

FILSAFAT ISYRAQI SUHRAWARDI

A Khudori Soleh

Universitas Islam Negeri (UIN) “Maulana Malik Ibrahim”, Malang

Email: khudori_uin@yahoo.com

Abstract

Isyraqi or isyraqiyah (illuminative) is the thought developed by Suhrawardi al-Maqtul by integrating between the teachings of Sufism and philosophy. In detail, according to Hussein Nasr, isyraqi is based on five sources of thought that are Sufism, Islamic pariphatetic philosophy, pre-Islamic philosophy, the wisdom of ancient Iran, and the teachings of Zoroaster. The main doctrine essentially consists of two concepts, namely gradation of essence and self-awareness. The first concept relates to the ontological question, while the second relates to the epistemological question. From both concepts then born third teachings, mitsâl nature, in which the ontological structure of spiritual reality or 'high nature' is seemed to have a likeness or take forms in concrete picture of matter nature or 'lower nature'.

Kata kunci: Suhrawardi, isyraqi, gradasi esensi dan kesadaran diri.

A. Pendahuluan

Pemikiran *Isyraqiyah* (illuminatif), secara ontologis maupun epistemologis, lahir sebagai reaksi atau alternatif atas kelemahan-kelemahan yang terjadi pada filsafat sebelumnya khususnya paripatetik Aristotelian. Menurut Suhrawardi,¹ filsafat paripatetik yang sampai saat itu dianggap paling unggul dan valid ternyata mengandung

¹ Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan*, dalam jurnal *Al-Hikmah*, (Bandung, edisi 7 Desember 1992), 71-72. Ini tidak

bermacam kekurangan. **Pertama**, secara epistemologis, ia tidak dapat menggapai seluruh realitas wujud. Ada sesuatu yang tidak bisa dicapai oleh penalaran rasional bahkan silogisme rasional sendiri pada saat tertentu tidak bisa menjelaskan atau mendefinisikan sesuatu yang diketahuinya. **Kedua**, secara ontologis, Suhrawardi tidak bisa menerima konsep paripathetik, antara lain, dalam soal eksistensi-essensi. Baginya, yang fundamental dari realitas adalah essensi bukan eksistensi seperti diklaim kaum paripatetik. Essensilah yang primer sedang eksistensi hanya sekunder, hanya merupakan sifat dari essensi dan hanya ada dalam pikiran.² Ini sekaligus membalik konsep Plato bahwa eksistensi hanyalah bayangan dari ide dalam pikiran.

Tulisan ini mendiskusikan pemikiran filsafat *isyra'iqi* (illumination) Suhrawardi, terdiri atas pengertian isyraqi dan sumber-sumbernya, gradasi esensi, kesadaran diri dan metode-metode untuk mendapatkan pengetahuan, di samping sejarah singkat biografinya.

B. Biografi

Suhrawardi, nama lengkapnya Syihab al-Din Yahya ibn Habasy ibn Amira' Suhrawardi al-Maqtul –istilah al-Maqtul untuk membedakannya dengan dua tokoh Suhrawardi yang lain—lahir di desa Suhraward, sebuah desa kecil dekat Zinjan di Timur Laut Iran, tahun 545 H/ 1153 M.³

berbeda dengan pernyataan Osman Bakar. Menurutnya, kritik-kritik yang diajukan para intelektual Islam terhadap burhani adalah bukan karena ia berusaha mengekspresikan segala sesuatu secara rasional sejauh itu mungkin, tetapi karena burhani berusaha merangkul seluruh realitas ke dalam alam rasio, seakan rasio sesuai dengan prinsip segala sesuatu dan begitu juga sebaliknya. Padahal, kenyataannya tidak demikian. Artinya, para intelektual Islam tidak melarang rasionalisme tetapi tidak menyukai rasionalisasi segala sesuatu, pemaksaan diri, karena itu berarti justru tidak rasional dan tidak realistik. Osman Bakar, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1994), hlm. 43.

² Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid, (Bandung, Risalah, 1986), 85; Armahedi Mahzar, 'Pengantar' dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir Muin, (Bandung, Pustaka, 2000), hlm. xv.

³ Tokoh lain yang sama-sama bernama Suhrawardi adalah (1) `Abd Qadir Abu Najib Suhrawardi (w. 1168 M), pendiri tarekat Suhrawardiyah. Ia murid Ahmad al-Ghazali, adik kandung Imam Ghazali. (2) Syihab al-Din Abu Hafs `Umar Suhrawardi (1145-1234 M), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh di banding pamannya

Pendidikannya di mulai di Maraghah –sebuah kota yang kemudian menjadi terkenal karena munculnya Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274 M) yang membangun observatorium Islam pertama—di bawah bimbingan Majdud al-Din al-Jilli, dalam bidang fiqh dan teologi. Selanjutnya, Suhrawardi pergi ke Isfahan untuk lebih mendalami studinya pada Zahir al-Din Qari dan Fakr al-Din al-Mardini (w. 1198 M), di mana orang yang disebut terakhir ini diduga sebagai guru Suhrawardi yang paling penting.⁴ Selain itu, ia juga belajar logika pada Zahir al-Farsi yang mengajarkan *al-Bashâir al-Nashîriyah*, kitab karya `Umar ibn Sahlan al-Sawi (w. 1183 M), ahli logika terkenal sekaligus salah satu pemikir iluminasi awal dalam Islam.⁵

Setelah itu, Suhrawardi mengembara ke pelosok Persia untuk menemui guru-guru sufi dan hidup secara asketik. Menurut Husein Nasr,⁶ Suhrawardi memasuki putaran kehidupannya melalui jalan sufi dan cukup lama *berkhalwat* untuk mempelajari dan memikirkannya. Perjalanannya semakin lebar sehingga mencapai Anatoli dan Syiria. Dari Damaskus, Syiria, ia pergi ke Aleppo untuk berguru pada Syafir Iftikhar al-Din, dan di kota ini Suhrawardi menjadi terkenal sehingga para faqih yang iri mengecamnya. Akibatnya, ia dipanggil Pangeran Malik al-Zahir, penguasa Aleppo, putra Sultan Shalah al-Din al-Ayyubi, untuk dipertemukan dengan para fuqaha dan teolog. Namun, dalam perdebatan ini Suhrawardi mampu

dan menjadi maha-guru (*shaykh al-syuyukh*) ajaran sufi resmi di Baghdad pada masa khalifah al-Nasir. Tokoh ini adalah pengarang kitab *Awarif al-Ma`arif* yang terkenal dalam sufisme. (3) Syihab al-Din Yahya ibn Habasy, tokoh yang dikaji dalam bahasan ini adalah yang digelar *al-Maqtul* atau *al-Syahid* karena dihukum mati oleh Malik al-Zahir, penguasa Aleppo, atas perintah Shalah al-Din al-Ayyubi. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975), 244-5; Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi`, (Bandung, Pustaka, 1985), hlm. 193.

⁴Hossein Ziai, *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi*, terj. Afif Muhammad, (Bandung, Zaman, 1998), hlm. 22;

⁵*Ibid*, 23. Yang menarik, bahwa Sawi ini menulis sebuah komentar atas karya Ibn Sina, *Risalat al-Tayr*, dalam bahasa Persia, yang disusun kembali oleh Suhrawardi (diterjemahkan menjadi *The Mysrical and Visionary Treatise of Suhrawardi*, oleh Thackston).

⁶Husein Nasr, *Tiga Pemikir Muslim*, hlm. 71.

mengemukakan argumentasi-argumentasi yang kuat yang itu justru membuatnya dekat dengan pangeran Zahir dan pendapat-pendapatnya disambut secara baik.⁷

Saat di Aleppo, dalam usianya yang masih belia, Suhrawardi telah menguasai pengetahuan filsafat dan tasawuf begitu mendalam serta mampu menguraikannya secara baik. Bahkan *Thabaqat al-Athibba'* menyebut Suhrawardi sebagai tokoh zamannya dalam ilmu-ilmu hikmah. Ia begitu menguasai ilmu filsafat, memahami usul fiqh, begitu cerdas dan begitu fasih ungkapannya.⁸ Semua itu membuat lawan-lawannya atau pihak yang tidak menyukainya semakin iri dan dendam. Karena itu, setelah tidak berhasil mempengaruhi pangeran Zahir, para fuqaha yang dengki berkirim surat langsung pada Sultan Shalah al-Din dan memperingatkan tentang bahaya kemungkinan tersesatnya akidah sang pangeran jika terus bersahabat dengan Suhrawardi. Shalah al-Din sendiri yang terpengaruh isi surat segera memerintahkan putranya untuk menghukum mati Suhrawardi. Akhirnya, pemikir yang sangat brilian ini harus mati di tiang gantungan, tahun 1191 M, dalam usia yang relatif muda, 38 tahun, karena kedengkian sebagian ulama fiqh.⁹

Meski perjalanan hidupnya tidak begitu lama, Suhrawardi meninggalkan banyak karya tulis. Menurut Husein Nasr,¹⁰ Suhrawardi meninggalkan sekitar 50 judul buku yang ditulisnya dalam bahasa Arab dan Persia, meliputi berbagai bidang dan ditulis dengan metode yang berbeda. Kelimapoluh judul buku tersebut, secara umum, dapat dibagi dalam 5 bagian.

1. Buku empat besar tentang pengajaran dan doktrin yang ditulis dalam bahasa Arab. Kumpulan ini membentuk kelompok yang membahas filsafat paripatetik, yang terdiri atas *al-Talwihât*, *al-Muqâwimât*, dan *al-Muthârahât* yang ketiganya berisi pembenaran filsafat Aristoteles.

⁷ Al-Ghanimi, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, hlm. 194.

⁸ Ibn Khalikan, *Wafayat al-A`yan*, II, (Kairo, tp. 1299 H), hlm. 346.

⁹ *Ibid*, hlm. 348.

¹⁰ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 72-3.

Terakhir *Hikmah al-Isyraq* (The Theosophy of the Orient of Light) yang berbicara sekitar konsep iluminasi.

2. Risalah-risalah pendek yang masing-masing ditulis dalam bahasa Arab dan Persia. Materi tulisan ini sebenarnya juga telah ada dalam kumpulan buku yang empat tetapi ditulis dalam bahasa yang lebih sederhana.
3. Kisah-kisah sufisme yang melukiskan perjalanan ruhani dalam semesta yang mencari keunikan dan iluminasi. Hampir semua kisah ini ditulis dalam bahasa Persia.
4. Nukilan-nukilan, terjemahan dan penjelasan terhadap buku filsafat lama, seperti terjemahan *Risâlah al-Thair* karya Ibn Sina (980-1037 M) dalam bahasa Persia, penjelasan *al-Isyârat* serta *Risâlah fi Haqîqah al-Isyqi* (On the Reality of Love) yang terpusat pada *risâlah fi al-Isyqi* karya Ibn Sina, dan tafsir sejumlah ayat serta hadis Nabi.
5. Wirid-wirid dan doa-doa dalam bahasa Arab.

C. Pengertian dan Sumber-Sumber Isyraqi.

Kata *isyârâq* (اشراق) mempunyai banyak arti, antara lain, terbit dan bersinar, berseri-seri, terang karena disinari dan menerangi. Tegasnya, isyraqi berkaitan dengan kebenderangan atau cahaya yang umumnya digunakan sebagai lambang kekuatan, kebahagiaan, ketenangan dan hal lain yang membahagiakan. Lawannya adalah kegelapan yang dijadikan lambang keburukan, kesusahan, kerendahan dan semua yang membuat manusia menderita.¹¹ Illumination, dalam bahasa Inggris yang dijadikan padanan kata *isyârâq* juga berarti ini, cahaya atau penerangan.¹²

¹¹ Lihat *al-Munjid fi al-Lughah*, (Beirut, Dar al-Masyriq, 1969), hlm. 384; Abd al-Hulw, "al-Isyraqiyah" dalam Main Ziyadah, *al-Mausû'ah al-Falsafiyah al-Arabiyyah*, II, (Tk, Ma'had al-Inmâ' al-Arabi, 1988), 109. Dalam literatur lain, *isyraqi* juga dimaknakan sebagai Timur, sebagai sumber sesuatu yang memancar dan dunia keabadian. Husein Nasr, *Intelektual Islam*, terj. Suharsono, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996), 73; Husein Nasr, 'Filsafat Hikmah Suhrawardi' dalam Jurnal *Ulumul Qur'an*, (edisi no. 3. VII, 1997), hlm. 56.

¹² John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*, (Jakarta, Gramedia, 1979), hlm. 311.

Dalam bahasa filsafat, illuminationism berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional kepada pencapaian tindakan dan harmoni.¹³ Bagi kaum isyraqi, apa yang disebut hikmah bukan sekedar teori yang diyakini melainkan perpindahan ruhani secara praktis dari alam kegelapan yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan sesuatu yang mustahil, kepada cahaya yang bersifat akali yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dapat dicapai bersama-sama. Karena itu, menurut madzhab *isyraqi*, sumber pengetahuan adalah penyinaran cahaya yang itu berupa semacam *hads* yang menghubungkan dengan substansi cahaya.¹⁴ Lebih jauh, cahaya adalah simbol utama dari filsafat *isyraqi*. Simbol cahaya digunakan untuk menetapkan satu faktor yang menentukan wujud, bentuk dan materi, hal-hal masuk akal yang primer dan sekunder, intelek, jiwa, zat individual dan tingkat-tingkat intensitas pengalaman mistik. Jelasnya, penggunaan simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan filsafat *isyraqi*.¹⁵

Selanjutnya, tentang sumber-sumber pengetahuan yang membentuk pemikiran *isyraqi* Suhrawardi, menurut SH. Nasr,¹⁶ terdiri atas lima aliran. *Pertama*, pemikiran-pemikiran sufisme, khususnya karya-karya al-Hallaj (858-913 M) dan al-Ghazali (1058-1111 M). Salah satu karya al-Ghazali, *Misykat al-Anwâr*, yang menjelaskan adanya hubungan antara *nûr* (cahaya) dengan iman mempunyai pengaruh langsung pada pemikiran iluminasi Suhrawardi. *Kedua*, pemikiran filsafat paripatetik Islam khususnya filsafat Ibn Sina. Meski Suhrawardi mengkritik sebagian pemikiran Ibn Sina tetapi ia memandangnya sebagai azas penting dalam memahami keyakinan-keyakinan isyraqi.

Ketiga, pemikiran filsafat sebelum Islam yakni aliran Pythagoras (580-500 SM), Platonisme dan Hermenisme sebagaimana yang tumbuh di

¹³ Lionello Venturi, "Illumination" dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, (New Jersey, Littlefield, Adams & Co, 1976), hlm. 141.

¹⁴ Abd al-Hulw, "al-Isyraqiyah" dalam *al-Mausû'ah*, II, hlm. 109.

¹⁵ Hossein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 27.

¹⁶ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 74.

Alexandria, kemudian dipelihara dan disebar di Timur Dekat oleh kaum Syabiah Harran, yang memandang kumpulan aliran Hermes sebagai kitab samawi mereka. *Keempat*, pemikiran-pemikiran (*hikmah*) Iran-Kuno. Di sini Suhrawardi mencoba membangkitkan kembali keyakinan-keyakinan baru dan memandang para pemikir Iran-kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun sebelum datangnya bencana taufan yang menimpa kaum nabi Idris (Hermes).

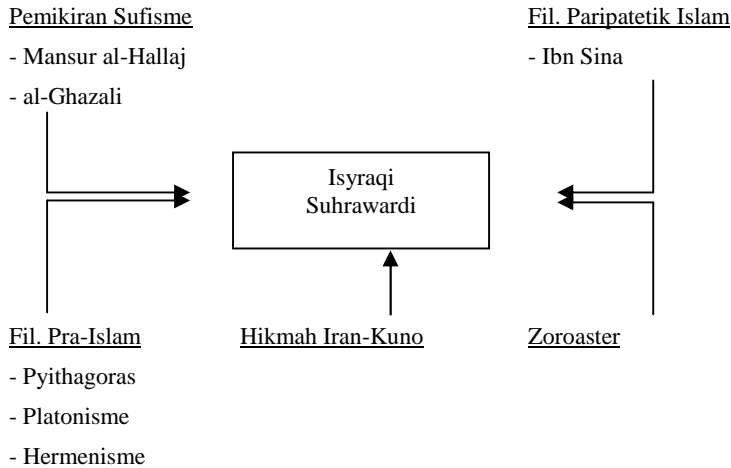
Kelima, bersandar pada ajaran Zoroaster dalam menggunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya dalam ilmu malaikat yang kemudian ditambah dengan istilah-istilahnya sendiri.¹⁷ Meski demikian, secara tegas Suhrawardi menyatakan bahwa dirinya bukan penganut *dualisme* dan tidak menuduh mazhab Zahiriyah sebagai pengikut Zoroaster. Sebaliknya, ia mengklaim dirinya sebagai anggota jamaah *hukama* Iran, pemilik keyakinan-keyakinan ‘kebatinan’ yang berdasarkan prinsip kesatuan ketuhanan dan pemilik *sunnah* yang tersembunyi di lubuk masyarakat Zoroaster.

Dengan demikian, pemikiran isyraqi Suhrawardi bersandar pada sumber-sumber yang beragam dan berbeda, tidak hanya Islam tetapi juga non-Islam, meski secara garis besar bisa dikelompokkan dalam dua bagian: pemikiran filsafat dan sufisme. Namun, yang harus menjadi perhatian, hal itu bukan berarti Suhrawardi melakukan pembersihan terhadap pemikiran-pemikiran sebelumnya. Ia justru mengklaim dirinya sebagai pemersatu antara apa yang disebut *hikmah ladûniyah* (genius) dan *hikmah al-atiqah* (antik). Menurutnya, hikmah yang total dan universal adalah hikmah (pemikiran) yang jelas tampak dalam berbagai ragam orang Hindu kuno, Persia kuno, Babilonia, Mesir dan Yunani sampai masa Aristoteles.¹⁸

¹⁷Zoroastrianisme adalah agama orang Iran-kuno yang bersifat dualistik, berkembang pada abad ke-7 SM. Penciptanya diduga nabi mistik Zarathustra (Zoroaster). Ajaran utamanya adalah tentang pergumulan yang terus menerus antara unsur yang berlawanan di dunia, yakni kebaikan (cahaya) dan kejahatan (kegelapan). Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta, Gramedia, 1996), hlm. 1188.

¹⁸Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 75.

Skema Sumber-sumber Pemikiran Isyraqi

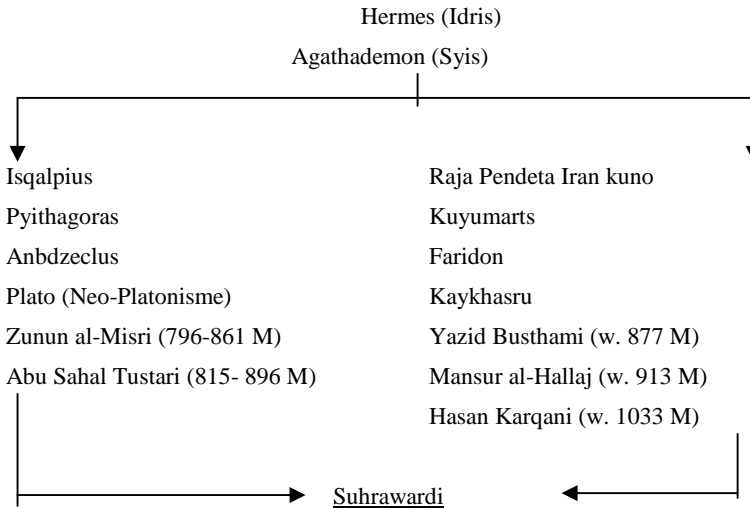


Lebih jauh, Suhrawardi bahkan mengklaim dirinya sebagai pusat pertemuan dua cabang hikmah dunia. Menurutnya, juga menurut kebanyakan penulis abad pertengahan, hikmah diturunkan Tuhan kepada manusia melalui nabi Idris (Hermes) sehingga ia dipandang sebagai pendiri filsafat dan ilmu-ilmu (*wâlid al-hukamâ'*). Dari Hermes ini *hikmah* (filsafat) kemudian terbagi menjadi dua cabang: di Persia dan di Mesir, di mana yang dari Mesir ini kemudian melebar ke Yunani. Selanjutnya, melalui dua cabang ini, khususnya Persia dan Yunani bertemu kembali membentuk peradaban Islam.¹⁹

Namun, berbeda dengan kebanyakan penulis, Suhrawardi tidak menganggap tokoh-tokoh filsafat paripatetik Islam seperti al-Farabi (870-950 M) dan Ibn Sina serta para filosof lainnya sebagai seorang filosof melainkan hanya sebagai perintis sufisme. Ia justru menengok Abu Yazid

¹⁹ *Ibid.*

Bustami (w. 877 M) dan Abu Muhammad Sahal ibn Abdillah Tustari (815-896 M), dan menilainya sebagai seorang filosof dan ahli hikmah yang sesungguhnya. Secara ringkas, perpindahan dan silsilah ahli hikmah serta posisi Suhrawardi digambarkan sebagai berikut.



D. Pandangan Ontologis

Paling tidak ada dua ajaran pokok dalam filsafat *isyraqi*, yaitu gradasi esensi dan kesadaran diri; yang pertama berkaitan dengan persoalan ontologis, yang kedua berkaitan dengan epistemologis. Dari dua ajaran ini lahir ajaran atau teori ketiga, *alam mitsâl*, di mana struktur ontologis dari realitas spiritual atau ‘alam atas’ dianggap mempunyai kemiripan atau mengambil bentuk-bentuk gambar konkrit dari alam materi atau ‘alam bawah’. Ajaran yang ketiga ini pada fase berikutnya dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai *macroanthropos* (*al-insân al-akbar*) atau *macro-personal* (*al-syakhsh al-akbar*). Ide ini mengasumsikan atau mempolakan semesta sebagai manusia. Kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang sehingga seperti manusia

semesta ini mempunyai persepsi inderawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual.²⁰

Berkaitan dengan ajaran pertama, gradasi esensi, menurut Suhrawardi, apa yang disebut sebagai eksistensi adalah sesuatu yang hanya ada dalam pikiran, gagasan umum dan konsep yang tidak terdapat dalam realitas, sedang yang benar-benar esensial atau realitas yang sesungguhnya adalah essensi-essensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya.²¹ Cahaya-cahaya ini adalah sesuatu yang nyata dengan dirinya sendiri karena ketiadaannya berarti kegelapan dan tidak dikenali. Karena itu, cahaya tidak membutuhkan definisi bahkan tidak ada yang lebih tidak membutuhkan definisi kecuali cahaya. Sebagai realitas segala sesuatu, ia menembus setiap susunan entitas, fisik maupun non-fisik, sebagai komponen esensial dari cahaya.²²

Meski demikian, menurut Suhrawardi, masing-masing cahaya tersebut berbeda tingkat intensitas penampakannya, tergantung pada tingkat kedekatannya dengan Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*) yang merupakan sumber segala cahaya. Semakin dekat dengan *Nûr al-Anwâr* yang merupakan cahaya yang paling sempurna berarti semakin sempurnalah cahaya tersebut, begitu pula sebaliknya. Begitu pula yang terjadi pada wujud-wujud, karena tingkatan-tingkatan cahaya ini berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Dengan demikian realitas ini tersusun atas gradasi esensi yang tidak lain merupakan bentuk-bentuk cahaya, mulai dari yang paling lemah sampai yang paling kuat.²³

Persoalannya, bagaimana realitas cahaya yang beragam tingkat intensitas penampakannya tersebut ‘keluar’ dari ‘Cahaya Segala Cahaya’

²⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago-London, University of Chicago Press, 1979), 124-5. Tentang ajaran Ibn Arabi soal ‘alam mitsal’, lihat William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, terj. Ahmad Syahid, (Surabaya, Risalah Gusti, 2001).

²¹ Armahedi Mahzar, ‘Pengantar’ dalam Rahman, *Filsafat Shadra*, hlm. xv dan 36.

²² Madjid Fakhry, *History of Islamic Philosophy*, (New York & London, Colombia University Press, 1970), hlm. 331-2.

²³ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, 88-89.; Abd al-Hulw, “al-Isyraqiyah” dalam *al-Mausû ah*, II, hlm. 109.

yang Esa dan kuat kebenderangannya? Menurut Suhrawardi, proses itu pada dasarnya tidak berbeda dengan teori emanasi pada umumnya: (1) gerak menurun dari yang ‘lebih tinggi’ kepada yang ‘lebih rendah’, yakni emanasi-diri Cahaya Segala Cahaya, (2) peniadaan penciptaan, yakni bahwa semesta ini tidak diciptakan dari tiada, tidak ada ‘pembuat’ dan tidak ada ‘kehendak’ Tuhan, (3) keabadian semesta, (4) hubungan abadi antara wujud yang lebih tinggi dengan wujud yang lebih rendah.²⁴

Akan tetapi, gagasan emanasi Suhrawardi di sini tidak hanya mengikuti teori yang dikembangkan kaum Neoplatonis, tetapi mengkombinasikan dua proses sekaligus, dan inilah yang membuatnya menjadi khas pemikiran Suhrawardi. *Pertama*, adanya emanasi dari masing-masing cahaya yang berada di bawah *Nûr al-Anwâr*. Cahaya-cahaya ini benar-benar ada dan diperoleh (*yahshûl*) tetapi tidak berbeda dengan *Nûr al-Anwâr* kecuali pada tingkat intensitasnya yang menjadi ukuran kesempurnaan. Cahaya-cahaya itu bercirikan: (1) ada sebagai cahaya abstrak, (2) mempunyai gerak ganda, yaitu ‘mencintai’ (*yuhîbbuh*) serta ‘melihat’ (*yusyâhiduh*) yang di atasnya, dan mengendalikan (*yaqharu*) serta menyinari (*asyraqah*) apa yang ada di bawahnya, (3) mempunyai atau mengambil ‘sandaran’ yang mana sandaran ini mengkonsekuensikan sesuatu, seperti ‘zat’ yang disebut *barzah*, dan mempunyai ‘kondisi’ (*hay’ah*); zat dan kondisi ini sama-sama berperan sebagai ‘wadah’ bagi cahaya, (4) mempunyai sesuatu semisal ‘kualitas’ atau sifat, yakni kaya (*ghâni*) dalam hubungannya dengan cahaya di bawahnya dan miskin (*fâkir*) dalam kaitannya dengan cahaya di atas. Ketika cahaya pertama melihat *Nûr al-Anwâr* dengan dilandasi cinta dan kesamaan, ia memperoleh cahaya abstrak yang lain. Sebaliknya, ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, ia memperoleh ‘zat’ dan ‘kondisi’nya sendiri. Proses ini terus berlanjut, sehingga menjadi bola dan dunia dasar (*elemental world*).²⁵

²⁴ Husein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 148.

²⁵ *Ibid*, hlm. 149.

Kedua, proses iluminasi dan visi (penglihatan). Ketika cahaya pertama muncul, ia mempunyai visi langsung pada *Nûr al-Anwâr* tanpa durasi, dan pada momentum tersendiri *Nûr al-Anwâr* menyinarinya sehingga menyalakan cahaya kedua dan zat serta kondisi yang dihubungkan dengan cahaya pertama. Cahaya kedua ini, pada proses berikutnya, menerima tiga cahaya sekaligus, yaitu dari *Nûr al-Anwâr* secara langsung, dari cahaya pertama dan dari *Nûr al-Anwâr* yang tembus lewat cahaya pertama. Proses ini terus berlanjut dengan jumlah cahaya meningkat sesuai dengan urutan $2n-1$ dari cahaya pertama.²⁶

E. Kesadaran Diri

Ajaran Suhrawardi tentang kesadaran diri berkaitan dengan konsepnya tentang pengetahuan. Menurut para pemikir sebelumnya, khususnya kaum paripatetik, pengetahuan diperoleh lewat berbagai cara: (1) lewat definisi, (2) lewat perantara predikat, seperti X adalah Y, dan (3) lewat konsepsi-konsepsi (*tashawûr*). Ini terjadi karena objek yang diketahui bersifat independen dan keberadaannya berada di luar eksistensi subjek. Di antara keduanya tidak ada kaitan logis, ontologis atau bahkan epistemologis. Karena itu, pengetahuan ini menuntut konfirmasi (*tashdîq*) untuk menentukan kriteria salah dan benar. Dikatakan benar jika ada kesesuaian antara konsepsi dalam pikiran subjek dengan kondisi objektif eksternal objek; dianggap salah jika tidak ada kesesuaian di antara subjek dan objek.²⁷

Suhrawardi mengkritik proses mengetahui seperti itu. Menurutnya, proses tersebut mengandung beberapa kelemahan: (1) menunjuk pada sesuatu yang tidak hadir (*al-syai' al-ghâib*), (2) objeknya menjadi terbatas karena tidak semua objek bisa dikonsepsikan atau didefinisikan, (3) validitasnya tidak terjamin karena apa yang ada dalam konsep mental

²⁶ *Ibid*, hlm. 150.

²⁷ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, terj. Ahsin Muhammad, (Bandung, Mizan, 191994), 62-64; Husein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 131

ternyata tidak pernah identik dengan realitas objektif yang ada di luar pikiran, (4) terikat pada ruang dan waktu.²⁸

Bagi Suhrawardi, agar dapat diketahui, sesuatu harus terlihat seperti apa adanya (*kamâ huwa*) sehingga pengetahuan yang diperoleh memungkinkan untuk tidak butuh definisi (*istighnâ `an al-ta`rif*). Misalnya, warna hitam. Warna hitam hanya bisa diketahui jika terlihat seperti apa adanya dan sama sekali tidak bisa didefinisikan oleh dan untuk orang yang tidak pernah melihat sebagaimana adanya (*lâ yumkin ta`rifuhu liman lâ yusyâhiduh kamâ huwa*). Jelasnya, dalam hal ini, Suhrawardi menuntut bahwa subjek yang mengetahui harus berada dan memahami objek yang dilihat *secara langsung* tanpa penghalang apapun. Jenis ‘hubungan iluminasi’ (*idlâfah isyrâqiyah*) inilah yang merupakan ciri utama pandangan Suhrawardi mengenai dasar pengetahuan, dan konsep ini memberikan perubahan antara apa yang disebut sebagai pendekatan mental terhadap pengetahuan dan pendekatan visi langsung terhadap objek yang menegaskan bahwa kevalidan sebuah pengetahuan terjadi jika objeknya ‘dirasakan’.²⁹ Konsep ini, dalam Henry Bergson, di istilahkan dengan ‘pengetahuan tentang’ (*knowledge of*) yang dibedakan dengan ‘pengetahuan mengenai’ (*knowledge about*). ‘Pengetahuan tentang’ adalah pengetahuan intuitif yang diperoleh secara langsung sedang ‘pengetahuan mengenai’ adalah pengetahuan diskursif yang diperoleh lewat perantara, indera maupun rasio.³⁰

Proses-proses mengetahui secara langsung atas hal-hal yang sederhana tersebut, seperti warna, rasa, bau, suara dan lainnya, juga berlaku pada sesuatu yang lebih besar dan majemuk. Bedanya, sesuatu yang sederhana dan tunggal diketahui lewat essensinya, sedang hal-hal yang menjemuk diketahui lewat sifat-sifat essensinya. Yang pasti, substansi dapat diketahui

²⁸ Husein Ziai, *Ibid*, hlm. 135.

²⁹ *Ibid*, hlm. 130.

³⁰ Louis Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta, Tiara Wacana, 1996), hlm. 144-145.

lewat dirinya sendiri dengan cara berhubungan langsung secara illuminatif antara subjek dan objek sehingga esensi yang sesungguhnya dapat dilihat dan dipahami.³¹

Dengan demikian, dalam pandangan Suhrawardi, sebuah pengetahuan yang benar hanya bisa dicapai lewat hubungan langsung (*al-idlâfah al-isyrâqiyah*) tanpa halangan antara subjek yang mengetahui dengan objek yang diketahui. Meski demikian, hubungan ini sendiri tidak bersifat pasif melainkan aktif, di mana subjek dan objek satu sama lain hadir, tampak pada essensinya sendiri dan di antara keduanya saling bertemu tanpa penghalang.³²

Persoalannya, bagaimana subjek bisa menangkap esensi yang sebenarnya dari objek, dan sebaliknya objek mampu menghadirkan essensinya pada subjek? Suhrawardi menjawab persoalan ini dengan sesuatu yang disebut sebagai 'kesadaran diri'. Menurutnya, kesadaran diri (*idrâk al-anâ'iyah*) adalah sama dengan pengetahuan langsung tentang dirinya sendiri (*idrâk mâ huwa huwa*), seperti kesadaran tentang rasa sakit adalah sama dengan pengetahuan tentang sakit yang dialami. Ini adalah kebenaran semua wujud yang menyadari esensi mereka sendiri, dan sesuatu yang tidak bisa dibantah. 'Anda' tegas Suhrawardi 'tidak pernah tidak menyadari esensi anda'. Akan tetapi, kesadaran diri ini tidak boleh dimunculkan oleh dan tidak sama dengan ide tentang kesadaran diri. Artinya, kesadaran diri tersebut tidak dilahirkan oleh ide tentang kesadaran melainkan oleh kesadaran itu sendiri. Ini penting, sebab jika kesadaran tersebut lahir dari ide tentang kesadaran, maka akan lahir dua hal yang berbeda, subjek yang menyadari dan objek yang disadari, sehingga tidak diketahui esensi diri sendiri.³³

Berdasarkan atas prinsip-prinsip tersebut, maka kesadaran diri berarti sama dengan manifestasi wujud atau sesuatu yang tampak (*zhâhir*) yang diidentifikasi dengan 'cahaya murni' (*nûr mahdl*). Kesadaran diri, karena itu,

³¹ Husein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 131.

³² Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 211-215.

³³ Husein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 141

identik dengan ‘penampakan’ (manifestasi) dan ‘cahaya seperti apa adanya’ (*nafs al-zhuhûr wa al-nûriyyah*). Dari sini kemudian disimpulkan bahwa setiap orang yang memahami essensinya sendiri adalah cahaya murni dan setiap cahaya murni adalah manifestasi dari essensinya sendiri.³⁴

Selanjutnya, cahaya murni tersebut adalah ‘bagian’ dari cahaya abstrak, sedang cahaya-cahaya abstrak itu sendiri adalah bersifat sama dan merupakan satu kesatuan, hanya berbeda tingkat intensitas penampakannya. Karena itu, dalam konsep kesadaran diri dapat dikatakan bahwa setiap ‘aku’ secara essensial adalah sama dengan ‘aku’ yang lain, karena masing-masing adalah kesadaran diri. Yang mungkin membedakan di antara mereka adalah tingkat kesadaran masing-masing. Sedemikian, sehingga dengan adanya kesadaran diri ini yang dalam filsafat iluminasi disebut *isfahbad al-nasût*, manusia akan dapat mengenal dirinya dan bertemu dengan essensi semesta.³⁵

Berdasarkan pemahaman tersebut, di mana pengetahuan tidak dihasilkan lewat hubungan subjek-objek tetapi oleh kesadaran diri dan perasaan yang dialami secara langsung, maka ia menjadi bebas dari dualisme logis, benar dan salah. Selain itu, ia juga bebas dari pembedaan antara pengetahuan berdasarkan ‘konsepsi’ dengan pengetahuan berdasarkan ‘kepercayaan’, atau antara ‘makna’ dan ‘nilai kebenaran’ dalam kajian logika modern.³⁶ Pengetahuan yang didasarkan atas objek swaobjektivitas yang bersifat immanen ini kemudian dikenal dengan ‘ilmu hudluri’ (pengetahuan yang dihadirkan) karena objeknya justru hadir dalam kesadaran diri subjek yang mengetahui.

F. Metode Mendapatkan Pengetahuan

Pengetahuan isyraqi, karena objeknya bersifat immanen dan bersifat swaobjektivitas yang melibatkan kesadaran, maka cara perolehannya harus melalui tahapan-tahapan tertentu. *Pertama*, tahap persiapan untuk menerima

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid*, hlm. 142.

³⁶ Mehdi Hairi Yazdi, *Ilmu Huduri*, hlm. 79-80.

pengetahuan iluminatif. Tahap ini diawali dengan aktivitas-aktivitas spiritual seperti mengasingkan diri selama paling tidak 40 hari, berhenti makan daging, berkonsentrasi untuk menerima nur Ilahi dan seterusnya, yang hampir sama dengan laku asketik dan sufistik, kecuali bahwa di sini tidak ada konsep *ahwâl* (keadaan-keadaan) dan *maqâmât* (tingkatan-tingkatan) seperti dalam sufi. Melalui aktivitas-aktivitas seperti ini, dengan kekuatan intuitif dalam dirinya yang oleh Suhrawardi disebut sebagai bagian dari ‘cahaya Tuhan’ (*al-bâriq al-ilâhi*), seseorang akan dapat menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya melalui ilham dan penyingkapan diri (*musyâhadah wa mukâsyafah*). Dengan demikian, dalam tahap ini terdiri atas tiga hal; (1) suatu aktivitas tertentu, (2) suatu kondisi tertentu di mana seseorang menyadari kemampuan intuisinya sendiri sampai mendapatkan kilatan cahaya ketuhanan, (3) ilham.³⁷

Kedua, tahap penerimaan, di mana Cahaya Tuhan memasuki diri manusia. Cahaya ini mengambil bentuk sebagai serangkaian ‘cahaya penyingkap’ (*al-anwâr al-sâniḥah*), di mana lewat ‘cahaya-cahaya penyingkap’ tersebut pengetahuan yang berperan sebagai pengetahuan yang sebenarnya (*al-ulûm al-ḥaqîqah*) dapat diperoleh. *Ketiga*, tahap pembangunan pengetahuan yang valid (*al-ilm al-shâhih*) dengan menggunakan analisis diskursif. Di sini pengalaman diuji dan dibuktikan dengan sistem berpikir yang digariskan dalam *Posterior Analytics* Aristoteles sehingga dari situ bisa dibentuk suatu sistem di mana suatu pengalaman dapat didudukan dan diuji validitasnya, meski pengalamannya itu sendiri sudah berakhir. Hal yang sama juga diterapkan pada data-data yang didapat dari penangkapan inderawi, jika berkaitan dengan pengetahuan iluminatif. *Keempat*, tahap pelukisan atau dokumentasi dalam bentuk tulisan atas pengetahuan atau struktur yang dibangun dari tahap-tahap sebelumnya, dan inilah yang bisa diakses oleh orang lain.³⁸

³⁷ Husein Ziai, *Suhrawardi*, hlm. 36.

³⁸ *Ibid*, 37.

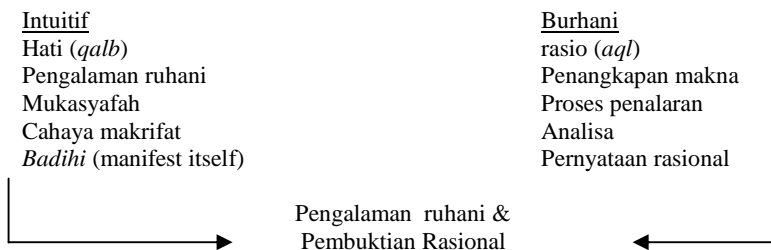
Dengan demikian, perolehan pengetahuan dalam isyraqi tidak hanya mengandalkan kekuatan intuitif melainkan juga kekuatan rasio. Ia bahkan menggabungkan keduanya, metode intuitif dan diskursif. Metode intuitif digunakan untuk meraih segala sesuatu yang tidak tergapai oleh kekuatan rasio sehingga hasilnya merupakan pengetahuan yang tertinggi dan terpercaya,³⁹ sedang kekuatan rasio digunakan untuk menjelaskan secara logis pengalaman-pengalaman spiritual yang dijalani dalam proses penerimaan limpahan pengetahuan dan kesadaran diri.

Selanjutnya, berdasarkan atas perbedaan metode untuk menghasilkan tingkat validitas keilmuan ini, Suhrawardi membagi para pencari ilmu dalam empat tingkatan: (1) Para pencari ilmu yang mulai merasakan kehausan ma`rifat, yang pada putaran berikutnya memajukan diri untuk membahas filsafat; (2) para pencari yang telah memperoleh ilmu secara formal dan telah sempurna mempelajari filsafat pembuktian (*burhâni*) tetapi masih asing dengan pengetahuan yang sesungguhnya, seperti al-Farabi dan Ibn Sina; (3) para pencari yang belum merasa puas dengan bentuk-bentuk ma`rifat secara mutlak tetapi telah membersihkan diri sehingga mencapai derajat perkiraan akal dan iluminasi batin, seperti al-Hallaj, Yazid Bustami dan Tustari; (4) para pencari yang telah menamatkan filsafat pembuktian sebagaimana mereka mengetahui tahapan iluminasi atau pengetahuan. Pada tahap terakhir ini, pengetahuan dan kualitas individu meningkat pada posisi yang dinamakan sebagai kelompok 'Ahli Hikmah Ketuhanan' seperti pada Pythagoras dan Plato. Suhrawardi sendiri masuk dalam tingkatan ini.⁴⁰

³⁹ Mehdi Aminrazavi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi*, 76; Hosein Ziai, 'Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School' dalam Husein Nasr & Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*, (London & New York, Routledge, 1996), hlm. 452.

⁴⁰ Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hlm. 80.

Metode Isyraqi



F. Simpulan

Pemikiran Suhrawardi tentang iluminasi di mana prosesnya terus berjalan tanpa henti memberikan pemahaman bahwa realitas yang ada sangat luas, terbentang tanpa batas. Satu-satunya yang membatasi hanyalah kegelapan, suatu ‘wilayah’ yang tidak atau belum terjangkau oleh cahaya. Ini adalah gagasan yang berani dan memberi tantangan baru bagi pemikiran manusia. Di sisi lain, konsepnya bahwa realitas cahaya yang merupakan hakekat wujud adalah satu meski berbeda-beda tingkat intensitas penampakkannya, dapat menggiring pada faham essensialisme. Dalam bidang teologi, konsep ini bisa diterjemahkan dalam sebuah doktrin bahwa ‘keseluruhan wujud adalah Tuhan meski Tuhan bukanlah keseluruhan wujud’, sehingga menjadi paham monistik.

Daftar Pustaka

- Aminrazavi, Mehdi, *Pendekatan Rasional Suhrawardi Terhadap Problem Ilmu Pengetahuan*, dalam jurnal Al-Hikmah. Bandung, edisi 7 Desember 1992.
- Bagus, Loren, *Kamus Filsafat*. Jakarta, Gramedia, 1996.
- Bakar, Osman, *Tauhid & Sains*, terj. Yuliani Liputo. Bandung, Pustaka Hidayah, 1994.
- Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, terj. Ahmad Syahid. Surabaya, Risalah Gusti, 2001.

- Echols, John M. dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia*. Jakarta, Gramedia, 1979.
- Fakhry, Madjid, *History of Islamic Philosophy*. New York & London, Colombia University Press, 1970.
- Ghanimi, Abu al-Wafa al-, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, terj. Ahmad Rafi`. Bandung, Pustaka, 1985.
- Hulw, Abd al-, “al-Isyraqiyah” dalam Main Ziyadah, *al-Mausû`ah al-Falsafiyah al-Arabiyah*, II. Tk, Ma`had al-Inmâ’ al-Arabi, 1988.
- Ibn Khalikan, *Wafayat al-A`yan*, II, Kairo, tp. 1299 H.
- Kattsoff, Louis, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta, Tiara Wacana, 1996.
- Mahzar, Armahedi, ‘Pengantar’ dalam Fazlur Rahman, *Filsafat Sadra*, terj. Munir Muin. Bandung, Pustaka, 2000.
- Nasr, Husein, ‘Filsafat Hikmah Suhrawardi’ dalam Jurnal *Ulumul Qur`an*, edisi no. 3. VII, 1997.
- Nasr, Husein, *Intelektual Islam*, terj. Suharsono. Yogyakarta, Pustaka Pelajar, 1996.
- Nasr, Husein, *Tiga Pemikir Islam*, terj. Mujahid. Bandung, Risalah, 1986.
- Rahman, Fazlur, *Islam*. Chicago-London, University of Chicago Press, 1979.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*. Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975.
- Venturi, Lionello, “Illumination” dalam Dagobert D. Runes, *Dictionary of Philosophy*. New Jersey, Littlefield, Adams & Co, 1976.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Huduri*, terj. Ahsin Muhammad. Bandung, Mizan, 191994.
- Ziai, Hosein, ‘Syihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School’ dalam Husein Nasr & Oliver Leaman (ed), *History of Islamic Philosophy*. London & New York, Roudedge, 1996.
- Nasr, Husein, *Suhrawardi & Filsafat Illuminasi*, terj. Afif Muhammad. Bandung, Zaman, 1998.