gadis tersebut sampai ia benar-benar sembuh dari penyakitnya itu. Gadis tersebut bernama Jasmine— yang di kemudian hari diketahui bahwa nama aslinya adalah Maryam seorang budak keturunan Yunani. Dalam hal ini, tidak banyak literatur yang menceritakan sosok perempuan ini, terlebih memosisikan dirinya sebagai seorang istri yang menemani sebagian perjalanan hidup Ibn Sīnā dalam nuansa pelarian dari penguasa yang memburu dirinya.

Singkat cerita, Kota Ray diserang oleh penguasa kota Ḥamadān, Ṣams al-Daulah yang merupakan saudara kandung dari Majd al-Daulah. Hal tersebut dikarenakan Majd al-Daulah telah berkoalisi dengan pasukan Maḥmūd Ghaznawī yang dipimpin oleh Mas'ud ibn Maḥmūd. Syams al-Daulah marah dan hendak menyelamatkan ibunya, Malak Khatūn. Situasi seperti ini membuat Ibn Sīnā terjepit, lantas ia memilih untuk melarikan diri dari kekacauan politik Kota Ray. Dalam beberapa hari berikutnya, Ibn Sīnā, Abū 'Ubaid dan Jasmine tiba di **Qazwayn**, sebuah kota kecil yang jauh dari Ray. Di kota kecil ini, ia kembali menulis risalah-risalahnya yang sempat tertunda, dan menuntaskan salah satu risalah alegorisnya yang sangat terkenal berjudul Salaman wa Absal, sebuah cerita yang syarat dengan nilai-nilai ilmu pengetahuan dan moral. Dalam alur ceritanya, Salaman berperan sebagai sosok manusia yang baik sedangkan Absal seorang laki-laki yang jahat.[117]

Setelah itu, untuk menghilangkan jejak dan menghindari pemburuan pasukan Mahmūd Ghaznawī, Ibn Sīnā kemudian bergerak

[117] Husayn Fattahi, Ibnu Sina..., h. 180-183.

kembali menuju kota **Hamadān** pada tahun 1015 M untuk mendapatkan perlindungan dari penguasa kota tersebut, Syams al-Daulah yang kebetulan pada saat kedatangannya sang raja sedang jatuh sakit kronis. Ibn Sīnā mendiagnosa penyakit apa yang sedang diderita sang raja, dan kemudian memberikan obat kepadanya. Selang beberapa hari kemudian sang raja pun sembuh. Atas dasar itu, sang raja meminta Ibn Sīnā untuk tinggal di istana dan diberikan posisi sebagai wazīr kerajaan, sebuah kedudukan yang sangat berat, terhormat dan strategis.[118] Ibn Sīnā cukup lama tinggal di Hamadān, hampir sembilan tahun yaitu antara tahun 1015 M sampai dengan 1024 M. Di kota Hamadān inilah, Ibn Sīnā mulai fokus menuntaskan magnum opusnya al-Qānūn dan mulai mengerjakan karya besar berikutnya, yaitu Kitāb al-Shifā (The Book of Healing). Syam al-Daulah meninggal kemudian putranya, Sama al-Daulah menggantikan tahta kekuasaan kota Hamadān, di saat itu pula Ibn Sīnā mengundurkan diri dari kedudukannya sebagai seorang wazīr. Sama al-Daulah pun geram atas sikap politik Ibn Sīnā lalu menjebloskannya ke dalam penjara.[119]

Tahun 1024 M Ibn Sīnā bersama muridnya melarikan diri ke kota **Isfahān**, setelah sebelumnya telah berhasil melarikan diri dari penjara istana Hamadān yang gelap gulita. Setelah sampai di kota Isfahān, Ibn Sīnā mengabdikan dirinya kepada pangeran ‘Alā al-Daulah. Kota ini cukup bersahabat dengannya, sehingga diperkirakan bahwa Ibn Sīnā tinggal di kota ini dalam waktu yang relatif cukup lama, yaitu sampai tahun 1037 M. Di kota ini Ibn Sīnā cukup produktif dalam menulis kitab-kitab lainnya semisal Kitab al-Hidāyah (The Book of Guidance), Risalah Hayy ibn Yaqẓān (Alive, the Son of Awake), Kitab al-Qulānj (The Book of Colic), al-Adāwiyah al-Qalbiyyah (The Cardiac Remedies), Kitab al-Najāt (The Book of Delivetance), Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt (Remarks and Admonitions), dan menyempurnakan kitab utamanya,

[118] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 21
[119] Soheil M. Afnan, Avicenna: His Life and Works..., h. 68.

yaitu Kitāb al-Shifā (The Book of Healing) yang sebelumnya sempat tertunda.



Gambar 3.1: Peta Perjalanan Intelektual Ibn Sīnā

Tahun 1037 M Ibn Sīnā bersama pasukan kerajaan Isfahān ikut menuju Hamadān untuk bertempur dengan pasukan Ghaznawi. Dalam setiap peperangan, memang Ibn Sīnā sering ikut serta karena, perannya yang vital dan dibutuhkan sebagai tenaga medis untuk mengobati para pasukan yang terluka di medan peperangan itu. Di tengah perjalanan menuju kota Hamadān, kondisi kesehatan Ibn Sīnā mulai lemah dan memburuk sesampai ia tak bisa untuk berdiri kembali. Meski kondisinya seperti itu, namun ia sempat menyempurnakan beberapa risalah terakhirnya sebagai risalah pamungkas untuk menjelaskan risalah-risalahnya terdahulu yang dinilai masih samar dan belum gamblang. Masih dalam perjalanan menuju kota Hamadān itu, di dalam sebuah tenda tempat peristirahatan sementara, Ibn Sīnā pun menghembuskan nafas terakhirnya. Disebutkan bahwa Ibn Sīnā wafat antara bulan Juni atau Juli di tahun 1937 M yang bertepatan dengan tahun 428 H.[120]

[120] Soheil M. Afnan, Avicenna: His Life and Works..., h. 75.

Pemikiran

Sebagai seorang filsuf besar yang melahirkan banyak karya fenomenal serta memberikan pengaruh besar terhadap gerak sejarah peradaban dunia, Ibn Sīnā memikirkan banyak hal mengenai prinsip-prinsip kehidupan, baik yang menyangkut wilayah ontologi, epistemologi, dan aksiologi. Semuanya itu, oleh Ibn Sīnā dijelaskan secara terstruktur, sistematis dan komprehensif. Berikut ini kami bahas dan jelaskan secara umum beberapa poin penting dari pemikiran Ibn Sīnā, sebagai berikut:

1. Pemikiran tentang Wujud

Pemikiran pertama yang perlu kita bahas dalam bab ini adalah doktrin Ibn Sīnā tentang wujud. Seperti apa digambarkan oleh A. M. Goichon, Ibn Sīnā merupakan seorang pemikir pertama yang meletakkan dasar-dasar pemikiran Abad Pertengahan atau yang kerap disebut dengan aliran Filsafat Skolastik yang mempengaruhi alam pemikiran dunia Islam dan Kristen dalam memahami Tuhan sebagai wujud realitas tertinggi. Karena penjelasan prihal wujud ia jelaskan secara detail, sistematis dan rasional dengan metode demonstratif, maka darinya Ibn Sīnā dijuluki sebagai 'Sang Filsuf Wujud' (a philosopher of being).[121] Persoalan wujud ini –baik yang menyangkut pembahasan fisika ataupun metafisika— banyak kita jumpai pembahasannya dalam karya Ibn Sīnā semisal dalam kitab al-Shifā dan al-Najāt.

Ibn Sīnā terlebih dahulu membedakan dua hal yang mendasar mengenai suatu hal yang menyangkut dengan realitas, yaitu antara esensi atau kuiditas (māhiyyah) dan eksistensi (wujūd). Esensi atau kuiditas merupakan suatu hal yang melekat di dalam pikiran manusia mengenai suatu objek, sehingga objek tersebut dapat dipahami

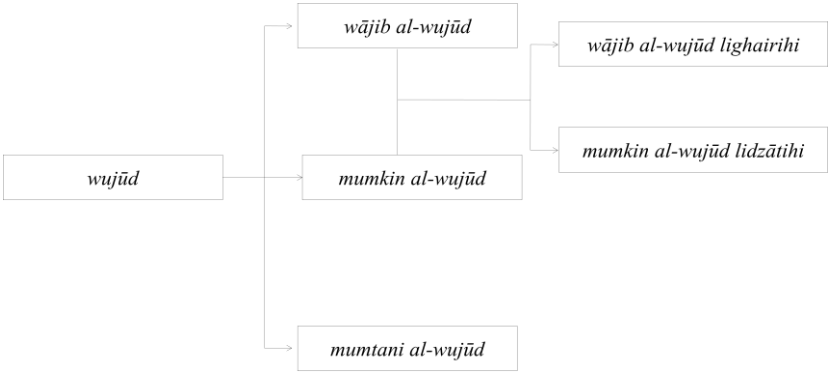
[121] A. M. Goichon, "L Unite de la Pansee Avicennienne" dalam Archives Internationale d Histoire des Sciences, nomor 20, 1952, h. 290.

olehnya, atau dengan kata lain kuiditas ini menyangkut dengan 'keapaan' dari suatu objek. Sedangkan eksistensi adalah sesuatu yang ada di luar pikiran manusia, ia ada di dalam dunia eksternal pikiran manusia. Bagi Ibn Sīnā, yang memberikan realitas terhadap suatu objek bukanlah esensi atau kuiditas, melainkan eksistensi (wujūd) itu sendiri, dah hal itu merupakan prinsip (al-ashl) dari segala sesuatu. Esensi atau kuiditas setiap suatu objek tidaklah lebih dari pembatasan atau limitasi yang telah diabstraksikan oleh pikiran. Dengan kata lain, bagi Ibn Sīnā esensi atau kuiditas (māhiyyah) ada di dalam akal sedangkan eksistensi (wujūd) berada di luar akal.

Ibn Sīnā kemudian membagi wujud menjadi tiga bagian; Pertama, wujud yang tidak mungkin (mumtani' al-wujūd) yaitu jika seseorang melihat kuiditas suatu objek di dalam pikiran kemudian menyadari bahwa objek tersebut tidak bisa diterima oleh suatu eksistensi dengan cara dan keadaan apapun. Artinya, suatu objek tersebut dengan sendirinya tidak bisa eksis atau ia tidak mungkin ada dalam realitas; Kedua, wujud yang mungkin (mumkin al-wujūd) yaitu jika esensi atau kuiditas suatu objek jika berhadapan dengan kondisi keberadaan dan ketidakberadaan dalam posisi yang sama atau dengan kata lain objek tersebut dalam kondisi bisa ada dan juga bisa tidak ada. Contoh wujud yang mungkin (mumkin al-wujūd) ini adalah objek-objek materi fisik yang ada di dalam alam semesta ini. Dan ketiga, wujud yang niscaya ada (wājib al-wujūd) yaitu jika esensi atau kuiditas tidak dapat dipisahkan dari eksistensi, kemudian jika ia dalam kondisi ketiadaan (non-eksistensi) maka hal tersebut akan menimbulkan kemustahilan dan kontradiktif. Dalam hal ini, antara kuiditas dan eksistensi adalah hal yang sama, dan inilah wujud dari Tuhan yang Maha Esa.[122] Terkait perbedaan fungsi eksistensi antara wujud niscaya (wājib al-wujūd) dan wujud yang mungkin (mumkin al-wujūd), Ibn Sīnā menyatakan: "wujud niscaya (wājib al-wujūd) adalah prinsip yang bersifat primer (al-dharūrī), dan wujud yang mungkin (mumkin al-

[122] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 26-28.

wujūd) adalah suatu hal yang tidak dibutuhkan (sekunder) baik dalam keberadaanya ataupun ketiadaannya. Maksud dari prinsip primer tersebut bahwa wujud niscaya merupakan eksistensi yang dibutuhkan bagi eksistensi-eksistensi lainnya, semua eksistensi yang ada di alam ini bergantung kepada eksistensinya. Ibn Sīnā juga menyebut bahwa wujud niscaya (wājib al-wujūd) dapat disebut sebagai kebaikan dan kesempurnaan absolut, dimana semua eksistensi yang ada bergerak mengarah kepadanya demi untuk menyempurnakan dirinya masing-masing.[123]



Gambar 3.2: Pembagian wujud

Yang unik dari pemikiran Ibn Sīnā dalam pembagian wujud ini adalah dalam kasus wujud yang mungkin (mumkin al-wujūd), bahwa ia membaginya menjadi dua bagian, yaitu pertama wujud yang sekalipun mungkin dalam dirinya sendiri, namun dijadikan sebagai wujud niscaya oleh yang lain dan wujud ini yang kemudian disebut wājib al-wujūd lighairihi. Wujud ini terdiri atas subtansi-subtansi intelektual yang murni dan sederhana yaitu para malaikat yang oleh Ibn Sīnā disebut dengan istilah akal. Dan kedua adalah wujud yang sama sekali mungkin tanpa dilabeli dengan sifat niscaya, atau dengan kata lain

[123] Ibn Sīnā, al-Mabda wa al-Ma'ād, (Teheran, Universitas Teheran, 1998), h. 2-10.

wujud ini bersifat mungkin ada jika ditinjau dari hakikat dirinya sendiri. Wujud ini kemudian disebut dengan istilah mumkin al-wujūd lidhātihi. Sesuatu yang memiliki kedua sifat ini dalam kondisi yang bersamaan adalah Akal Pertama (al-'aql al-awwal).[124] Melalui Akal Pertama pertama inilah kemudian rangkaian atau gradasi wujud selanjutnya eksis meliputi subtansi akal-akal yang sepenuhnya terlepas dari materi, subtansi jiwa yang sekalipun terlepas dari materi namun membutuhkan tubuh untuk bertindak. Subtansi jiwa inilah yang menggerakkan alam fisik, dan subtansi materi yang dapat dibagi karena memiliki dimensi panjang, lebar, dan luas.

2. Pemikiran tentang Kosmologi

Setelah kita bahas tentang doktrin wujud menurut Ibn Sīnā, maka pembahasan selanjutnya adalah doktrin penciptaan alam semesta. Proses penciptaan alam semesta dalam pandangan Ibn Sīnā dapat kita pahami melalui teori emanasi (al-faid}), yaitu bahwa entitas makhluk yang plural atau jamak ini tercipta melalui proses limpahan atau pancaran dari 'Yang Satu' (al-wāḥid). Namun demikian, yang satu tersebut tidak serta-merta langsung bersentuhan dengan yang jamak ini, namun melalui pelantara yang lainnya, yaitu Akal Pertama (al-'aql al-awwal). Akal Pertama merupakan wujud akibat (al-ma'lūl) dari sebab pertama (al-'illat al-awwal) yaitu Tuhan. Karena bagaimanapun, kata Ibn Sīnā, Yang Satu itu hanya menyediakan atau melahirkan hasil satu wujud. Prinsip ini dikenal dengan istilah ex uno non fit nisi unum,[125] bahwa Tuhan sebagai Prinsip Pertama hanya menciptakan satu eksistensi yaitu Akal Pertama, dan melalui agen intelek itulah proses penciptaan terhadap eksistensi makhluk lainnya terjadi secara

[124] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam..., h. 24.

[125] Syamsuddin Arif, Divine Emanation As Cosmic Origin; Ibn Sīnā and His Critics, dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 8, No. 2, Oktober 2012, h. 341.

berkelanjutan, dari yang derajat eksistensinya tinggi hingga yang terendah.[126] Ibn Sīnā menyatakan:

> "Maka jelaslah bahwa eksistensi pertama dari Penyebab Pertama itu satu baik secara kuantitas, dzat, dan esensi. Satunya itu bukan dalam dimensi materi fisik. Tidak ada satupun sesuatu – baik materi ataupun bentuk— yang memiliki tingkat kesempurnaan eksistensi yang mendekati-Nya kecuali akal murni, karena ia merupakan bentuk yang terlepas dari dimensi fisik. Dia (akal murni) itu merupakan yang pertama dari akal-akal yang terpisah... sebagai penggerak tubuh (langit) terjauh dengan cara yang mengagumkan."[127]

Melalui teori emanasi ini, Ibn Sīnā mencoba untuk menyelesaikan problem yang rumit dalam dimensi metafisika dan agama yaitu bagaimana dua wujud yang pasti yaitu wujud alam yang plural dan kompleks berhubungan dengan wujud Tuhan yang abadi dapat berada secara bersamaan tanpa merusak kesempurnaan dan keesaan Tuhan. Keberadaan Akal Pertama ini merupakan pemikiran yang logis dan rasional, tentunya ketika kita tahu dan mengimani akan keberadaan Tuhan yang Maha Esa dan Tak Terbatas itu berhubungan dengan wujud makhluk yang plural yang memiliki karakter terbatas. Maka keberadaan Akal Pertama tersebut menjadi jembatan penghubung antar keduanya. Tujuannya adalah agar proses penciptaan tetap terpahami bahwa karakter dari semesta ini bersifat ketergantungan (contingent), dan ke-Esa-an Tuhan yang Maha Tak Terbatas itu tetap murni dan transenden.

Bagi Ibn Sīnā Tuhan (wājib al-wujūd) adalah suatu eksistensi yang niscaya benar-benar ada, yang dalam kondisi ketiadaannya merupakan suatu hal yang mustahil. Dia akan ada selama-lamanya. Ibn Sīnā memosisikan Tuhan sebagai akal (al-'aql), subjek berfikir (al-'āqil),

---

[126] Ibn Sīnā, Al-Syifā, Jilid X, (Kairo: Maktabah Samāhat, 1960), h. 405.
[127] Ibn Sīnā, al-Mabda wa al-Ma'ād..., h. 78.

dan objek berfikir (al-ma'qūl) dalam kondisi satu kesatuan yang utuh. Kemudian, sebagai subjek akal, Tuhan berfikir tentang dirinya sendiri sehingga tercipta akibat pertama yang disebut dengan Akal Pertama sampai selanjutnya menghasilkan hierarki emanasi. Akal Pertama tersebut dalam kondisi yang unik, di satu sisi ia memiliki sifat niscaya ada karena disebabkan yang lain (wājib al-wujūd lighairihi), satu sisi ia memiliki sifat mungkin ada karena dirinya (mumkin al-wujūd lidhātihi). Dari Akal Pertama ini maka eksislah ragam wujud makhluk. Ketika Akal Pertama ini menjadikan Tuhan sebagai objek pemikirannya, maka lahirlah akal-akal lainnya sampai ke akal kesepuluh, atau melahirkan alam akal. Ketika Akal Pertama ini memikirkan dirinya dalam posisi 'wujud niscaya karena disebabkan yang lain' (wājib al-wujūd lighairihi) sebagai objek pemikirannya, maka lahirlah alam jiwa. Dan ketika Akal Pertama ini memikirkan dirinya dalam posisi 'mungkin ada karena dirinya' (mumkin al-wujūd lidhātihi) sebagai objek pemikiran, maka lahirlah alam langit dengan planet-planet sebagai isinya. Dalam al-Syifā, Ibn Sīnā menulis:

> "Bahwa di bawah setiap akal, terdapat benda-benda langit –yang terdiri atas materi dan bentuknya— (bentuk tersebut) disebut dengan jiwa, serta akal-akal lainnya. Jadi, di bawah setiap akal terdapat tiga eksistensi."[128]

Darinya, Ibn Sīnā menyebut bahwa alam itu ada tiga: alam akal (al-jabarūt) yang berakhir sampai akal kesepuluh, alam jiwa (al-malakūt) yang merupakan bentuk kesempurnaan dari eksistensi alam fisik, dan alam fisik (al-malak) yang terdiri atas empat elemen dasar, yaitu tanah, api, udara, dan air.[129] Terkait dengan relasi dan hirarki penciptaan antara Tuhan sebagai Prinsip Pertama, Akal Pertama, Alam Akal, Alam Jiwa dan Alam Fisik tersebut, maka Ibn Sīnā menulis:

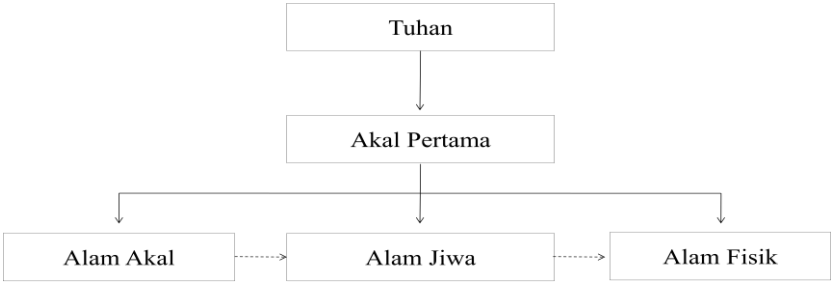
---

[128] Ibn Sīnā, al-Syifā, X..., h. 331.

[129] Ibn Sīnā, Kalimāt al-Shūfiyyah, dalam al-Tafsīr al-Qur'āniyyah wa al-Lighah al-Shūfiyyah fī Falsafah Ibn Sīnā, (ed.) Hasan 'Ashī, (Beirut: Al-Hamrā, 1982), h, 65 .

> "Bahwa setiap akal itu memiliki kedudukan derajat yang sangat tinggi. Saat akal itu memikirkan Prinsip Pertama (al-Awwal) maka secara niscaya akan menghasilkan akal-akal yang lainnya. Saat ia memikirkan eksistensi dirinya, maka secara niscaya akan menghasilkan jiwa langit (al-nafs al-falākiyyah). Dan ketika ia menginginkan materi, maka secara niscaya akan menghasilkan tubuh langit. Tubuh langit ini berdiri darinya, dan sisanya melalui pelantara jiwa langit. Setiap bentuk merupakan sebab atas keberadaan materi secara aktual, karena materi pada hakikatnya tidak dapat berdiri sendiri."[130]

Secara sederhana, proses penciptaan eksistensi alam semesta dalam skema emanasi Ibn Sīnā dapat digambarkan dalam bagan berikut:



Gambar 3.3: Proses Penciptaan

Menurut Ibn Sīnā, alam fisik tersebut terdiri atas benda-benda langit semisal bintang dan planet juga meliputi bumi yang kita pijak yang terdiri atas empat unsur: udara, api, air, dan tanah. Tiap-tiap planet tersebut memiliki unsur jiwa di dalamnya sebagai penggerak demi menuju bentuk kesempurnaan. Juga bagi tiap-tiap planet tersebut, kata Ibn Sīnā, masing-masing memiliki satu akal yang berbeda antara satu dengan lainnya. Hal tersebut semisal huubungan

[130] Ibn Sīnā, al-Mabda wa al-Ma'ād... h. 82.

antara akal aktif yang dikhususnya berkoneksi dengan entitas makhluk yang ada di planet bumi. Jumlah akal tersebut, dalam hitungannya berjumlah sepuluh. Ibn Sīnā menyatakan:

> "(Dari jumlah tersebut), yang pertama adalah akal sebagai penggerak yang tidak bergerak, dan ia menggerakkan tubuh planet terluar (al-jirm al-aqṣā); kemudian (akal) yang semisalnya, ia (menggerakkan) tubuh planet tetap (gugus bintang); kemudian (akal) yang semisalnya, ia (menggerakkan) tubuh planet semisal Saturnus. Dan begitulah seterusnya sampai kepada akal yang memancar kepada jiwa kita, yaitu akal bagi bumi. Dan kami menyebutnya sebagai Akal Aktif (al-'aql al-fa'āl).[131]

Akal-akal tersebut yang kemudian memancar secara gradual dan menjadikan jiwa-jiwa dan planet-planet yang ada di angkasa langit menjadi eksis. Terkait dengan benda-benda langit (selain bumi), secara jumlah hitungan sangatlah banyak, namun yang terketahui dan terobjektifikasi pada masa itu masih sangat terbatas, yaitu berjumlah tujuh bola planet, yang di dalamnya termasuk bulan dan matahari. Sistem tata surya pada era klasik tentu sangat berbeda dengan sistem tata surya era modern. Sehingga banyak sekali perbedaan-perbedaan mendasar terkait dengan hukum dan susunan benda-benda langit tersebut. Dalam bidang astronomi, ilmuwan muslim saat itu pada dasarnya banyak dipengaruhi oleh peradaban Yunani, Persia, dan India. Salah satu tokoh yang menjadi inspirasi utama bisang astronomi klasik adalah Ptolomeus (Batlamiyus) melalui karyanya yaitu Almagest, yang dalam bahasa arab dikenal dengan sebutan al-kitāb al-mijisṬ yang diterjemahkan pada abad ke-9 masa Dinasti Bani 'Abbāsiyyah yaitu khalifah al-Ma'mūn. Kitab ini memuat informasi-informasi ilmu astronomi versi Yunani Kuno yang kelak oleh para pemikir/astronom

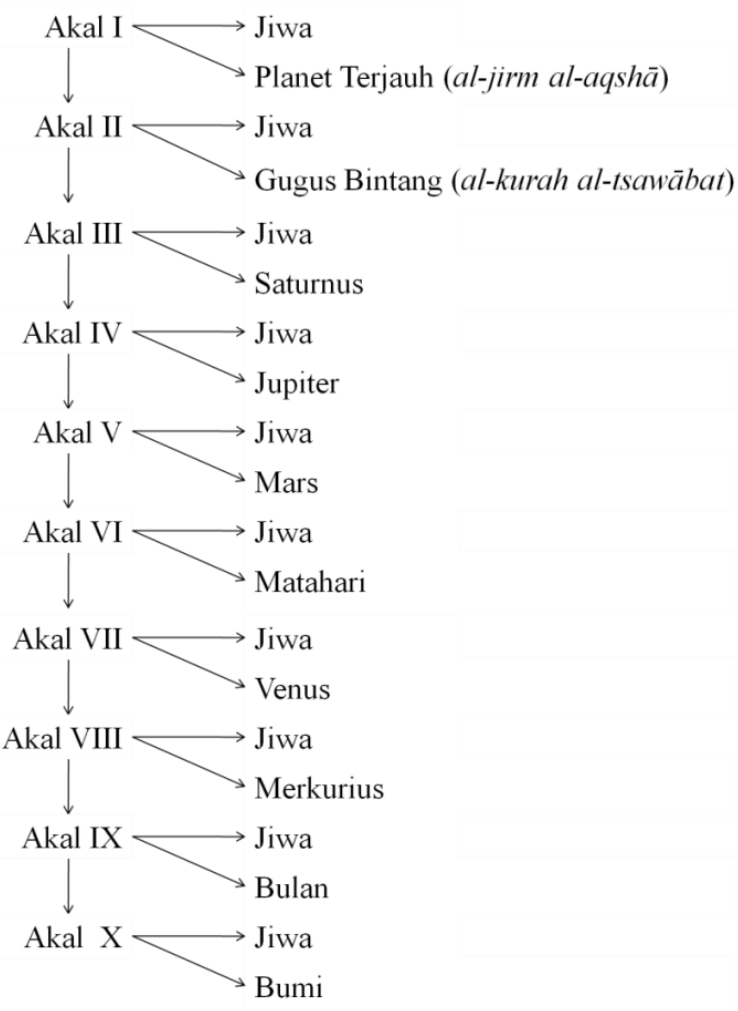
[131] Ibn Sīnā, al-Syifā, X..., h. 325.

muslim dikembangkan secara massif dan sempurna. Dalam buku ini terdapat beberapa pembahasan pokok, yaitu:

1. Pembahasan tentang garis besar kosmologi Aristotelian;
2. Pembahasan tentang masalah-masalah yang berhubungan dengan gerak harian langit;
3. Pembahasan tentang gerak Bulan dan Matahari, serta jarak keduanya dengan Bumi;
4. Pembahasan tentang gerhana matahari dan bulan;
5. Tanggapan atas persoalan umum yang berhubungan dengan pembuatan model lima planet yang dapat dilihat dengan mata telanjang.
6. Pembahasan tentang gerak Venus, Mars, Yupiter, Saturnus, dan Merkurius
7. Pembahasan tentang penyimpangan gerak planet-planet.[132]

Dalam hal ini, maka gradasi emanasi dan relasi antara akal, jiwa dan benda-benda angkasa atau planet yang terketahui diskemakan oleh Ibn Sīnā sebagai berikut:

[132] Muqowim, Jaringan Keilmuan Astronomi dalam Islam pada Era Klasik, dalam jurnal Kaunia, Vol. III, No 1, April 2007, h. 75.



Gambar 3.4: Akal, Jiwa dan Benda-benda langit dalam Skema Emanasi Ibn Sīnā

Alam Akal mencapai titik batasnya sampai penciptaan eksistensi Akal Kesepuluh. Intelek Aktif ini yang merupakan perantara antara dunia yang dapat dipahami dan dunia material yang terobjektifikasi. keberadaannya memainkan peran yang sangat fundamental dalam

dimensi kosmik dan kognitif. Dengan kata lain, Akal tersebut memiliki beberapa fungsi mendasar, yaitu: Pertama, memberikan eksistensi pada segenap entita alam jiwa dan entitas alam fisik yang bersifat material; kedua sebagai pemberi bentuk pada eksistensi wujud fisik (wāhib al-ṣuwār); dan ketiga sebagai pemberi cahaya pengetahuan kepada pikiran manusia. Manusia yang telah mendapatkan pengetahuan secara langsung darinya, maka manusia tersebut telah mengaktifkan akal perolehan (mustafād). Dalam bahasa agama, Akal Kesepuluh ini dikenal dengan sebutan Malaikat Jibril.[133]

3. Pemikiran tentang Agama

Pemikiran ketiga yang layak kita angkat dalam pembahasan bab ini adalah pandangan Ibn Sīnā mengenai posisi agama, yang kerap kali menuai perdebatan hangat. Dalam melihat Agama, Ibn Sīnā memang cukup unik dan berani dari kebanyakan pemikir lainnya, sehingga ia kerap dituduh oleh kebanyakan orang sebagai sosok pemikir yang menjadikan agama semakin rumit dan sulit untuk dipahami dan dicerna oleh orang awam. Ibn Sīnā mengembangkan teori bahwa bahasa agama yang bersumber dari Kitab Suci al-Qur'an dan al-Sunnah secara dominan harus dipahami sebagai sebuah metafor atau alegori (amthāl) dan simbol atau perlambang (ramz). Metafor dan simbol tersebut merupakan sebuah visualisasi yang dikhususkan untuk orang-orang awam dalam memahami realitas kebenaran agar mudah dipahami, yang pada hakikatnya realitas kebenaran itu sifatnya abstrak dan rasional. Namun bagi kaum terpelajar yang diberikan kecukupan akal untuk lebih memahami bahasa agama tersebut, dibutuhkan seperangkan metodologi khusus untuk dapat lebih memahaminya, yaitu dengan menggunakan metode interpretasi (ta'wīl).[134] Terkait

[133] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 30.

[134] Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin, dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan, (Jakarta: Paramadina, 1998), h. 171.

dengan pentingnya interpterasi dalam memahami bahasa Agama, Ibn Sīnā menyatakan:

> "Kita sekarang menggarap interpretasi tentang simbol-simbol yang anda tanyakan kepada saya. Telah dikatakan bahwa syarat bagi seorang Nabi ialah hendaknya ucapan-ucapannya merupakan simbol-simbol. Dan keterangan-keterangannya merupakan isyarat-isyarat. Atau sebagaimana telah diterangkan oleh Plato dalam bukunya Undang-Undang, barangsiapa tidak mengerti lambang-lambang para Nabi, maka ia tidak akan mencapai Kerajaan Tuhan. Selanjutnya para filsuf dan ahli pikir Yunani dalam buku-buku mereka menggunakan lambang-lambang dan isyarat-isyarat dalam mana tersembunyi ajaran rahasia mereka – seperti Pitagoras, Socrates, dan Plato. Berkenaan dengan Plato, ia telah menyalahkan Aristoteles karena telah membocorkan hikmah dan membuat ilmu menjadi gamblang, sehingga Aristoteles harus menjawab: Meskipun saya telah melakukan ini, namun saya masih meninggalkan dalam buku-buku saya banyak jebakan yang hanya bisa dimengerti oleh sebagian kecil saja dari kalangan para ahli ilmu dan kaum sarjana. Lebih dari itu, bagaimana mungkin Nabi Muḥammad SAW menyampaikan pengetahuan kepada orang-orang Badui yang kasar, apalagi kepada seluruh umat manusia, mengingat bahwa dia diutus untuk umat seluruhnya."[135]

Dengan kata lain, bagi Ibn Sīnā bahasa agama yang kita jumpai di dalam Kitab Suci al-Qur'ān dan al-Sunnah memiliki pemaknaan ganda, yakni makna lahiriah yang tanpa melalui usaha pemikiran yang keras sudah dapat dimengerti dan hal ini yang dilakukan oleh orang-orang awam; dan juga makna bathiniyah yang bersifat konotatif yang tersimpan dibalik teks-teks tersebut yang untuk dapat mengetahui

[135] Ibn Sīnā, Itsbāt al-Nubuwwāt wa Ta'wīl Ramūzuhum wa Amtsāluhum, dalam Tis'a Rasāīl fī al-Hikmah wa al-Thabī'iyyāt, (Kairo: Dār al-'Arab, Tt), h. 124-125.

kebenaran maknanya dibutuhkan sebuah usaha yang keras dan kemapanan dalam berfikir. Dengan kata lain dibutuhkan ijtihad pemikiran untuk dapat memahami makna bahasa agama yang sejatinya.

Pendapat Ibn Sīnā ini kemudian dikuatkan dan dirinci oleh filsuf besar selanjutnya, Ibn Rushd (1126-1198 M). Baginya, umat muslim ketika berhadapan dengan bahasa agama terbagi atas tiga kelompok: Pertama, mereka yang memahami bahasa agama melalui metode retorik (khiṬābī), yaitu orang-orang yang bukan ahli interpretasi yang dalam memahami bahasa agama hanya dari makna-makna luaran semata. Metode ini digunakan oleh kebanyakan orang awam. Kedua, mereka yang memahami bahasa agama melalui metode dialektis (jadalī), yaitu orang-orang yang memahami atau ahli interpretasi namun dalam pembuktian kebenaran dilakukan dengan menggunakan argumentasi-argumentasi yang masih dapat diperdebatkan secara ilmiah. Dan ketiga, mereka orang-orang yang memahami bahasa agama melalui metode demonstratif (burhānī), yaitu mereka yang sangat memahami atau ahli interpretasi baik secara alamiah maupun latihan. Metode ini menyadikan argumentasi-argumentasi yang dapat dibuktikan secara rasional dan dapat diuji secara ilmiah. Interpretasi (ta'wīl) bagi Ibn Rusyd, memiliki tujuan untuk mengangkat makna suatu lafal (teks) dari maknanya yang hakiki ke maknanya yang metaforik (majāzī), tanpa mengabaikan kebiasaan bahasa Arab dalam membuat suatu metafor. Menurut Ibn Rusyd, hasil interpretasi dari golongan demonstratif (burhānī) tidak boleh dibocorkan kepada dua golongan sebelumnya yaitu golongan metode retorik (khiṬābī) dan dialektis (jadalī) karena dapat menimbulkan kesalahpahaman yang sangat fatal, bahkan mengarah kepada vonis saling mengkafirkan antar satu dengan yang lainnya. Keharusan seseorang untuk dapat menguasai metode demonstratif (burhānī), menurut Ibn Rushd, adalah untuk mencari makna sejati yang

tersembunyi di balik teks-teks agama, bukan makna lahiriyahnya semata.[136]

Terlepas dari cara ia melihat dan memaknai bahasa agama, namun dalam sikap keagamaannya, agama, bagi Ibn Sīnā memiliki peranan yang sangat vital dalam sejarah kehidupan manusia. Kehadirannya dapat memberikan sebuah daya spiritual untuk dapat membimbing manusia untuk dapat melampahi jalan hidup yang baik dan benar. Meski Ibn Sīnā seorang pemikir rasionalis, namun bukan berarti ia sosok yang anti-agama, sebaliknya, ia justru menempatkan agama dalam strata yang tinggi dan bermartabat. Ibn Sīnā menilai bahwa tidak selamanya jalan hidup yang dilalui oleh manusia itu berada dalam jalur yang benar, sehingga jiwa manusia tenggelam dalam kesesatan dan kegelapan. Dari itu, kehadiran agama itu dapat menyucikan jiwa manusia dari rantai kejahatan dan obsesi kemanusiaan.[137]

Dalam sikap keagamaan, Ibn Sīnā merupakan sosok yang sangat religius. Terbukti bahwa ketika setiap kali dirinya sedang berada dalam kondisi kepayahan dan kesulitan dalam memecahkan suatu persoalan yang sedang dialaminya, lantas ia segera masuk ke dalam Masjid untuk menunaikan shalat sunat dan setelahnya ia berdoa memohon kepada Allah untuk dapat membantunya untuk memberi jalan keluar atas persoalan yang sedang dihadapinya itu. Shalat bagi Ibn Sīnā menjadi medium untuk berkomunikasi dengan Sang Maha Pencipta. Ibn Sīnā percaya bahwa dengan shalat, segala ragam persoalan hidup akan dapat terselesaikan dengan segera. Ibn Sīnā memosisikan shalat sebagai ritual ibadah yang memiliki kedudukan yang tinggi dan sentral bagi eksistensi agama, karena bagaimanapun hal tersebut sesuai dengan perkataan Nabi bahwa Shalat merupakan pondasinya agama

[136] Ibn Rusyd, Fash al-Maqāl fī mā baina al-Hikmah wa al-Syar'iyah min al-Ittishāl, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986), h. 52.

[137] Ibn Sīnā, Fī Mahiyyah al-Shalāt, dalam Jāmi' al-Badā'i, (Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyah, 2004), h. 11.

(al-ṣalat ‘imād al-dīn). Ibn Sīnā menyatakan bahwa hakikat shalat adalah mengenal Allah dengan keesaan-Nya, keniscayaan wujud-Nya dan kesucian esensi-Nya. Ma’rifat sendiri bagi Ibn Sīnā merupakan kedudukan tertinggi dari sekian banyak tangga-tangga pencapaian menuju Tuhan.

Shalat juga dapat dimaknai sebagai latihan spiritual (rīyād}ah) yang dilakukan manusia dengan tujuan untuk menghapus segala sesuatu selain daripada Kebenaran, mengganti jiwa amarah kepada jiwa yang tenang, dan menghaluskan pikiran dan perasaan. Sehingga dalam keadaan jiwa semisal itu, segala bentuk pengetahuan mengenai kebenaran, kebaikan, dan kesempurnaan dapat dengan mudah masuk ke dalam diri manusia yang paling dalam. Manusia yang merindukan pertemuan antara dirinya dengan Tuhan yang Maha Sempurna dapat dilakukan melalui shalat, dengan syarat ia harus mampu menghadirkan hati yang suci dan jiwa yang bersih. Ibn Sīnā menamai hal ini dengan istilah al-ṣalāt al-bāṬin al-haqīqī dimana shalat tidak hanya dimaknai sebagai ritual yang melibatkan gerakan-gerakan dan ucapan-ucapan tertentu semata, namun juga menghadirkan aspek spiritual di dalamnya. Pada titik tertentu, kata Ibn Sīnā, manusia akan menemukan rahasia shalat dan sampai pada pencapaian yang dituju, yaitu “terbukanya tabir rahasia ketuhanan; cahaya suci dari langit akan dipancarkan kepada setiap jiwa manusia yang shalat.” Ia terhubung dan bermushahadah dengan Sang Ilah melalui ritual ibadah shalat tersebut.[138]

Terkait dengan tuduhan yang sangat tendensius yang dilontarkan oleh beberapa pemuka agama atau para teolog –bahkan tuduhan sebagai ahli bid’ah dan kafir itu juga terlontar oleh beberapa tokoh pemikir setelah kematiannya, semisal yang dilancarkan oleh al-Ghazālī— Ibn Sīnā sangat peka terhadap hal itu, bahkan ia sempat menulis syair untuk menangkal tuduhan tersebut. Ibn Sīnā

[138] Ibn Sīnā, Fī Mahiyyah al-Shalāt..., h. 13-15.

menyatakan: "Tidak terlalu mudah dan sepele untuk menyebut ahli bid'ah kepadaku. Tak ada keimanan terhadap agama yang lebih kuat dari keimananku. Aku adalah pribadi istimewa di dunia dan jika aku seorang ahli bid'ah, maka tidak ada seorang muslim pun di seluruh dunia ini."[139] Karena bagaimana pun, kehadiran Ibn Sīnā sebagai salah satu peletak dasar filsafat Islam –sebagaimana juga yang dilakukan oleh pendahulunya semisal al-Kindī dan al-Fārābī— mencoba memadukan secara harmonis antara nilai-nilai agama dengan filsafat yang berbasis pada dasar pemikiran yang logis, rasionalitas, dan demonstratif.

4. Pemikiran tentang Kenabian

Setelah membahasan pandangan Ibn Sīnā mengenai agama, maka kita lanjutkan pembahasan ke ranah yang lebih spesifik namun posisinya sangat prinsipil dalam agama, yaitu doktrin tentang kenabian. Sebelum menjelaskan apa dan siapa yang disebut dengan Nabi, Ibn Sīnā terlebih dahulu menjelaskan tentang tingkatan akal teoretis yang melekat pada manusia. Pertama Akal Material (al-'aql al-hayūlānī), yaitu tingkatan akal yang secara kedudukannya masih bersifat potensial atau masih dalam kesiapan murni. Potensi akal ini terdapat di dalam setiap individu manusia. Kedua Akal Habitual atau Talenta (al-'aql bi al-malakah), yaitu akal yang di dalamnya dihasilkan seperangkat prinsip-prinsip pertama yang tidak memerlukan bukti lain, seperti hukum-hukum yang bersifat aksiomatik. Akal Talenta ini juga dapat disebut dengan istilah Akal Aktif (al-'aql bi al-fi'l). Dan ketiga Akal Perolehan (al-'aql al-mustafād), yaitu akal yang berhubungan dengan fakultas kesempurnaan, yang di dalamnya dihasilkan prinsip-prinsip kedua (al-ma'qūlāt al-thāniyah) yang terbukti dengan sendirinya, atau dengan kata lain fakultas ini menghasilkan bentuk rasional perolehan (ṣūrah 'aqliyyah muktasabah). Melalui akal perolehan ini, seseorang secara aktual dapat

[139] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 41.

menangkap bentuk-bentuk pengertian universal, dimana kedua kekuatan terdahulu —melalui akal potensial dan akal talenta— itu menjadi bagian jika kekuatan-kekuatan itu telah menjadi aktual, sehingga ia akan menjadi entitas makhluk hidup yang sempurna dan akan menyerupai prinsip utama seluruh eksistensi kehidupan.[140]

Nabi, menurut pandangan Ibn Sīnā, adalah seseorang yang telah mencapai derajat akal perolehan (al-'aql al-mustafād). Kondisi seperti ini terjadi ketika akal yang dimiliki oleh seorang Nabi yang memiliki potensi suci (al-quwwah al-qudsiyyah) telah terhubung secara langsung dan dapat melakukan komunikasi secara aktif dengan Akal Aktual ('aql al-fa'āl) atau dalam bahasa agama dinamakan dengan Malaikat Jibril. Seketika itu, dalam kondisi itu pengetahuan yang dimiliki oleh seorang Nabi tidak diperoleh melalui pengajaran biasa semisal manusia pada umumnya, melainkan pengetahuan tersebut diperoleh secara langsung dari akal aktif tersebut. Kapanpun komunikasi itu dapat dilakukan, dan seluruh pengetahuan yang diperoleh dari akal aktif itu tersimpan dengan baik dalam fakultas memori Nabi tanpa ada yang tertinggal. Dalam konteks ini, derajat akal Nabi telah mencapai akal perolehan. Terkait dengan pengetahuan yang dimiliki oleh seorang Nabi, Fazlur Rahman menjelaskan bahwa akal kenabian memiliki kemampuan yang kuat untuk berhubungan dengan akal aktif, seolah-olah ia memiliki kualitas akal in habitu, di mana ia mengetahui segala sesuatu dari dalam dirinya sendiri. Kualitas ini adalah titik tertinggi kemampuan yang bisa dicapai dan keadaan akal material tersebut harus disebut akal Ilahi. Rahman menyatakan:

> "Dengan demikian, menurut Ibn Sīnā, melalui prosedur berpikir biasa –manakala seseorang benar-benar berpikir— rasionalitasnya dapat menunjukkan eksistensinya dan dapat menjadikannya sebagai agen kreatif. Kemampuan kreatif ini berada dalam diri manusia ketika seseorang secara optimal

[140] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h, 67-68.

menggunakan kemampuan berpikirnya. Rasionalitasnya menjadi sedemikian cemerlang meskipun bukan bagian dari jiwanya ketika mendapatkan pancaran dari akal aktif eksternal. Kreativitas dan kecemerlangan akal ini disebut Ibn Sīnā sebagai akal perolehan, karena ia berada dalam pancaran diri manusia dari akal aktif eksternal yang juga disebut akal universal... Akal perolehan adalah akal aktual sejauh fakultas intelektif manusia sedemikian kreatif dan berpikir sempurna sehingga pemikiran itu bisa disebut sebagai akal aktual."[141]

Banyak pihak menyebut bahwa penjelasan Ibn Sīnā terkait kenabian itu kabur dan menyeleweng dari ajaran agama. Padahal sejatinya ia mencoba menjelaskan secara logis dan rasional bahwa eksistensi seorang nabi itu mungkin adanya. Fakultas kenabian (al-quwwah al-nabawiyyah), bagi Ibn Sīnā, mengikuti fakultas rasional, bukan fakultas imajinatif. Menurutnya, fakultas kenabian memiliki keistimewaan ketika manusia dengan daya intuitif yang kuat sehingga tidak memerlukan pembelajaran secara eksternal sebagaimana manusia pada umumnya. Ia mampu mencapai objek-objek akal (al-ma'qūlāt) menuju akal kedua dalam waktu sesingkat mungkin. Hal tersebut sangat dimungkinkan terjadi karena akal yang ada pada dirinya sudah terhubung secara langsung dengan akal aktif (al-'aql a-fa'āl) – dalam bahasa agama, akal tersebut dinamai Malaikat Jibril.

Ditinjau dari segi genusnya, seorang Nabi merupakan wujud makhluk Tuhan yang ada di alam semesta ini yang memiliki kadar kesempurnaan di atas wujud makhluk lainnya. Ibn Sīnā menyebut bahwa seorang Nabi adalah wujud manusia yang padanya terdapat puncak tingkatan keunggulan dan kesempurnaan atas wujud makhluk lainnya, karena ia mampu mengaktifkan akalnya dan mendapatkan pengetahuan tanpa melalui pelantara sebagaimana manusia pada umumnya. Lebih jelas Ibn Sīnā menyatakan:

[141] Fazlur Rahman, Prophecy in Islam, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), h. 19

"Sekarang tingkat-tingkat keunggulan di antara sebab-sebab adalah seperti saya katakan ini: sebagian esensi individual berdiri sendiri dan sebagian lagi tidak. Maka yang pertama itu adalah yang lebih unggul. Yang berdiri sendiri itu bisa berupa wujud-wujud esensial yang immaterial atau bisa berupa wujud-wujud material. Dan yang pertama itu adalah yang lebih unggul. Marilah kita lanjutkan dan kita bagi lagi kelompok yang terakhir ini karena di sanalah terdapat apa yang sedang kita cari. Bentuk-bentuk material yang memberi wujud kepada benda-benda bisa bersifat organik atau non-organik. Dan yang pertama itulah yang unggul. Yang organik itu bisa berupa binatang atau bukan binatang. Yang berupa binatang itulah yang lebih unggul. Selanjutnya, binatang rasional atau tidak rasional, dan yang rasional itulah yang lebih unggul. Yang rasional itu boleh jadi memiliki akal dengan kesediaan positif atau tidak memilikinya, dan yang memiliki itu yang lebih unggul. Yang rasional dengan disposisi positif itu bisa menjadi aktual secara sempurna atau tidak. Dan yang menjadi aktual secara sempurna itulah yang lebih unggul. Yang bisa menjadi aktual secara sempurna itu ada yang secara langsung dan ada yang melalui pelantara. Dan yang pertama itu yang lebih unggul. Inilah yang disebut dengan Nabi, yang padanya terdapat puncak tingkat-tingkat keunggulan dalam lingkungan bentuk-bentuk material. Karena yang unggul terdiri di atas yang rendah serta menguasainya, maka Nabi berdiri di atas semua jenis wujud yang diunggulinya serta menguasai mereka."[142]

Jadi dalam tingkatannya, Nabi merupakan sosok manusia yang unggul dibandingkan dengan entitas manusia atau makhluk fisik lainnya yang kepadanya dibebankan sebuah tugas yang sangat berat, yaitu menyampaikan risalah kenabian kepada umatnya. Ibn Sīnā

[142] Ibn Sīnā, Itsbāt al-Nubuwwāt wa Ta'wīl Ramūzuhum wa Amtsāluhum..., h. 123.

berpendapat bahwa seorang Nabi secara niscaya harus diutus oleh Tuhan kepada umatnya dengan mengemban seperangkat tugas untuk menegakkan hukum-hukum Tuhan. Seorang nabi, kata Ibn Sīnā adalah sosok manusia yang paling mungkin untuk dapat mentransmisikan seluruh konsep-konsep hukum Tuhan tersebut demi terwujudnya tatanan kehidupan yang teratur dan adil sesuai dengan aturan-aturan yang telah ditetapkan. Melalui wahyu, aturan-aturan tersebut oleh Tuhan –tentunya melalui pelantara Akal Universal atau Malaikat Jibril—disampaikan kepada Nabi untuk kemudian disampaikan kepada umatnya.[143] Dari itu, Nabi dibedakan dengan Ahli Hikmah atau Wali, karena para Nabi, mendapatkan pengetahuan secara utuh melalui wahyu serta darinya membawa seperangkat aturan hukum untuk membimbing dan mengarahkan kehidupan umat manusia, sedangkan Ahli Hikmah atau Wali hanya mendapatkan pengetahuan secara parsial dan tidak memiliki kewajiban untuk menyampaikannya kepada umat manusia lainnya. Lantas kemudian bagaimana cara seorang Nabi mendapatkan wahyu dari Tuhan? Ibn Sīnā menyatakan:

> "Wahyu adalah bentuk pancaran dan Malaikat adalah kekuatan yang memancarkan yang diterima oleh para Nabi dan yang turun kepada mereka seolah-olah ia merupakan pancaran yang bersambung dengan intelek universal yang terperinci bukan secara esensial melainkan secara kebetulan – atau aksidental, disebabkan kekhususan para penerimanya. Begitulah, maka para Malaikat mempunyai nama yang berbeda-beda, bersangkutan dengan pengertian yang berbeda-beda pula. Meskipun begitu, mereka membentuk keseluruhan yang tunggal, yang kekhususannya tidak terjadi secara esensial tetapi secara kebetulan, disebabkan kekhususan para penerimanya. Jadi kerasulan ialah bagian dari pancaran itu yang dinamakan wahyu, yang diterimakan salam berbagai bentuk ekspresi untuk

[143] Fazlur Rahman, Prophecy in Islam, h. 34

kepentingan umat manusia, baik di alam baka maupun alam dunia, berkenaan dengan ilmu pengetahuan dan politik."[144]

Jadi sangatlah jelas dalam bahasan ini bahwa seorang Nabi, dalam pandangan Ibn Sīnā, adalah entitas manusia sempurna yang memiliki keunggulan karena ia memiliki seperangkat pengetahuan yang diperoleh tanpa melalui pelantara –sebagaimana pengetahuan manusia pada umumnya— yang kemudian disebut dengan wahyu. Para Nabi tersebut kemudian dibebankan sebuah misi yang mengandung prinsip-prinsip dan aturan-aturan yang harus disampaikan kepada umat manusia demi mewujudkan kemaslahatan hidup di dunia maupun akhirat. Terkait dengan misi kenabian menurut Ibn Sīnā, Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa misi kenabian tersebut memiliki dua cakupan, yaitu pertama dimensi teoretis, yaitu mengarahkan jiwa manusia menuju kebahagiaan abadi dengan mengajarinya ajaran dasar keimanan terhadap eksistensi Tuhan, realitas wahyu dan kenabian serta kehidupan setelah mati. Dan kedua dimensi praktis, yaitu mengajarkan aspek-aspek praktis agama sebagai tindakan ritual untuk dilaksanakan oleh orang-orang yang beriman.[145]

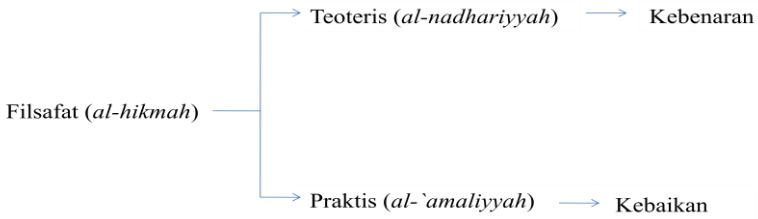
5. Doktrin tentang Ilmu Pengetahuan

Ilmu pengetahuan dalam konteks pembahasan ini apa yang oleh Ibn Sīnā disebut dengan islilah filsafat (al-ḥikmah). Secara definitif, filsafat (al-ḥikmah) merupakan suatu aktivitas oleh pikir, yang darinya manusia dapat mengambil suatu manfaat untuk dapat memahami segala bentuk eksistensi yang ada —baik eksistensi yang sifatnya mungkin ataupun yang niscaya. Secara umum, tujuan dari filsafat (al-ḥikmah) adalah agar manusia mendapatkan status kemuliaan dan kesempurnaan yang puncaknya ia akan menjadi manusia sempurna yang dapat memahami dan menyatu dengan segala bentuk eksistensi

[144] Ibn Sīnā, Itsbāt al-Nubuwwāt wa Ta'wīl Ramūzuhum wa Amtsāluhum..., h. 124.

[145] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 43.

yang ada. Ibn Sīnā menyebut realitas manusia tersebut dengan istilah manusia yang memiliki dimensi eksistensi rasional (‘ālaman ma’qūlan). Menurut Ibn Sina, filsafat (al-ḥikmah) terbagi atas dua bagian, yaitu: pertama, pengetahuan teoretis (al-ḥikmah al-naẓariyyah), yaitu aktifitas oleh pikir yang berorientasi pada pencapaian seperangkat keyakinan yang bersifat kokoh menyangkut persoalan seluruh eksistensi. Darinya lahirlah dimensi keilmuan semisal fisika, matematika, dan metafisika. Tujuan utamanya adalah untuk mendapatkan kebenaran (al-haqq). Dan bagian kedua adalah ilmu pengetahuan yang bersifat praktis (al-ḥikmah al-’amaliyyah), yaitu aktifitas oleh pikir yang selain daripada mendapatkan seperangkat keyakinan yang kokoh, juga menghasilkan suatu pandangan yang benar yang dapat diaplikasikan dalam laku tindakan yang diramu dalam seperangkan peraturan-peraturan tertentu. Darinya lahirlah ragam dimensi keilmuan semisal etika, ekonomi dan politik. Tujuannya adalah untuk mendapatkan atau mencapai suatu bentuk kebaikan (al-khair).[146]



Gambar 3.5: Pembagian dan tujuan filsafat

Dalam pembahasan ini tidak akan dijelaskan secara mendetail kedua pembagian ilmu pengetahuan tersebut, namun akan dijelaskan mengenai prinsip-prinsip dasar tentang ilmu pengetahuan yang meliputi subjek atau alat yang mengetahui, objek-objek pengetahuan dan hasil daripada pengetahuan tersebut. Jika kita mengacu pada

[146] Ibn Sīnā, al-Risālah fī Aqsām al-’ulūm al-’aqliyyah..., h. 105

aliran epistemologi modern, maka akan hadir pertanyaan apakah Ibn Sīnā itu merupakan seorang yang beraliran empirisisme ataukan seorang yang berhaluan rasionalisme, atau jangan-jangan ia meniscayakan kemungkinan antara keduanya. Mari kita bahas satu persatu.

Banyak orang mengira dan langsung berkesimpulan bahwa Ibn Sīnā merupakan seorang filosof yang beraliran empirisisme, yakni bahwa sumber pengetahuan itu hanya didapat dari objek-objek inderawi, atau berdasaran pengalaman kesaharian manusia. Namun sejatinya, jika kita membaca karya pemikiran Ibn Sīnā secara utuh dan menyeluruh, kita akan mendapati bahwa selain dari pada objek-objek inderawi yang sifatnya partikular tersebut, Ibn Sīnā juga menyebut bahwa sumber pengetahuan itu juga bisa didapat melalui objek-objek akal yang sifatnya universal (kulliyāt), yang tanpa melalui pelantara indera pun manusia sangat dimungkinkan untuk mendapatkan pengetahuan tersebut. Pengetahuan yang bersifat empirik, kata Ibn Sīnā, diperoleh melalui jalan objektifikasi lima indera manusia kepada objek-objek material di luar pikiran. Ibn Sīnā menyebut aktifitas tersebut dengan istilah persepsi (idrāk). Karena objek-objek yang dipersepsi oleh manusia tersusun dari ragam materi dan bentuk, serta ia terikat oleh dimensi maka pengetahuan yang dihasilkan bersifat partikular (juziyyāt).

Persepsi sendiri, bagi Ibn Sīnā memiliki dua tingkatan, yaitu: pertama, persepsi yang hanya menghasilkan bentuk (al-ṣūrah), semisal ketika mata melihat kursi yang ada di depan matanya, maka akan ada perpindahan sesuatu ke dalam pikiran manusia, yaitu bentuk kursi itu. Kedua, persepsi yang menghasilkan pengetahuan tentang makna-makna yang bersifat non-material, semisal pengetahuan kita tentang rasa takut, sedih, dan lain sebagainya. Persepsi ini, kata Ibn Sīnā merupakan kemampuan yang dimiliki oleh fakultas estimatif (wahmiyyah). Hal tersebut karena penginderaan, kata Ibn Sīnā dapat dilakukan melalui dua cara, yaitu:

1. Penginderaan dengan menggunakan indera eksternal yang terdiri atas lima indera, yaitu penglihatan melalui mata, pendengaran melalui telinga, penciuman melalui hidung, perabaan melalui kulit, dan pengecapan melalui lidah.
2. Penginderaan yang dilakukan dengan menggunakan indera internal yang meliputi fakultas phantasia atau indera bersama (ḥiss al-mushtarak), fakultas formatif (mutaṣawirrah), fakultas imajinasi (mutakhayyilah), fakultas estimatif (wahmiyyah), dan fakultas memori (hāfiẓah).

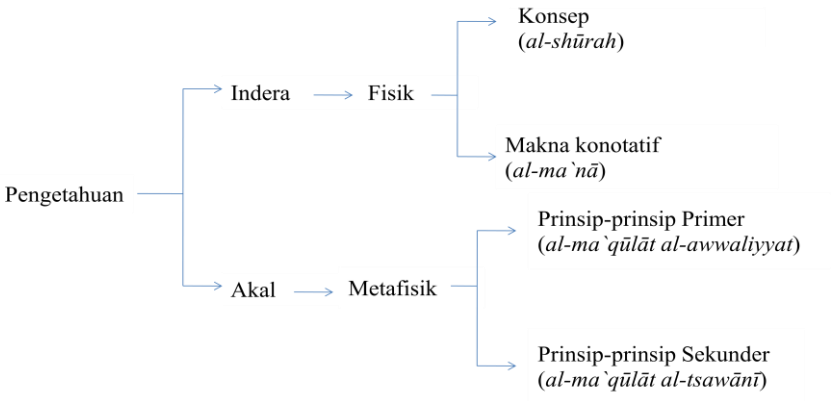
Pengetahuan pada tingkatan ini –baik yang menggunakan indera eksternal atau internal— bersifat partikular, karena masih ada kaitannya dengan dimensi material, semisal ketika kita melihat seekor binatang buas, katakanlah Serigala, maka secara otomatis akan muncul rasa takut di dalam diri kita setelah kita melihat bentuknya dan mendengar suaranya.

Sedangkan akal, kata Ibn Sīnā, ia mampu untuk mengakses objek-objek metafisik yang sifatnya universal (kulliyāt) sebagai sumber pengetahuan. Sumber pengetahuan dalam dimensi ini ia namakan dengan istilah objek-objek akal (al-ma'qūlāt). Sumber pengetahuan ini sama sekali tidak ada kaitannya dengan alam material yang sifatnya partikular, ia merupakan subtansi-subtansi yang didapat dari alam yang tinggi (jawāhir 'āliyyah). Semisal dalam tingkatan potensi akal yang paling sederhana dimana ia telah mampu mendapatkan pengetahuan yang bersifat aksiomatik, yaitu bentuk-bentuk pengetahuan yang didapat tanpa melalui proses analogi, usaha, atau pembelajaran. Semisal pengetahuan kita bahwa keseluruhan lebih besar dari sebagian, lima itu lebih besar dari empat dan lebih kecil dari enam, dan lain sebagainya. Bentuk pengetahuan tersebut disebut dengan prinsip-prinsip pertama yang tidak membutuhkan pembuktian lainnya (al-ma'qūlāt al-awwaliyyat). Setelah manusia melalui akal potensialnya mendapatkan pengetahuan umum yang bersifat aksiomatik tersebut, kemudian Ibn Sina menyatakan:

"Dengan potensi ini, ia siap untuk mencari prinsip-prinsip kedua (al-ma'qūlāt al-thawānī), baik melalui pemikiran, yaitu mengenali apa yang terkandung dalam prinsip-prinsip pertama dengan cara menyusun dan merangkai, maupun melalui intuisi, yaitu memproyeksikan istilah menengah (hadd ausath) sekaligus tanpa pemikiran dan pertimbangan. Yang saya maksud dengan istilah menengah (ḥadd ausaṬ) adalah sebab yang bisa mendatangkan pembenaran (taṣdiq) atas keberadaan atau ketiadaan sesuatu, yakni dalil yang mendefinisikan hukum. Kadang-kadang istilah menengah (ḥadd ausat) ini muncul setelah pencarian dan kerinduan untuk mencapai objek-objek akal (al-ma'qūlāt), dan kadang-kadang muncul begitu saja tanpa proses pencarian dan kerinduan. Ketika dalil itu diperoleh, maka objek dalil pun pasti diperoleh. Melalui objek-objek (al-ma'qūlāt) yang sudah diperoleh, ia mendapatkan suatu kondisi dimana ia siap untuk memunculkan objek-objek akal tersebut kapanpun ia mau tanpa perlu usaha. Kondisi seperti ini disebut talenta (malakah), sedangkan fakultas tersebut dalam kondisi ini adalah akal aktual (bi al-fi'il). Apabila objek-objek akal yang dihasilkan secara aktual itu bisa dilihat dan bisa dibayangkan, maka ia disebut akal perolehan (mustafād)."[147]

Perbedaan antara pengetahuan yang dipersepsi oleh indera terhadap objek-objek fisik dan akal terhadap objek-objek metafisik dapat kita lihat dalam skema bagan di bawah ini:

[147] Ibn Sīnā, "Risālah fī al-Kalām al-Nafs al-Nātiqah", dalam Ahwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: , 2007), h. 195-196..



Gambar 3.6: Perbedaan persepsi indera dan akal

Dari penjelasan tersebut, maka kita mengenal adanya empat tingkatan akal teoretis, yaitu akal material (‘aql al-hayūlānī), akal talenta atau bakat (‘aql al-malakah), akal aktif (‘aql bi al-fi’il) dan akal perolehan (‘aql al-mustafād). Jika akal manusia telah mencapai batas kesempurnaannya baik melalui jalan latihan dan penyucian jiwa, maka segala bentuk pengetahuan akan ia dapat dengan sangat mudah walau tanpa melalui pelantaraan persepsi inderawi atau pengajaran. Terkait dengan Ibn Sina menyatakan:

> “Kesempurnaan khusus jiwa rasional akan menjadi alam akal yang padanya tercitrakan bentuk keseluruhan, dan kebaikan akan terlimpah secara keseluruhan yang bersumber dari sumber keseluruhan dan berjalan menuju subtansi-subtansi mulia yang bersumber dari spiritualitas mutlak. Kemudian spiritualitas yang berkaitan dengan suatu kategori dalam badan, lalu fisik-fisik yang tinggi dengan segala keadaan dan fakultasnya. Demikian seterusnya hingga dalam jiwanya seluruh eksistensi menjadi sempurna, lalu berubah menjadi alam rasional yang paralel dengan seluruh alam eksistensi, yang tampak sebagai kebaikan mutlak, kebajikan mutlak, dan keindahan hakiki, yang

menyatu dengannya, yang mengukirkan misal dan keadaannya, yang masuk di jalannya, dan menjadi bagian dari subtansinya."[148]

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa Ibn Sīnā membedakan dua jenis pengetahuan berdasarkan dari sumber dan cara manusia mendapatkannya, yaitu pengetahuan bagi orang-orang awam yang diperoleh melalui proses persepsi terhadap objek-objek indrawi, dan pengetahuan level khusus yang diperoleh melalui akal yang levelnya pun bertingkat-tingkat, sampai pada puncaknya akal mendapatkan pengetahuan yang dipancarkan oleh Akal Aktual (al-'aql al-fa'āl) dari alam yang sangat tinggi. Pengetahuan model inilah yang dimiliki oleh para filosof, para wali dan para nabi. Meski dalam pembahasan yang lebih rinci lagi terdapat perbedaan level pengetahuan di antara tiga kelompok tersebut.

Karya Intelektual

Ibn Sīnā merupakan seorang filosof yang sangat produktif. Karya-karyanya bersifat multidisifliner keilmuan yang meliputi ilmu logika, matematika, aritmatika, astronomi, ilmu kedokteran, ilmu sastra, ilmu politik, ilmu pengetahuan alam atau fisika, ilmu ketuhanan, metafisika, sastra, mistisisme, dan bahkan ditemukan sebuah naskah Ibn Sīnā yang mencoba untuk menafsirkan beberapa surat dalam al-Qur'an semisal al-Ikhlāṣ, al-Falaq, dan al-Nās. Karena keilmuannya yang bersifat ensiklopedik itu, maka tak keliru jika dunia menyebutnya sebagai al-Syaikh al-Ra'īs (Pimpinan Orang-orang Bijak). Berikut ini kami hadirkan beberapa karya Ibn Sīnā yang dinilai sangat fenomenal dan memberikan pengaruh terhadap perkembangan ilmu pengetahuan dan peradaban manusia, sebagai berikut:

1. Kitāb fī al-Nafs 'alā Sunnat al-Ikhtiṣār wa Muqtad}ā Tharīqah al-Manthiqiyyah, merupakan risalah pertama yang ditulis

[148] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs..., h. 130-131.

oleh Ibn Sīnā pada usia tujuh belas tahun. Risalah ini didedikasikan untuk penguasa dari dinasti Sāmānid di Bukhārā, yaitu Nūḥ ibn Manshūr. Kitab ini merupakan risalah singkat nan padat tentang jiwa yang terdiri atas sepuluh bab. Dalam pembahasannya, Ibn Sīnā secara umum mengikuti konstruk pemikiran Aristoteles dalam buku De Anima, namun di dalam beberapa bagian, Ibn Sīnā membangun sebuah sistem pemikiran baru tentang jiwa yang tidak disentuh oleh Aristoteles.[149] Risalah ini pernah diterbitkan oleh seorang orientalis, Samuel Landdwer pada tahun 1875, lalu dicetak ulang oleh Vandick dengan berpedoman pada edisi Landwer dan koreksinya pada 1906 M di percetakan al-Ma'ārif. Kesepuluh bab yang dibahas oleh Ibn Sīnā dalam kitab ini adalah: 1. Penjelasan tentang fakultas-fakultas jiwa; 2. Pembagian fakultas-fakultas insani pertama dan definisi jiwa secara umum; 3. Tidak ada fakultas jiwa yang berasal dari percampuran empat unsur tetapi datang padanya dari luar; 4. Penjelasan pendapat tentang fakultas-fakultas nabati; 5. Penjelasan pendapat mengenai fakultas-fakultas hewani; 6. Penjelasan tentang indera eksternal; 7. Penjelasan tentang indera internal dan daya motif pada badan; 8. Jiwa insani dari tingkat permulaan hingga tingkat kesempurnaannya; 9. Penjelasan tentang bukti demonstratif hakikat jiwa rasional menurut metode ahli logika; dan 10. Penegakkan tentang argumentasi mengenai keberadaan subtansi rasional yang terpisah dari fisik, kedudukan fakultas-fakultas rasional sebagai sumber dan seperti cahaya bagi penglihatan, dan penjelasan bahwa jiwa-jiwa rasional kekal menyatu setelah kematian badan, terhindar dari kerusakan dan perubahan yang disebut akal

[149] Dimitri Gutas , Avicenna and The Aristotelian Tradition; Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, (Leiden: Brill, 2014), h. 80.

universal. Risalah ini merupakan sebuah karya yang diberikan sebagai hadiah penghormatan oleh Ibn Sīnā kepada seseorang yang olehnya sangat dihormati. Dalam pengantarnya, Ibn Sīnā menyatakan: "Ketika aku mendapati tradisi itu telah menjelaskan jalan ini dan telah diisyaratkan sunnah ini, aku merasa senang untuk mempersembahkan hadiah kepada al-Amīr Nūḥ ibn Manshūr – semoga Allah memberkatinya. Aku juga mengerahkan segenap pikiran untuk itu setelah aku mengetahui bahwa induk kemuliaan ada dua, yaitu pertama mencintai kebijaksanaan dalam akidah, dan kedua mengutamakan ketulusan dalam beramal untuk meraih suatu tujuan. Aku tahu benar bahwa al-Amīr telah mengabdikan hidupnya bagi keindahan kebijaksanaan dengan bersikap rendah hati kepada sahabat-sahabatnya. Maka aku tahu bahwa hadiah yang paling utama baginya adalah yang bisa mendatangkan keutamaan yang paling berharga, yaitu kebijaksanaan."[150]

2. Al-Mabda' wa al-Ma'ād, dalam bahasa Inggris dinamai The Provrnance and Destination. Risalah ini ditulis oleh Ibn Sīnā pada tahun 1013 M ketika dirinya baru sampai di Kota Jurjan. Kitab ini didedikasikan untuk Abū Muḥammad al-Sīrāzī yaitu seorang ilmuan yang telah banyak membantu Ibn Sīnā selama masa pelarian. Secara umum, risalah ini berbicara tentang doktrin-doktrin dasar filsafat semisal jiwa, metafisik, kenabian dan eskatalogi (kebahagiaan dan kesengsaraan jiwa setelah kematian). Dalam kitab ini pula doktrin Ibn Sīnā tentang proses penciptaan alam semesta melalui proses emanasi (al-faid}) dibahas secara jelas dan terperinci.

[150] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: , 2007), h. 147.

3. Al-Qānūn fī al-Ṭibb, yaitu mahakarya yang ditulis oleh Ibn Sīnā di bidang ilmu kedokteran. Kitab ini ditulis secara berkala, mengingat pada saat itu Ibn Sīnā menjadi buronan politik yang terus menerus diburu oleh penguasa. Namun di saat situasi sudah kondusif tepatnya saat dirinya menjabat sebagai seorang wazīr istana, Ibn Sīnā segera merampungkan kitab ini pada bulan Rabi' al-Awwal 410 H di Kota Hamadān. Dalam kitab ini, setidaknya dibagi dalam beberapa pembahasan pokok: 1). Penjelasan terkait dengan definisi istilah-istilah dasar yang ada dalam ilmu kedokteran (general matters relative to the science of medicine) serta pembahasan terperinci tentang anatomi tubuh manusia; 2). Penjelasan terkait dengan material dan jenis-jenis obat dan cara penggunaannya (maretia medica); 3). Pembahasan tentang cara mendiagnosis jenis-jenis penyakit khusus dan ilmu bedah (special pathology and surgical) 4). Pembahasan mengenai penyakit khusus yang melibatkan lebih dari satu organ tubuh (The cosmetic art); dan 5). Penjelasan tentang formulasi obat-obatan.[151] Kitab ini begitu berarti bagi perkembangan dunia kedokteran modern. Bahkan di Barat sebelum mengenal ilmu kedokteran modern, kitab ini menjadi rujukan pertama dan utama selama berabad-abad.

4. Kitāb al-Shifā, yaitu mahakarya kedua yang ditulis oleh Ibn Sīnā di bidang filsafat. Dalam literatur Latin, kitab ini dikenal dengan nama Sanatio, atau Sufficienta, yang –meminjam bahasa Nasr— merupakan ensiklopedi pengetahuan terbesar yang pernah ditulis oleh manusia.[152] Kitab ini terdiri atas empat bagian pembahasan, yaitu: Ilmu Logika (al-Manṭiq), Fisika (al-Ṭabī'iyyāt), Matematika (al-Riyād}iyyāt), dan

[151] Avicenna, The Canon of Medicine, [terj], (New York: AMS Press, 1973), h. 23.

[152] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 23.

Metafisika (al-Ilāhiyyāt). Pembahasan dalam kitab ini bersifat komprehensif, di mana di dalamnya tiap tiap bagian pembahasan diurai menjadi beberapa jilid, banyak bab dan pasal-pasal.[153] Mulanya, Ibn Sīnā diminta oleh Abū 'Ubaid al-Juzjānī untuk memberikan komentara dan ulasan atas pemikiran filsafat yang digagas oleh filsuf Yunani Kuno, Aristoteles. Kemudian, Ibn Sīnā memutuskan untuk membuat proyeksi filsafatnya tersendiri secara logis, sistematis dan terperinci. Menurut keterangan dari murudnya, Abū 'Ubaid, kitab ini ditulis selama enam tahun, yaitu antara tahun 1014-1020 M. Dengan kata lain, jika kita melihat peta perjalanan hidup Ibn Sīnā, maka kita ini mulai ditulis di Kota Ray dan selesai penulisannya di Kota Hamadān.[154]

5. Kitāb al-Najāt, yaitu sebuah kitab –yang kebanyakan sarjana menyebutnya sebagai— ringkasan dari Kitāb al-Shifā. Kandungan pembahasan di dalam kitab ini tidak jauh berbeda dengan Kitāb al-Shifā, namun yang menjadi pembeda adalah gaya penulisannya dibuat secara singkat, padat dan jelas. Kitāb al-Najāt (The Salvation) ditulis antara tahun 1026 atau 1027 M, yaitu ketika Ibn Sīnā sedang berada di Kota Isfahān. Pada dasarnya, kitab ini khusus diperuntukan bagi orang-orang elit pada masa itu yang meminta dirinya untuk menuliskan risalah sederhana mengenai prinsip-prinsip dasar logika, fisika, geometri, aritmatika, matematika, astronomi, musik, metafisika, etika, ilmu kejiwaan dan lain sebagainya. Tidak seperti kebanyakan sarjana lain, Dimitri Gutas menilai bahwa kitab ini bukanlah

[153] G. C. Anawati O.P, Muallafāt Ibn Sīnā, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1950), h. 29.

[154] Nabil Shehaby, The Propositional Logic of Avicenna, (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973), h.2.

ringkasan atau rangkuman dari Kitāb al-Shifā , melainkan sebuah kitab tersendiri hasil akumulasi pemikiran filsafat dalam kitab-kitab sebelumnya yang pernah ditulis oleh Ibn Sīnā.[155]

6. Dānesnāme Ye 'Alā'i, sebuah risalah yang ditulis dengan menggunakan bahasa Persia, yang merupakan permintaan dari Penguasa Isfahan, Alā al-Daulah. Mulanya Ibn Sīnā diminta untuk menulis lima prinsip-prinsip dasar ilmu pengetahuan; logika, fisika, astronomi, musik, dan metafisika. Namun pada faktanya, ia hanya menulis tiga tema, yaitu logika, fisika dan metafisika. Risalah ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis oleh M. Achena dan H. Masse dengan judul Le Livre de Science pada tahun 1958.

7. Al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, yaitu risalah filosofis terakhir yang ditulis oleh Ibn Sīnā antara 1030-1034 M di kota Isfahan, masa-masa terakhir dari kehidupannya. Darinya, meski susunan pembahasan masih mengikuti konstruk karya-karyanya terdahulu, namun nampak jelas dalam risalah ini menunjukan kematangan berfikir Ibn Sīnā. Risalah ini terdiri atas empat jilid masing-masing jilid memiliki sepuluh bab pembahasan, dimana secara berurutan masing-masing tema kitabnya adalah: al-Manṭiq (logika), al-Ṭabī'iyyāh (fisika), al-Ilāhiyyāh (metafisika), dan al-Taṣawwuf (mistisisme). Dalam gaya penulisannya, Ibn Sīnā menggunakan metode indikatif pointer yang singkat dan padat pada keseluruhan pembahasannya. Dalam pembahasan logika disebut metode atau jalan (nahj – path), dan sisa pembahasan lainnya adalah namat atau materi pokok pembahasan dalam bentuk eksposisi, yaitu gaya penulisan yang bertujuan untuk

[155] Dimitri Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition..., h. 117.

menjelaskan atau memberikan pengertian dengan gaya penulisan yang singkat, akurat, dan padat.[156]

8. Hayy ibn Yaqẓān, yaitu sebuah risalah esoterik yang ditulis oleh Ibn Sīnā saat dirinya berada di dala penjara Fardajan, yaitu sebuah Benteng yang sangat terkenal di seluruh penjuru wilayah Hamdan. Risalah tersebut berkisah tentang perjalanan spiritual seorang anak manusia yang syarat dengan nuansa mistis yang mencoba untuk menguraikan tentang perjalanan ruh manusia menuju puncak kesadaran, pencerahan dan kebebasan.[157] Risalah ini merupakan salah satu tema dari trilogi yang ditulis oleh Ibn Sīnā, dua tema lainnya adalah Risālah al-Ṭair dan Salaman wa Abshal.

9. Manṭiq al-Mashriqiyyīn (Logika Orang-orang Timur), yaitu kitab yang memiliki nuansa esoteris yang merupakan salah satu bagian dari kitab Hikmah al-Masyriqiyyīn. Konon, bagian lainnya dari kitab ini hilang, atau belum ditemukan. Dalam pengantarnya, Ibn Sīnā menyatakan bahwa kitab ini hanya dipersembahkan bagi para pembaca yang memiliki tingkatan khusus atau masyarakat elit, yang berbeda dengan kitab yang sebelumnya ia tulis semisal al-Shifā yang bersifat eksoteris dan diperuntukan untuk orang-orang umum.

Selain dari pada kitab-kitab yang disebutkan di atas, juga banyak sekali pemikiran-pemikiran dalam format penulisan risalah-risalah pendek yang ditulis oleh Ibn Sīnā, diantaranya:

1. Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq, yaitu sebuah risalah yang memberikan penjelasan tentang ontologi dan eksistensi cinta dalam tatanan kehidupan ini. Dalam risalah ini, Ibn Sīnā

[156] Dimitri Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition..., h. 159.
[157] Husayn Fattahi, Ibnu Sina..., h. 251.

membagi pokok pembahasan menjadi tujuh bab, yaitu: 1). pembahasan tentang keberadaan cinta di semua tingkat kehidupan; 2). pembahasan tentang keberadaan cinta dan aturannya dalam zat sederhana; 3). pembahasan tentang keberadaan cinta dalam jiwa tumbuhan (al-nabātiyyah); 4). pembahasan tentang cinta pada jiwa binatang (al-ḥayawāniyyah); 5). pembahasan tentang cintanya orang-Orang yang Berbudi Luhur dan Muda untuk Kecantikan Eksternal; 6). pembahasan tentang cinta jiwa-jiwa ilāhiyyah; dan 7). Kesimpulan dan penutup.[158] Dalam risalah ini pula, oleh beberapa sarjana disebutkan bahwa gagasan Ibn Sīnā tentang cinta ini mengarah pada gagasan pemikiran mistisisme. Risalah ini merupakan salah satu referensi utama penulis dalam penulisan karya ilmiah ini, yang secara detail akan dibahas dalam bab IV.

2. Risālah fī Mahiyyah al-Ṣalāt, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang salah satu ritual ibadah yang diwajibkan dalam agama Islam, yaitu shalat. Dalam risalah ini, Ibn Sīnā tidak membahas shalat dalam dimensi fikih, melainkan kedudukan shalat dalam dimensi filosofis dan sufistik. Shalat, bagi Ibn Sīnā, selain mengandung ritual ibadah fisik, juga tersimpan dibaliknya nuansa batin yang syarat akan makna yang mendalam. Baginya, shalat merupakan suatu sarana untuk melatih jiwa manusia dalam meniti jalan hidup yang baik dan benar untuk makrifat kepada Allah. Sampai pada satu titik, Ibn Sīnā menyebut bahwa Hakikat shalat adalah terbukanya tabir rahasia ketuhanan, cahaya suci dari langit akan dipancarkan kepada setiap jiwa manusia yang shalat.

[158] Ibn Sīnā, Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq, h. 1.

3. Risālah fī al-Ṭabi'iyyāt min 'Uyūn al-Ḥikmah, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang filsafat khusunya pembahasan mengenai fisika, yang pembahasannya meliputi materi (al-mā dah), bentuk (al-ṣūrah), gerak (al-ḥarakah), hukum kausalitas (asbāb al-shai). Dalam hal ini, terlihat bahwa penjelasan Ibn Sīnā mengenai fisika dalam risalah ini terpengaruh kuat pemikiran Aristoteles, terbukti bahwa ketika ia menyebutkan empat sebab atas sesuatu terdiri empat, yaitu sebab efesiensi, sebab material, sebab formal, dan sebab final. Juga dalam risalah ini dijelaskan tentang sebab atau penggerak pertama (al-muḥarrik al-awwal). Di ujung risalah ini juga dibahas tentang strata akal yang dimiliki oleh manusia, mulai dari akal potensial (al-'aql al-hayūlānī), akal bakat (al-'aql bi al-malakah) yang juga disebut akal aktual (al-'aql bi al-fi'l), dan akal perolehan (al-'aql mustafād).

4. Risālah fī al-Ajrām al-'Uluwiyyah, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang proses penciptaan benda-benda langit melalui skema emanasi (al-faid}). Secara detail, pembahasan tentang emanasi telah dipaparkan pada penjelasan sebelumnya.

5. Risālah fī al-Qawiyyu al-Insān wa Idrākatihā, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang potensi jiwa yang dimiliki oleh manusia dan bagaimana ia dapat mengetahui sesuatu. Kemampuan jiwa dalam risalah ini tidaklah jauh berbeda dengan pembahasan jiwa dalam kitab lainnya semisal dalam kitab al-Syifā, al-Najāh, ataupun dalam kitab Ahwāl al-Nafs. Namun demikian, risalah ini menyajikan pembahasan mengenai potensi jiwa tersebut dalam pembahasan yang jelas nan singkat. Secara detail, pembahasan mengenai jiwa akan dibahas dalam bab selanjutnya.

6. Risālah fī al-Ḥudūd, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang defenisi istilah-istilah teknis dalam filsafat, semisal definisi akal, jiwa, bentuk, materi, gerak, penciptaan, anasir, subtansi, aksiden, benda langit, danlain sebagainya. Risalah ini semisal kamus khusus filsafat versi Ibn Sīnā, yang secara khusus ditulis untuk menjawab permintaan dari kerabat dekatnya.

7. Risālah fī Aqsām al-'Ulūm al-'Aqliyyah, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang ilmu pengetahuan filsafat (al-ḥikmah) serta pembagian dan penjelasannya. Dalam risalah ini Ibn Sīnā menyebut bahwa tujuan filsafat secara teoretis adalah (mendapatkan) kebenaran, sedangkan secara praktis adalah (mendapatkan) kebaikan. Risalah ini dibagi ke dalam dua belas bab: 1). Pendahuluan; 2). Pembahasan tentang esensi filsafat (al-hikmah); 3). Pembahasan tentang pembagian filsafat (al-ḥikmah); 4). Pembahasan tentang pembagian filsafat teoretis; 5). Pembahasan tentang pembagian filsafat praktis; 6). Pembahasan tentang pembagian filsafat alam (fisika); 7). Pembahasan tentang cabang filsafat alam (fisika); 8). Pembahasan tentang dasar-dasar matematika; 9). Pembahasan tentang cabang matematika; 10). Pembahasan tentang pembagian ilmu metafisika; 11). Pembahasan tentang cabang-cabang metafisika; dan 12). Pembahasan tentang ilmu logika (al-Manṭiq).

8. Risālah fī Ithbāt al-Nubuwwat wa Ta'wīl Ramūzuhum wa Amthāluhum, yaitu sebuah risalah yang menyajikan pembahasan bertema kenabian dan simbol-simbol yang melekat pada dirinya yang dikemas dan dijelaskan oleh Ibn Sīnā secara filosofis-demonstratif. Pembahasan tentang

kenabian dalam kitab ini sudah dibahas dengan seksama dalam pembahasan sebelumnya di atas.

9. Risālah fī al-Shifā min Khauf al-Maut, yaitu sebuah risalah yang membahas tentang obat rasa takut mati. Dalam pembahasan awal risalah ini, Ibn Sīnā menyatakan bahwa kematian merupakan suatu hal yang sangat ditakutkan oleh sebagian besar manusia, dan hal tersebut merupakan suatu hal yang wajar. Ibn Sīnā kemudian menyebutkan alasan kenapa kematian sangat ditakuti oleh manusia? Ibn Sīnā menyatakan bahwa rasa takut atas kematian itu terjadi hanya pada manusia yang tidak tahu akan kemana jiwanya kembali setelah ajal menjemput, dan ia mengira bahwa ketika tubuhnya hancur setelah kematian, jiwanya pun demikian akan tiada. Padahan, kata Ibn Sīnā, alam akan terus ada apakah ketika ia masih hidup atau setelah kematiannya. Darinya jiwa akan tetap ada walaupun sudah tidak berada di dalam jasad manusia, hal tersebut karena jiwa merupakan subtansi non-fisik, bukan aksiden. Jiwa, kata Ibn Sīnā, tidak akan menerima kepunahan.

Dalam kajian tafsir, Ibn Sīnā juga menulis bebrapa risalah yaitu di antaranya tafsir surat al-Ikhlāṣ, surat al-Falaq, dan surat al-Nās. Masih banyak karya-karya Ibn Sīnā yang tidak disebutkan dalam pembahasan ini, mengingat jumlah karya yang dimilikinya mencapai ratusan karya. Dalam kitab Muallafāt Ibn Sīnā (1950) disebutkan bahwa buah karya Ibn Sīnā berjumlah 276 buah. Jamaluddin al-Qafthi menyebut daftar karya-karya Ibn Sīnā menurut apa yang telah disebutkan oleh al-Jurzjani sebanyak 42 buah, sedangkan al-Baihaqi menyebut 35 buah. Kemudian Ibn Abi Ushaiba'ah menyatakan bahwa Ibn Sīnā memiliki karya sebanyak 102 buah. Sedangkan Seyyed Hossen Nasr menyebut, karya yang pernah ditulis oleh Ibn Sīnā mencapai lebih dari 250 judul – belum termasuk risalah-risalah kecil dan juga karya-karya kesusastraan yang ditulisnya. Kajian yang paling cermat

mengenai karya-karya yang pernah ditulis oleh Ibn Sīnā dilakukan oleh Y. Mahdavi dengan judul Bibliographie d'Ibn Sīnā (Theran, 1332) dan G. C Anawati dengan judul Essai de Bibliographie Aviecenniene (Cairo, 1950).[159]

[159] Seyyed Hossein Nars, Three Muslim Sages..., h. 23.

BAGIAN KEEMPAT

CINTA DALAM MISTISISME IBN SĪNĀ

Pada bagian ini dijelaskan pokok penelitian terkait doktrin cinta dalam mistisisme Ibn Sīnā. Sebelum peneliti menjelaskan terkait doktrin cinta, terlebih dahulu akan dijelaskan terkait pemikiran-pemikiran dasar mengenai mistisisme (al-taṣawwuf) menurut Ibn Sīnā di dalam kitab al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt jilid keempat, untuk kemudian dijelaskan relasinya dengan doktrin cinta yang terdapat di dalam kitab Risālat fī Māhiyyah al-'Ishq. Kedua kitab ini memiliki relasi pembahasan yang kuat, terlebih karakter utama yang dihadirkan Ibn Sīnā mengenai sosok Sang 'Ārif –sebagai penempuh jalan mistik atau taṣawuf (al-sālik)— merupakan subjek yang hendak mengarahkan dan berusaha untuk menghubungkan segenap potensi intelektual dan cintanya kepada Wujud Niscaya (al-Wājib al-Wujūd) atau Allah yang memiliki kualitas kebaikan dan kesempurnaan yang absolut.

Orientasi Mistik Pemikiran Ibn Sīnā

Ibn Sīnā dan mistisime (taṣawwuf) dalam tradisi kesarjanaan Indonesia memang masih terdengar asing nan tabu, mengingat terdapat satu asumsi bahwa sistem filsafatnya dibangun di atas tradisi Aristotelian-Neoptalonis yang syarat dengan tradisi penalaran yang logis dan rasional. Namun demikian, hal tersebut bukan berarti Ibn Sīnā tidak menaruh perhatian besar kepada tradisi mistisisme. Dalam banyak kasus –khususnya pada fase kematangan berfikir— Ibn Sīnā justru banyak menulis banyak risalah yang mengandung nilai-nilai mistis atau esoteris serta mempertahankan validitas pengetahuan mistis — sama seperti ketika dia mempertahankan validitas pengetahuan lainnya— meski secara faktual, sistem pemikiran mistisismenya berbeda dari kebanyakan sufi lain yang sezaman dengannya.

Untuk dapat mengetahui orientasi mistik Ibn Sīnā, tentu dapat kita analisa dalam banyak hal, baik itu dari dimensi pengalaman hidupnya atau dari karya-karya yang pernah ditulis olehnya. Menurut pengakuan Ibn Sīnā dalam autobiografi yang ditulis langsung oleh muridnya, Abū 'Ubaid al-Jujzānī, disebutkan bahwa pengalaman mistik yang dialami oleh Ibn Sīnā terjadi sejak dirinya masih relatif muda, yaitu ketika dirinya mengalami kepayahan saat menghadapi suatu permasalahan yang sangat sulit untuk dipecahkan. Namun, saat tertidur, ia semacam mendapatkan petunjuk berupa pengetahuan sebagai jawaban atas permasalahan yang sedang dihadapinya itu. Atas pengalamannya itu, Ibn Sīna bertutur:

> "Hari demi hari pintu pengetahuan terbuka padaku. Kemudian aku mulai mempelajari kedokteran, yang ternyata bagiku suatu pelajaran yang sangat mudah. Segera aku menjadi dikenal sehingga banyak ahli fisika ternama yang mengunjungiku. Pada saat itu juga mempraktikkan pengobatan dan aku belajar banyak dari pengalaman itu sehingga membuat para kolega terkesan.

Sembari itu, aku melanjutkan studi teologiku, saat itu usiaku enam belas tahun.

Setahun setengah kemudian, siang dan malam, aku membaca logika dan mempelajari berbagai perbedaan cabang filsafat. Ketika aku tidak mampu mengatasi suatu masalah, aku pergi ke masjid dan berdoa pada Tuhan untuk membuka pintu yang tertutup bagiku. Kemudian kembali belajar. Ketika rasa ngantuk menyerang aku minum segelas minuman. Kemudian aku meringkas pelajaranku. Kadang-kadang ketika tertidur aku dapat mengatasi masalah yang tidak bisa aku pecahkan sebelum mimpiku itu, ini sering terjadi. Cara-cara ini terus dilakukan sampai aku menguasai logika, matematika, dan fisika sebagaimana hari ini."[160]

Dalam hal tersebut, seolah Ibn Sīnā —melalui mimpi yang dialaminya secara berkali-kali itu— dikaruniai ilmu laduni (al-'ilm al-ladunnī), yaitu seperangkat pengetahuan yang diberikan oleh Tuhan secara langsung melalui pancaran dan pengajaran ilahiah (ta'līm al-rabbānī), bukan melalui pelantara objektifikasi atau pengalaman inderawi dan proses penalaran rasional atau pengajaran manusia pada umumnya (ta'līm al-insānī). Pengetahuan semacam itu mungkin saja dapat diperoleh oleh siapa pun dengan catatan bahwa seseorang tersebut memiliki kesiapan jiwa yang bersih dan kuat, sehingga ketika jiwa terpisah dari badan –dalam hal ini melalui kondisi tidur— maka ia dapat terhubung dengan sumber atau objek-objek pengetahuan ghaib (al-mugḫayyabāt) meski tanpa melalui pelantara indera fisik. Ketika kecerdasan praktis (al-'aql al-ʿamalī) melakukan kontak dengan jiwa-jiwa alam surgawi, ia memperoleh pengetahuan khusus tentang peristiwa masa lalu, masa kini, dan/atau masa depan. Imajinasi, yang berfungsi di sini sebagai alat kecerdasan praktis, mentransmisikan

[160] Ḥasan 'Āṣī, Ibn Sīnā al-Rajul wa al-Atsar, (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1990), h. 32-34.

bentuk-bentuk pengetahuan khusus tersebut ke akal sehat (coomon sense), di mana di atasnya terukir dan dialami seolah-olah mereka adalah bentuk-bentuk sensibilia ekstra-mental. Hal tersebut sesuai apa yang disampaikan oleh Ibn Sīnā:

> "... ketika manusia tidur, ia dapat bermimpi tentang sesuatu dan mendengarkannya. Bahkan, ia juga mampu menangkap hal-hal ghaib dalam mimpi itu yang tidak mudah didapatkannya pada saat ia terjaga. Ini adalah bukti kuat bahwa subtansi jiwa bisa melemah ketika berkait dengan badan dan menguat dengan kerengganganya dari badan."[161]

Orientasi mistik pada sistem bangun pemikiran Ibn Sīnā juga dapat kita lihat pada sejumlah karya esoteris yang pernah ditulis olehnya, di antaranya yaitu: trilogi hikayat mistik (visionary recitals) yang terdiri atas risalah Ḥayy Ibn Yaqẓān, Risālah al-Ṭair, dan Salaman wa Absal. Untuk risalah yang pertama, Henry Corbin menyebut bahwa risalah tersebut merupakan karya filsafat oriental (Kebijaksanaan Timur) sebagai gerbang masuk untuk dapat menyelami pemikiran mistik Ibn Sīnā. Hikayat Ḥayy Ibn Yaqẓān ditulis saat Ibn Sīnā berada di dalam penjara Fardadjan, yang secara khusus ditujukan kepada penguasa Ishfahān, yaitu 'Alā al-Daulah.[162] Kemudian ada juga risalah-risalah lainnya yang syarat dengan nuansa mistis dan makna esoteris seperti Risālah fī Mahiyyah al-Ṣalāt, Sirr al-Qadr, Qasīdah al-'Ainiyyah, al-Mantiq al-Mashrīqiyyah, dan lain sebagainya.[163]

---

[161] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: 2007), h. 186.

[162] Dimitri Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition, (Leiden: Brill, 2014), h. 343.

[163] Ditinjau dari subtansinya, Seyyed Hossein Nasr membagi karya-karya Ibn Sīnā ke dalam dua bagian; pertama karya-karya eksoterik, yaitu sekumpulan karya filosofis yang mengandung penjelasan dan argumentasi yang dibangun di atas kerangka filsafat paripatetik, yaitu yang bersumber dari ajaran-ajaran Aristoteles dan para penafsirnya yang berasal dari Iskandariah,

Sedangkan risalah mistis yang menjadi fokus penelitian ini adalah Risālah fī Mahiyyah al-'Ishq yaitu sebuah risalah yang menjelaskan tentang hakikat cinta. Dalam pendahuluannya, Ibn Sīnā menyebut bahwa kitab risalah ini merupakan jawaban atas permintaan dari teman sekaligus muridnya yaitu Abū 'Abdillāh al-Faqīh al-Ma'sūmī.[164] Risalah ini relatif tipis dan mengandung tujuh tema pembahasan. Selain risalah tentang cinta, juga ada al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt jilid keempat, yaitu sekuel kitab –kelanjutan dari kitab sebelumnya yang secara berurutan menjelaskan tentang logika, fisika, dan metafisika— yang menjelaskan tentang mistisime (al-taṣawwuf). Dikatakan bahwa kitab ini hanya ditujukan kepada rekan-rekan Ibn Sīnā secara khusus, bukan diperuntukkan kepada orang-orang awam.[165] Pada pembahasan tentang tasawuf ini, Ibn Sīnā membaginya ke dalam tiga bahasan: 1). Tentang kesenangan dan kebahagiaan (fī al-

serta beberapa ajaran yang bersumber dari Neoplatonisme. Kedua, karya-karya esoteris, yaitu sekumpulan karya yang mengandung ajaran yang mirip dengan ajaran-ajaran aliran teosofi (ishrāqī). Sebagai contoh, Ibn Sīnā menilai bahwa ilmu itu bersifat 'operatis', yang dengannya Sang Ārif dapat berubah. Penjelasan dalam tema kosmologi, lanjut Nasr, hampir mirip dengan dengan doktrin para sufi, dimana pengetahuan tentang wujud dan tatanan alam semesta dapat dicapai melalui pengembaraan Sang Ārif. Semua fenomena semesta terserap ke dalam diri Sang Ārif sehingga ia dapat mengetahui prinsip-prinsip alam semesta. Ia mampu melampaui manifestasi formal itu sendiri dan mencapai Hadirat Ilahi. Alam dalam perspektif ini memberikan latar belakang bagi perjalanan Sang Ārif dan pengetahuannya; sarana untuk mencapai pembebasan spiritual. Lihat: Seyyed Hossein Nasr, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, (London: Thames and Hudson, 1978), h. 276.

[164] Nama lengkapnya Muḥammad ibn 'Abdillah ibn Aḥmad al-Ma'ṣūmī, seorang filosof. ia merupakan salah satu murid dari Ibn Sīnā. al-Ma'sūmī menulis kitab berjudul al-Mufāraqāt dan I'dād al-'Uqūl wa al-Aflāk wa Tartīb al-Mubdi'āt. Terhadap kedua kitabnya tersebut, al-Baihaqī berkata bahwa kitab itu sangat disukai oleh kalangan filosof. Bahkan Ibn Sīnā sempat memujinya dengan menyatakan bahwa al-Ma'sūmī berada bersamanya pada posisi yang sama dengan Aristoles tinimbang Platon. Lihat: Khairu al-Dīn, Al-I'lām, Jilid ke-6, (Beirut: Dār al-'Ilm, 1986), h. 228.

[165] Idris Zakaria, "Ibn Sīna on Pleasure and Happiness", dalam jurnal Advances in Natural and Applied Sciences, 6 (8), 2012, h. 1283.

bahjah wa al-sa'ādah), terdiri atas 19 pasal; 2). Tentang kedudukan para gnostik (fī maqāmāt al-'ārifīn), terdiri atas 27 pasal; dan tentang rahasia tanda-tanda (fi asrār al-āyāt), terdiri atas 32 pasal.[166]

Doktrin Kebahagiaan

Salah satu tema pokok dalam khazanah mistisisme adalah tentang konsep kebahagiaan. Bisa dikata, bahwa tidak ada satu pun dari para sufi yang tidak menyentuh dan mengulas tema kebahagiaan ini. Karena memang, secara umum, masing-masing dari manusia bergerak untuk menggapai kebahagiaan, entah kebahagiaan yang ada di kehidupan dunia yang fana ini atau kebahagiaan di kehidupan Hari Kemudian. Kebahagiaan merupakan lawan dari kesedihan atau kesengsaraan. Keduanya seolah bertentangan, namun ketika ditelaah lebih dalam, jarak antara kebahagiaan dan kesengsaraan begitu dekat, bahkan sangat tipis.

> "Bahwa segala sesuatu yang dicintai tidak terlepas dari segala sesuatu yang dibenci. Karena yang pertama tanpa adanya yang kedua adalah mustahil adanya. Secara logika, yang dicintai ada karena hilangnya yang dibenci, dan mustahil sesuatu yang dibenci hilang tanpa didahului oleh keberadaannya. Kebahagiaan adalah hilangnya kesedihan, sedang kesedihan tak akan hilang tanpa didahului oleh keberadaannya. Demikian keduanya menjadi satu."[167]

Kebahagiaan, kata Ibn Sīnā, merupakan suatu kondisi kejiwaan, yang masing-masing dari fakultas jiwa memiliki kondisi dan objek kebahagiaan yang berbeda-beda. Pun dengan penderitaan, juga menempati posisi yang sama, meski dalam kondisinya merupakan

[166] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, editor Sulaiman Dunya, (Beirut: Muassasah Nu'mān li al-Tabā'ah wa al-Nashr, wa al- Tawzi'>, 1993) , h. 167.

[167] Jalāl al-Dīn al-Rūmī, Fīhi Mā Fīhi, editor 'Isā 'Alī, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001), h. 190.

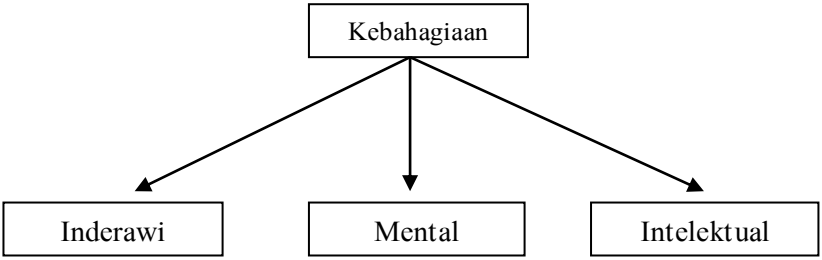
binner dari kebahagiaan itu. Lantas apa yang dimaksud dengan kebahagiaan? Kebahagiaan, kata Ibn Sīnā identik dengan term kenikmatan, yaitu suatu kondisi di mana fakultas jiwa merasakan adanya kecocokan dan kesesuaian secara esensial dengan objek-objek tertentu. Secara rinci Ibn Sīnā menyatakan:

> "Mesti engkau ketahui bahwa setiap fakultas jiwa memiliki kenikmatan dan kebaikan yang dikhususkan baginya serta penderitaan dan keburukan yang dikhususkan pula baginya. Contohnya adalah kenikmatan dan kesenangan syahwat bisa diperoleh dengan cara-cara yang terindera yang sesuai dengan pancaindera. Kenikmatan amarah adalah kemenangan. Kenikmatan estimatif adalah terpenuhnya harapan, dan kenikmatan memori adalah mengingat hal-hal yang berkenaan dengan masa lalu. Penderitaan masing-masing adalah kebalikannya. Semuanya bersatu dengan suatu jenis kesatuan dalam hal bahwa perasaan terhadap hal-hal yang selaras dan sesuai merupakan kebaikan. Kenikmatan yang dikhususkan baginya serta kecocokan masing-masing dengan esensi dan hakikat adalah tercapainya kesempurnaan..."[168]

Ibn Sīnā membagi kebahagiaan ke dalam tiga (3) kategori, yaitu kebahagiaan inderawi (al-ladhāt al-ḥissiyah), kebahagiaan mental (al-ladhāt al-bāṬinah), dan kebahagiaan intelektual (al-ladhāt al-'aqliyyah). Pembagian ini tentu tidak dapat lepas dari doktrin Ibn Sīnā mengenai jiwa (al-nafs). Kebahagiaan inderawi tentunya kebahagiaan yang berkaitan erat dengan dunia fisik atau jasmani yang mungkin didapat melalui pelantaraan panca indera (al-ḥiss al-khamsah), semisal kebahagiaan mata saat memandang sesuatu yang indah, kebahagiaan hidung saat mencium aroma yang wangi, kebahagiaan kulit ketika menyentuh objek-objek yang lembut, kebahagiaan lidah ketika dapat merasakan sesuatu yang enak, dan kebahagiaan telinga saat

[168] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs, h. 128

mendengarkan lantunan suara yang merdu. Naik satu level, kebahagiaan di atasnya adalah kebahagiaan mental, yaitu kebahagiaan yang dapat berupa pencapaian dari hasrat dan keinginan, semisal kebahagiaan saat memenangkan perlombaan cabang olahraga, kebahagiaan ketika menjadi juara kelas, kebahagiaan ketika pekerjaan kita diapresiasi orang, dan lain sebagainya. Kebahagiaan mental ini, kata Ibn Sīnā lahir dari fakultas jiwa hewani (al-nafs al-ḥayawāniyyah).



Gambar 4.1: Pembagian Kebahagiaan menurut Ibn Sīnā

Di antara kedua kebahagiaan itu –yaitu kebahagiaan indrawi dan mental— kebahagiaan mental lebih utama tinimbang kebahagiaan inderawi. Sedangkan kebahagiaan mental tidak lebih utama tinimbang kebahagiaan intelektual. Kebahagiaan intelektual merupakan kebahagiaan utama dan tertinggi karena ia mampu mengakses kebaikan dan kesempurnaan tertinggi. Ibn Sīnā menyatakan:

> "Kebahagiaan mental itu lebih tinggi derajatnya tinimbang kebahagiaan inderawi. Namun demikian, kesenangan mental tidaklah termasuk pada dimensi kebahagiaan intelektual. Tetapi, (kesenangan mental) itu dapat berupa keinginan yang kuat yang berasal dari (jiwa) hewani."[169]

[169] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, h. 9.

Namun demikian, tak jarang banyak orang yang terbuai dan terlena atas kebahagiaan inderawi. Mereka lebih mengejar dan mengutamakan kebahagiaan tersebut, seolah kebahagiaan inderawi itu lebih utama dan abadi. Ibn Sīnā mengecam mereka yang menganggap kebahagiaan inderawi itu lebih utama. Bagi mereka yang menganggap bahwa objek-objek fisikatau material merupakan sumber dari kebahagiaan, kata Ibn Sīnā, mereka memiliki mentalitas orang miskin. Orang miskin, kata Ibn Sīnā, bukanlah mereka yang tak memiliki harta, melainkan mereka yang menjadikan materi sebagai sumber dan tujuan dari kebahagiaan.

> "Dan tidaklah penting bagi kita mendengarkan perkataan orang yang berkata: seandainya kita berada pada suatu kondisi di mana kita tidak makan, tidak minum, dan tidak menikah, maka pasti kita tidak lagi menemukan kebahagiaan. Atas perkataan tersebut, maka katakanlah kepadanya: Hai Orang Miskin! Barangkali keadaan yang dialami oleh Malaikat –atau tingkatan di atasnya— lebih terasa nikmat dan menyenangkan tinimbang keadaan yang dialami oleh Binatang Ternak. Bahkan bagaimana mungkin kita dapat membandingkan antar keduanya?"[170]

Jadi, dalam tingkatannya, kebahagiaan inderawi lebih rendah tinimbang kebahagiaan mental, dan kebahagiaan mental lebih rendah tinimbang kebahagiaan intelektual. Dalam perbandingan pertama, Ibn Sīnā memberikan contoh bahwa saat seseorang sedang melalukan kegiatan tertentu –misal sedang bermain catur— maka ketika ada makanan enak dihidangkan kepadanya, ia akan mengabaikan makanan tersebut dan memfokuskan diri dalam permainan itu. Di dalam permainan catur itulah seseorang mendapatkan suatu bentuk kebahagiaan mental yang dapat mengalahkan citra dari kenikmatan inderawi.

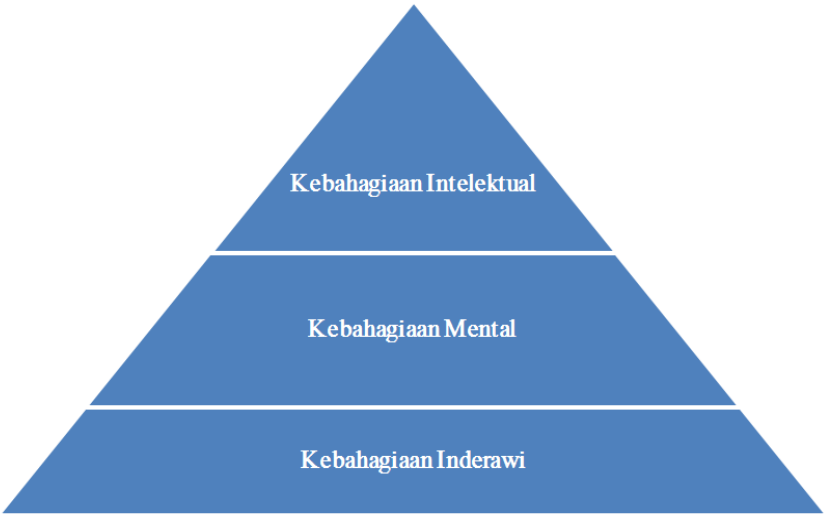
[170] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, h. 10.

Namun demikian, kebahagiaan mental masih terletak pada dimensi jiwa hewani (al-nafs al-ḥayawāniyyah) – khususnya terletak pada fakultas persepsi (al-quwwat al-mudrikah), fakultas imajinatif (al-quwwat al-mutakhayyilah) dan estimatif (al-quwwat al-wahmiyyah). Melampaui itu, terdapat satu kebahagiaan tertinggi, yaitu kebahagiaan intelektual, yang tentunya terletak pada fakultas rasional (al-nafs al-nātiqah). Kebahagiaan intelektual dapat diraih ketika jiwa manusia mampu menangkap objek-objek akal secara sempurna. Di saat jiwa mampu mengakses objek-objek akal secara utuh sempurna, kata Ibn Sīnā, maka ia akan dapat merasakan puncak kebahagiaan yang tiada tara, bahkan ia dapat menjadi bagian dari Kesempurnaan itu. Ia menyatakan:

> "Bahwa kesempurnaan khusus bagi jiwa rasional, akan menjadi alam akal ('ālaman 'aqliyyān) yang padanya tercitrakan bentuk keseluruhan (ṣūrah al-kullī), dan sistem objek-objek akal secara keseluruhan, dan kebaikan berlimpah dalam keseluruhan yang bersumber dari sumber keseluruhan dan berjalan menuju subtansi-subtansi mulia yang bersumber dari Spiritualitas Mutlak (al-rūḥāniyyah al-mutlaqah).
>
> Kemudian, spiritualitas mutlak itu berkaitan dengan suatu kategori dalam badan, lalu fisik-fisik yang tinggi dengan segala keadaan dan fakultasnya. Demikian seterusnya hingga dalam jiwanya seluruh eksistensi menjadi sempurna, lalu berubah menjadi alam rasional ('ālaman ma'qūlan) yang pararel dengan seluruh alam eksistensial, yang nampak sebagai Kebaikan Mutlak, Kebajikan Mutlak, dan Keindahan Hakiki yang menyatu dengannya, yang mengukirkan misal dan keadaannya, yang masuk di jalannya, dan menjadi bagian dari subtansinya."[171]

[171] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs, h. 130-131.

Kebahagiaan intelektual, jauh lebih utama dan sempurna tinimbang kebahagiaan inderawi dan mental. Apabila jiwa rasional dapat mencapai batas kesempurnaannya, kata Ibn Sīnā, maka perumpamaannya adalah semisal orang yang mati rasa yang kepadanya diberikan makanan yang sangat enak nan lezat. Ketika 'mati rasa' itu dihilangkan dalam dirinya, kemudian ia memakan makanan itu, maka ia akan merasakan suatu rasa kenikmatan yang sangat luar biasa, yang secara faktual, ia sama sekali belum pernah merasakan kenikmatan makanan itu. Analogi yang dihadirkan Ibn Sīnā itu ingin menyatakan bahwa kebahagiaan intelektual merupakan suatu bentuk kebahagiaan atau kenikmatan yang tidak terdapat sebelumnya di dalam bentuk kenikmatan inderawi dan/atau kenikmatan mental; suatu kenikmatan yang sebelumnya belum pernah tergambarkan, apalagi terbayangkan. Itulah bentuk dari kebahagiaan intelektual.



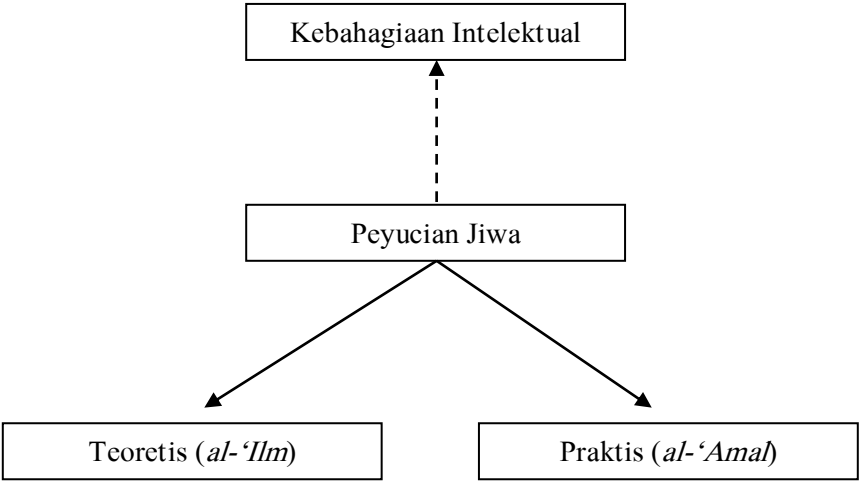
Gambar 4.2 Strata Kebahagiaan Menurut Ibn Sīnā

Lantas kemudian, bagaimana caranya agar jiwa manusia mampu untuk mendapatkan puncak dari kebahagiaan itu? Maka jawab Ibn

Sīnā adalah dengan cara penyucian jiwa (tazkiyyah al-nafs). penyucian jiwa itu dapat dilakukan dengan dua cara, yaitu secara teoretis (al-'ilm) dan praktis (al-'amal). Keduanya harus padu dan sesuai agar dalam prosesnya, jiwa akan segera mendapatkan cahaya pencerahan dan menggapai puncak dari kebahagiaan sejati. Ibn Sīnā menyatakan:

> "Kebahagiaan jiwa adalah dengan cara menyempurnakan subtansinya. Hal itu adalah dengan penyucian diri dengan pengetahuan terhadap Allah dan beramal karena Allah. Penyucian dengan beramal kepada Allah adalah menyucikannya dari akhlak-akhlak yang tercela, sifat-sifat yang tidak terpuji, kebiasaan-kebiasaan yang buruk menurut akal dan agama. Kemudian menghiasinya dengan kebiasaan-kebiasaan yang baik, akhlak yang terpuji, dan kebiasaan-kebiasaan yang utama menurut akal dan agama. Adapun penyucian jiwa dengan pengetahuan terhadap Allah sehingga diperoleh malakah yang dengannya ia siap untuk menghadirkan seluruh objek akal kapan saja tanpa perlu usaha. Maka objek-objek akal itu seluruhnya diperoleh secara aktual (bī al-fi'li) atau secara potensial (bi al-quwwah) yang mengarah kepada aktualitas. Dengan demikian, jiwa itu seperti menjadi cermin bening yang bisa mencetak bentuk segala sesuatu sebagaimana adanya tanpa enyimpang. Ketika jiwa mendapat penyucian ilmiah, tercapailah penguasaan ilmu-ilmu kebijaksanaan teoretis (al-ḥikmah al-naẓariyyah)."[172]

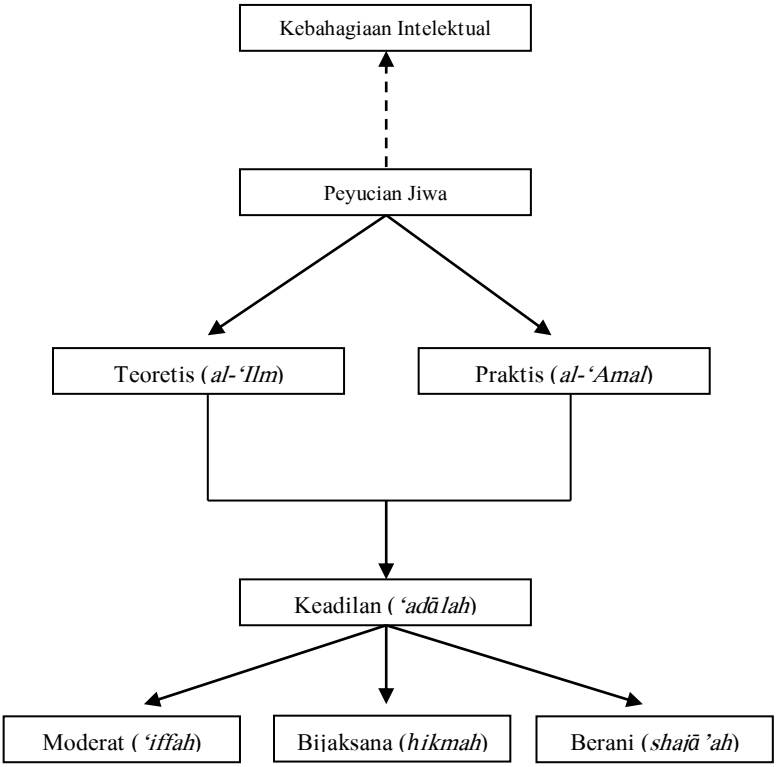
[172] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs, h. 196.



Gambar 4.3: Konsep Penyucian Jiwa Menurut Ibn Sīnā

Ibn Sīnā kemudian menjelaskan bahwa melalui kesempurnaan ilmu dan amal, jiwa manusia akan menjadi suci dan bersih yang kemudian dapat menyerupai eksistensi (maujud) tertinggi, yaitu malaikat. Sebaliknya, jika jiwa manusia itu tak mampu menyucikan subtansinya, kemudian ia larut dalam kebiasaan yang buruk dan tercela, maka jiwa manusia itu, kata Ibn Sīnā, bisa menjadi makhluk yang lebih hina daripada hewan dan binatang buas. Jiwa yang telah disucikan, akan nampak dalam dirinya tiga sifat, yaitu: pertama, sifat moderat dalam bertindak. Sifat moderat tersebut dinamakan dengan 'iffah, yaitu suatu sikap pengendalian diri yang terbebas dari dua ekstrem; berlebihan (ifrāṬ) dan berkekurangan (tafrīṬ). Kedua, sifat berani (shajā'ah), yaitu sifat tengah antara pengecut dan ceroboh dalam bertindak melakukan sesuatu. Ketiga, sifat bijaksana (ḥikmah), yaitu suatu tindakan dalam merajut relasi yang baik serta memiliki kepedulian yang tinggi terhadap dimensi kemanusiaan. Ibn Sīnā menyatakan:

"Ketiga sikap tersebut – yaitu 'iffah, shajā'ah, dan ḥikmah — dinamakan keadilan ('adālah). Keadilan adalah perpaduan antara tiga sikap tersebut. Siapa saya memiliki sifat ini –terlebih jika ia juga orang yang memiliki kebijaksanaan teoretis (al-ḥikmah al-nadhariyah), yaitu pengetahuan tentang hakikat sesuatu— tentu ia akan menjadi orang yang sempurna dalam ilmu dan amal, dan termasuk golongan al-sābiqūn..."[173]



Gambar 4.4: Konsep Keadilan menurut Ibn Sīnā

[173] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs, h. 190

Demikianlah relasi antara konsep kebahagiaan, penyucian jiwa, dan keadilan dalam konstruk pemikiran mistisisme Ibn Sīnā, yang dalam uraian penjelasannya tidak bisa dilepaskan dari pembahasan tentang doktrin ontologis jiwa (al-nafs). bagaimana pun Ibn Sīnā meyakini bahwa prihal kebahagiaan dan penderitaan merupakan suatu bentuk kondisi yang hanya dapat dirasakan oleh jiwa – bukan badan. Siapa saja yang telah mampu menggapai kebahagiaan tertinggi memalui proses penyucian jiwa –baik secara teoretis maupun praktis— serta mendapatkan pancaran cahaya ilahi, maka orang tersebut dinamakan dengan gnostik (al-'Ārif). Seorang yang sudah berada pada kedudukan gnostik (maqāmat al-'ārif), maka ia akan mencapai dimensi dunia suci ('ālam al-quds) dan kebahagiaan (al-sa'ādah); di dalam dirinya akan terukir kesempurnaan tertinggi (al-kamāl al-a'lā); dan ia akan sampai pada kenikmatan yang teramat tinggi (al-ladhah al-'aliyā).[174]

Kedudukan Gnostik (Maqām al-'Ārif)

Jalan untuk menuju Tuhan (al-Wājib al-Wujūd) dapat dilalui dengan banyak cara. Dalam tradisi mistisisme atau tasawuf dinamakan dengan kedudukan atau stasiun (al-maqāmāt). Ibn Sīnā membagi maqāmāt ke dalam tiga bagian, yaitu: asketis (zāhid), hamba ('ābid), dan gnostik ('ārif). Pertama asketis (zāhid), yaitu orang yang memalingkan dirinya dari perhiasan dunia dan kebaikan-kebaikan yang melekat di dalamnya. Dalam tradisi tasawuf, sikap seperti ini disebut dengan istilah zuhud. Ia dengan sengaja menjauhi hal-hal yang bersifat duniawi –khususnya yang bersifat material— hanya demi memfokuskan dirinya hanya kepada Allah. Kedua hamba ('ābid), yaitu orang yang mendekatkan dirinya kepada Allah melalui berbagai macam ibadah formal, semisal shalat, puasa, dan sebagainya. Ibadah bagi golongan 'ābid memiliki tujuan yang khusus, yaitu dalam upaya mengenal dan mengetahui Tuhan melalui kedalaman hati yang suci,

[174] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, h. 32.

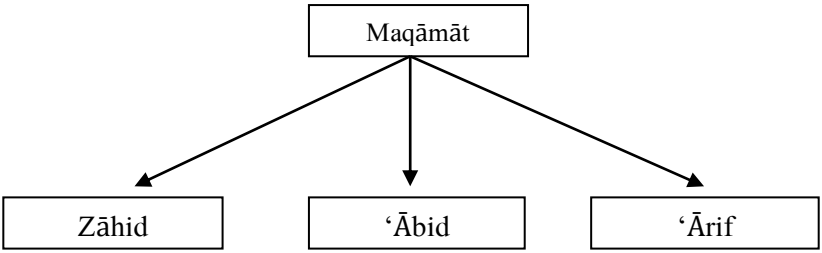
hati dan jiwa yang murni. Dan ketiga, gnostik (‘ārif), yaitu orang yang mengerahkan segenap kemampuan pemikirannya kepada kesucian alam jiwa (‘ālam al-quds) secara terus menerus supaya terpancar ke dalam dirinya Cahaya Kebenaran (Nūr al-Haqq).[175]

Dalam tradisi tasawuf, ‘ārif bermakna ahli ma’rifat, meski menurut para teolog tidak dibedakan antara ilmu (‘ilm) dan ma’rifat, kecuali bila mereka mengatakan bahwa Allah bisa disebut ‘Ālim (Yang Mengetahui), tapi bukan ‘ārif (ahli ma’rifat), karena gelar yang terakhir ini tidak mengandung rahmat ilahi. Tapi para guru sufi, memberi nama ma’rifat kepada setiap pengetahuan yang berkaitan dengan praktek (keagamaan) dan perasaan (ḥāl), dan orang yang mengtahui tentang apa yang menunjukan perasaannya. Dan karena itulah, orang yang mengetahui itu mereka sebut ‘ārif. Di lain pihak, mereka memberi nama ‘ilm kepada setiap pengetahuan yang tidak mengandung makna ruhaniyah dan praktek keagamaan, dan orang yang mempunyai pengetahuan semacam itu, mereka sebut ‘ālim.

Lalu, orang yang mengetahui makna dan hakikat sesuatu mereka sebut ‘ārif (ahli ma’rifat), dan orang yang hanya mengetahui ungkapan lisan saja dan mengingat-ingatnya tanpa menangkap hakikat ruhaniahnya, mereka sebut ‘ālim. Karena alasan itulah, bilamana kaum sufi ingin mengejek lawannya, mereka menyebutnya danisymand (pengetahuan). Bagi orang awam, ini tanpaknya, tak dapat diterima. Tapi kaum sufi, tidak maksud mencela orang itu karena telah mendapatkan pengetahuan, mereka mencelanya karena melalaikan muamalat agama, karena orang ‘ālim bergantung pada dirinya sendiri, tetapi orang ‘ārif bergantung pada Tuhannya.[176]

[175] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, h. 57-58.

[176] Abū Ḥasān ‘Alī ibn ‘Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, Jilid II... h. 626.



Gambar 4.5: Pembagian Maqāmāt menurut Ibn Sīnā

Sikap aksetik (al-zuhd) yang tanpa dibarengi dengan kedudukan gnostik (al-‘ārif), kata Ibn Sīna, hanya sebatas berorientasi kepada dimensi ukhrawi semata. Ia telah dapat menukar kenikmatan dunia dengan kenikmatan yang ada di akhirat, kelak. Kemudian, mereka yang kerap kali selalu beribadah tanpa dibarengi dengan pengetahuan yang mendalam mengenai Kebenaran Pertama (al-Haqq al-Awwal) seolah mereka ingin diberi pahala atas apa yang telah mereka kerjakan di dunia. Menurut Ibn Sīnā, sikap zuhud bagaikan seseorang yang sedang melakukan transaksi – barter kenikmatan dunia dengan kenikmatan akhirat. Sedangkan sikap seorang ‘ābid seolah relasi antara manusia dan Tuhan seperti ‘Bos’ dan ‘karyawan – dimana si Bos harus memberikan upah yang layak atas apa yang telah dikerjakan oleh si karyawan itu.[177]

Lain hal nya dengan zāhid dan ‘ābid, kedudukan gnostik (‘ārif), kata Ibn Sīnā, merupakan puncak kedudukan bagi seseorang untuk dapat menggapai Kesempurnaan Mutlak (al-Kamāl al-Muṭlaq) dan mendapat kebahagiaan tertinggi. Seorang gnostik (‘ārif) tidak memiliki orientasi pada transaksi kenikmatan atau upah atas pekerjaan, melainkan ia hanya ingin mengetahui dan naik ke alam tertinggi dan suci, karena hal itu diyakini sebagai puncak dari kenikmatan. Namun demikian, bukan berarti antara seorang ‘ārif tidak membutuhkan sikap

[177] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, h. 59.

asketis dan ritual ibadah, keduanya dapat membatu sang ‘ārif –yaitu sebagai sarana latihan spiritual— agar dirinya dapat dengan mudah naik ke alam tertinggi nan suci. Di dalam diri seorang ‘ārif terdapat kesempurnaan ilmu dan amal – yang dalam konteks ini merupakan cara untuk menyucikan jiwa (tazkiyyat al-nafs) dalam rangka mengetahui Tuhan sebagai Realitas Pertama. Ibn Sīnā menerangkan:

> “Seyogianya manusia mengetahui eksistensi Tuhan (al-Wājib al-Wujūd), sifat-sifat keagungan ataupun kesempurnaan-Nya, dan kesucian-Nya dari segala bentuk keserupaan, kasih sayang-Nya kepada makhluk, dan keluasan ilmu-Nya yang mencakup keseluruhan eksistensi dan kekuasaan-Nya yang tiada batas. Ia harus mengetahui bahwa eksistsinya berawal dari-Nya dan menuju subtansi-subtasi spiritual, jiwa-jiwa falak ruhani dan fisik material yang mencakup kesederhanaan ataupun kompleksitas seperti benda-benda tambang, tumbuhan, dan hewan. Selanjutnya, dia harus mencitrakan subtansi jiwa manusia maupun sifat-sifatnya, bahwa ia bukanlah fisik ataupun bersifat jasmani, dan bahwa ia kekal setelah kebinasaan badan; mungkin memperoleh nikmat atau kesengsaraan.
>
> Kebenaran ilmu yang bersifat global ataupun terperinci merupakan ukuran yang jika dicapai manusia akan membawa kebahagiaan, seperti yang telah kami jelaskan sebelumnya, yakni kebahagiaan golongan al-sābiqūn. Demikian pula, jika taraf ilmu dan amal perbuatan berkurang, maka berkurang pula tingkat kedekatan orang itu kehadirat Allah Swt. Sementara itu, orang-orang yang tingkatannya berada di bawah golongan ini dalam hal kesempurnaan ilmu dan amal adalah golongan menengah, yaitu orang-orang yang kadang-kadang sempurna dalam amal tetapi tidak sempurna dalam ilmu, atau sebaliknya. Mereka terhalang dari alam tertinggi selama waktu tertentu karena diselubungi oleh sifat-sifat kegelapan akibat amal buruk yang mereka kerjakan di dunia.

Namun, sedikit demi sedikit, mereka berusaha menggapai sifat cahaya, sehingga mereka menapak ke alam kesucian dan kebersihan, untuk kemudian bergabung dengan golongan al-sābiqūn. Sedangkan orang-orang yang sempurna dalam ilmu tanpa amal adalah para ahli agama yang menyucikan diri, beramal saleh, beriman kepada Allah dan Hari Akhirat serta mengikuti para nabi Allah dengan melaksanakan perintah dan menjauhi larangan-Nya. Namun, mereka tidak memperoleh karunia hakikat ilmu, dan tidak mengenali rahasia-rahasia wahyu Allah ataupun penafsirannya.

Jika mereka terbebas dari badan, mereka akan dibawa menuju jiwa-jiwa benda-benda langit (falāk), lalu naik ke langit dan menyaksikan apa yang dikatakan kepada mereka di dunia mengenai sifat-sifat surga dalam kemuliaan martabat di dalamnya. Mereka mengenakan kain sutera halus ataupun tebal. Kepada mereka dipakaikan gelang terbuat dari perak. Di dalamnya mereka duduk di atas dipan, mereka tidak merasakan terik matahari dan tidak pula dingin yang bersangatan. Tetapi kepada mereka tidak ditawarkan pilihan untuk naik ke Alam Akal dan kreativitas ilahi sehingga mereka bisa merasakan kenikmatan sejati yang tidak mungkin dijelaskan atau diungkapkan kata-kata.

Jika mereka telah tiba pada tingkatan itu dan berhasil menyingkap rahasia-rahasia di dalamnya –yang telah membutakan mata batin kebanyakan manusia dan mereka pun lalai terhadap hakikat diri atau pun sikap mereka— maka kami cukupkan penjelasan sampai di sini."[178]

[178] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs, h. 191-192.

Seseorang yang akan menempuh jalan gnostik (al-'ārif) akan dilewati olehnya beberapa fase, yaitu **pertama** fase dimana ia akan melakukan gerakan secara aktif (al-ḥarakat al-fi'l) terdiri atas:

a. Kehendak Diri (al-Irādat)

Al-Irādat adalah Keinginan sadar atau komitmen yang kuat yang tumbuh dari dalam dirinya (al-irādat). Irādat juga dapat dimaknai sebagai gerakan jiwa menuju penyempurnaan sengan segenap keutamaan-keutamaannya. Irādat hadir di dalam diri seseorang dengan keyakinan atau kesadaran yang kuat (al-yaqīn al-burhānī). Seseorang yang telah memasuki fase ini dinamakan dengan murīd; seseorang yang sedang menempuh jalan spiritual atau tasawuf.

b. Latihan Spiritual (al-Riyāḍah)

Latihan spiritual (al-riyāḍah) dilakukan dalam rangka penyucian jiwa sebelum ia masuk ke dalam alam yang suci nan tinggi. Ibn Sīnā menyebut tiga orientasi dari riyāḍah, yaitu:

a) Menyingkirkan segala bentuk sesuatu selain daripada Kebenaran (al-Haqq).
b) Menundukkan jiwa amarah (al-nafs al-amārah) menuju kepada jiwa yang tenang (al-nafs al-muṬmainnah); dan
c) Melembutkan keakuan yang ada di dalam diri (taṬlīf al-sīr).

Ketiga orientasi di atas hanya dapat dilakukan oleh gnostik (al-'ārif), sehingga ketika dipadukan dengan sikap asketis maka akan melahirkan sikap asketis sejati (al-zuhd al-haqīqī). Saat dipadukan dengan ritual ibadah, maka ibadah yang dilakukan berdasarkan atas kesadaran yang timbul dari dalam dirinya (al-'ibādat al-mashfū'at bi al-fikrah).[179] Dalam risalah lain, Ibn Sīnā menyebut bahwa orientasi utama dari ibadah adalah mengenal dan mengetahui Tuhan melalui

[179] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 76-81.

kedalaman hati yang suci, dan jiwa yang murni. Shalat, misalnya, oleh Ibn Sīnā tidak hanya dimaknai sebagai ritual ibadah wajib-formal semata, melebihi itu, shalat merupakan salah satu media untuk dapat mengenal Tuhan. "Hakikat shalat adalah mengenal Allah dengan keesaan-Nya, keniscayaan wujud-Nya dan kesucian esensi-Nya," kata Ibn Sīnā. Shalat juga dapat dimaknai sebagai latihan spiritual (rīyāḍah) yang dilakukan manusia dengan tujuan untuk menghapus segala sesuatu selain daripada Kebenaran, mengganti jiwa amarah kepada jiwa yang tenang, dan menghaluskan pikiran dan perasaan. Sehingga dalam keadaan jiwa semisal itu, segala bentuk pengetahuan mengenai kebenaran, kebaikan, dan kesempurnaan dapat dengan mudah masuk ke dalam diri manusia yang paling dalam.

Manusia yang merindukan pertemuan antara dirinya dengan Tuhan yang Maha Sempurna dapat dilakukan melalui shalat, dengan syarat ia harus mampu menghadirkan hati yang suci dan jiwa yang bersih. Ibn Sīna menamai hal ini dengan istilah al-ṣalāt al-bāthin al-haqīqī dimana shalat tidak hanya dimaknai sebagai ritual yang melibatkan gerakan-gerakan dan ucapan-ucapan tertentu semata, namun juga menghadirkan aspek spiritual di dalamnya. Melalui Shalat, kata Ibn Sīna, manusia akan menemukan rahasia dan sampai pada pencapaian yang dituju, yaitu terbukanya tabir rahasia ketuhanan; cahaya suci dari langit akan dipancarkan kepada setiap jiwa manusia yang shalat. Secara lengkap Ibn Sīnā menerangkan:

> "Adapun bagian kedua yaitu shalat yang bersifat batin hakiki (al-bāṬin al-ḥaqīqī). Shalat dalam pengertian ini adalah penyaksian Kebenaran (mushāhadah al-Ḥaqq) dengan hati yang bening dan jiwa yang bersih yang terbebas dari segala bentuk angan-angan kosong (al-amānī). Shalat dalam pengertian ini tentu tidak sama dengan hitungan shalat ragawi dan rukun-rukun indrawi, melainkan sejalan dengan refleksi-refleksi suci dan jiwa-jiwa kekal abadi. Rasulullah Saw. selalu sibuk dengan perenungan dan penangkapan sejati (al-idrāk al-ḥaqīqī), sehingga shalatnya

berlangsung terus-menerus dan berkepanjangan. Akal disertakan dan dihadirkan dalam shalat. Inilah yang dimaksud dengan sabda Nabi ‘Alaihi al-Salām: “orang yang shalat sedang melakukan komunikasi dengan Tuhannya.”

Orang yang sehat akalnya mengetahui bahwa munajat dengan Tuhan tidak bisa dilakukan melalui organ jasmani atau lidah indriawi. Pembicaraan dan munajat indriawi hanya mungkin terjadi dengan sesuatu yang terikat dalam ruang dan waktu. Dia yang Tunggal (al-Wāhid) dan Suci adalah Dzat yang tidak terikat oleh ruang dan waktu, dan tidak berdimensi.

Lalu bagaimana mungkin manusia yang berbentuk dan terbatas ini dapat berhubungan langsung dengan-Nya melalui indra dan segala potensi yang dimilikya? Tuhan –dalam dimensi alam inderawi— itu bersifat ghaib. Dia tidak tampak dan tidak menempati ruang. Secara kebiasaan, tubuh manusia tidak mungkin dapat bermunajat atau bercengkerama kecuali dengan sesuatu yang dapat dilihat dan ditunjuknya. Sesuatu yang tidak dapat dilihat, dinilai sebagai sesuatu yang ghaib nan jauh. Sehingga mustahil ia dapat berkomunikasi dengan-Nya.

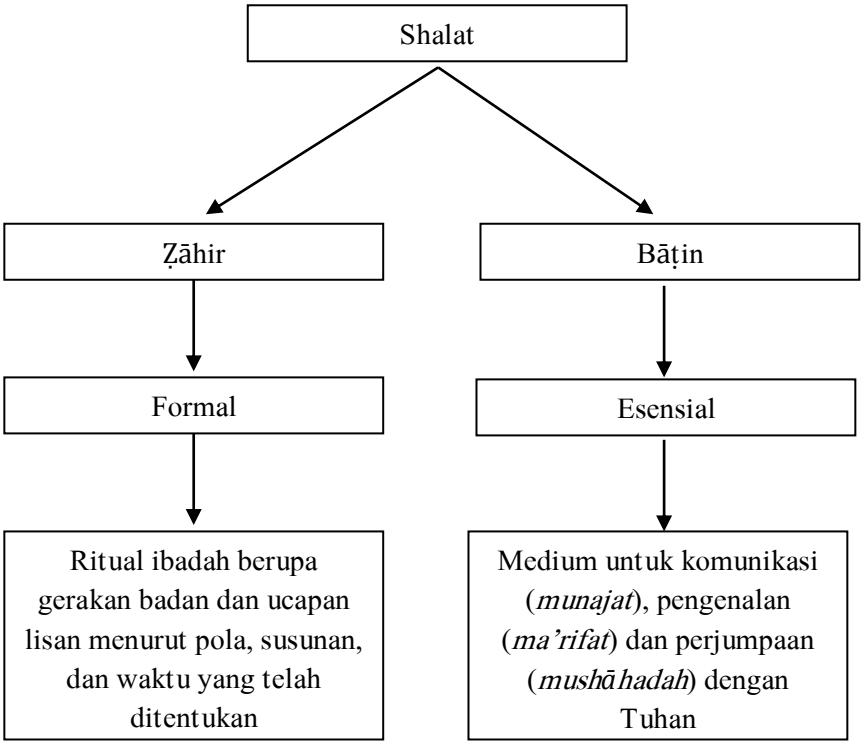
... Jika benda dan indra saja tidak mungkin berdekat-dekatan dengan Wujud Mutlak, bermunajat dengan-Nya secara lahiriyah sebagai sebuah penampakan khayal atau imajinasi jelas lebih tidak mungkin lagi. Karena itu, sabda Nabi ‘Alaihi al-Salām: “orang yang shalat sedang melakukan komunikasi dengan Tuhannya,”termasuk dalam kategori pengetahuan ‘irfānī yang dilakukan oleh jiwa-jiwa rasional (al-nufūs al-nāṬiqah) yang terbebas dan kosong dari kebaruan ruang dan waktu. Mereka (yang shalat) melakukan penyaksian terhadap Tuhan dengan penyaksian intelektual (mushāhadah ‘aqliyyah), dan mereka melihat Tuhan dengan penglihatan rabbāniyyah; bukan penglihatan melalui indra fisik.

Maka jelaslah, bahwa shalat yang sejati adalah penyaksian ketuhanan (al-mushāhadah al-rabbāniyyah), dan penyembahan yang murni adalah cinta ilahiah dan penglihatan ruhaniah. Dengan demikian, jelaslah bahwa shalat terbagi menjadi dua bagian; Shalat lahiriah sebagai suatu bentuk latihan spiritual (al-riyāḍī), yang terkait dengan gerakan individu dalam pola dan susunan tertentu. Shalat semacam ini merupakan (perwujudan) dari bentuk kerinduan, ketundukan, dan rintihan tubuh partikular yang terbatas dan hina ini untuk menuju planet Bulan, yang melalui akal aktifnya, beroperasi di alam kita ini, yakni alam kelahiran dan kemusnahan.

Di sini dia bermunajat dengan lidah biologisnya (lisān al-bashariyyah) kepada Pemelihara segenap yang ada dan Penguasa semua makhluk agar Sang Akal Aktif terus menjaga dan memelihara keadaan individu yang sedang tunduk dan melakukan shalat tersebut. Dengan penghambaan dan penyerupaannya—terhadap substansi-substansi kekal-transendental— ini, ia mengharapkan dirinya terjaga sepanjang hidupnya di alam ini dari segenap gangguan perjalanan waktu.

Adapun shalat batin yang hakiki (al-bāṬin al-ḥaqīqī) itu terbebas dari segala bentuk keadaan dan terbebas dari segala bentuk perubahan; Shalat semacam ini merupakan suatu bentuk ketundukan jiwa rasional yang berpengetahuan (‘ālimah) dan mengenal (al-‘ārifah) kepada Keesaan Tuhan, yang tidak terkait dengan dimensi arah (jihāt) atau hubungan dengan unsur fisik. Inilah undangan Wujud Mutlak untuk menyempurnakan jiwa dengan menyaksikan-Nya dan meninggikan kebahagiaan jiwa dengan mengenal-Nya melalui akal dan pengetahuannya. Pengarahan intelektual dan pancaran cahaya ilahi turun dari

dunia akal (al-samā al-'aqlī) kepada jiwa rasional melalui pelantara shalat semacam ini..."[180]



Gambar 4.6: *Pembagian Shalat menurut Ibn Sīnā*

Selain shalat, latihan spiritual lainnya yang dicontohkan Ibn Sīnā untuk dapat memurnikan jiwa dari belenggu selain daripada Allah, adalah dengan cara berdzikir – selalu mengingat Allah dan menghilangkan segala bentuk sesuatu di dalam hati dan fikiran selain

[180] Ibn Sīnā, "Fī Sirr al-Ṣalāt" dalam Hasan 'Āṣī, al-Tafsīr al-Qur'ān wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah Fi Falsafah Ibn Sīnā, (al-Muassasah al-Jām'iyyah, 1983), h. 214-218.

daripada-Nya. Dalam risalah pendek berjudul Hiss al-Dzikr, Ibn Sīnā menerangkan:

> "Sesungguhnya, siapa saja yang bersungguh-sungguh untuk mencapai ke martabat al-wāṣilīn, maka hendaklah dia menggunakan senjata –yakni dzikrullāh– untuk menghancurkan segala belenggu nafsu, dan membangunkan hatinya daripada kantuknya orang-orang lalai. Kemudian, hendaklah dia menyertakan fikir dengan zikir itu, dengan tujuan untuk memurnikan niat zikir, daripada kebiasaan para pendusta. Demikian juga, dia menghulukan senjata zikirnya kepada fikirnya, untuk meremukkan segala khayalan orang-orang yang lalu lintas (menghalangnya daripada Allāh).
>
> Hendaklah dia berlepas diri (yakni tidak bergantung) daripada aḥwāl (situasi rohani) zikir dan kekuatan fikirnya, dengan, kembali (bergantung) kepada Tuhan sekelian alam. Kesemua ini termasuklah di dalam firman-Nya Ta'ālā: "Dan orang-orang yang berusaha dengan bersungguh-sungguh kerana memenuhi kehendak ugama Kami, sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami. Allāh berserta orang-orang yang berusaha membaiki amalannya." Cara pemurniannya ialah melupakan makhluk, dengan tenggelam di dalam dzikrullāh.
>
> Ketahuilah, bahwa (amalan) zikir itu tidak akan pernah melepaskan daripada kelupaan (terhadap makhluk), sekiranya indera itu dilepaskan (tanpa kawalan) pada segala dorongan syahwatnya. Maka, hendaklah dia mencelanya (indera yang melampaui batas itu). Zikir itu tidak akan pernah murni sekiranya bersama dengan belenggu-belenggu nafsu, maka wajiblah ia dipelihara (daripada belenggu itu). Ia (zikir) itu tidak akan kekal, sekiranya segala kata-kata hati dilayani dan diperhatikan, maka wajiblah ia diawasi. Zikir itu tidak akan pernah terasa manis – sedangkan keakuan dalam diri (sirr)

masih lagi menoleh ke arah selain Dia yang diingati, maka perlulah ia di tegah (daripada selain-Nya).

Sekiranya segala syarat-syarat ini hadir di dalam zikir, meskipun dalam tempo yang singkat, zikir (hakiki) itu akan tumbuh di dalam sirr, akarnya akan muncul di dalam hati, dan ranting-rantingnya akan muncul daripada ketiadaan (al-ghā'ib), lalu ia akan membuahkan segala macam pengetahuan. Kemudiannya, akar dan rantingnya (zikir itu) akan tumbuh di lisan, pendengaran, penglihatan, tangan, dan kaki.

Akhirnya, dia pun berjayalah memperoleh sebagaimana firman Allah, "Sesungguhnya Kami akan memimpin mereka ke jalan-jalan Kami." Inilah kadar kecukupannya (zikir itu), dan tempat kemenangan dan pemeliharaan-Nya. Seorang hamba itupun keluar daripada jagaannya (akan dirinya sendiri), dan berada di dalam jagaan dan perlindungan Allāh, berdasarkan firman Ta'ālā, "Sesungguhnya Allāh adalah berserta orang-orang yang berusaha membaiki amalannya."

Oleh itu, hendaklah dia, untuk memulakannya, dengan zikir lisan, melalui cara menegahnya – yakni mujāhadahnya (menjaganya daripada kata-kata keji, dan mengisinya dengan zikir). Niscaya, Allāh akan membuka hatinya untuk berzikir, dan (memudahkan urusan) murāqabah hati dan mujāhadahnya (hati itu). Kemudian, diapun mulalah untuk tenggelam di dalam zikirnya, dan menanti-nanti tajallī Dia yang diingati dan (menanti-nanti) mushāhadah (menyaksikan-Nya). Pada setiap derajat mujāhadah itu, pasti akan memperoleh satu jenis mushāhadah.[181]

[181] Ibn Sīnā, "Hiss al-Dzikr" dalam Hasan 'Āṣī, al-Tafsīr al-Qur'ān wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah Fi Falsafah Ibn Sīnā, (al-Muassasah al-Jām'iyyah, 1983), h. 312-313. Terjemah oleh Mohammad Syafiq Ismail, Risalah Hakikat Zikir Ibn

Kedua, gerakan pasif (al-harakat al-infi'āl) yang terdiri atas: Momentum (al-awqāt) dan Ketersambungan (al-wuṣūl). Penjelasannya sebagai berikut:

a. Momentum (al-Awqāt)

Momentum (al-Awqāt) yaitu waktu dimana seseorang yang sudah sempurna dalam irādat dan riyāḍat di level tertentu, maka cahaya kebenaran (nūr al-haqq) datang kepada dirinya. Cahaya kebenaran tersebut merupakan suatu bentuk kenikmatan (ladhīdhah) yang tak terkira; seumpama kilatan cahaya yang datang secara tiba-tiba. Cahaya itu bersinar sangat terang sehingga menyilaukan pandangan. Cahaya itu datang hanya sesaat, untuk kemudian dari pandangannya, cahaya itu menghilang.[182]

Momentum (al-Awqāt), seperti halnya dijelaskan al-Hujwirī, terbagi ke dalam dua bagian; satu bagian saat kehilangan (faqd), satu bagian lainnya yaitu dalam keadaan mendapatkan (wajd). Satu waktu di tempat keterpisahan dan yang satu di tempat persatuan. Pada kedua waktu tersebut, seorang sufi terkuasai (maqhūr), karena keterpisahan dan persatuannya dihadirkan oleh Tuhan tanpa ada sedikitpun kehendak dan upaya-upaya aktif yang dilakukan oleh dirinya. Al-Hujwirī kemudian bercerita tentang salah satu sufi yang telah mendapatkan momentum, sebagai berikut:

> "Junayd berkata: Aku melihat seorang Darwish di padang pasir sedang duduk di bawah sebatang pohon mimosa di suatu tempat yang keras dan tidak enak, dan menanyakan kepadanya apa yang membuatnya duduk begitu tenang di sana. Ia menjawab: Aku punya waktu dan hilang di sini. Kini aku duduk dan sedih. Aku

---

Sīnā Raḥimahullāh, (Kuala Lumpur: Abim Press, 2020), h. 9-1. Terjemahan tersebut menggunakan Bahasa Melayu sehingga oleh penulis dilakukan beberapa penyesuaian bahasa.

[182] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 86.

bertanya berapa lama ia telah berada di sana. Ia menjawab: Dua belas tahun. Tidak maukan syaikh memanjatkan doa atas namaku, sehingga aku bisa mendapatkan waktuku lagi? Junayd kemudia meninggalkannya, kemudia melaksanakan ibadah Haji dan berdoa untuknya. Doaku terkabul.

Ketika aku kembali, kujumpai ia (si Darwish) masih duduk di tempat yang sama. Mengapa engkau tidak juga pergi dari sini, padahal engkau sudah mendapatkan keinginanmu? Ia menjawab: wahai syaikh, aku menjadi tenang di tempat sunyi ini, dan di sini pula aku kehilangan modal. Benarkah jika aku meninggalkan tempat dimana aku telah menemukan modalku lagi dan di mana aku menikmati hidup bersama Tuhan? Silakan syaikh pergi dengan damai, karena aku akan mencampur debuku dengan debu tempat ini, sehingga aku bisa bangkit pada Hari Kebangkitan dari debu ini yang menjadi tempat kesenanganku."[183]

Momentum (al-Awqāt) menyebabkan seseorang menjadi terbebas dari kegelisahan masa lalu dan ketakutan menghadapi masa depan. Ia yang telah menemukan momentum merasa tenang, damai, dan mendapatkan kenikmatan bersama Tuhan. Momen persatuan dan keterpisahan adalah momentum langka yang murni diberikan Tuhan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Tidak ada seorang pun yang bisa mencapai momentum tersebut dengan berkehendak, karena awqāt adalah sesuatu yang di luar lingkup usaha atau ikhtiar manusia.

b. Ketersambungan (al-wuṣūl)

Ketersambungan (al-wuṣūl) yaitu momen dimana proses latihan spiritual (al-riyāḍah) sudah benar-benar sampai pada puncaknya, ia akan merasakan suatu bentuk ketenangan di dalam dirinya – bahkan

[183] Abū Ḥasān 'Alī ibn 'Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, Jilid II, (Kairo: Al-Majlis al-A'lā al-Tsaqāfah, 2007), h. 613-614

ketika kilatan cahaya itu kembali datang kepadanya secara nyata dan menyala-nyala. Kilatan cahaya itu oleh Ibn Sīnā diilustrasikan dengan istilah shihāb bayyinan – cahaya nyata yang menyala-nyala. Kemudian, ketika ia sudah melampaui proses latihan spiritual (al-riyāḍah) maka ia akan sampai kepada fase 'ketersampaian' (al-nail). Impilkasinya, jiwanya menjadi seperti kaca bening yang memantulkan separuh kebenaran (shaṬr al-ḥaqq), sehingga kepada dirinya datang suatu bentuk kenikmatan tertinggi (al-ladhāt al-'alī), jiwanya menjadi tenang oleh sebab jejak kebenaran yang sebelumnya telah hinggap di dalam dirinya. Antara dirinya dengan kebenaran itu saling melihat dan saling memperhatikan. Tuhan sebagai Dzat yang Ghāib, namun menjadi Dzat yang Hāḍir dan bersemayam (muqīman) di dalam dirinya. Dan kondisi tersebut terjadi secara berulang-ulang.[184]

Keterhubungan antara Sang ārif dengan Tuhan, sebagaimana digambarkan oleh Rūmī: "al-ma'rifat li al-'ārif marāt idzā naẓara fīhā tajallī lahū maulāh" – antara Sang ārif dan Tuhan saling berhadapan bagaikan sedang bercermin pada kaca yang bening.[185] Demikianlah sekirannya fase 'ketersambungan' (al-wuṣūl) seorang penempuh jalan mistis (murīd) menurut Ibn Sīnā di dalam kitab al-Iṣhārāt wa al-Tanbīhāt jilid keempat.

Ketika Sang ārif sudah terhubung dengan Tuhan, maka akan nampak pada dirinya sifat-sifat ilahiyah. Kualitas akhlak sang ārif adalah manifestasi dari akhlaknya Tuhan. Dalam bahasa Dhu al-Nūn al-Mishrī kondisi tersebut disebut dengan "takhlūqan bi akhlāq Allāh" – persahabatan dengan sang ārif itu semisal persahabatan dengan Tuhan Yang Maha Tinggi. Sang ārif memperlakukan manusia lainnya dengan sikap penuh kelembutan dan menunjukkan kebaikan, dengan

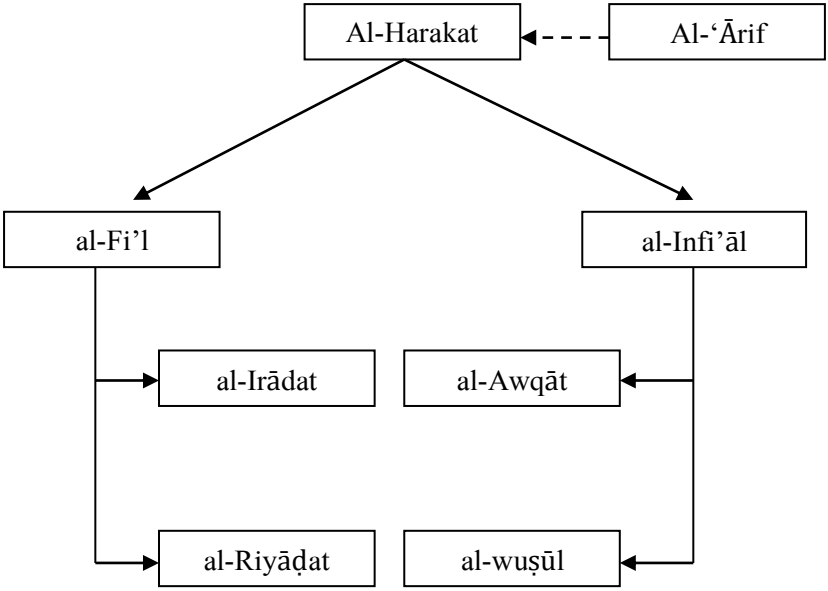
[184] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 93.

[185] Al-Imām Abū Qāsim al-Qushairī, al-Risālah al-Qushairiyyah, (Kairo: Dār al-Sha'ab, 1989), h. 512.

demikian sang ārif tersebut meniru kualitas moral Tuhan.[186] Ibn Sīna mencontohkan beberapa sifat atau karakter yang melekat pada seseorang yang telah sampai kepada kedudukan gnostik (maqām al-'ārif), sebagai berikut:

1. Sang 'ārif murah senyum kepada sesama;
2. Sang 'ārif dengan ke-tawaḍu-annya menghormati sesama, baik kepada orang kecil maupun orang besar di atasnya; ia adalah sosok yang egaliter;
3. Sang 'ārif tidak dipalingkan oleh pemata-mataan dan raba-raba, tidak dialihkan perhatiannya oleh kemarahan ketika menyaksikan kemungkaran, sebagaimana ia tidak ditelanjangi oleh rasa kasih sayang, karena ia diperlihatkan rahasia Allah di dalam al-Qadar. Jika amar makruf, maka ia menyampaikan secara halus dengan penuh nasihat tidak secara keras dan mempersalahkan, tetapi jika kebaikan menjadi besar maka kadang-kadang ia diserang oleh orang-orang yang bukan ahlinya;
4. Sang 'ārif itu berani, bagaimana tidak, Ia sudah terlepas dari rasa takut atas kematian;
5. Sang 'ārif itu pemaaf, bagaimana tidak, jiwanya jauh lebih besar dari manusia lain—yang menyakiti dan melukainya;
6. Sang 'ārif itu cenderung mengabaikan para pendengki, betapa tidak, sementara ingatannya disibukkan dengan Yang Maha Benar;
7. Sang 'ārif itu murah hati, bagaimana tidak, Ia sudah terlepas dari cinta yang paslu.[187]

[186] Al-Imām Abū Qāsim al-Qushairī, al-Risālah al-Qushairiyyah, h. 512.
[187] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 101-106.



Gambar 4.7: *Jalan yang ditempuh seorang Ārif menurut Ibn*

Selanjutnya, telah diterangkan di muka, bahwa Sang ‘ārif akan terus dan selalu bergerak ke arah Kesempurnaan Tertinggi (al-kamāl al-‘alī) yang ada di alam kesucian (‘ālam al-quds). Karena hanya saat ia dapat tersambung (al-wuṣūl) dengan Kesempurnaan Tertinggi itu, maka kondisi tersebut merupakan puncak kebahagiaan yang hendak ia dapatkan. Kebahagiaan bagi Sang ‘ārif adalah saat esensi Kesempurnaan Tertinggi itu hadir secara nyata di dalam dirinya. Dalam kondisi tersambungnya antara Sang ‘ārif dengan Kesempurnaan Tertinggi itu, maka menurut Ibn Sīnā hal tersebut dinamakan dengan Cinta Sejati (al-’Ishq al-ḥaqīqī).[188] Dalam tradisi taṣawuf, antara cinta dan ma’rifat merupakan satu kesatuan yang tak dapat dipisahkan, meski dalam hirarkinya, terkadang sufi memangdang bahwa ma’rifat lebih utama tinimbang cinta, pun sebaliknya. Namun demikian,

[188] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 41.

kebanyakan dari mereka sepakat bahwa tiada cinta tanpa ma'rifat. Sebagaimana al-Gazālī nyatakan: "Bahwa cinta itu hadir atas dasar pengenalan (al-idrāk) dan ma'rifat."[189]

Sebelum penulis lebih jauh menjelaskan mengenai konsep cinta sejati tersebut, maka terlebih dahulu akan dihadirkan konsep-konsep dasar cinta yang dijelaskan oleh Ibn Sīnā di dalam risalahnya berjudul Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq.

Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā

Konsep cinta (al-'Ishq) dalam sistem pemikiran Ibn Sīnā dapat kita telusuri dalam beberapa karyanya, baik dalam karya yang bernuansa filosofis maupun mistis. Dalam Risalah Cinta (Risālah fī Māhiyyah al-'Ishq), Ibn Sīnā menyatakan bahwa setiap sesuatu yang diciptakan (al-maujūdāt) memiliki kecenderungan alamiah untuk dapat menghindar dari kondisi kecacatan, dan berpindah menuju kondisi yang lebih sempurna. Kesempurnaan baginya merupakan kebaikan, sedangkan kecacatan diri merupakan keburukan yang akan selalu ia hindari, baik kecacatan dalam kaitannya dengan aspek material maupun dalam ketiadaan absolut. Kondisi tersebut bagi Ibn Sīnā disebabkan oleh adanya hasrat alami (shauq al-Ṭabī'i) dan cinta bawaan ('Ishq al-gharīzī) yang terdapat di dalam dirinya masing-masing. Atas dasar itu, eksistesi al-maujūdāt tersebut ditentukan oleh apa yang disebut dengan cinta. Dan cinta adalah apa yang menjadi sebab keberadaan sesuatu di alam semesta ini.

> "Setiap eksistensi yang direncanakan akan berlomba menuju kesempurnaan, yaitu kebaikan yang terdapat dalam realitas Kebaikan Tertinggi dan secara alamiah menghindandari dirinya dari kekurangan/kecacatan yang terkandung di dalamnya yaitu nilai material dan ketiadaan, karena setiap keburukan adalah

[189] al-Imām al-Ghazālī, Ihyā 'Ulūmi al-Dīn, Jilid VIII, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011), h. 373.

hasil dari ketertarikan pada material dan ketiadaan. Maka jelaslah bahwa setiap sesuatu yang diciptakan dan dirancang keberadaannya itu memiliki hasrat alami dan cinta bawaan. Dan dapat dipastikan bahwa keberadaan cinta bagi segala sesuatu yang ada itu menjadi sebab atas eksistensinya."[190]

Jelas bahwa pada setiap sesuatu yang ada (al-maujūdāt) di alam semesta ini, bagi Ibn Sīnā, semuanya itu memiliki hasrat dan cinta yang bersifat potensial (al-quwwat), yang dalam hal ini sifatnya bawaan alamiah. Artinya, hasrat dan cinta yang sifatnya potensial tersebut menjadi energi bagi sesuatu itu untuk dapat mengaktual menjadi gerakan-gerakan tertentu guna menyempurnakan dirinya. Cinta dalam pengertian ini memiliki kemampuan untuk menggerakkan sesuatu ke situasi atau tingkatan yang lebih tinggi dan sempurna dari yang sebelumnya. Semisal kesempurnaan materi oleh bentuk, kesempurnaan jiwa oleh intelek, dan intelek menuju kepada kesempurnaan Tuhan. Cinta semacam ini bersifat alamiah, ada di setiap sesuatu yang ada. Semua gerakan kosmik –dari semua entitas yang ada di dalamnya, tanpa terkecuali— didorong oleh keinginan yang secara alami melekat pada keberadaan untuk mencapai tujuan akhir yang tepat. Fungsinya adalah untuk mempertahankan eksistensinya dan mengembangkan potensi yang dimilikinya ke arah yang lebih baik dan sempurna. Secara garis besar, cinta adalah prinsip dasar atas keberadaan sesuatu; baik yang bernyawa ataupun tidak.

---

[190] Ibn Sīnā, "Risālah fī al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. Jāmi' al-Badā'i, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), h. 65.

فتبين ان لكل واحد من الموجودات المدبرة شوقا طبيعيا و عشقا غريزيا ويلزم ضرورة ان يكون العشق في هذه الاشياء سببا للوجود لها

Pengertian cinta tersebut –bahwa keberadaan cinta secara potensial meliputi seluruh entitas makhluk yang ada di semesta ini baik nyang berjiwa maupun tidak— dinilai memiliki cakupan yang lebih luas tinimbang definisi cinta yang dikemukakan oleh sekelompok orang yang mengatasnamakan Persaudaraan Suci atau Ikhwān al-Ṣafā (Brethren of Purity).[191] Disebutkan di dalam kitab Rasāil Ikhwān al-Ṣafā jilid keenam tentang hakikat cinta (fī māhiyyah al-'Ishq) bahwa cinta hanya meliputi entitas makhluk yang bernyawa/berjiwa saja. Baginya, cinta hanya bersemayam di dalam jiwa makhluk, entah itu jiwa tumbuhan, jiwa hewan ataupun jiwa rasional yang dimiliki oleh manusia.[192]

> "Ketahuilah bahwa jiwa itu ada tiga macam, sebagaimana dikatakan ahli hikmah dan filosof, maka cinta yang menimpanya juga ada tiga macam. Di antaranya adalah nafsu nabātiyah-syahwāniyah yang cintanya tertuju kepada makanan, minuman

[191] Ikhwān al-Ṣafā (Brethren of Purity) berarti Persaudaraan Suci, merupakan organisasi rahasia pada dibentuk oleh sekelompok umat Islam pada pertengahan abad kesepuluh yang pergerakannya berpusat di kota Basrah, Irak Selatan, dan memiliki cabang pergerakannya di Pusat pemerintahan Bani Abbasiyah di kota Baghdad. Oleh para inisiatornya, kelompok rahasia ini juga disebut dengan Auliya Allāh yang berarti orang suci, para wali Allah atau kekasihnya Allah. Perkumpulan ini berperan penting dalam mengisi dinamika khazanah Intelektual Islam pada abad Pertengahan melalui ensiklopedi pemikiran dengan judul Rasāil Ikhwān al-Ṣafā (The Epistles of the Brethren of Purity). Lihat Oliver Leaman [ed], The Biographical Encyclopedia of islamic Philosophy, (London; Bloomsbury Academic, 2006), h. 237.

[192] Pendapat ini juga berbanding lurus dengan apa yang diyakini oleh al-Ghazālī, yang baginya cinta tidak dapat hadir kecuali setelah proses pengenalan (ma'rifat) dan persepsi (idrāk). Seseorang tidak akan mencintai selain kepada sesuatu yang telah dikenal dan dipersepsi olehnya. Dengan demikian, benda mati tidak mungkin dapat dikatakan memiliki cinta, dikarenakan ia tidak dapat melakukan dua aktivitas tersebut, yaitu mempersepsi dan mengenali. Sementara itu, cinta merupakan sesuatu yang khas yang melekat pada makhluk hidup. al-Imām al-Ghazālī, Ihyā 'Ulūmi al-Dīn... h. 372.

dan seks; nafsu ghadhābiyah-hayawāniyah yang cintanya tertuju pada penindasan, kemenangan dan kekuasaan; serta nafsu nāthiqhah yang cintanya tertuju kepada ilmu pengetahuan dan perolehan berbagai keutamaan."[193]

Terkait konsep cinta yang dikemukakan oleh Ikhwān al-Ṣafā, Emil L. Fackenheim mengomentari bahwa dalam semua manifestasinya, cinta jelas merupakan kualitas jiwa, bukan tubuh; karena cinta paling tepat didefinisikan sebagai keinginan untuk penyatuan dengan objek cinta yang sejati. Penyatuan adalah pencapaian yang sepenuhnya bersifat spiritual. Bahkan dalam manifestasi jenis cinta terendah, tubuh berfungsi hanya sebagai sebuah medium atau instrumen dalam suatu kegiatan yang pada hakikatnya merupakan aktivitas jiwa.[194] Jika setiap jiwa telah mencintai sesuatu, ia akan rindu dan sayang kepadanya, lalu ia akan memikirkan dan mencarinya. Pikirannya selalu tertuju kepada objek cinta di manapun ia berada, serta ia tidak akan pernah berpaling kepada sesuatu selain dari padanya. Pengalaman semacam itu olehnya digambarkan dalam sebuah syair:

"Aku mencintai seorang kekasih dan aku tidak pernah mencari pengganti selama hidupku sepanjang masa. Namun jika aku

---

[193] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā..., h. 268.

واعلم يااخي ان النفوس المتجدة لما كانت ثلاثة انواع : كما قالت الحكماء والفلاسفة صارت معشوقاتها ايضا ثلاثة انواع : فمنها النفس النباتية الشهوانية وعشقها يكون نحوالماكولات والمشروبات والمناكح. ومنها النفس الغضبية الحيوانية وعشقها يكون نحو القهر والغلبة وحب الريا سة. ومنها النفس الناطقة وعشقها يكون نحو المعارف واكتساب الفضائل.

[194] Emil L. Fackenheim, "The Treatise of Love by Ibn Sīnā"..., h. 210.

beruntung, maka cukuplah ia bagiku karena dialah pencarianku. Tetapi jika ia berlalu, maka aku tidak akan pernah mencari seorang kekasih lainnya."[195]

Bagi Ibn Sīnā, cinta tidak hanya sekedar ada di dalam entitas berjiwa semata, melainkan juga terdapat pada entitas tak berjiwa. Seluruh entitas yang ada di dalam semesta ini diliputi oleh cinta tanpa terkecuali. Keberadaan cinta pada entitas sederhana tak bernyawa (al-basāiṬ al-ghair al-hayat) terbagi atas tiga bagian, yaitu:

"...(Wujud cinta yang terdapat pada) entitas-entitas sederhana selain daripada makhluk yang hidup terbagi menjadi tiga bagian: meteri murni, bentuk yang tidak mungkin berdiri dengan sendirinya, dan aksiden."[196]

Pertama, materi murni (al-hayulānī al-haqīqiyah). Materi murni yang dimaksud adalah setiap entitas yang ada (al-maūjud) yang berpotensi untuk menerima segala rupa 'bentuk' (form – al-ṣūrah).[197] Materi murni selalu merindukan keberadaan bentuk tertentu. Ketika ia

---

[195] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā..., h. 277.

احب حبيبا واحد ا ليست ابتغي، مدى الدهر عنه ما حببت بديلا. فاء ن ظفرت كفي به فهو بغيتى، وان فات ما ابغي سواء خليلا

[196] Ibn Sīnā, "Risālah fī al-'Ishq"..., h. 68

في ذكر وجود العشق البسائط الغير الحية على ثلاثة اقسام احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بالانفراد بذاتها والثالث الاعراض

[197] Avicenna, The Physics of The Healing, Books I & II, terj. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009), h. 15.

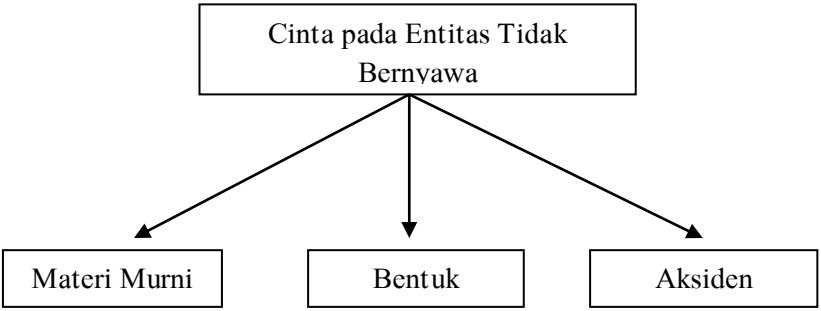
kehilangan satu bentuk, maka ia akan mencari bentuk yang lain sebagai gantinya. Materi murni ini selalu merasa tidak nyaman atas ketiadaan absolut (al-'adām al-Muṭlaq). Karena itu terdapat hukum alam yang tidak dapat dihapuskan bahwa semua makhluk pada dasarnya menghindar dari ketidak-wujudan absolut. Jadi, setiap kali suatu bentuk tidak secara substansial ada di dalamnya, ini akan setara dengan ketiadaan. Dan jika materi tidak terhubung dengan bentuk sama sekali, hal tersebut akan menjadikannya ketiadaan absolut. Ibn Sīnā menyebut, ketiadaan bentuk bagi materi murni merupakan sebuah kecacatan. Sebaliknya, keberadaan bentuk menjadi penyempurna bagi wujud materi murni. Karenanya, kerinduan materi murni atas bentuk tertentu inilah yang kemudian disebut sebagai cinta bawaan (inborn love).

Kedua, bentuk (al-ṣūrah)[198] yang tidak mungkin dapat berdiri sendiri. Keberadaan cinta bawaan pada bentuk (al-ṣūrah) ini nampak terlihat jelas ketika dirinya selalu melekat erat tak terpisah dari subjek tertentu. Analogi sederhana antara subjek dan bentuk ini semisal dua sisi mata uang, dimana keduanya tak dapat dipisahkan, namun secara faktual jelas dapat dibedakan. Bentuk yang terletak pada subjek materi menjadi penyempurna atas keberadaannya, dan gerakan semacam ini oleh Ibn Sīnā juga dinamakan sebagai kekuatan dari cinta bawaan. Ibn Sīnā mengajukan dua argumentasi atas hal tersebut, 1). Terletak pada kemelekatan bentuk pada subjeknya dan penolakannya terhadap hal-

[198] Secara sederhana, bentuk (al-sūrah) bermakna esensi yang melekat atau menyatu dengan materi murni (the essence of a thing which in union with prime matter). Lebih jauh, William C. Chittick memaknai 'bentuk' (shūrah) sebagai suatu realitas yang bisa dimengerti yang turun ke dalam permunculan-permunculan ranah akal atau ruh dan akhirnya dari Tuhan, yakni dalam bahasa Qur'āni: "yang menciptakan rupa makhluk" (al-Mushawwir). Karena segala sesuatu adalah bentuk-bentuk, maka tidak ada di alam semesta ini yang tidak memanifestasikan hadirnya kehidupan akal dan apa-apa yang dapat dimengerti. Lihat William C. Chittick, Science of The Cosmos, Science of The Soul; The Pertinence of Islamic Cosmology in The Modern World, (Oxford: Oneworld Publication, 2007), h. 122.

hal yang akan menghilangkannya dari subjek itu; dan 2). Terletak pada kepatuhannya pada saat kesempurnaan melekat padanya, yaitu ketika bentuk dan materi bersatu. Sebaliknya, saat terpisah atara keduanya, muncul gerakan kerinduan terhadap mereka untuk kembali bersatu.[199]

Ketiga, wujud cinta pada aksiden (al-a'rāḍ)[200] terletak pada kesetiaannya yang selalu melekat erat pada subjek tertentu. Biasanya keberadaan aksiden pada subjek tertentu dengan sangat mudah berubah, hilang dan ditambahkan. Perubahan terjadi dalam jangka waktu yang relatif singkat. Contoh sederhananya semisal warna kulit dan sifat kepribadian yang dimiliki manusia. Dari itu, aksiden dipahami sebagai entitas yang tidak independen. Meski cinta menjadi penyebab akan keberadaan entitas sederhana yang tak bernyawa, namun dalam aktualnya, mereka tidak memiliki kebebasan aktif seperti halnya pada beberapa entitas makhluk yang bernyawa.[201]



Gambar 4.7: Wujud Cinta pada Entitas Tidak Bernyawa

[199] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 68.

[200] Aksiden (al-a'rād) adalah kualitas yang melekat pada subjek materi (al-maudlu'), yang berbeda dengan bentuk (al-sūrah). Lihat M. Saeed Sheikh, Dictionary of Islamic Philosophical Terms (Lahore, The Institute of Islamic Culture, 1970), h. 83.

[201] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 69

Meski Ibn Sīnā menyebut bahwa dalam entitas tak bernyawa juga diliputi oleh cinta— dan cinta menjadi sebab atas keberadaannya di alam semesta, namun lebih jauh, ia mencoba untuk merumuskan konsep cinta secara mendalam dengan menjadikan dimensi psikologi atau kejiwaan sebagai dasar utamanya. Dalam pengantarnya, Fackenheim juga menemukan satu fakta bahwa psikologi Ibn Sīnā adalah dasar di mana doktrin cinta dibangun secara komprehensif dan sistematis. Doktrin cinta pada basis psikologi memiliki tatanan hierarkis yang harmonis mulai dari fakultas jiwa yang lebih rendah sampai fakultas jiwa yang berkeinginan kuat untuk dapat mencapai kesempurnaan yang tertinggi.[202]

Definisi jiwa menurut Ibn Sīnā adalah kesempurnaan pertama fisik alami yang memiliki kehidupan secara potensial, yakni merupakan sumber aktivitas-aktivitas kehidupan secara potensial.[203] Kadang-kadang jiwa dikatakan sebagai potensi atau daya (al-quwwah), dikatakan sebagai bentuk (al-ṣūrah), dan dikatakan sebagai kesempurnaan (al-kamāl). Jika dikaitkan dengan perbuatannya, jiwa adalah potensi atau daya atau energi. Jika dianalogikan pada materi bila bercampur dengan materi tersebut, jiwa adalah bentuk. Dan jika dinisbatkan pada genus hewan dan manusia, maka jiwa adalah kesempurnaan. Terkait dengan eksistensi jiwa, Ibn Sīnā mengajukan sebuah argumentasi pengandaian yang dikenal dengan teori manusia melayang (the floating man), sebagai berikut:

> "Anggaplah bahwa seorang yang baru saja diciptakan, telah berkembang penuh dan terbentuk dengan sempurna tetapi pandangannya terhalang untuk melihat segala objek lahiriah – diciptakan terapung di udara atau di ruang hampa, tanpa tersentuh oleh arus udara yang dapat diindrai yang menopang

[202] Emil L. Fackenheim, "The Treatise of Love by Ibn Sīnā"..., h. 211.

[203] Ibn Sīnā, Aḥwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: 2007), h. 153.

anggota-anggota tubuhnya, dan terpisah serta dijaga agar tidak terjadi kontak satu dengan yang lainnya, sehingga mereka tidak saling merasakan. Kemudian marilah kita lihat apakah ia akan mengafirmasi eksistensi dirinya sendiri. Tidak diragukan lagi bahwa ia akan mengafirmasi realitas dari anggota tubuh maupun organ internal lainnya."[204]

Keberadaan cinta pada entitas berjiwa, oleh Ibn Sīnā tentunya disesuaikan dengan pembagian fakultas jiwa (al-nafs) itu sendiri,[205] dimana ia membagi jiwa ke dalam tiga fakultas, yaitu: Pertama, jiwa tumbuhan (al-nafs al-nabātiyyah) yaitu entitas alam yang bersifat fisik yang memiliki bentuk kesempurnaan dengan tiga potensinya, yaitu potensi untuk mempertahankan kehidupannya melalui aktifitas makan (al-ghādiyah) yaitu daya yang mengganti suatu fisik dengan fisik lain yang sama bentuknya, lalu melekatkan padanya untuk menggantikan bagian yang terlepas darinya; potensi untuk tumbuh (al-mumniyah) yaitu daya yang menambahkan pada fisik yang ditempatkannya dengan fisik yang serupa dengan penambahan yang sesuai dalam berbagai aspeknya yaitu panjang, lebar dan volumenya untuk mengantarkannya menuju kesempurnaan dalam pertumbuhannya; dan potensi untuk melestasikan kehidupan dengan cara melahirkan generasi sejenisnya yaitu dengan cara reprosuksi (al-maulīdah) yakni daya yang mengambil dari fisik yang ditempatinya bagian yang serupa secara potensial, lalu melakukan dengan bantuan bagian-bagian fisik yang lain yang serupa melalui penciptaan dan percampuran sehingga menjadi sesuatu yang serupa dengannya secara aktual. Terkait fungsi dan relasi di antara ketiga potensi tersebut, Ibn Sīnā menyatakan:

"Meski dipahami bahwa daya tumbuh (al-mumniyah) –jika didapati dari aspek yang telah kami sebutkan— mengiringi daya

[204] Mulyadi Kartanegara, "Reintegritas Ilmu", dalam Refleksi; Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. V, No. 3. 2003, h. 4.

[205] Ibn Sīnā, Kitāb al-Najāh: fī al-Hikmah al-Mantīqiyah wa al-Thabī'iyah wa al-Ilāhiyah (Beirut: Dâr al-Ifāq al-Jadīdah, 1982), h. 197.

makan (al-ghādiyah) dan daya reproduksi (al-maulīdah) mengiringi daya tumbuh. Fungsi ketiga daya itu adalah dominasinya dalam menciptakan fisik hidup dan memeliharanya dengan aktifitas khususnya. Hal pertama menguasai materi yang telah siap menerima kehidupan adalah daya reproduksi, karena ia membungkus materi terlebih dahulu dengan bentuk tujuan dengan pelayanan kepada daya tumbuh dan daya makan. Jika di dalamnya dihasilkan kesempurnaan bentuk, maka kekuasaan diberikan kepada daya tumbuh, sehingga daya tumbuh menguasainya dengan pelayanan makan dan gerakan –sembari menjaga bentuknya– menurut keselarasan tiga tingkatan, yaitu panjang, lebar, dan kedalaman, sebagai gerakan pertumbuhan ke tujuan pertumbuhan yang dimaksud, lalu berhenti dan menguasai materi daya makan. Daya reproduksi dilayani tanpa melayani, sedangkan terhadap daya makan, ia melayani tanpa dilayani. Daya tumbuh di satu sisi dilayani, dan di sisi lain melayani. Daya makan walaupun tidak dilayani dalam fakultas-fakultas jiwa, ia telah menggunakan empat daya dari fakultas alami, yaitu, daya tarik, daya tahan, daya cerna, dan daya dorong."[206]

[206] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: 2007), h. 157.

ويجب أن تحقق أن القوة المنمية وإن وجدت من الجهة التى ذكرنا تالية للمغذية والمولدة تالية للمنمية فإن شأن الثلاث في استيلائها على تكوين الجسم الحى وحفظه بخاص أفاعيلها بالعكس من ذالك: فإن أول ما يستولى على المادة المتهيئة لقبول الحياة هي القوة المولدة فإنها تلبس المادة اولا صورة المقصود بخدمة المنمية والغاذية فإذا حصلت فيها كمال الصورة سلمت الو لاية الى المنمية فتستولى عليها المنمية بخدمة المغذية وتحركها - مع حفظ صورتها – على

Ketiga potensi tersebut –yaitu daya tumbuh (al-mumniyah), daya makan (al-ghādiyah) dan daya reproduksi (al-maulīdah)— hadir di dalam jiwa tumbuhan pada mulanya berbentuk dorongan-dorongan dan keinginan-keinginan yang pada dasarnya hal itu merupakan bagian dari perwujudan dari cinta. Pada jiwa tumbuhan ini, terdapat beberapa keinginan yang harus dicapai olehnya semisal keinginan untuk mendapatkan asupan gizi dan nutrisi demi mempertahankan keberlangsungan hidupnya, keinginan untuk tumbuh demi meningkatkan proporsi tubuh ke arah yang lebih besar dan berkembang, dan keinginan untuk berkembang biak atau menghasilkan kehidupan baru yang serupa dengan kehidupan yang darinya ia berasal. Menurut Ibn Sīnā, ketiga keinginan tersebut merupakan perwujudan dari dorongan cinta yang terdapat di dalam jiwa tumbuhan.[207]

Kedua, wujud cinta pada jiwa hewan (al-nafs al-hayawāniyyah) yang memiliki dua daya, yaitu daya penggerak (al-quwwah al-muharrikah) dan daya persepsi (al-quwwah al-mudrikah). Daya penggerak berkaitan dengan dua hal, yaitu pertama, daya gerak sebagai motif (al-bāithah) yaitu hasrat dan kecenderungan terhadap sesuatu. Daya itulah yang jika tergambar suatu bentuk objek yang dikehendaki

---

تناسب الأفطار الثلاثة التي هي الطلول والعرض والعمق تحريكا نشوئيا إلى الغرض المقصود من المنمية ثم تقف وتستولى على المادة القوة المغذية. فالقوة المولدة مخدومة غير خادمة وبإزائها القوة الغاذية خادمة غير مخدومة و القوة المنمية مخدومة من وجه خادمة من وجه. والقوة المغذية وإن لم توجد مخدومة القوى النفسانية فإنها قد تستخدم القوى الأربع من الطبيعية أعنى الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة.

[207] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 70.

atau yang ingin dihindari dalam imajinasi maka daya tersebut membawa pada penggerakan. Darinya timbul daya syahwat (al-quwwah al-shahwāniyyah) yang membangkitkan pergerakan untuk mendekatkannya kepada sesuatu yang dibayangkan, entah karena demi mengambil manfaat atau mendapatkan kenikmatan dari padanya.

Selain daya syahwat, juga timbul daya amarah (al-quwwah al-ghadabiyyah) yang membangkitkan pergerakan untuk menolak sesuatu yang dibayangkan, entah karena sesuatu tersebut berbahaya atau demi memperoleh kemenangan. Daya gerak ini sangat bergantung pada kemampuan hewan dalam melakukan persepsi – khususnya dalam daya estimatif— sebagai pembimbing arah gerakan yang nantinya akan dilakukan. Kedua, daya gerak sebagai subjek (al-fā'ilah), yaitu daya yang keluar di dalam otot-otot san saraf-saraf yang berfungsi untuk mengerutkan otot-otot tersebut sehingga menarik hubungan-hubungan yang berkaitan dengan organ-organ ke arah permulaan sehingga hubungan-hubungan tersebut menjadi ke arah yang bertentangan dari arah permulaan. Terkait daya penggerak ini, Ibn Sīnā menyatakan:

> "Adapun aspek kebutuhan pada daya penggerak adalah karena ketika keadaan hewan tidak seperti keadaan tumbuhan dalam mendapatkan makanan yang berguna dan menghindari bahaya, tetapi dengan suatu bentuk usaha, maka ia membutuhkan daya gerak untuk menarik manfaat dan menghindari bahaya. Jadi, semua daya pada hewan ada yang berupa daya persepsi dan daya penggerak. Daya penggerak adalah daya kerinduan, yaitu bisa berupa penggerak untuk mencari sesuatu yang dipilih secara hewani, yaitu daya syahwat; dan juga bisa berupa penggerak menuju penolakan terhadap sesuatu yang tidak disukai secara hewani yaitu daya amarah. Sementara itu daya persepsi bisa yang bersifat eksternal seperti panca indera dan bisa juga yang bersifat internal seperti daya persepsi, daya imajinasi, daya estimasi dan daya pengingatan. Daya penggerak

tidak menggerakkan sesuatu kecuali setelah ada isyarat pasti dari daya estimasi dengan penggunaan fakultas imajinasi." [208]

Ibn Sīnā meyakini bahwa kemampuan gerak yang dimiliki oleh hewan berkaitan dengan daya persepsi (al-idrāk), karena bagaimanapun setiap gerakan yang dilakukan hewan tidak terjadi begitu saja, melainkan didasarkan atas usaha aktif serta didasarkan atas dorongan-dorongan tertentu untuk melakukan suatu hal yang berasal dari cinta bawaan. Dari itu, salah satu potensi lainnya yang dimiliki oleh jiwa hewan adalah kemampuannya dalam mempersepsi (al-idrāk) atas objek-objek materi yang ia temui dalam pengalaman hidupnya. Ragam informasi ia dapatkan melalui aktivitas persepsi ini. Dalam aktivitas persepsi ini, terdapat dua indra yang dimiliki oleh jiwa hewan ini, indra eksternal dan indra internal. Dalam hal ini, Ibn Sīnā menyatakan:

> "Adapun bagian dari persepsi indra yang bersifat eksternal, ini berfungsi dengan cara mencari keakraban dengan beberapa objek indra dalam preferensi kepada yang lain, dan dengan menemukan beberapa lebih menjijikkan daripada yang lain. Kalau tidak, hewan tidak akan bisa membedakan antara peristiwa yang terlihat dan untuk menjaga dari pekerjaan dengan hal-hal yang menyebabkan kerusakan, dan kemampuan persepsi indra akan benar-benar berlebihan. Adapun bagian dari persepsi indra yang internal, ini berfungsi dengan cara menemukan makna-makna dalam kenikmatan imajinasi yang tenang dan sejenisnya ketika mereka hadir."[209]

Mempersepsi dengan menggunakan indera eksternal (al-ḥiss al-khārij) dapat dilakukan dengan memanfaatkan fungsi dari lima panca indera, yaitu:

---

[208] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h. 159-160
[209] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 71

1. Penglihatan (al-baṣr), yaitu daya yang terletak di dalam saraf berongga untuk mempersepsi bentuk yang tercetak pada cairan beku dari kerangka fisik berwarna dalam fisik tipis yang sampai ke permukaan fisik yang mengilap.
2. Pendengaran (al-sam'), yaitu daya yang terletak di dalam saraf yang tersebar di dalam permukaan lubang telinga untuk mempersepsi bentuk yang sampai kepadanya melalui gelombang udara yang menekan antara yang mengenai dan yang dikenai yang melawan tekanannya dengan kuat sehingga menghasilkan bunyi, lalu secara bergelombang sampai ke udara yang terkurung dan tenang di dalam rongga telinga dan menggerakannya, sehingga gelombang-gelombang gerakan itu menyentuh sarap.
3. Penciuman (al-sham), yaitu daya yang terletak di dalam dua tonjolan yang menyerupai piting susu pada bagian depan otak untuk mempersepsi apa yang dihantarkan dadanya olehnya pada udara yang menghirup aroma yang bercampur dengan uap atau yang tercetak padanya dari benda yang beraroma.
4. Pengecapan (al-dhauq), yaitu daya yang terletak pada sarap yang tersebar pada lidah untuk mempersepsi rasa yang dilepaskan dari benda-benda yang bersentuhan dengannya, yang bercampur dengan cairan tawar di padanya, lalu memindahkannya.
5. Perabaan (al-lams), yaitu daya yang terletak pada seluruh saraf kulit tubuh dan dagingnya untuk mempersepsi sesuatu yang disentuh dan terpengaruh oleh hal yang kontradiksi serta perubahan campuran dan keadaannya. Daya ini tidak serupa dari segi spesies dan genus dengan empat daya yang lain yang sama-sama terdapat pada seluruh kulit. Yang pertama menentukan kontradiksi antara panas dan dingin, basah dan kering, keras dan lunak, dan kasar dan halus; yang kedua menentukan kontradiksi antara kering.

Objek-objek indera yang memiliki kadar yang kuat dan sulit untuk diindera oleh panca indera tersebut semisal suara yang keras, bau yang menyengat, cahaya yang menyilaukan, jika mengenai indera tersebut dapat menjadikannya lemah dan merusak. Adapun mempersepsi dengan menggunakan indera internal (al-ḥiss al-bāṬin) dapat dilakukan dengan lima fakultas, yaitu:

1. Fakultas Phantasia, yaitu indra bersama (al-ḥiss al-mushtarak). Ia merupakan daya yang terletak di rongga depan otak. Dengan esensinya, fakultas ini menerima seluruh bentuk yang sampai dan tercetak pada panca indera.
2. Fakultas imajinasi (al-khayāl) dan formatif (al-mutaṣawwirah) adalah daya yang terletak di rongga depan otak. Fakultas ini menyimpan apa yang diterima indera bersama dari lima indera partikular dan tetap berada di sana setelah objek yang terindera hilang. Perlu diketahui, bahwa penerimaan oleh suatu fakultas tanpa fakultas ini yang berfungsi untuk menyimpan, anggaplah hal itu seperti air, karena air memiliki daya untuk menerima lukisan tetapi tidak memiliki daya untuk menyimpannya.
3. Fakultas imajinatif (al-mutakhayyilah) yang berkaitan dengan jiwa hewani dan fakultas kogitatif yang berkaitan dengan jiwa insani. Ini adalah fakultas yang terletak di rongga tengah otak. Fungsi fakultas ini adalah mengombinasikan sebagian objek yang ada dalam imajinasi dengan sebagian yang lain, dan memisahkan sebagiannya dari sebagian yang lain, atas kehendak sendiri.
4. Fakultas estimasi (al-wahmiyah) yang terletak di ujung rongga tengah otak besar. Fakultas estimasi berfungsi mempersepsi makna-makna bukan objek yang terindera yang ada dalam objek-objek partikular yang terindera.
5. Fakultas memori (al-hāfiẓah) yang terletak di rongga ujung otak besar. Fakultas memori berfungsi menyimpan sesuatu

> yang dipersepsi oleh fakultas estimasi berupa makna-makna bukan objek yang terindera yang ada dalam objek-objek partikular yang terindera. Hubungan fakultas memori terhadap fakultas estimasi adalah seperti hubungan antara fakultas yang disebut imajinasi terhadap indera, dan hubungan fakultas tersebut terhadap makna-makna adalah seperti hubungan fakultas ini terhadap bentuk-bentuk yang terindera.[210]

Jiwa hewan mampu mempersepsi –melalui indra eksternal dan internalnya— hal-hal yang menurut dirinya memberikan kenikmatan, penderitaan, atau tidak dalam kondisi keduanya. Di saat objek tertentu yang ia persepsi memberikan kecocokan atau kesesuaian maka rasa ketertarikan dari objek itu akan hadir di dalam dirinya, yang secara sederhana, hal tersebut dapat dinamakan dengan rasa cinta. Pengertian cinta semacam ini, yaitu yang ditimbulkan dari faktor persepsi indrawi, senada dengan apa yang diungkapkan oleh al-Ghazālī bahwa salah satu prinsip dasar cinta adalah terkait dengan persepsi (idrak) dan pengenalan (ma'rifat) yang dihasilkan melalui proses pengindraan. Setiap alat indra memiliki jenis objek yang cocok dan sesuai dengan alat persepsinya, semisal mata merasakan kecocokan dengan objek yang indah dilihat, telinga cocok mendengar suara yang merdu, kulit cocok dengan objek yang lembut, hidung cocok dengan objek yang harum atau wangi, dan lidah mengecap rasa yang manis misalnya. Dari itu, segala perkara yang menimbulkan kelezatan dan ketenangan kepada pemersepsi, adalah kekasihnya. Sebaliknya, perkara yang menimbulkan penderitaan baginya di saat dipersepsi adalah musuhnya.[211]

Maka darinya, dalam pengertian bahwa segala sesuatu yang cenderung menghadirkan kesenangan, kebahagiaan dan kecocokan kepada subjek pemersepsi dapat dinamakan dengan sebutan cinta (al-

[210] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h, 58-62.
[211] al-Imām al-Ghazālī, Ihyā 'Ulūmi al-Dīn..., h. 372.

'Ishq). Melalui keberadaan indra eksternal dan internal, jiwa hewani mampu mendapatkan informasi dan gambaran-gembaran tertentu dari objek-objek di luar dirinya yang darinya memberikan rasa kesenangan ketika dilihat, misalnya, dan menghadirkan rasa rindu ketika dibayangkan secara imajinatif dan estimatif. Bentuk-bentuk objek yang dibayangkan akan memberikan efek gerak baik gerakan yang bersifat dorongan atau motif (al-bāithah) atas keinginannya untuk berjumpa dengan sesuatu yang menyenangkan atau membahagiakan. Saat jiwa ini jauh dengan sesuatu itu, maka akan menghadirkan rasa kerinduan yang teramat mendalam. Inilah yang oleh Ibn Sīnā disebut dengan gerak kerinduan (al-shauqiyah). Yang kedua adalah gerak yang bersifat aktif fisik (al-fā'ilah).[212] Oleh karenanya, sesuatu yang di dalamnya terdapat jiwa hewani (al-nafs al-ḥayawāniyah) sudah dapat dipastikan memiliki dua energi inti, yaitu energi untuk mempersepsi objek-objek di luar dirinya (al-quwwah al-mudrikah) dan energi gerak (al-quwwah al-muḥarrikah). Kedua energi tersebut dimiliki oleh semua hewan tanpa terkecuali, termasuk di dalamnya manusia. Namun demikian, untuk manusia sendiri nanti memiliki energi tambahan yang sifatnya khusus, dan menjadi pembeda dengan jenis-jenis hewan lainnya.

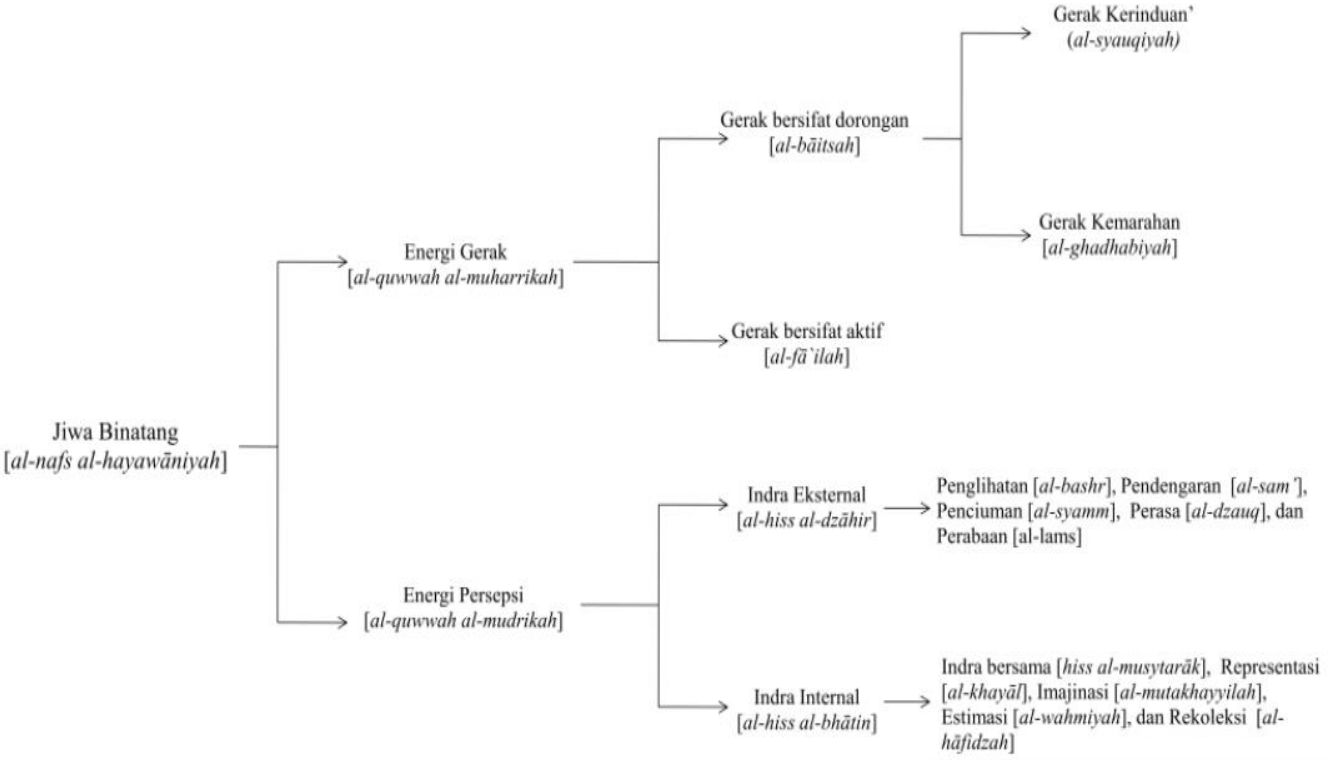
Secara khusus, Ibn Sīnā menyebut bahwa cinta yang hadir pada jiwa hewani muncul dari fakultas estimatif (al-wahmiyah), yang darinya dihasilkan makna-makna dari objek yang ia persepsi. Dengan kata lain, ketika subjek mengobjektifikasi sesuatu, selain daripada menghasilkan suatu bentuk gambar tertentu dari objek itu (al-ṣurah) juga dihasilkan pula makna-makna tertentu, semisal rasa takut, sedih, derita, dan bahagia. Artinya, proses objetifikasi menghasilkan dua hal, pertama bentuk atau gambar atau konsep (al-ṣūrah) yang darinya diproduksi oleh fakultas formatif (al-mutashawwirah), dan kedua makna atau pengertian konotatif (al-ma'nā) yang darinya diproduksi dan disimpan oleh fakultas estimatif (al-wahmiyyah). Cinta dalam jiwa

[212] Ibn Sīnā, al-Najāt fi al-Hikmah al-Mantīqiyah wa al-Thabī'iyah wa al-Ilāhiyah, ed. M. al-Kurdi, (Cairo: 1938), h. 198

hewani, bagi Ibn Sīnā bukan hanya sekedar konsepsi atau gambar belaka, melainkan makna. Ibn Sīnā menyatakan:

> "Pada hewan juga terdapat suatu daya yang menyimpan makna-makna objek yang dipersepsi oleh indera, seperti bahwa Serigala adalah musuh atau anak adalah buah hati orangtua. Jelaslah bahwa daya ini bukan fakultas formatif (al-mutaṣawwirah), karena bentuk-bentuk pada fakultas formatif tidak menginderai permusuhan Serigala dan kecintaan pada anak, tetapi mengindrai bentuk Serigala dan tubuh anak. Adapun cinta dan bahaya hanya digapai pleh estimasi (al-wahmiyyah), lalu disimpan dalam fakultas ini.[213]

[213] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h,


Jiwa Binatang
[al-nafs al-hayawāniyah]
Energi Gerak
[al-quwwah al-muharrikah]
Gerak bersifat dorongan
[al-bāitsah]
Gerak Kerinduan'
(al-syauqiyah)
Gerak Kemarahan
[al-ghadhabiyah]
Gerak bersifat aktif
[al-fā'ilah]
Energi Persepsi
[al-quwwah al-mudrikah]
Indra Eksternal
[al-hiss al-dzāhir]
Penglihatan [al-bashr], Pendengaran [al-sam'], Penciuman [al-syamm], Perasa [al-dzauq], dan Perabaan [al-lams]
Indra Internal
[al-hiss al-bhātin]
Indra bersama [hiss al-musytarāk], Representasi [al-khayāl], Imajinasi [al-mutakhayyilah], Estimasi [al-wahmiyah], dan Rekoleksi [al-hāfidzah]

Lebih jauh, wujud cinta yang terdapat di jiwa hewan sama miripnya dengan wujud cinta yang ada pada jiwa tumbuhan, namun yang menjadikannya memiliki kedudukan berbeda adalah bahwa jiwa hewan memiliki kehendak bebas (free will – ikhtiyārī) dalam setiap tindakan-tindakannya. Hal ini yang menjadikan bahwa cinta yang ada di dalam jiwa hewan lebih tinggi dan unggul derajatnya tinimbang yang ada pada jiwa tumbuhan. Meski banyak orang yang mengira bahwa kehendak bebas hanya dimiliki oleh entitas manusia yang memiliki jiwa rasional, namun secara faktual hewan non-rasional pun memiliki daya kehendak bebas dalam menentukan setiap tindakannya, dan hal ini merupakan bentuk perhatian ilahi (al-'ināyah al-ilāhiyah).

Ketiga, wujud cinta pada jiwa rasional (al-nafs al-nāṬiqah). Jiwa ini hanya dimiliki oleh manusia sebagai pembeda dari hewan pada umumnya. Tadi sudah dijelaskan bahwa pada jiwa hewan terdapat kemampuan untuk mempersepsi sesuatu yang memberikan kelezatan atau penderitaan baginya. Hal demikian pun juga dimiliki oleh manusia. Namun, yang menjadi pembeda antara keduanya adalah bahwa pada diri manusia memiliki sesuatu yang istimewa yang dinamakan dengan akal. Terkait dengan kesempurnaan jiwa rasional, Ibn Sīnā menyatakan:

> "Kesempurnaan yang khas bagi jiwa rasional adalah manakala ia menjadi alam kecerdasan (intellectual world –'ālaman 'aqliyan) yang mendambakan kembali bentuk segala sesuatu, susunan yang bisa dicerap akal dalam segala sesuatu, dan kebaikan yang dipancarkan pada segala sesuatu, mulai dari sumber sesuatu, berlanjut pada segala subtansi spiritual tanpa syarat. Kemudian ia dengan cara tertentu terhubung dengan berbagai tubuh, lalu tubuh-tubuh jasmani yang tinggi berserta segala penjelmaan

dan potensinya. Kemudian ia benar-benar menangkap dalam dirinya penjelmaan segala sesuatu yang ada."[214]

Di dalam jiwa rasional manusia ini, tertanam suatu kecerdasan yang dinamakan akal (intelligence – al-'aql), dimana akal manusia terbagi dua bagian, yaitu akal teoritis (al-'aql al-ālimi) dan akal praktis (al-aql al-'āmali). Masing-masing dari kedua bagian ini disebut akal dalam pengertian homonim. Akal praktis adalah sumber gerakan badan manusia untuk melakukan tindakan-tindakan partikular khusus berkenaan dengan pertimbangan yang hati-hati atas tunutan pendapat-pendapat yang dikhususkan oleh peristilahannya. Akal ini memiliki suatu kepentingan yang berkaitan dengan dirinya, kepentingan yang berkaitan dengan fakultas imajinatif dan estimatif yang mana keduanya merupakan potensi yang dimiliki oleh fakultas hewani. Fungsinya yaitu untuk mendeduksi perencanaan-perencanaan dalam berbagai bentuk persoalan dan tindakan yang dilakukan oleh manusia. Akal praktis ini juga memiliki kepentingan dengan potensi kecenderungan (al-quwwah al-syauqiyah) hewani untuk menghasilkan beberapa kondisi yang muncul dalam diri manusia sehingga ia siap

[214] Michael, E. Marmura, Avicenna; The Metaphysics of The Healing (Provo: Brigham Young University Press, 2005), h. 350.

ان النفس الناطقط كما لها الخاص بها ان تصير عالما عقليا مرتسما فيها صورة الكل والنظام المعقول في الكل والخير الفائض في الكل مبتدئة من مبداء الكل سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعا ما باالابدان الاجسام العلوية بهيئا تها وقواها ثم كذالك حتى تستوفى نفسها هيئة الوجود كله.

untuk melakukan atau mempercepat aksi dan reaksi semisal rasa suka, cinta, rindu, takut, berani, malu, tertawa, atau menangis.

Singkatnya, akal praktis ini berfungsi untuk mengendalikan raga manusia. Dari akal praktis ini lahirlah apa yang dinamakan dengan akhlak, yaitu talenta moderatif (malakah al-tawassuth) antara dua hal yang ekstrem, yaitu berkekurangan (al-ifrāṬ) dan berlebihan (al-tafrīṬ). Darinya, akhlak tidak hanya bersifat teoretis yang dapat dijangkau dengan ilmu, tetapi juga bersifat praktis yang memerlukan latihan dan perbuatan. Dalam kondisi manusia telah mampu memosisikan dirinya dalam talenta moderatif (malakah al-tawaṣuṬ) maka lahir dalam dirinya tiga karakter utama, pengendalian diri (‘iffah), pemberani (shajā’ah) dan bijaksana (ḥikmah). Ibn Sīnā menyatakan:

> “Apabila manusia terbebas dari dua ujung ekstrem, yaitu berkekurangan (al-ifrāṬ) dan berlebihan (al-tafrīṬ) dalam perangainya dan mampu menyeimbangkan keduanya, niscaya dia tidak akan mengumbar atau mematikan potensi nafsu, melainkan mengendalikannya (‘iffah)—karena ‘iffah adalah sikap moderat dalam syahwat. Manusia jiga tidak akam menjadi terlalu semberono atau tidak peduli, tetapi pemberani (shajā’ah) menurut ukuran potensi amarahnya karena sikap pemberani tersebut adalah sikap tengah antara sikap ceroboh dan pengecut. Manusia juga memiliki sikap bijaksana (ḥikmah) dalam kehidupannya, yaitu menjalin hubungan yang baik dengan orang lain, baik menurut ukuran anggota keluarganya yang khusus, misalnya antara suami-istri, anak-orangtua, dan tuan-pembantu; maupun menurut ukuran penduduk kota dalam hal hubungan sosial dan pemerintahan. Sikap bijaksana ini berada di tengah-tengah antara mengurus kepentingan diri sendiri dan

kepentingan orang lain tanpa sikap angkuh ataupun rasa bodoh."[215]

Adapun akal teoritis adalah fakultas yang berfungsi mencetak bentuk universal yang luput dari materi. Jika bentuk itu luput dari materi dengan sendirinya, maka itu tidak jadi masalah. Tetapi jika bentuk tersebut belum dimurnikan dari materi maka ia harus dijadikan murni dengan pemurnian, sehingga tidak ada sedikitpun hubungan dengan materi di dalamnya. Secara rinci, fakultas ini memiliki tiga fungsi, pertama, saat dinisbakan kepada potensi instingtif hewani, akan muncul kondisi-kondisi emosional darinya seperti takut, segan, malu, tertawa, dan menangis. Kedua, ketika dinisbatkan kepada daya estimasi, maka manusia pun menggunakannya memahami benda yang rusak dan mencipakan karya-karya yan beraneka ragam. Ketiga, ketika

[215] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h, 190.

وأما إذا تنزه عن طرفى الإفراط والتفريط فى الأخلاق ونوسط بينهما فلم تكن سبقا ولا خامدا فى القوة الشهوانية بل تكن عفيفا فإن العفة توسط الشهوة ولا تكن ايضا متهورا ولا جبانا بل تكن شجاعا بحسب القوة الغضبية فإن الشجاعة تتوسط بين التهرور والجبانة وكذالك له حكمة فى المعيشة وهي حسن التدبير فيما بينه وبين غيره إما بحسب أهل منزله الخاص وهو يتم زوج وزوجه ووالد ومولود ومالك ومملوك وإما بحسب أهل المدينة فى المعاملات وفى السياسات إن كان له رتبة فى السياسة وهذه الحكمة توسط فى تدبير نفسه وغيره دون الجربزة والبلاهة.

dinisbatkan pada akal teoritis, akan lahir ide-ide popular, seperti bahwa berdusta itu buruk dan jujur itu adalah kebaikan.[216]

Terdapat beberapa tingkatan yang terdapat di dalam fakultas akal teoretis ini, yaitu pertama Akal Material (al-'aql al-hayūlānī), yaitu tingkatan akal yang secara kedudukannya masih bersifat potensial atau masih dalam kesiapan murni. Potensi akal ini terdapat di dalam setiap individu manusia, baik laki-laki atau perempuan dan anak-anak atau dewasa. Penisbatan nama terhadap fakultas ini karena memiliki kesamaan seperti materi pertama yang masih murni (al-hayūlānī), yang tidak dengan sendirinya memiliki suatu bentuk tertentu tetapi ia merupakan subjek dari setiap bentuk. Contohnya adalah bahwa setiap manusia memiliki potensi untuk menulis, meski secara faktual ia belum menulis. Kedua Akal Habitual atau Talenta (al-'aql bi al-malakah), yaitu akal yang di dalamnya dihasilkan seperangkat prinsip-prinsip pertama yang tidak memerlukan bukti lain, seperti hukum-hukum yang bersifat aksiomatik. Pada tingkatan ini, akal yang potensial tadi mendapatkan kesempurnaan karena kemampuannya dalam menghasilkan prinsip pertama (al-ma'qūlāt al-ūlā), yaitu premis-premis yang bisa menghasilkan keyakinan tanpa melalukan upaya pembuktian apapun. Misalnya prinsip bahwa keseluruhan itu lebih besar daripada sebagian; kiri bukan sama dengan kanan; bilangan sepuluh lebih besar daripada bilangan dibawahnya, dan lain sebagainya. Ibn Sīnā menyebut bahwa Akal Talenta ini juga dapat disebut dengan istilah Akal Aktif (al-'aql bi al-fi'l). Dan ketiga Akal Perolehan (al-'aql al-mustafād), yaitu akal yang berhubungan dengan fakultas kesempurnaan, yang di dalamnya dihasilkan prinsip-prinsip kedua (al-ma'qūlāt al-thāniyah) yang terbukti dengan sendirinya, atau dengan kata lain fakultas ini menghasilkan bentuk rasional perolehan (ṣūrah 'aqliyyah muktasabah). Lebih jelas, Ibn Sīnā menyebut bahwa Akal Perolehan ini dikarenakan bahwa akal potensial (al-'aql al-hayūlānī) hanya akan muncul pada suatu bentuk tindakan nyata

[216] Ibn Sīnā, Kitāb al-Najāh, h. 202-203

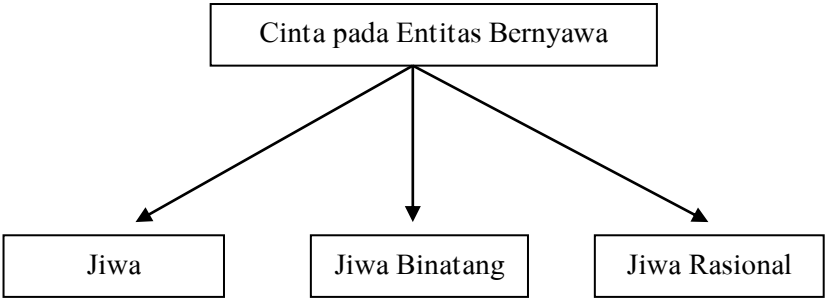
disebabkan oleh akal yang kekal secara aktual (al-'aql al-fa'āl). Jika akal potensial tersebut menjalin hubungan dengan akal aktual dalam suatu bentuk hubungan tertentu, maka secara aktual pula akan tercetak atau dihasilkan suatu jenis bentuk yang diperoleh dari luar. Melalui akal perolehan ini, manusia akan menjadi entitas makhluk hidup yang sempurna dan akan menyerupai prinsip utama seluruh eksistensi kehidupan.[217]

Pada dasarnya, setiap potensi yang dimiliki oleh fakultas jiwa tumbuhan dan hewan juga ada di dalam diri manusia. Di dalam diri manusia terdapat potensi untuk tumbuh-kembang, reproduksi, bergerak, mempersepsi objek-objek partikular dan lain sebagainya. Namun demikian, dalam diri manusia terdapat sesuatu yang lebih tinggi dan unggul daripada dua fakultas jiwa yang disebutkan tadi, yaitu karena adanya fakultas jiwa rasional (al-nafs al-nāṬiqah).[218] Di dalam jiwa rasional ini, manusia memiliki keinginan untuk mengkonsepsi objek-objek akal (the conception of intelligible beings), keinginan untuk mengarah kepada tujuan yang lebih tinggi (the desire for high purposes), merindukan adanya kehidupan akhirat (the love of the world to come), dan menginginkan adanya relasi atau hubungan yang intim antara dirinya dengan Tuhan (intimacy with The God). Jiwa rasional juga selalu menginginkan adanya kebaikan, keindahan, keseimbangan dan keteraturan di dalam tatanan kehidupan. Ketika dirinya bertemu dengan sesuatu yang baik, indah, seimbang, dan

[217] Ibn Sīnā, Ahwāl al-Nafs... h, 67-68.

[218] Jiwa rasional (al-nafs al-nātiqah) menjadi pembeda antara manusia dengan hewan pada umumnya. Dari itu, dalam tradisi filsafat Islam, manusia didefinisikan sebagai al-hayawān al-nātiqah. Definisi tersebut biasanya diterjemahkan sebagai 'hewan rasional' meski pada dasarnya nātiq dalam bahasa Arab berarti 'bertutur' atau 'berujar'. Artikulasi pikiran dan kecerdasan rasionalitas manusia atas pengetahuannya terhadap benda-benda ditandai dengan ujaran yang lugas dan tegas. William C. Chittick, Science of The Cosmos, Science of The Soul..., h. 85.

teratur, maka di dalam dirinya akan muncul rasa semangat dan kebahagiaan.[219]



Gambar 4.9: Wujud Cinta pada Entitas yang Bernyawa

Ibn Sīnā mencoba untuk mencarikan pembeda yang jelas antara cinta yang terdapat pada jiwa hewan dengan cinta yang ada di dalam jiwa rasional; meski keduanya bisa saja bersemayam secara bersamaan di dalam diri manusia. Cinta dalam dimensi jiwa hewan mengarahkan manusia untuk sekedar mencintai tampilan fisik eksternal semisal keinginan untuk merangkul, mencium, menyentuh dan lain sebagainya. Namun bagi Ibn Sīnā, manusia harus mampu menundukkan sifat-sifat kehewanan yang ada di dalam dirinya tersebut demi mendapatkan kemurnian cinta yang rasional. Ibn Sīnā menyatakan: "Kemurnian cinta rasional tidak akan didapat ketika manusia tidak mampu menundukkan potensi jiwa kehewanannya."[220] Hal tersebut dikarenakan bahwa cinta yang didasarkan atas rasionalitas murni akan mengarahkan dirinya pada kesempurnaan sejati, bukan kepada hal-hal yang bersifat fisik dan kepuasan sementara. Sebagaimana digambarkan dalam gubahan sebuah syair:

[219] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq ..., h. 74.
[220] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq ..., h. 77.

لن يخلص العشق النطقى ما لم تنقمع القوة الحيوانية

> "Tidak ada di bumi ini yang lebih menderita daripada seorang pecinta, walau hawa nafsu telah menemukan manisnya rasa. Engkau melihatnya menangis pada setiap waktu karena takut berpisah, atau rindu. Ketika jauh, ia menangis karena rindu kepadanya. Jika ia dekat, ia menangis karena takut berpisah. Matanya hangat saat jauh. Dan matanya juga hangat saat bertemu."[221]

Kemurnian cinta yang terdapat di dalam jiwa rasional tentunya akan melampaui batas-batas kebahagiaan dan kenikmatan cinta yang terdapat di dalam jiwa kehewanan. Cinta yang di dasarkan tampilan fisik, tingkatannya jauh lebih rendah tinimbang rasa cinta yang beroientasi pada kesempurnaan yang sejati di luar hal-hal yang bersifat fisik.

Manifestasi Cinta Tuhan

Telah dijelaskan di muka, bahwa keberadaan segala sesuatu di alam semesta ini merupakan wujud dari cinta Tuhan. Tidak ada satu pun yang luput dari cintanya. Atas dasar inilah, Ibn Sīnā menyimpulkan bahwa segala sesuatu yang ada –baik yang berjiwa atau tidak– semuanya memiliki potensi dan energi cinta, karena kesemuanya itu berasal dari luapan cinta Tuhan. Darinya, dapat didefinisikan bahwa cinta, menurut Ibn Sīnā adalah daya atau potensi (quwwah) yang mengalir di setiap entitas makhluk, tanpa terkecuali. Secara verbatim, Ibn Sīnā nyatakan: "wa annahū li wujūdihī 'Āshiq an yunāla tajallīhi, wa anna wujūd al-ashyāa tajallīhi" – bahwa Tuhan adalah Sang Pecinta

[221] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā..., h. 280.

وما في الارض اسقى من محب، وان وجد الهوى حلو المذاق. تراه باكيا في كل حين، مخا فة فرقة اولاشتياق.فيبكي ان نئاى شوقا اليه، ويبكي ان دنا خوف الفراق. فتسخن عينه عند التنالى، وتسخن عينه عند التلاقي.

(al-'Āshiq) yang atas manifestasi-Nya segala sesuatu itu mewujud, menjadi ada.[222]

Keberadaan alam semesta ini merupakan akibat dari wujud cinta Tuhan. Semisal teori emanasi (al-faiḍ) yang digagas oleh Ibn Sīnā bahwa semesta raya ini merupakan hasil kreasi dari 'Tuhan yang Berfikir', maka dalam konteks ini, semesta raya merupakan hasil dari manifestasi atau luapan cinta yang paling murni yang berasal Tuhan. Alam semesta raya ini adalah bentuk dari tajallī-nya Tuhan. Pendapat ini juga kemudian diungkapkan oleh Rūmī, bahwa meski cinta dalam pengertian hasrat dan kebutuhan tak layak dinisbatkan kepada Tuhan, namun pada prinsipnya, Cinta Tuhan mengejewantahkan pembendaharaan yang tersembunyi menjadi sesuatu yang nampak dan nyata. Cinta mengalir ke seluruh urat nadi alam semesta. Semua perbuatan dan gerakan berasal dari Cinta. Karenanya, segenap bentuk dan entitas semesta raya ini tiada lain adalah pantulan dan luapan dari keunikan realitas-Nya.[223]

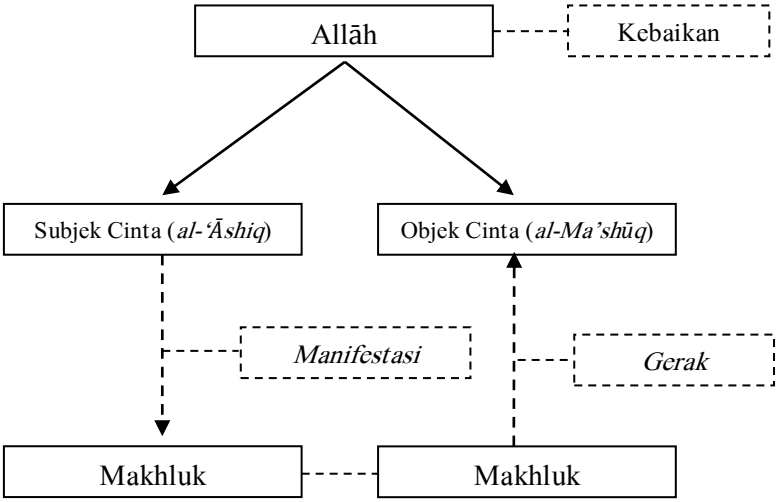
Wujud cinta Tuhan adalah Kebaikan dan Kesempurnaan-Nya, sehingga segala sesuatu yang ada bergerak dengan penuh kerinduan untuk dapat sampai kepada-Nya. Dalam kondisi semisal itu, Tuhan – selain sebagai subjek cinta— juga menjadi objek cinta (Ma'shūq). Kata Ibn Sīnā: "bahwasanya Allah adalah yang dicinta (ma'shūq) dan sang pecinta ('āshiq). Dan bahwa merupakan suatu bentuk kenikmatan ketika manusia dapat menangkap (idrāk) suatu kebaikan yang cocok atau sesuai dengannya."[224] Karena Allah adalah Kebaikan Tertinggi (al-Khair al-A'lā), maka setiap entitas makhluk akan bergerak mengarah kepada-Nya. Itulah yang seperti apa yang dikatakan oleh Ibn Sīnā bahwa kerinduan (shauq) merupakan suatu gerakan aktif untuk dapat menyempurnakan cinta.

---

[222] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 82.

[223] William C. Chittick, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī, (New York: State University of New York, 1983), h. 197.

[224] Ibn Sīna, al-Mabdā wa al-Ma'ād... h. 18.



Gambar 4.10: *Relasi Cinta Allah dan Makhluk*

Menurut Ibn Sīnā, Tuhan sebagai Kebaikan Awal (al-Khair al-Awwal) secara esensial menampakkan dirinya secara nyata kepada semua makhluknya, tanpa terkecuali. Namun, jika di antara makhluknya ada yang tak dapat menyaksikan manifestasi Tuhan karena terhalang oleh suatu hal, maka hal tersebut dikarenakan sesuatu itu memiliki kekurangan atau kelemahan sehingga ia tak dapat menyempurnakan dirinya. Ketidaksempurnaan diri menjadi penyebab atas terhambat atau terhalangnya penglihatan untuk dapat menyaksikan kehadiran Tuhan. Maka darinya, Ibn Sīnā menyebut bahwa hanya jiwa-jiwa yang bersih, suci dan sempurna lah yang dapat menangkap kehadiran Tuhan secara nyata.

Cinta sebagai Jalan Sang Ārif Menuju Tuhan

Tuhan sebagai Kebaikan Absolut (al-Khair al-Muṭlaq) merupakan subjek sekaligus objek cinta tertinggi (al-āshiq wa al-ma'shūq). Sebagai subjek cinta (al-āshiq), Tuhan menjadikan cinta sebagai dasar atau sebab atas penciptaan semua makhluk yang ada di semesta ini. Sebagai objek tertinggi cinta (al-ma'syūq), semua makhluk yang diciptakan (al-

maujūdāt) memiliki hasrat alamiah untuk bergerak menuju kepada kesempurnaan tertinggi, dan kesempurnaan tertinggi tersebut adalah Tuhan itu sendiri. Ibn Sīnā menyatakan:

> "Wujud yang terlalu agung untuk berada di bawah pengaturan merupakan objek cinta tertinggi, Karena ia mesti merupakan puncak dalam kebaikan. Dan subjek cinta tertinggi identik dengan objek cinta yang tertinggi, yaitu esensi-Nya yang luhur dan mulia. Karena yang baik mencintai yang baik melalui pencapaian dan penyerapan di mana kebaikan terkait dengannya, dan karena Kebaikan Pertama menyerapkan diri-Nya ke dalam aktualitas abadi. Maka cinta-Nya terhadap diri-Nya merupakan cinta yang paling sempurna dan paling lengkap. Dan karena tidak ada perbedaan di antara kualitas-kualitas ilahiyah dari esensi-Nya, maka cinta di sini merupakan esensi dan merupakan wujud yang murni dan sederhana, yaitu dalam hal Kebaikan Murni. Dalam semua wujud, karena itu, cinta merupakan sebab bagi wujudnya, atau wujud dan cinta itu identik di dalamnya. Maka jelas bahwa tidak ada wujud yang sama sekali tidak memiliki cinta."[225]

[225] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 66-67

ان الموجود المقدس عن الوقوع تحت التدبير اذ هو الغاية في الخيرية هو الغاية المعشوقيية والغاية في عاشقيته الغاية في معشوقيته اعني بذالك ذاته العالي المقدس تعالى اذا الخير يعشق الخير بما يتصول به اليه من نيله وادراكه والخير الاول المدرك لذاته بالفعل ابد الدهر في الدهر فاذن العشق هو صريح الذات والوجود اعني في الخير فاذن الموجودات اما ان يكون وجودها بسبب عشق فيها

Seperti dikatakan di muka, bahwa setiap entitas yang ada di alam ini memiliki keinginan dan kecenderungan untuk bergerak menuju ke arah kesempurnaan yang lebih tinggi darinya. Begitupun dengan jiwa rasional yang terdapat di dalam diri manusia, bahwa kesempurnaan sejatinya adalah ketika ia mampu memperoleh pengetahuan tentang Kebaikan Absolut (The Absolute Good – al-Khair al-Muṭlaq), yang juga dapat namai dengan sebutan Sebab Pertama (The First Cause). Penyebab Pertama ini identik dengan Kebaikan Absolut karena pada prinsipnya bahwa realitas ini ada dikarenakan adanya Penyebab Pertama dan juga realitas tidak mungkin ada tanpa adanya Kebaikan dari yang Maha Absolut. Segara bentuk kebaikan yang ada di alam semesta ini –tanpa terkecuali— berasal dari Kebaikan Absolut. Dalam kitab al-Najāt, misalnya, Ibn Sīnā menggambarkan bahwa kebaikan yang ada di alam ini merupakan manifestasi dari keberadaan Cinta Tuhan. Sebaliknya, ketiadaan Cinta Tuhan mewujudkan ragam kejahatan di dalam dunia ini.[226]

Cinta menuntun jiwa manusia untuk mengenal kepada asal-usulnya. Jiwa yang mulanya memiliki kesempurnaan yang utuh kemudian berkurang kesempurnaannya ketika menyatu dengan tubuh. Ia dijatuhkan oleh Tuhan dari tempat yang tinggi. Kemudian dalam perjalanannya, sebagian dari mereka ada yang merasa nyaman bersemanyam di dalam tubuh fisik, sebagian mencoba melepaskan diri guna mendapatkan kesempurnaan yang lebih tinggi. Terkait dengan

---

واما ان يكون وجودها والعشق هو هو بعينه فتبين ان الهويات لا تخلو عن العشق

[226] Ibn Sīnā, al-Najāt fi al-Hikmah al-Mantīqiyah wa al-Thabī'iyah wa al-Ilāhiyah, ed.
M. al-Kurdi, (Cairo: 1938), h. 229

hal tersebut, secara epik digambarkan oleh Ibn Sīnā di dalam sebuah puisi tentang jiwa, sebagai berikut:

> Ia (jiwa itu) turun kepadamu dari tempat yang tinggi
> Hai tubuh bernama manusia
> Bagaikan merpati jinak tetapi enggan dan menghindar
> Terselubung terhadap pelupuk setiap pemandang
> Padahal ia yang membuka wajah tanpa cadar
>
> Ia tiba kepadamu dengan terpaksa
> Dan boleh jadi enggan berpisah, kendati ia penuh keluhan
> Engganlah ia dan tidak senang menyatu denganmu
> Tetapi begitu menyatu akhirnya terbiasa
> Bersanding dengan kebobrokan yang kumuh Kuduga ia lupa janji-janjinya
>
> Ketika ia berada di alamnya yang tinggi
> Ia menangis bila mengingat janji-janji di alamnya yang luhur
> Mencucurkan air mata deras tiada henti
> Ia pun terus berkicau menangisi puing-puing yang telah runtuh
>
> Oleh kisaran angin dari empat penjuru
> Itu karena ia terbang
> Itu karena ia terhalangi oleh jeratan yang kuat
> Dan dibendung oleh sangkar
> Sehingga tak lepas ke angkasa luas
>
> Hingga jika ia telah mendekat jalan menuju asalnya
> Mendekat pula saat ia berpisah ke angkasa yang luas
> Lalu berangkat berpisah dengan semua yang ditinggal
> Ditinggal remeh bersama tanah dan tanpa berpamit
>
> Ketika itu mendadak dibuka tabir
> Dan terlihat apa yang tak terjangkau mata yang disentuh kantuk
> Ia pun berkicau di atas puncak yang amat tinggi
> Begitulah ilmu, meninggikan semua yang belum tinggi
>
> Barangkali ada yang bertanya

Jika memang jiwa gembira dengan kepulangannya
Hai mengapa ia diturunkan dari tempat yang tinggi
Menuju ke kedalaman yang sangat rendah dan hina ini

Ia diturunkan Tuhan untuk suatu hikmah
Yang tidak terjangkau oleh cendikia yang sangat bijak
Tak pelak lagi, turunnya adalah keniscayaan
Agar menjangkau apa yang belum dijangkaunya
Guna meraih semua rahasia
Rahasia kedua alam

Sobekan bajunya tak perlu dijahit
Masa menghadang perjalanannya

Kendati demikian
Ia terbenam, tak serupa terbitnya
Ia seakan kilat cemerlang di bentengnya yang tinggi
Lalu redup, menghilang bagai tak pernah berkilau.[227]

---

[227] Ibn Sīnā, Qasīdah al-'Ainiyyah fī al-Nafs dalam Ahmad Amin, Faidl al-Khātir, Juz IX, (London: Hindawi Foundation CIC, 2012), h. 183-188. Dalam terjemahan bahasa Inggris dengan judul Poem of The Soul dapat dilihat dalam buku Arthur J. Arberry, Avicenna on Theology, (London;Butler &Tanner, 1951), h. 77.

هبطت اليك من المحل الارفع، ورقاء ذات تعزز وتمنع. محجوبة عن كل مقلة عارف، وهي التي سفرت ولم تتبر قع. وصلت على كره اليك وربما، كرهت فراقك وهي ذات تفجع. انفت وما انست فلما واصلت، الفت مجاورة الخراب البلقع. واظنها نسيت عهودا بالحمى، ومنازلا بفراقها لم تقنع. حتى اذا اتصلت بهاء هبوتها، عن ميم مركزها بذات الاجرع. علقت بها ثاء الثقيل فئاصبحت، بين المعالم والطلول الخضع. تبكي اذا ذكرت عهودا بالحمى، بمدامع تهمي ولما تقلع.

Jiwa manusia akan menjadi sempurna dan berada di puncak tingkatan jika seandainya ia memiliki kemampuan untuk dapat mengetahui Kebaikan Absolut, setelah itu ia menjalin sebuah sebuah relasi khusus (al-iḍāfah) kepada-Nya. Kebaikan Absolut merupakan objek nyata cinta pada jiwa manusia. Kemudian, jiwa manusia harus dapat meniru sifat-sifat yang melekat pada Kebaikan Absolut agar dapat menambah nilai kesempurnaannya itu. Peniruan-peniruan ini terjadi tanpa tujuan lain selain daripada untuk memungkinkan suatu pendekatan pada Kebaikan Absolut, dan agar dari kedekatan ini menghasilkan keunggulan dan kesempurnaan bagi jiwa manusia. dari

---

وتظل ساجعة على الدمن التي، درست بتكرار الرياح الاربع. اذ عاقها الشرك الكثيف وصدها، قفص عن الاوج الفسيح المر بع. حتى اذا قرب المسير من الحمى، ودنا الرحيل الى الغضاء الاوسع. وغدت مفارقة لكل مخلف، عنها حليف الترب غير مشيع. سجعت وقد كشف الغطاء فابصرت، ماليس يدرك بالعيون الهجع. وغدت تغرد فوق ذروة شاهق، والعلم يرفع كل من لم يرفع. فلاءي شيئ اهبطت من شامخ، عال الى قعر الحضيض الاوضع. ان كان اهبطها الاله لحكمة، طوبيت عن الفذ اللبيب الاروع. فهبوطها ان كان ضربة لا زب، لتكون سامعة بما لم تسمع. وتعود عالمة بكل خفية، في العالمين فخرقها لم يرقع. وهي التي قطع الزمان طريقها، حتى لقد غربت بعين المطلع. فكاءنها برق تاءلق بالحمى، ثم انطوى فكاءنه لم يلمع. انعم برد جواب ما انا فاحص، عنه فنار العلم ذات تشعشع.

itu, Kebaikan Absolut harus senantiasa dicintai oleh semua jiwa yang memiliki sifat ilahi. Cinta semacam ini ada dalam diri mereka tanpa pernah berhenti. Karena mereka selalu dalam keadaan sempurna atau dalam persiapan menuju kesempurnaan.

Bahwa setiap makhluk yang ada di alam semesta ini –baik yang bernyawa maupun tidak—mencintai Kebaikan Absolut dengan cinta bawaan yang terdapat di dalam dirinya. Kebaikan Absolut memanifestasikan dirinya kepada semua makhluk yang mencintainya. Namun, dalam hal ini, untuk menerima manifestasi dari Kebaikan Absolut berbeda-beda dalam derajatnya, dan begitu pula dengan hubungan yang mereka jalin dengan-Nya. Tingkat perkiraan tertinggi terhadap-Nya adalah penerimaan manifestasi Kebaikan Absolut dalam realitas secara penuh, yaitu, dengan cara yang paling sempurna. Inilah yang oleh para sufi disebut penyatuan (al-ittiḥād). Realitas semacam itu tentunya bagi Ibn Sīnā hanya dapat digapai oleh jiwa rasional yang memiliki tingkat kecerdasan yang murni.

> "... dengan demikian ia berubah menjadi dunia yang dapat dipahami yang sejajar dengan dunia yang ada secara keseluruhan. yang sejajar dengan dunia yang ada secara keseluruhan. Ia akan menyaksikan Kebenaran Absolut (al-Haq al-Muṭlaq) Kebaikan Absolut (al-Khair al-Muṭlaq) dan Keindahan yang Nyata (al-Jamāl al-Ḥaqq). Ia akan menyatu dengan-Nya..."[228]

[228] Ibn Sīnā, al-Najāt..., h. 328

فتنقلب عالما معقولا موازيا للعالم الموجود كله مشاهدا لما هو الحق المطلق والخير المطلق والجمال الحق متحدا به ومنتقشا بمثله وهيئته ومنخرطا في سلكه وصا ئرا من جوهره

Konsep tersebut senada dengan apa yang diutaralah oleh al-Fārābī bahwa bentuk cinta sejati ada pada Yang Esa yang dipancarkannya secara emanatif. Yang Esa Sendiri adalah objek umum dari cinta semua makhluk. Cinta untuk yang Pertama menyebabkan manusia mencapai jumlah tertentu dari hubungannya dengan intelek yang terpisah. Cinta membuat membuat jiwa manusia terhubung dengan Tuhan.[229] Kebaikan Absolut tidak pernah memanifestasikan dirinya sendiri kecuali dalam esensi murni yang tidak tercampurkan. Esensi luhurnya sendirilah yang memanifestasikan dirinya dalam 'bentuk intelek' (the form of the intellect). Jiwa ilahi (divine soul) yang terdapat di dalam diri manusia dan malaikat tidak layak disebut ilahi kecuali mereka memenangkan atau mendapatkan pengetahuan tentang Kebaikan Murni yang Absolut, karena kesempurnaan tidak akan dikaitkan dengan jiwa-jiwa ini kecuali mereka memahami sebab-sebab dari inteligensi. Dan tidak ada cara untuk mempersepsikan mereka kecuali jika didahului oleh pengetahuan tentang sebab-sebab sebenarnya, terutama Penyebab Pertama (The First Cause)."[230]

Karena itu, cinta yang dimaksud oleh Ibn Sīnā bukan hanya sekadar pada dimensi perasaan semata, melainkan juga didasarkan pada pengetahuan (al-ma'rīfah). Sang Pecinta harus mengetahui secara jelas dan pasti apa yang dia sukai dan arah tujuan dari cinta yang dimaksud. Pengetahuan yang dimiliki manusia melalui kecerdasannya, bagi Ibn Sīnā, bersumber Kebaikan Absolut, yaitu Tuhan. Tuhan, dalam hal ini dipahami sebagai Intelek Murni, Kebaikan Murni dan Cinta Murni yang di saat bersamaan dirinya adalah Absolut Satu. Ia bermanifestasi kepada diri-Nya sendiri kemudian semua jiwa rasional manusia menerima luapan pengetahuan yang membuat mereka mengenal dirinya dan Tuhan sebagai Wājib al-Wujūd dan Kebaikan Absolut. Dengan demikian cinta, pengetahuan, dan kebaikan mengalir

[229] Binyamin Abrahamov, Divine Love in Islamic Mysticism..., h. 18.

[230] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 80.

dari Tuhan ke seluruh umat manusia.[231] Pemahaman semisal ini juga dikemukakan oleh Ikhwān al-Ṣafā di dalam Rasāilnya:

> "Ketahuilah bahwa tujuan akhir dari wujud cinta dalam watak jiwa dan cinta jiwa terjadap semua jasad dan persepsi keindahan terhadapnya dan perhiasan badan, serta kerinduannya terhadap semua bentuk objek jiwa yang beragam, semua itu merupakan peringatan baginya agar ia sadar dari kelengahan dan kebodohan, olah batin dan kenaikan serta peningkatan untuknya dari berbagai perkara yang bersifat fisik-indrawi menuju perkara yang bersifat psikis-rasional; dari tingkatan materi menuju keindahan rohaniah, serta merupakan bukti atas pengetahuan subtansisinya, kemuliaan unsurnya, keindahan alamnya, dan kebaikan penghujungnya."[232]

Manusia yang dengan jiwa rasionalnya sudah dapat berhubungan secara langsung dengan Kebaikan Absolut, maka secara

---

[231] J. Janssens, "Creation and Emanation in Ibn Sīnā" dalam Documenti e Studi Sulla

Tradizion Filosofica Medievale, 1997, h. . 462.

[232] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā..., h. 278.

اعلم ان الغرض الاقصى من الوجو د العشق قي جبلة النفوس ... الاجساد واستحسانها لها ولزينة الابدان، واشتياقها الى المعشوقات المفتنة، كل ذالك انما هو تنبيه لها من نوم الغفلة ورقدة الجهالة، ورياضة لها وتعريج لها وترقية من الامور الجسانية المحسوسة الى الامور النفسانية المعقولة، ومن الرقبة الجر ما نية الى المحاسن الروحانية، ودلالة على معرفة جوهرها، وشرف عنصرها، ومحاسن عالمها، وصلاح معادها.

otomatis ia akan mendapatkan apa yang disebut dengan cinta sejati atau cinta yang sempurna (al-'Ishq al-Haqīqī). Dengan demikian, dengan cara seperti itu dimungkinkan bahwa ia telah menjadi objek cinta dari Kebaikan Absolut tersebut. Dalam hal ini, Ibn Sīnā mengutip Hadīts Qudsī namun tidak lengkap: Inna Allāh Ta'ālā yaqūlu; inna al-'abd idhā kāna kadhā wa kadhā 'ashaqanī wa 'ashaqtuhū, (Sesungguhnya Allah Ta'ālā Berfirman: Sesungguhnya seorang hamba jika begitu dan begitu maka ia mencintai-Ku dan Aku juga mencintainya).[233] Secara lengkap Hadīts Qudsī yang dimaksud adalah sebagai berikut:

> "Allah Ta'ālā Berfirman: Apabila yang mendominasi kepada hamba-Ku adalah menyibukkan dirinya kepada-Ku, maka Aku akan jadikan segala bentuk kenikmatan dan kelezatannya dalam dzikir-Ku. Maka ketika aku menjadikan kenikmatan dan kelezatannya di dalam dzikir-Ku, maka niscaya dia akan cinta dan rindu pada-Ku, begitupun Aku akan merindukan dan mencintainya. Dan ketika dia telah cinta dan rindu pada-Ku, begitupun Aku telah merindukan dan mencintainya, maka Aku akan mengangkat hijab penghalang antara Aku dan dia. Dan Aku menjadi garis di antara dua matanya. Dia tidak akan pernah lupa, meskipun semua manusia dalam keadaan lupa. Ucapannya itu seperti ucapannya para Nabi. Dan ia adalah pahlawan sejati. Jika suatu saat Aku menghendaki terhadap penduduk bumi atas sebuah cobaan dan siksaan, maka Aku akan menyebut orang itu, untuk menyelamatkan mereka.[234]

[233] Ibn Sīnā, Risālah fī al-'Ishq..., h. 85.

[234] Abī Na'īm Ahmad al-Ashfahānī, Hilyah al-Auliyā wa Thabaqāt al-Ashfiyā, Juz VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), h. 165. Secara lengkap isi Haditsnya sebagai berikut:

Jika jiwa rasional yang terdapat di dalam diri manusia telah menemukan objek cinta sejatinya, yaitu entitas yang Maha Baik dan Sempurna, maka hal tersebut dinamakan sebagai cintanya orang-orang yang khawās. Cinta orang-orang khawās melampaui hal-hal yang bersifat fisik-indrawi. Ia akan selalu mencari sesuatu yang lain di balik semua kebaikan dan keindahan yang terdapat di dalam entitas fisik yang ia temui. Ibn Sīnā pun demikian, bahwa ketika jiwa manusia telah mampu mengetahui dan menemukan Kebaikan Absolut, maka ia merasakan kerinduan yang maha dahsyat dan menginginkan untuk dapat menyatu dengan-Nya. Dan hal itu merupakan puncak tertinggi dari tingkatan cinta yang terdapat dalam entitas jiwa yang ada. Hal demikian senada dengan doktrin cinta yang dikemukakan oleh Ikhwān al-Ṣafā:

> "Ketahuilah bahwa di antara manusia ada kelompok khawās dan kelompok awām. Kelompok awām adalah orang-orang yang jika melihat suatu karya yang indah atau seseorang yang menarik, maka jiwanya merasa rindu untuk menatapnya, berdekatan dengannya, dan memikirkannya. Sedangkan kelompok khawās terdiri dari para ahli hikmah yang jika melihat suatu karya yang indah atau seseorang yang menarik maka jiwa mereka merasakan kerinduan yang dalam kepada Sang Pencipta yang Maha Bijak, dan Maha Sayang. Jika mereka merasa bergantung

---

يقول الله تعالى اذا كان الغالب على عبدى الاشتغال بي جعلت نعيمه ولذته في ذكري فاذا جعلت نعيمه ولذته قي ذكري عشقني وعشقته فاذا عشقني وعشقته رفعت الحجاب فيما بيني وبينه وصرت معالما بين عينيه لا يسهو اذا سهى الناس الئك كلامهم الانبياء الئك الابطال حقا اولئك الذين اذا اردت باءهل الارض عقوبة وعذابا ذكرتهم فصرفت ذلك عنهم

kepada-Nya dan merasa nyaman dengan-Nya, lalu mereka berusaha menyerupai-Nya dalam karya-karya mereka, meniru-Nya, dalam semua perbuatan-Nya, baik secara ucapan, perbuatan, ilmu, maupun amal."[235]

Dalam hal lain Ibn Sīnā memiliki perbedaan yang secara signifikan dengan Ikhwān al-Ṣafā dalam tingkatan para pecinta. Bagi Ikhwān al-Ṣafā, ketika jiwa manusia telah menemukan cinta sejatinya, maka ia akan bersikap zuhūd, yaitu sikap diri yang menjauhi dan menghindari kecintaannya atas keindahan dan perhiasan dunia dan berharap mendapatkan kesenangan di Hari Akhirat sebagai gantinya. Namun bagi Ibn Sīnā, bahwa ada tingkatan lebih tinggi lagi tinimbang sikap zuhūd yang dilakukan oleh para al-zāhid, yaitu tingkatan gnostik (al-ārif), ia menyatakan:

"Sang ārif akan mendambakan Realitas Yang Pertama, hanya demi keinginan dan kehendak-Nya, bukan karena keinginan sesuatu yang lain. Mereka tak mau apa-apa kecuali pengetahuan sejati tentang-Nya. Ibadah mereka di arahkan langsung kepada-Nya, karena hanya Dialah yang layak dan pantas untuk diibadahi, dan ibadah adalah seuatu hubungan terhormat dengan-Nya. Pada saat yang sama, mereka yang mengetahui,

[235] Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā..., h. 280.

اعلم ان فى الناس خواص وعوام. فالعوام من الناس هم الذين اذا راوا مصنوعا حسنا او شخصا مزينا تشوقت نفوسهم الى النظر اليه والقرب منه وتامل له. واما الخواص فهم الحكماء الذين اذا راوا صنعة محكمة او شخص مزينا تشوقت نفوسهم الى صانعها الحكيم ومبدئها العليم ورصورها الرحيم وتعلقت به وارتاحت اليه واجتهدوا في التشبه به في صنائعهم والاقتداء به في افعالهم قولا وفعلا وعلما وعملا

tidak punya hasrat dan tidak pula rasa takut. Jika mereka memiliki keduanya, maka objek hasrat dan takut itu akan menjadi motif mereka, dan itu akan menjadi tujuan mereka. Maka Sang Hakiki tidak menjadi tujuan dan mereka lebih memilih sesuatu yang lebih rendah daripada Sang Hakiki, sebagai objek dan tujuan mereka."[236]

Bagi Ibn Sīnā, cinta sejati yang benar-benar murni yang bersifat ilahi mengandaikan keberadaan jiwa manusia yang hanya menginginkan dan membutuhkan Tuhan, bukan sesuatu yang lain. Ia tidak menginginkan sesuatu yang lain, selain dari pada diri-Nya. Keinginan untuk masuk surga dan terjauh dari api neraka misalnya, bukan menjadi alasan seorang manusia mencintai Tuhan sebagai Keindahan dan Kebaikan Absolut. Lebih tegas, dalam Ishārat wa Tanbīhat, Ibn Sīnā menyatakan bahwa cinta hakiki adalah hadirnya kenikmatan atau kebahagiaan yang dirasakan oleh subjek cinta karena hadirnya bentuk dari esensi suatu dzat di dalam dirinya (al-ibtihāj bi taṣawwuri ḥaḍirati dhāt mā) – bukan karena sesuatu yang lain. Kebahagiaan tersebut akan menjadi sempurna saat kerinduan bergerak ke arah objek yang dicintai, kemudian ia sampai dan terhubung dengannya.[237] Cinta dalam tahapan ini, menurut William Chittick,

[236] Ibn Sīnā, al-Isyārat wa al-Tanbīhat, Jilid IV..., h. 67-74.

العارف يريد الحق الاول لا لشيئ غيره، ولا يؤثر شيئا على عرفانه. وتعبده له فقط ولاءنه مستحق للعبادة ولاءنها نسبة شريفة اليه. لا لرغبة او رهبة. وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب منه. هو الداعى وفيه المطلوب، ويكون الحق ليس الغاية، بل الواسطة الى شيئ غيره هو الغاية وهو المطلوب دونه.

[237] Ibn Sīnā, al-Isyārat wa al-Tanbīhat, Jilid IV..., h. 41.

merupakan gagasan yang mirip dalam tradisi sufisme atau mistisisme.[238]

Abū Yazīd al-BusṬāmī —seorang sufi yang paling tinggi kedudukan dan kemuliaannya— juga memiliki konsep yang sama prihal cinta sejati sang ārif kepada Tuhannya. Ia menyatakan: "Surga tidak ada artinya dalam pandangan para pecinta tertabiri (dari Tuhan) oleh cinta mereka." Hal itu disebabkan karena surga itu diciptakan oleh Tuhan (makhlūq), sedangkan cinta adalah sifat Tuhan yang melekat bersama Dzatnya; ia tidak diciptakan. Siapa saja yang tertahan oleh suatu ciptaan dari yang bukan ciptaan, maka ia termasuk manusia yang tidak punya arti dan nilai. Segala sesuatu yang diciptakan tidak memiliki arti dan nilai di mata para pecinta (al-'āshiq). Jalan seorang pecinta adalah dari ketunggalan menuju ketunggalan. Bagi mereka yang menempati kedudukan tertinggi yaitu ma'rifat, pelenyapan pecinta dalam lautan keabadian cinta itu lebih sempurna daripada kelanggengannya melalui keabadian cinta; ia lenyap, bersatu dengan yang Maha Cinta.[239] Senada dengan Abū Yazīd, Dhu al-Nūn al-Misrī juga memiliki konsep cinta sejati nan murni:

> "Sesungguhnga orang-orang yang mencintai Allah, hati mereka terbuka, lalu mereka melihat keagungan Allah dengan cahaya hati, lalu seakan badan mereka berada di dunia, sedangkan hati mereka berada di langit, ruh mereka tersembunyi dan akal mereka bercahaya, berada di antara barisan para malaikat, dan menyaksikan semua itu dengan nyata dan jelas. lalu mereka menyembah kepada Allah dengan puncak kemampuan mereka, bukan karena surga dan bukan pula karena neraka."[240]

[238] William C. Chittick, Science of The Cosmos, Science of The Soul..., h. 123.

[239] Abū Ḥasān 'Alī ibn 'Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, (Kairo: Al-Majlis al-A'lā al-Tsaqāfah, 2007), h. 318.

[240] Abū Nu'aim al-Aṣfahānī, Hilyat al-Auliyā, Jilid 25 (terj.)... h. 169.

Cintanya al-ārif dalam pengertian di atas senada dengan yang dinyatakan oleh Abū Nars al-Sarrāj, sebagaimana dikutip oleh Harun Nasution, bahwa cinta ilahi terbagi ke dalam tiga tingkatan; Pertama cinta biasa, yaitu dia yang selalu mengingat Tuhan dengan cara berdzikir, suka menyebut-nyebut nama-Nya, senantiasa memuji-Nya serta dirinya merasa senang saat berdialog dengan-Nya. Kedua, cinta al-Ṣiddīq, yaitu cintanya orang yang kenal kepada Tuhan, meliputi atribut-atribut ke-Maha-an yang melekat pada-Nya semisal Kebesaran, Kekuasaan, Ilmu dan lain sebagainya. Cinta semisal ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan antara dirinya dengan Tuhan, sehingga ia mampu melihat rahasia-rahasia yang ada pada Tuhan. Pada tingkatan ini, cinta akan membuatnya melepaskan ego pribadi karena hatinya dipenuhi dengan rasa cinta dan kerinduan yang penuh terhadap Tuhan. Ketiga, Cinta sang 'ārif, yaitu cintanya orang yang benar-benar mengenal Tuhan. Setelah dirinya mengenal Tuhan, cinta timbul dengan sendirinya. Cinta dalam tingkatan ini dapat dikatakan cinta yang melampaui perasaan cinta itu sendiri, karena yang dilihat dan dirasa olehnya bukan lagi cinta, melainkan diri yang ia cintai. Dengan kata lain, yang mencintai dan yang dicintai akan menjadi satu kesatuan yang utuh.[241]

Melalui cinta sejati, antara sang ārif dan Tuhan akan terhubung (al-wuṣūl) dalam suatu bentuk relasi tertentu, sebagaimana telah dijelaskan di bagian sebelumnya tentang konsep wuṣul yang dialami oleh seorang 'ārif. Relasi antara pecinta dan yang dicintai tersebut juga diungkapkan oleh seorang sufi bernama al-Qāsim ibn Muḥammad: "Keinginan para pencinta adalah terhubung (wuṣūl) dengan kehendak mereka. Keinginan orang-orang yang takut adalah wuṣul (sampai) dari ketakutan kepada tempat keamanan mereka. Semua itu berada dalam

[241] Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam..., h. 55.

kebaikan. Mereka itu paling kuat tubuhnya, dan paling tinggi kedudukannya dalam kebaikan."[242]

[242] Abū Nu'aim al-Aṣfahānī, Hilyat al-Auliyā, Jilid 25 (terj.)... h. 30.

BAGIAN KELIMA

RELEVANSI CINTA DAN MISTISISME IBN SĪNĀ DALAM DUNIA MODERN

Kehidupan di dunia modern satu sisi mengalami banyak perubahan dan kemajuan, khususnya di bidang sains, informasi dan teknologi. Ilmu pengetahuan yang bersifat positivistik berkembang begitu pesat sehingga manusia modern menganggap bahwa ilmu pengetahuan dengan pendekatan positivistik tersebut adalah satu-satunya pengetahuan yang bersifat valid dan dapat memberikan nilai pragmatis bagi kehidupan kesehariannya. Sistem informasi bagi manusia modern bergerak begitu cepat dan dengan sangat mudah untuk diakses oleh mereka. Selain itu, tugas-tugas keseharian yang biasanya dilakukan secara manual oleh manusia dapat digantikan oleh ragam teknologi yang dibuatnya secara inovatif. Kehidupan di dunia modern ini menyiratkan zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang dapat menyelesaikan berbagai persoalan hidup, hingga terjadilah kultus persona, yaitu gagasan tentang kebebasan yang berdiri sendiri tanpa dasar kosmis atau hubungan dengan Kesadaran Tertinggi (The Higher Consciousness). Manusia semisal itu, oleh Rollo May dinamakan sebagai 'Manusia dalam Kerangkeng' yaitu satu istilah yang menggambarkan salah satu derita manusia yang sedang dihipnotis oleh atmosfir modernitas. Pola hidup manusia menjadi serba dilayani oleh perangkat teknologi yang serba otomatis dan canggih. [243]

[243] Tri Astutik Haryati, "Tasawuf dan Tantangan Modernitas", dalam Jurnal Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman, Vo. XIV, No. 2, Desember 2010, h. 416

Dampaknya adalah manusia menjadi entitas makhluk yang kering dan mengalami kehampaan dalam dimensi spiritualitas. Selain itu, manusia modern, sebagaimana diungkapkan ‘Abd al-Halīm Maḥmūd, menjadi makhluk yang teralienasi – ia terasing dari dunia dan dirinya sendiri. Hal itu menurutnya, disebabkan oleh kecenderungan manusia modern berpijak pada ideologi rasionalisme dan materialisme, sehingga tolok ukur kebenaran didasarkan atas rasionalitas dan kebahagiaannya didasarkah atas materi-materi semata.[244]

Manusia modern, sebagaimana digambarkan Nasr, telah membakar tangannya dengan bara api yang telah dinyalakannya sendiri. Kehidupan manusia modern, lanjut Nasr, tampaknya tidak memiliki horizon spiritual. Hal tersebut bukan karena spiritualitas tidak ada, melainkan yang menyaksikan panorama kehidupan kontemporer ini seringkali adalah manusia yang hidup di pinggiran lingkaran eksistensi, sehingga ia hanya dapat menyaksikan segala sesuatu dari sudut pandangannya sendiri. Ia senantiasa tidak peduli dengan jari-jari lingkaran eksistensi dan sama sekali lupa dengan sumbu maupun pusat lingkaran eksistensi yang dapat dicapainya melalui jari-jari tersebut. Manusia modern telah lupa, siapakah ia sesungguhnya. Karena ia hidup di pinggir lingkaran eksistensinya sendiri, ia telah memperoleh pengetahuan dunia yang secara kualitatif bersifat dangkal tetapi secara kuantitatif sangat mengagumkan. Manusia modern yang memberontak melawan Tuhan, telah menciptakan sebuah sains yang tidak berdasarkan cahaya intelek. Tetapi, berdasarkan kekuatan akal (reason) manusia untuk memperoleh data melalui indera. Atas dasar itu, Nasr menilai bahwa telah terjadi dekadensi humanistik. Dekadensi humanistik pada zaman modern tersebut adalah karena manusia telah kehilangan pengetahuan langsung mengenai diri dan keakuan yang senantiasa dimilikinya,

[244] ‘Abd al-Halīm Maḥmu, Muqaddiman fī Qad}īyyah al-Taṣawwuf, (Kairo: Maktabah al-Amhlū al-Miṣrīyah, 1962), h. 109.

karena ia bergantung kepada pengetahuan eksternal atau inderawi yang tidak langsung berhubungan dengan dirinya, yaitu pengetahuan yang hendak dicarinya dari luar dirinya.[245]

Dalam kaitannya dengan hal tersebut, tentu tasawuf –baik akhlaqi ataupun falsafi— menjadi suatu bidang keilmuan yang relevan bagi kehidupan manusia modern. Spiritualitas menjadi kata kunci dalam studi keilmuan tasawuf. Keterkaitan dan kebutuhan manusia modern pada dunia spiritualitas disebabkan karena dirinya ingin mencari suatu bentuk keseimbangan baru dalam sistem kehidupannya. Melalui tasawuf, mereka dapat melakukan transendensi diri, artinya kehidupan ini tidak hanya berhenti pada realitas materialistik yang bersifat profan dalam konteks keterbatasan ruang dan waktu, tetapi ditransendensikan pada realitas yang mutlak (ultimate reality).[246]

Tri Astutik Haryati dalam papernya yang berjudul Tasawuf dan Tantangan Modernitas menyimpulkan bahwa ajaran tasawuf sebenarnya bukan anti terhadap kemoderenan, penghambat kreatifitas serta penghalang kemajuan. Akan tetapi justru mengarahkan manusia untuk bersikap progresif, aktif dan produktif. Karena dunia dalam sistem eskatologi Islam hanyalah perantara menuju akhirat, maka alat atau perantara itu harus dimaksimalkan penggunaannya. Dengan kata lain maqāmāt dan ahwāl harus diubah menjadi mental ofensif sebagai alat menghadapi problem hidup menuju perjuangan sosial yang bersifat horizontal dan mewujudkan moral ke panggung sejarah. Dengan demikian tasawuf tidak lagi identik dengan sikap hidup pesimisme dan sikap pasrah kepada nasib tanpa mau berusaha merubah jalan hidup. Sebaliknya, tasawuf juga mampu menjadikan orang lebih bersikap optimis dan dinamis. Pola pikir semacam itulah yang akan menjadikan tasawuf senantiasa dinamis dan mampu

[245] Seyyed Hossein Nasr, Islam and the Plight of Modern Man, (Chicago: ABC International Group, 2001), h. 4- 6.

[246] M. Solihin, Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia, (Bandung: Pustaka Setia, 2001), h. 14.

berperan untuk mengawal zaman dan selalu tercerahkan serta mampu memberikan jawaban solutif terhadap setiap problem masyarakat modern.[247]

Bahwa sang Ārif sebagaimana dijelaskan oleh Ibn Sīnā ketika ia sudah berada di maqām tertinggi melalui keterhubungan cinta yang dimilikinya terhadap Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamāl al-Muṭlaq), tak lantas menjadikan dirinya tercerabut dari akar kehidupannya di dunia ini. Di muka telah dijelaskan bahwa ketika Sang ārif sudah terhubung dengan Tuhan, maka akan nampak pada dirinya sifat-sifat ilahiyah. Kualitas akhlak sang ārif adalah manifestasi dari akhlaknya Tuhan (takhlūqan bi akhlāq Allāh) persahabatan dengan sang ārif itu semisal persahabatan dengan Tuhan Yang Maha Tinggi. Sang ārif memperlakukan manusia lainnya dengan sikap penuh kelembutan dan menunjukkan kebaikan, dengan demikian sang ārif tersebut meniru kualitas moral Tuhan. Ibn Sīna menyebutbeberapa sifat atau karakter yang melekat pada seseorang yang telah sampai kepada kedudukan gnostik (maqām al-'ārif), seperti Sang 'ārif murah senyum kepada sesama; Sang 'ārif dengan ke-tawad}u-annya menghormati sesama, baik kepada orang kecil maupun orang besar di atasnya; ia adalah sosok yang egaliter; Sang 'ārif tidak dipalingkan oleh pemata-mataan dan raba-raba, tidak dialihkan perhatiannya oleh kemarahan ketika menyaksikan kemungkaran, sebagaimana ia tidak ditelanjangi oleh rasa kasih sayang, karena ia diperlihatkan rahasia Allah di dalam al-Qadar. Jika amar makruf, maka ia menyampaikan secara halus dengan penuh nasihat tidak secara keras dan mempersalahkan, tetapi jika kebaikan menjadi besar maka kadang-kadang ia diserang oleh orang-orang yang bukan ahlinya; Sang 'ārif itu berani, bagaimana tidak, Ia sudah terlepas dari rasa takut atas kematian; Sang 'ārif itu pemaaf, bagaimana tidak, jiwanya jauh lebih besar dari manusia lain—yang menyakiti dan melukainya; Sang 'ārif itu

[247] Tri Astutik Haryati, "Tasawuf dan Tantangan Modernitas", dalam Jurnal Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman, Vo. XIV, No. 2, Desember 2010, h. 416

cenderung mengabaikan para pendengki, betapa tidak, sementara ingatannya disibukkan dengan Yang Maha Benar; Sang ‘ārif itu murah hati, bagaimana tidak, Ia sudah terlepas dari cinta yang paslu.[248]

[248] Ibn Sīnā, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, Jilid IV, h. 101-106.

BAGIAN KEENAM

KESIMPULAN

Dari uraian penjelasan prihal Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā yang sudah dipaparkan peneliti pada bab keempat, maka dapat diambil beberapa temuan yang disimpulkan sebagai berikut: Pertama, bagi Ibn Sīnā setiap entitas makhluk di alam semesta ini (al-maujūdāt) –baik yang berjiwa atau tidak— semuanya memiliki cinta dalam kadarnya masing-masing. Hal tersebut karena pada dasarnya, cinta tersebut berasal dari limpahan Tuhan yang memiliki kualitas Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamāl al-Muṭlaq). Dalam pengertian ini, proses penciptaan tidak lagi memakai pendekatan emanasionis yang memosisikan Tuhan

sebagai intelek (al-‘Āql) melainkan proses emanasionis yang memosisikan Tuhan sebagai Subjek Cinta (al-Āshiq); Tuhan bukan lagi hanya sebatas memikirkan diri-Nya sendiri, melainkan ia Mencintai diri-Nya yang kemudian menjadikan entitas makhluk secara gradual yang meliputi tiga alam, yaitu alam akal (‘ālam al-jabarūt), alam jiwa (‘ālam al-malakūt) dan alam fisik (‘ālam al-jismiyah). Cinta (al-‘ishq), menurut Ibn Sīnā, adalah apa yang menjadi sebab keberadaan sesuatu di alam semesta ini. Lebih spesifik, kata Ibn Sīnā, Tuhan adalah Sang Pecinta (al-‘Āshiq) yang atas manifestasi-Nya segala sesuatu itu mewujud; menjadi ada.

Kedua, Setiap entitas makhluk yang ada di alam semesta memiliki kecenderungan untuk selalu bergerak ke arah yang lebih baik dan sempurna. Hasrat kerinduan tersebut hadir secara alamiah dalam diri setiap entitas makhluk itu. Allah sebagai Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamāl al-Muṭlaq) menjadi objek cinta (al-ma’shūq) tertinggi dari semua enitas makhluk tersebut. Kesemuanya bergerak menuju-Nya, berusaha untuk menyatu (ittiḥād) dengan diri-Nya. Namun demikian, kata Ibn Sīnā, tidak semua entitas makhluk dapat menyatu dengan Kesempurnaan Absolut, hanya ia yang memiliki bentuk cinta sejati (al-‘ishq al-ḥaqīqī), dapat membersihkan dan menyempurnakan jiwanya –melalui kesempurnaan ilmu dan amal— yang dapat terhubung (al-wuṣūl) dengan Kesempurnaan Absolut tersebut. Entitas makhluk yang tidak dapat sampai pada Kesempurnaan Absolut, kata Ibn Sīnā, dikarenakan terdapat kekurangan dan kecacatan pada dirinya.

Ketiga, Sang ‘Ārif adalah ia yang telah dapat membersihkan dan menyempurnakan jiwa rasionalnya. Ia adalah entitas makhluk yang memiliki seperangkat pengetahuan mengenai esensi dari Kebaikan dan Kesempurnaan Absolut (al-Khair wa al-Kamāl al-Muṭlaq). Atas dasar cinta sejati (al-‘ishq al-ḥaqīqī) dan pengetahuan atau pengenalan terhadap Esensi Allah (ma’rifatullāh) melalui pelantara jiwa

rasionalnya (al-nafs al-nāṬiqah), ia dapat terhubung (al-wuṣūl) dengan Allah secara langsung dan nyata, dalam durasi waktu yang panjang dan berkelanjutan. Saat Sang ‘Ārif dapat terhubung dengan Tuhan, maka kondisi tersebut merupakan suatu bentuk kebahagiaan tertinggi, yang dibahasakan oleh Ibn Sīnā dengan istilah kebahagiaan intelektual (al-ladhāt al-‘aqliyyah).

Terkait salah satu pertanyaan penelitian: “apakah Doktrin Cinta yang digagas Ibn Sīnā dapat menjadi dasar argumentasi bahwa ia merupakan sorang mistikus atau sufi?” Maka atas dasar uraian penjelasan pada bab keempat dan kesimpulan di atas, peneliti berpendapat bahwa Ibn Sīnā merupakan seorang mistikus atau sufi, setidaknya dalam pendekatan atau pengertian taṣawwuf falsafi.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Halīm Maḥmu, Muqaddiman fī Qaḍīyyah al-Taṣawwuf, Kairo: Maktabah al-Amhlū al-Miṣrīyah, 1962.

A. Khudori Soleh, “Mencermati Sejarah Perkembangan Filsafat Islam” dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 10, No. 1, Mei 2014.

A. M. Goichon, “L Unite de la Pansee Avicennienne” dalam Archives Internationale d Histoire des Sciences, nomor 20, 1952

Abdul Aziz Dahlan, “Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi”, dalam jurnal Ulumul Quran, no. 8, vol. II, tahun 1991.

Abī Na’īm Ahmad al-Ashfahānī, Hilyah al-Auliyā wa Thabaqāt al-Ashfiyā, Juz VI (Beirut: Dār al-Fikr, 1996)

Abū al-Wafā al-Taftazanī, Madkhal ilā ali Taṣawuf al-Islāmi,> (Kairo: Dār al-Tsaqāfah li al-Nashr al-Tauzī’, tt)

Abū Ḥasān ‘Alī ibn ‘Utsmān al-Hujwirī, Kashf al-Mahjūb, Jilid II, (Kairo: Al-Majlis al-A’lā al-Tsaqāfah, 2007)

Al-Fārābī, Kitāb al-Jam’I baina Ra’yai al-Ḥakīmaini AflaṬūn al-Ilāhi wa ArisṬūtālis, Beirut: dar el-Machreq,1968.

Al-Imām Abū Qāsim al-Qushairī, al-Risālah al-Qushairiyyah, (Kairo: Dār al-Sha’ab, 1989)

Arthur J. Arberry, Avicenna on Theology, (London;Butler &Tanner, 1951)

Alirezā Sayādmansur, "Content Analysis of Love in the Context of Plato and Avicenna", dalam Hekmat va Falsafeh, Vol. 11, No 2, 2015.

Al-Kindī, Rasāil al-Kindī al-Falsafiyyah, Beirut: al-Fikr al-'Arabī, 1950.

Annemarie Schimmel, Mystical Dimensions of Islam, (Chapel Hill: the University of North Carolina Press, 2011)

Anwar, Etin, "Ibn Sīnā's Philosophical Theology of Love: A Study of the Risālah fī al-'Ishq", dalam Islamic Studies, Vol. 42, No. 2, Islamabad: International Islamic University 2003.

Asimov, Muhamed S. "Avicenna-Ibn Sīnā: A Universal Genius", dalam The Unesco Courier, A Window Open On the World, Oktober 1980.

Avicenna, The Canon of Medicine, [terj], (New York: AMS Press, 1973)

----------, The Physics of The Healing, Books I & II, terj. Jon McGinnis (Provo: Brigham Young University Press, 2009)

Baqir, Haidar, Murtadha Muthahharī sang Mujahid, Sang Mujtahid, Bandung: Yayasan Muthahhari, 1998.

Davari, Reza, "A Philosopher Under Fire: Avicenna's Doctrines Stirred up controversy in His Own Time and Later", dalam The Unesco Courier, A Window Open On the World, Oktober 1980.

Dimitri Gutas, Avicenna and The Aristotelian Tradition; Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works, (Leiden; Brill, 2014).

----------, "Intellect Without Limits: The Absence of Mysticism in Avicenna", dalam Maria Cândida Pacheco & José F. Meirinhos (ed), Intellect et Imagination in Medieval Philosophy, Turnhout: Brepols Publishers, 2006.

Djavad Nurbakhsh, “Sufism and Psychoanalysis” dalam International Journal of Social Psychiatry, Vol. 24, September 1978.

Éric Geoffroy, Introduction to Sufism; The Inner Path of Islam, Bloomington: World Wisdom, 2010.

Fackenheim, Emil L. “The Treatise of Love by Ibn Sīnā ” dalam Mediaeval Studies, 1945.

Fattahi, Husayn, Ibnu Sina; Tawanan Benteng Lapis Tujuh, terj. (Jakarta: Zaman, 2011).

Fazlur Rahman, Prophecy in Islam, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).

G. C. Anawati O.P, Muallafāt Ibn Sīnā, (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1950).

Haidar Bagir, Buku Saku Filsafat Islam, Bandung: PT Mizan Pustaka, 2005.

----------, Buku Saku Tasawuf, Bandung: Mizan, 2005.

----------, Mengenal Tasawuf, Jakarta: Noura Books, 2019.

Harun Nasution, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam, Mistisisme Islam -Tasawuf, cetakan ke-12, Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2008.

----------, Teologi Islam; Aliran-Aliran, Sejarah, Analisa Perbandingan, Jakarta: UI Press, 1986.

Hawi, Sami S, “Ibn Tufayl’s Appraisal of His Predecessors and Their Influence on His Thought” dalam International Journal of Middle East Studies, Vol. 7, No. 1, Januari 1976.

Ḥasan ‘Āṣī, Ibn Sīnā al-Rajul wa al-Atsar, (Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1990)

Husayn Fattahi, Ibnu Sina; Tawanan Benteng Lapis Tujuh, terj. (Jakarta: Zaman, 2011)

Ibn Khaldūn, Muqaddimah, Juz II, editor 'Abdullāh Muhammad Darwīs, Damaskus: Maktabah al-Hidāyah, 2004.

Ibn Rusyd, Fash al-Maqāl fī mā baina al-Hikmah wa al-Syar'iyah min al-Ittishāl, (Beirut: Dār al-Masyriq, 1986)

Ibn Sīnā, "Fī Mahiyyah al-Shalāt," dalam Jāmi' al-Badā'i, (Beirut: Dār al-Kotob al-Ilmiyah, 2004).

----------, "Risālah fī al-Kalām al-Nafs al-Nātiqah", dalam Ahwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion: , 2007).

----------, Ahwāl al-Nafs wa Baqāihā wa Ma'ādihā, diedit ulang oleh Ahmad Fu'ad Ahwāni, (Paris: Dār Biblion, 2007).

----------, al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt, [ed.] Sulaymān Dunyā, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1971).

----------, al-Mabda wa al-Ma'ād, (Teheran, Universitas Teheran, 1998).

----------, Al-Syifā, Jilid X, (Kairo: Maktabah Samāhat, 1960).

----------, Itsbāt al-Nubuwwāt wa Ta'wīl Ramūzuhum wa Amtsāluhum, dalam Tis'a Rasāīl fī al-Hikmah wa al-Thabī'iyyāt, (Kairo: Dār al-'Arab, Tt).

---------->, "Hiss al-Dzikr" dalam Hasan 'Āṣī, al-Tafsīr al-Qur'ān wa al-Lughah al-Ṣūfiyyah Fi Falsafah Ibn Sīnā, (al-Muassasah al-Jām'iyyah, 1983)

----------,"Risālah fī al-'Ishq", dalam Muhammad Hasan Isma'il, [ed]. Jāmi' al-Badā'i, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004)

----------, al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt, jilid 4, editor Sulaiman Dunya, (Beirut: Muassasah Nu'mān li al-Tabā'ah wa al-Nashr, wa al-Tawzi'>, 1993)

----------, al-Najāt fi al-Hikmah al-Mantīqiyah wa al-Thabī'iyah wa al-Ilāhiyah, ed. M. al-Kurdi, (Cairo: 1938)

----------„ Kitāb al-Najāh: fī al-Hikmah al-Mantīqiyah wa al-Thabī'iyah wa al-Ilāhiyah (Beirut: Dâr al-Ifāq al-Jadīdah, 1982)

----------, Qasīdah al-'Ainiyyah fī al-Nafs dalam Ahmad Amin, Faidl al-Khātir, Juz IX, (London: Hindawi Foundation CIC, 2012)

Imām al-Ghazālī, al-Munqidz min al-Dhalāl, Beirut: Dar al-Kitab, 1988.

----------, Ihyā 'Ulūmi al-Dīn, Jilid VIII, (Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011)

Ibn Manzhur, Lisān al-'Arāb, Jilid VI, (Beirut: Dar Ehia al-Tourath, 1999)

Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Taman Orang-orang Jatuh Cinta dan Memendam Rindu, [terj], (Jakarta: Darul Falah, 1417 H)

Idris Zakaria, "Ibn Sīna on Pleasure and Happiness", dalam jurnal Advances in Natural and Applied Sciences, 6 (8), 2012.

Inati, Sham, Ibn Sīnā and Mysticism: Remarks and Admonitions Part Four, (London: Kegan Paul International, 1996).

Jabrohim dan Ari Wulandari [ed.], Metodologi Penelitian Sastra, (Yogyakarta: Hanindita, 2001)

Jalāl al-Dīn al-Rūmī, Fīhi Mā Fīhi, editor 'Isā 'Alī, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2001)

Janssens, Jules, "Ibn Sīnā: A Philosophical Mysticism or A Philosophy of Mysticism?" dalam Mediterranea International Journal for The Transfer of Knowledge, Maret 2016.

Khairu al-Dīn, Al-I'lām, Jilid ke-6, (Beirut: Dār al-'Ilm, 1986)

Khudori Soleh, Filsafat Islam: Dari Klasik Hingga Kontemporer, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.

Leonard Lewisohn (ed), The Heritage of Sufism; Classical Persian Sufism from its Origins to Rumi (700-1300), (Oxford: Oneworld: 1999)

M. Abdel Haleem, "Kalam Awal" dalam Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy

M. Saeed Sheikh, Dictionary of Islamic Philosophical Terms (Lahore, The Institute of Islamic Culture, 1970)

M. Solihin, Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia, (Bandung: Pustaka Setia, 2001),

Madjid, Nurcholish, Khazanah Intelektual Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984).

Mahmud Erol Kiliç, "Mistisisme" dalam Sayyed Hossein Nasr dan Oliver Leman, (ed.), Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam, Bandung: Mizan, 2003.

Majid Fakhry, "Three Varieties of Mysticism in Islam" dalam International Journal for Philosophy of Religion, Vol. 2, No. 4, Winter, 1971.

Margaret Smith, Early Mysticism In the Near and Middle East, London: Sheldon Press, 1931.

Marnisah, Luis, dkk., "Dari Kisah Hayy Bin Yaqzhan Sampai Moralitas Ekonomi; Pemikiran Ekonomi Ibn Thufail", dalam Salam; Jurnal Sosial & Budaya Syar'i, FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta Vol. 6 No. 4 (2019).

Michael, E. Marmura, Avicenna; The Metaphysics of The Healing (Provo: Brigham Young University Press, 2005)

----------, Itsbat al-Nubuwwat li Ibn Sīnā, (Beeirut: Dar an-Nahar,1968).

Morewedge, Parviz, The Logic of Emanationism and Ṣūfism in the Philosophy of Ibn Sīnā (Avicenna), Part I, dalam Journal of the American Oriental Society, Vol 91, No 4, Oktober 1971, h. 467-476

Muhsin Labib, Jatuh Cinta: Puncak Pengalaman Mistis, (Jakarta: Lentera, 2004)

Mulyadhi Kartanegara [ed], Rasāil Ikhwān al-Ṣafā; Memuat Risalah-risalah Ilmiah yang Ditulis oleh Sekelompok Ilmuan Muslim Abad IV H / X M Ikhwān al-Ṣafā, (Jakarta: Departemen Agama RI Direktorat Jenderal Pendidikan Islam, 2007)

Mulyadi Kartanegara, "Reintegritas Ilmu", dalam Refleksi; Jurnal Kajian Agama dan Filsafat, Vol. V, No. 3. 2003.

Muqowim, Jaringan Keilmuan Astronomi dalam Islam pada Era Klasik, dalam jurnal Kaunia, Vol. III, No 1, April 2000.

Muthaharī, Murthada, al-'Irfān, (Lebanon: Dār al-Rasūl al-Akrām, 2002)

Nabil Shehaby, The Propositional Logic of Avicenna, (Boston: D. Reidel Publishing Company, 1973).

Nars, Sayyed Hossein, Three Muslim Sages; Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi, (New York: Caravan Books, 1976).

Nasution, Harun, Falsafat dan Mistisisme dalam Islam; Falsafat Islam, Mistisisme Islam-Tasawuf,cetakan ke-12, (Jakarta: PT. Bulan Bintang, 2008).

Nata, Abuddin, Ilmu Kalam, Filsafat dan Tasawuf, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2001).

Nicholson, Reynold Alleyne, Studies in Islamic Mysticism, (Cambridge: The University Press, 1921).

Nurcholish Madjid, Islam, Doktrin, dan Peradaban; Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan, (Jakarta: Paramadina, 1998).

----------, Khazanah Intelektual Islam, Jakarta: Bulan Bintang, 1983.

Oliver Leaman, An Introduction to Medieval Islamic Philosophy, terj. Jakarta: Rajawali, 1989.

----------, Pengantar Filsafat Islam: Sebuah Pendekatan Tematis, terj. Bandung: Mizan, 2001.

----------, The Biographical Encyclopedia of islamic Philosophy, (London; Bloomsbury Academic, 2006)

Osler, William, The Evolution of Modern Medicine, (Whitefish MT: Kessinger Publishing, 2004).

R. Yuli akhmad Hambali, "Tipologi Filsafat Islam Post Ibnu Rusyd", dalam Jurnal Filsafat, Vol. 29, No. 2, 2019.

R.A Nicholson "A Historical Inquiry Corcerning the Origin and Development of Sufisme, dalam Journal of Royal Asiatic Society, 1906.

R.T. Wallis, Neoplatonism, London: Gerald Duckworth & Company, 1972.

Rahman, Fazlur, Ibn Sīnā,in A History of Muslim Philosphy: with Short Accounts of Other Discipline and The Modern Renaissance in Muslim Lands, Vol. I, edited by M.M. Sharif, (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1963).

Ramdani, Dani, Risalah Pengetahuan Ibn Sīnā, (Bogor; Cakrawala Budaya, 2016).

Reynold A. Nicholson, The Mystics of Islam, London: G. Bell and Sons LTD, 1914.

Sayyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, History of Islamic Philosophy, London: Routledge, 1996.

Sayyed Hossein Nasr, Islam and the Plight of Modern Man, Chicago: ABC International Group, 1975.

----------, Living Sufism, terj., Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

----------, Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man, London: Unwin Paperbacks, 1968

----------, Sufi Essays, London: G. Allen and Unwin, 1977

----------, An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines, (London: Thames and Hudson, 1978)

Sahabuddin, dkk., (ed), Ensiklopedi Al-Qur'an: Kajian Kosakata, (Jakarta: Lentera Hati, 2007)

Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta, Pedoman Akademik Magister & Doktor 2016-2020.

Shiddiqi, Bakhtiar Husain, "Ibnu Tufail", dalam M. M Syarif, (ed), 1963, History of Muslim Philosophy, (Wisbaden: Otto Horossowitz, 1963).

Simon Ockley, The History of Hayy Ibn Yaqzan, (New York: Frederick A Stokes Company Publishers, 1979).

Soheil M. Afnan, Avicenna: His Life and Works, (London: George Allen & Unwin LTD, 1958).

Syamsuddin Arif, "Divine Emanation As Cosmic Origin; Ibn Sīnā and His Critics," dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 8, No. 2, Oktober 2012.

----------, "Filsafat Islam antara Tradisi dan Kontroversi", dalam Jurnal Tsaqafah, Vol. 10, No. 1, Mei 2014.

----------, "Manipulasi dalam Kajian tentang Sufisme" dalam Jurnal Islamia, Vol. III, No. 1, 2006.

Tri Astutik Haryati, "Tasawuf dan Tantangan Modernitas", dalam Jurnal Ulumuna; Jurnal Studi Keislaman, Vo. XIV, No. 2, Desember 2010.

William E. Gohlman, The Life of Ibn Sīnā; A Critical Edition and Annotated Translation, (New York: State University of New York Press, 1974).

William C. Chittick, Science of The Cosmos, Science of The Soul; The Pertinence of Islamic Cosmology in The Modern World, (Oxford: Oneworld Publication, 2007), h. 122.

----------, The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rūmī, (New York: State University of New York, 1983)

Zabeeh, Farhang, Avicenna's Treatise on Logic, (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971).

Michael A. Rapoport, "Sufi Vocabulary, but Avicennan Philosophy; The Sufi terminology in Chapters VIII-X of Ibn Sīnā al-Ishārāt wa al-Tanbīhāt", dalam Oriens 47, Brill, 2019.

GLOSARIUM

‘Ābid	:	Orang yang mendekatkan dirinya kepada Allah melalui berbagai macam ibadah formal, semisal shalat, puasa, dan sebagainya. Ibadah bagi golongan ‘ābid memiliki tujuan yang khusus, yaitu dalam upaya mengenal dan mengetahui Tuhan melalui kedalaman hati yang suci, hati dan jiwa yang murni.
‘Ārif	:	Orang yang mengerahkan segenap kemampuan pemikirannya kepada kesucian alam jiwa (‘ālam al-quds) secara terus menerus supaya terpancar ke dalam dirinya Cahaya Kebenaran (Nūr al-Haqq).
Al-mugḫayyabāt	:	Objek-objek pengetahuan ghaib
Al-Maḥsūsāt	:	Objek-objek panca indera
Al-Ma’qūlāt	:	Objek-objek akal
Baqā	:	Istilah yang dipakai oleh kaum sufi untuk menandakan ketampakan sifat-sifat terpuji.
Cinta (al-‘Ishq)	:	Prinsip dasar atas keberadaan sesuatu (al-maujūdzāt); baik yang bernyawa ataupun tidak.
Cinta Sejati (al-’Ishq al-Haqīqī)	:	Ketika manusia (al-‘ārif) yang dengan jiwa rasionalnya sudah dapat berhubungan secara langsung dengan Kebaikan Absolut. Melalui cinta sejati, antara sang ārif dan Tuhan akan terhubung (al-wuṣūl) dalam suatu bentuk relasi tertentu
Doktrin	:	Seperangkat ajaran mengenai dasar-dasar bidang ilmu pengetahuan

Esoteris	:	Sesuatu yang bersifat khusus, rahasia dan terbatas. Dalam studi Islam, karya bernuansa esoteris diasosiasikan dengan tradisi tasawuf atau sufisme.
Fanā'	:	Istilah yang digunakan oleh kaum sufi untuk menunjukkan keguguran sifat-sifat tercela.
Ḥāl	:	Adalah makna, nilai atau rasa yang hadir dalam hati secara otomatis, tanpa unsur kesengajaan, upaya, latihan, dan pemaksaan, seperti rasa gembira, sedih, lapang, sempit, rindu, gelisah, takut, gemetar, dan lain-lainnya. Keadaan-keadaan tersebut merupakan pemberian, sedangkan maqām adalah hasil usaha.
Ilmu Laduni (al-'ilm al-ladunnī)	:	Seperangkat pengetahuan yang diberikan oleh Tuhan secara langsung melalui pancaran dan pengajaran ilahiah (ta'līm al-rabbānī), bukan melalui pelantara objektifikasi atau pengalaman inderawi dan proses penalaran rasional atau pengajaran manusia pada umumnya (ta'līm al-insānī).
Irādat	:	Keinginan sadar atau komitmen yang kuat yang tumbuh dari dalam dirinya (al-irādat). Irādat juga dapat dimaknai sebagai gerakan jiwa menuju penyempurnaan sengan segenap keutamaan-keutamaannya. Irādat hadir di dalam diri seseorang dengan keyakinan atau kesadaran yang kuat (al-yaqīn al-burhānī).
Kebahagiaan (Al-Bahjah)	:	Kata Ibn Sīnā identik dengan term kenikmatan, yaitu suatu kondisi di mana fakultas jiwa merasakan adanya kecocokan dan kesesuaian secara esensial dengan objek-

		objek tertentu.
Kebahagiaan inderawi (al-ladhāt al-ḥissiyah)	:	Kebahagiaan yang berkaitan erat dengan dunia fisik atau jasmani yang mungkin didapat melalui pelantaraan panca indera (al-ḥiss al-khamsah).
Kebahagiaan intelektual (al-ladhāt al-'aqliyyah)	:	Merupakan kebahagiaan utama dan tertinggi karena ia mampu mengakses kebaikan dan kesempurnaan tertinggi. Kebahagiaan intelektual terwujud ketika fakultas rasional sudah mencapai batas kesempurnaannya.
Kebahagiaan Mental (al-ladhāt al-bāṬinah)	:	Kebahagiaan yang dapat berupa pencapaian dari hasrat dan keinginan yang lahir dari fakultas jiwa hewani (al-nafs al-hayawāniyyah).
Ketersambungan (al-wuṣūl)	:	Momen dimana proses latihan spiritual (al-riyāḍah) sudah benar-benar sampai pada puncaknya, ia akan merasakan suatu bentuk ketenangan di dalam dirinya – bahkan ketika kilatan cahaya itu kembali datang kepadanya secara nyata dan menyala-nyala. Kilatan cahaya itu oleh Ibn Sīnā diilustrasikan dengan istilah shihāb bayyinan – cahaya nyata yang menyala-nyala.
Latihan Spiritual (al-riyāḍah)	:	Dilakukan dalam rangka penyucian jiwa sebelum ia masuk ke dalam alam yang suci nan tinggi. Ibn Sīnā menyebut tiga orientasi dari riyāḍah, yaitu: 1). Menyingkirkan segala bentuk sesuatu selain daripada Kebenaran (al-Haqq); 2). Menundukkan jiwa amarah (al-nafs al-amārah) menuju kepada jiwa yang tenang (al-nafs al-muṬmainnah); dan 3). Melembutkan keakuan yang ada di dalam diri (taṬlīf al-sīr).

Maqāmāt	:	Jamak dari al-Maqām. Di dalam kitab Ishārāt wa Tanbīhāt, Ibn Sīnā> menyebutkannya sebanyak dua kali yaitu pada sub-bab fī maqāmāt al-'ārifīn. Secara bahasa artinya kedudukan atau stasiun. Menurut al-Qushairī, Maqām adalah sebuah istilah dunia sufistik yang menunjukkan arti tentang suatu nilai etika yangakan diperjuangkan dan diwujudkan oleh seorang sālik (seorang hamba perambah kebenaran spiritual dalam praktek ibadah) dengan melalui beberapa tingkatan mujahadah secara gradual; dari suatu tingkatan laku batin menuju pencapaian tingkatan maqām berikutnya dengan sebentuk amalan tertentu;
Mistisisme	:	Kata Annemarie Schimmel, merupakan suatu hal yang berbasis pada cinta. Ia yang melampahi jalan mistis selalu mencintai Tuhan sebagai Kebenaran Mutlak. Sebab kekuatan yang mampu memisahkan mistikus sejati dari sekadar tapabrata (asceticism) adalah cinta. Cinta pada yang Ilahi membuat si pencari cinta mampu menyandang, bahkan menikmati, segala sakit dan penderitaan yang dianugerahkan Tuhan kepadanya untuk mengujinya dan memurnikan jiwanya.
Momentum (al-Awqāt)	:	Yaitu waktu dimana seseorang yang sudah sempurna dalam irādat dan riyāḍat di level tertentu, maka cahaya kebenaran (nūr al-haqq) datang kepada dirinya. Cahaya kebenaran tersebut merupakan suatu bentuk kenikmatan (ladzīdzah) yang tak terkira;

		seumpama kilatan cahaya yang datang secara tiba-tiba. Cahaya itu bersinar sangat terang sehingga menyilaukan pandangan. Cahaya itu datang hanya sesaat, untuk kemudian dari pandangannya, cahaya itu menghilang.
Sālik	:	Adalah seorang penempuh jalan spiritual
Spiritual	:	Sesuatu yang berhubungan dengan dengan dimensi kejiwaan, rohani, atau batin.
Sūfī	:	Adalah ia yang menempuh jalan cinta dan mengabdikan dirinya kepada Tuhan, Sang Realitas Mutlak. Djavad menambahkan, bahwa hanya manusia sempurnalah yang mampu mendapatkan pengetahuan mengenai hakikat Tuhan, sedangkan mereka yang tidak mengetahui Tuhan, disebabkan oleh ketidaksempurnaan dirinya.
Zāhid	:	Yaitu orang yang memalingkan dirinya dari perhiasan dunia dan kebaikan-kebaikan yang melekat di dalamnya. Dalam tradisi tasawuf, sikap seperti ini disebut dengan istilah zuhud. Ia dengan sengaja menjauhi hal-hal yang bersifat duniawi –khususnya yang bersifat material— hanya demi memfokuskan dirinya hanya kepada Allah.

BIODATA PENULIS



DANI RAMDANI – Lahir di Tasikmalaya 12 April 1991. Seorang sarjana filsafat lulusan Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Pada tahun 2021 menyelesaikan program magister dan di tahun yang sama kemudian melanjutkan studi doktoral di universitas yang sama.

Beberapa karya tulisan: Penulis Buku Risalah Pengetahuan Ibn Sīnā: Perjuangan HMI di Tengah Arus Kepemimpinan Nasional; Tim Penulis Prabowo untuk Indonesia Raya; Tim Penulis Buku Pak JK dan Anak Muda; Tim Penulis Buku Mesjid Milenial; Tim Penulis Buku Bhayangkara 4 Wajah; Editor Buku Etika Kepemimpinan dalam Islam; Edior Buku Legislasi Hukum Perdata Islam di Indonesia: Studi Pemikiran Bustanul Arifin; Editor Buku Risalah Kalam Tuhan: Studi Pemikiran Fazlur Rahman; Edior Buku Harmoni dalam Kebhinnekaan; Edior Buku Filsafat Cinta dari Ranah Minang; Edior Buku Indahnya Toleransi di Tanah Sultan; Editor Buku Naskah-Naskah Perjuangan HMI; Editor Buku Membangun Budaya Organisasi; Penyunting Buku Dipeluk Langit: Sekumpul Kisah Kenangan tentang Mulyadi P. Tamsir yang Terbang menuju Keabadian; Editor Buku Relasi Maqasid al-Syari'ah dan HAM: Studi Pemikiran Abdul Majid al-Najjar; Editor Buku: Strategi Pelayanan Publik; Studi Kasus PDAM Tirta Kerta Raharja Kabupaten Tangerang; Tentang Kesedihan Ibn Sina; dan Editor buku Cinta Yang Jatuh Hati Yang Patah: Sekumpul Kisah Cinta Yang Sialan yang terbit pada tahun 2021.

Bisa dihubungi lewat email: ramdhany12@gmail.com dan IG: @danicrates

DOKTRIN CINTA

Dalam Mistisisme Ibn Sina

Dijelaskan bahwa Tuhan adalah Sang Maha Pencinta dan menjadi objek kembali dari semua makhluk yang ada di semesta raya. Cinta dalam alur pikir Ibn Sina, mengingatkan saya pada satu kalimat yang berbunyi: "innā lillāh wa innā ilaihi raji'ūn" bahwa sesungguhnya kita berasal dari Allah, dan hanya kepada-Nya kita kembali. Dalam konteks cinta, jadi kita dapat memaknai kalimat itu: sesungguhnya kita semua berasal dari Cinta, dan hanya kepada-Nya kita kembali. Buku ini sangat relevan, bukan saja di dalam ranah teoretis, namun juga praktis dalam kehidupan keseharian kita.

Prof. Dr. Amsal Bakhtiar, MA
Guru Besar Filsafat Islam UIN Jakarta

Usaha membumikan, kalau tidak bisa disebut memasarkan kesakralan cinta dan sekaligus magisnya mistisisme, diperlukan bukan hanya bahasa atau bahkan sofistikasi intelektual namun juga humanisme yang tabi'ī, dan dalam bahasa para Sufi pembaharu dipremierkan dengan wahyu. Di sinilah salah satu keunikan karya Dari Ramdani berjudul Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā, yang mendiskusikan pemikiran falsafi Ibn Sīnā di ranah humaniroa. Karenanya menjadi relevan dan diperlukan.

Prof. Dr. Iik Arifin Mansurnoor, MA
Guru Besar Pemikiran Islam Modern UIN Jakarta

Buku dengan tema yang sederhana namun harus mengernyitkan dahi kepala saat membacanya. Namun demikian, saya memahami satu hal setelah membaca buku berjudul Doktrin Cinta dalam Mistisisme Ibn Sīnā ini bahwa Cinta ada di sekitar kita, melekat dengan diri dan mengalir di setiap alur kehidupan kita. Dengan Cinta kita bergerak. Dan cinta menjadikan sesuatu yang rumit menjadi mudah dan sederhana. Buku layak dibaca oleh setiap pecinta.

Dr. H. Arsid, M. Si
Akademisi Universitas Pamulang

Membaca doktrin cinta dalam sistem pemikiran sufistik Ibn Sīnā mengingatkan saya pada pemikiran Imām al-Ghazālī. Bahwa cinta, sebagaimana diterangkan Imām al-Ghazālī, merupakan suatu maqām tertinggi dalam tradisi tasawwuf. Menjadikan Tuhan sebagai objek cinta, katanya, merupakan suatu tujuan yang terjauh dari semua maqām yang ada. Dalam praktiknya, memanglah sukar. Namun demikian, mencintai Allah dan Rasul-Nya, kata Al-Ghazālī, adalah suatu kewajiban bagi setiap individu. Buku ini setidaknya dapat memberikan wawasan tambahan secara komprehensif mengenai kebagaimanaan cara kita mencintai Allah.

Ajengan Agus Ramdani
Pengasuh Pondok Pesantren Cilenga, Tasikmalaya

fins.

ISBN 978-623-97415-1-8

9 786239 741518