

FILSAFAT *ISHRĀQIYYAH* (ILUMINATIF)  
SUHRAWARDĪ AL-MAQTŪL

Ahmad Hasan Ridwan\*

ملخص

تعني الفلسفة الإشراقية فلسفة شرقية وفيضية. كونها تشرق لأنها شرق وكونها شرقاً لأنها تشرق. إن هذه الفلسفة عبارة عن اختلاط بين الحكمة البحثية وبين الحكمة الذوقية. تمتاز طريقة تفكير الحكمة البحثية بأنها عقلية فلسفية راجعة إلى الفلسفة الهيلينية والفارسية القديمة والإسلامية، بينما تمتاز الحكمة الذوقية بأنها روحية صوفية مبنية على تراث التصوف الإسلامي والزراداشية والأفلاطونية الجديدة.

كان السهراوردي بوصفه رائداً للفلسفة الإشراقية معروفاً بالصوفي والفيلسوف الكبير، فهو يلم بفلسفة بيرينيال الإسلامية المعروفة بالحكمة العتيقة. وكان تفكير سهراوردي الأساسي يمثل توفيقاً وتركيباً من النظرات الفلسفية التي ظهرت في تاريخ الفلسفة الإسلامية من قبل، كما تعتبر تعاليمه الإشراقية من التعاليم العالمية. إنها تفكير شرقي خالد يحتوي على تصريح الحق ويعطي معاني الحكمة التي يحتاج إليها العصر الحديث.

\* Mahasiswa Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

## Abstract

The *Ishrāqī* is oriental as well as illuminative philosophy. It is to shine, for it comes from the Orient; and it is oriental, because it shines. Colored with its distinct language, this philosophy constitutes an alliance between the "speculative" philosophy (*al-ḥikmah al-baḥṭhiyyah*) which is a fusion of the Hellenistic, Persian and Islamic philosophy, and the "intuitive" one (*al-ḥikmah al-dhawqīyyah*) that represents mystical spiritualism and is a combination of the Islamic *sūfī* tradition, Zoroastrianism and Neo-Platonism.

Shuhrawardī, who was accustomed with perennial Islamic philosophy (*al-ḥikmah al-‘atīqah*), is considered not only as a great mystic, but also an *Ishrāqī* philosopher. His *Ishrāqī* thought is a synthesis of several philosophical notions which eventuated in the classical Islam. His ideas are recognized as a set of universal teachings, which is a long-lasting oriental thought and has actual significance for the modern period.

\* \* \*

Kajian filsafat Islam seolah terhenti pada tokoh Ibn Rusyd, yang dipandang sebagai tokoh penutup pemikiran Islam. Kitab sejarah filsafat Muslim yang ditulis oleh orang Barat, seperti Munk dan de Boer, biasanya berakhir dengan Ibn Rusyd karena mereka hanya mempertimbangkan segi-segi filsafat Muslim yang berpengaruh pada skolastik Latin. Padahal sebenarnya, abad ketujuh Hijriah atau abad ketiga belas Masehi bukanlah merupakan akhir pemikiran spekulatif dalam Islam. Bahkan pada masa itulah muncul sebuah aliran pemikiran yang sangat penting yaitu aliran *Ishrāqīyyah*.<sup>1</sup>

Filsafat *Ishrāqīyyah* berada dalam rentang panjang sejarah filsafat. Karena itu, ia sebagai bagian dari filsafat Islam yang telah menumbuhkan aliran-aliran dan perspektif-perspektif yang dianut selama ratusan tahun. Pada abad ke-3 H./9 M. Filsafat peripatetik hadir dengan warna sintesis Plato, Aristoteles dan Plotinus dalam konteks pandangan dunia (*weltanschauung*) Islam, yang dimulai oleh Al-Kindi, Al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Tufail dan Ibn Rusyd, selanjutnya dibangkitkan kembali oleh Nashiruddin Tusi. Pada abad ke-6 H./12 M. didirikan mazhab filsafat *Ishrāqīyyah* oleh Syihabuddin Suhrawardi, yang mendeklarasikan dirinya sebagai pembangkit filsafat berusia panjang yang telah ada, baik di Yunani maupun di Persia.<sup>2</sup> Pada abad ke-9 H./15 M lahir tokoh penting Mulla Sadra dengan pemikirannya *al-ḥikmah al-muta‘āliyah*, yang melakukan sintesa secara lebih sempurna antara *Ishrāqīyyah*, *mashshā‘ī*, *‘irfān* dan *kalām*.<sup>3</sup> Dari ketiga pemikiran yang ada, sosok Suhrawardi tampak kurang populer di dunia Islam.<sup>4</sup>

Tidak populernya aliran pemikiran *Ishrāqīyyah* disebabkan oleh banyaknya karya-karya pemikiran *Ishrāqīyyah* yang hilang, sedikit sekali yang diterbitkan dan karya tulisnya banyak yang tidak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin, sehingga tidak pernah dikenal di dunia Barat. Selain itu, ketidakpopuleran *Ishrāqīyyah* disebabkan oleh sikap reaktif dari masyarakat Islam, khususnya di kalangan Sunni yang kurang apresiatif terhadap filsafat setelah aliran peripatetik dirobuhkan. Hal ini menyebabkan tenggelamnya pemikiran-pemikiran *Ishrāqīyyah*, termasuk secara khusus menimpa pada pemikiran *Ishrāqīyyah* Suhrawardi.

Baru belakangan ini, studi khazanah intelektual Muslim di Barat dimulai, diantaranya oleh Henry Corbin yang menemukan dan mengkaji karya-karya Suhrawardi. Karena jasanya, kemudian mulailah karya-karya itu diterbitkan dalam bentuk terjemahan.<sup>5</sup>

Tidak tampaknya pemikiran *Ishrāqīyyah* Suhrawardi menarik untuk dikaji dan ditelaah. Karena itu, tulisan ini akan menyajikan percikan pemikiran *Ishrāqīyyah* Suhrawardi secara historis dan kritis.

#### A. Lingkaran Sejarah Pemikiran Suhrawardi

Berkembangnya pemikiran filsafat tidak bisa lepas dari sejarah pertarungan dan ketegangan yang terjadi dengan teologi.<sup>6</sup> Ketegangan yang menjadi trauma sejarah abad tengah terjadi ketika polemik antara Al-Ghazali (1058-1111) dan Ibnu Sina (980-1037), yang sebenarnya hanya terbatas pada aspek metafisika dan tidak dalam bidang logika, masih terasa sangat mencekam hingga saat sekarang ini. Padahal, perkembangan filsafat sepeninggal Ibn Rusyd (1126-1198) telah berkembang sedemikian pesat dan luasnya, dan tidak lagi terbatas pada alur pemikiran filafat Yunani yang menjadi basis konstruksi filsafat Islam abad pertengahan.<sup>7</sup>

Ketegangan filsafat dengan teologi terutama tampak pada penilaian para teolog bahwa filsafat menyimpan energi destruktif bagi syari'ah, karena susunan sistem filsafat Islam terbangun dari sumber-sumber yang sifatnya helenistik, sehingga tak dapat dihindari lahirnya kitab *Tahāfut al-Falāsifah* karya Al-Ghazali sebagai representasi kaum ortodok yang menyerang filsafat.

Dari pernyataan di atas, dapatlah kita lihat, untuk kemudian memilah secara historis, latar belakang kelahiran pemikiran filosofis Suhrawardi, dengan menampilkan kenyataan-kenyataan sosio-historis dan politis. Sekurang-kurangnya ada tiga hal yang menjadi latar belakang lahirnya pemikiran Suhrawardi, yaitu:

## 1. Reaksi Kaum Ortodok terhadap Filsafat

Pada masa dinasti 'Abbāsiyah yang dipimpin oleh Bani Buwaih (945-1055 M), aliran Syi'ah menjadi aliran dominan dan dikenal sebagai aliran yang memiliki kecenderungan intelektual, karena kebijakan-kebijakan Bani Buwaih telah ikut memberikan peluang bagi perkembangan intelektual.<sup>8</sup>

Pada tahun 1055-1100 terjadi pergantian kepemimpinan dari Bani Buwaih ke Bani Saljuk yang banyak mendukung aliran Asy'ariah yang Sunni,<sup>9</sup> sehingga banyak peluang untuk mengembangkan diri. Al-Ghazali adalah salah seorang tokoh besar yang ikut mewarnai dunia Islam pada saat itu.

Pemikirannya terbangun lewat pencarian terus-menerus, yaitu dari mulai mempelajari ilmu Kalam, aliran Batiniah (Syi'ah), filsafat dan terakhir tasawuf. Ia menemukan kebenaran pada tasawuf, dan menjelaskan kelemahan atau kekurangan dari tiga jalan yang lainnya dalam bukunya *al-Munqiz min al-Dalāl*.<sup>10</sup> Kemudian secara khusus ia menulis kelemahan filsafat lewat karyanya *Tahāfut al-falāsifah*.

Kelemahan filsafat yang membahayakan, yang menurutnya menjadikan orang kafir, ada tiga yaitu: pengingkaran terhadap pengetahuan Tuhan mengenai perincian yang terjadi di alam semesta, pandangan tentang kekadiman alam dan pengingkaran terhadap kebangkitan jasmani.<sup>11</sup>

Karena tindakan pengkafiran terhadap filsafat itulah, ia dituduh sebagai orang yang harus bertanggung jawab terhadap kemandegan perkembangan intelektualitas umat Islam sesudahnya. Akibat serangan-serangannya tersebut maka kekuatan rasionalisme di dunia Timur mulai melemah. Namun, sebaliknya ajaran-ajaran emanasi Suhrawardi dan Ibn 'Arabi tentang pengetahuan berkembang dan masih berjalan di atas jalan sejarah. Dengan demikian, dapat dilihat bahwa filsafat Islam masih terus berlangsung di tangan para filosof Timur seperti Suhrawardi dan Mulla Sadra.<sup>12</sup>

## 2. Gairah Pemikiran Keislaman

Pemikiran filsafat Suhrawardi muncul didukung oleh situasi yang kondusif. Perkembangan kebudayaan Islam secara bersamaan justru sedang ada pada masa penyempurnaan pemikiran. Kehadiran Suhrawardi dalam dunia pemikiran Islam itu sendiri merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dari segi pemikiran, ia hidup pada akhir fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan Ibnu Rusyd (1126-1198 M) dan tasawuf di tangan Ibn 'Arabi (1165-1240 M); kemudian pada abad berikutnya ilmu kalam di tangan Al-Iji (w. 1355 M.) dan Usul Fiqh di tangan Asy-Syatibi (w. 1388 M). Jadi Suhrawardi datang setelah pemilahan metode penalaran dan *dhawq* mencapai puncaknya.

Metode pertama dimiliki oleh kaum mutakallimin dan filosof, sedangkan metode kedua dimiliki oleh kaum sufi.<sup>13</sup>

Filsafat Islam setelah Al-Ghazali berkembang menuju suatu arah yang baru dan penting, yang dapat dinamakan filsafat keagamaan yang murni atau agama filosofis. Perkembangan ini, walaupun dalam perjalanannya sangat dipengaruhi oleh sufisme dan pola pemikirannya, tetap dibedakan dari sufisme. Fenomena agama filosofis memiliki ciri argumentasi rasional dan proses-proses pemikiran yang logis dan murni intelektual. Sementara itu, sufisme semata-mata mengandalkan pengalaman atau intuisi gnostik dan lebih mempergunakan imajinasi puitis dari pada proses-proses rasional.<sup>14</sup>

Dalam pengambilan watak religio-sentrisnya, gerakan filsafat tersebut dibantu oleh kenyataan bahwa filsafat yang murni itu sendiri memiliki sifat religius yang kuat. Dengan berdasarkan prinsip-prinsip rasional dan murni naturalistik, ia membangun pandangan dunia yang jelas-jelas bersifat religius. Tradisi filosofis yang baru ini bermula dari konsep-konsep Suhrawardi.<sup>15</sup>

### 3. Respon Kritis terhadap Filsafat Peripatetis

Mekarnya pemikiran filsafat Peripatetis tidak cukup kuat untuk memuaskan sebagian filosof Muslim, tetapi menimbulkan kegerahan filosofis, sekaligus melahirkan kegairahan baru. Kegairahan baru itu diperlihatkan oleh hadirnya pemikiran filosofis Suhrawardi.

Suhrawardi dipandang sebagai tokoh penerus dari paham anti peripatetisme Ibnu Sina.<sup>16</sup> Suhrawardi yang dikenal memiliki sistem filsafat yang komprehensif ini, pada akhir hidupnya tampak bersemangat untuk meninggalkan jalan peripatetik yang telah ditempuhnya selama ini untuk mengambil pendekatan mistik dan pengalaman ke arah kebenaran, yang disebutnya *ishraqi* (iluminasi). Dalam alegori mistiknya, *Hayy bin Yaqdhan*, Timur (*al-Sharq*) digambarkan sebagai biang cahaya, dan Barat sebagai biang kegelapan.<sup>17</sup>

Suhrawardi, dengan memanfaatkan kesempatan atas sentimen-sentimen anti peripatetik Ibnu Sina dan aspirasi-aspirasi mistik serta pengalamannya, berusaha melaksanakan maksud Ibn Sina untuk menjelmakan dasar-dasar ilmu sejati yang hanya akan tersingkap bagi diri sesuai dengan kadar kemampuan dan pengabdianya kepada kebenaran.<sup>18</sup>

### B. Sosok Suhrawardi

Syihabuddin Suhrawardi<sup>19</sup> dilahirkan di sebuah desa kecil, Suhraward dekat kota Zinjan, di Persia Barat tahun 549/1153. Ia mula-mula belajar di bawah bimbingan Majduddin Jili di Maraghah, dan kemudian belajar pada

Zahiruddin di Isfahan serta Fakhruddin Al-Mardini (w. 1198 M.), yang juga mengajar di Isfahan atau Mardin. Orang inilah yang diduga sebagai gurunya yang paling penting. Gurunya yang lain adalah Zahir Al-Farsi yang mengajarkan tentang pengamatan (*al-basā'ir*) dari ahli logika terkenal. Suhrawardi berguru pula pada 'Umar ibn Sahlan Al-Sawi, salah seorang dari filosof dan ahli logika, dan Suhrawardi membaca kitabnya tentang logika berjudul *al-basā'ir al-nusairiyyah*.<sup>20</sup>

Di Zinjan dan Isfahan ini ia menyelesaikan pendidikan formalnya dalam bidang agama, ilmu-ilmu filsafat dan memasuki dunia sufisme. Ia kemudian pergi mengembara menjelajahi pelosok-pelosok negeri Persia untuk menemui guru-guru sufi.<sup>21</sup> Ia Juga pergi ke Syiria dan ke Anatolia serta singgah di Aleppo, di mana akhirnya berposisi dengan fuqaha' tertentu. Ia wafat pada usianya yang sangat muda, tahun 587/1192.<sup>22</sup>

Selama hidupnya yang singkat dan tragis itu,<sup>23</sup> Suhrawardi menulis lebih dari empat puluh penjelasan. Doktrin-doktrinnya ditulis dalam bahasa Arab dan karya atau cerita simboliknya ditulis dalam bahasa Persia. Baik karya-karyanya dalam bahasa Arab maupun Persia menjadi literatur induk filsafat Islam. Tulisan-tulisannya bersifat doktrinal, dimulai dengan sebuah elaborasi dan transformasi bertahap filsafat paripatetik Ibn Sina, dan akhirnya berpuncak dalam *hikmah ishraqī* (*The Theosophy of the Orient of Light*), yang merupakan karya paling penting dalam tradisi filsafat Islam. Kisah simboliknya termasuk beberapa karya prosa yang sangat cantik dalam bahasa Persia, termasuk *master piece*-nya seperti *Fī Haqīqah al-'Ishq* (*On the Reality of Love*) dan *Awaz-i par-i Jibrail* (*The Chant of the Wing of Gabriel*). Sedikit filosof Islam yang mampu mengkombinasikan metafisika pada dataran tertinggi dengan sebuah prosa puisi, yang kualitas bahasa dan kesempurnaannya hampir tak tertandingi.<sup>24</sup>

Tulisan-tulisan Suhrawardi sangat banyak meski usianya dipenuhi dengan penderitaan dan pergolakan. Berbeda dengan pendahulunya, Ibn Sina dan Al-Ghazali, karya tulisnya tidak pernah diterjemahkan orang ke dalam bahasa Latin, dan oleh karenanya tidak pernah dikenal di dunia Barat.<sup>25</sup> Karena karyanya itulah, pemikiran-pemikirannya masih tetap hidup dan menarik banyak pendamba kebenaran.<sup>26</sup>

Tulisan-tulisan Suhrawardi berpengaruh di Timur pada masa yang sama tatkala aliran peripatetik mengembara ke Barat ke Andalusia untuk kemudian menjalar ke Eropa lewat Ibn Rusyd dan rekan-rekannya.

### C. Konstruksi Metodologi Pemikiran Suhrawardi

Suhrawardi adalah seorang sufi dan filosof besar, akrab dengan filsafat perenial Islam, yang ia sebut *al-hikmah al-'atiqah*, *philosophia priscorium* yang

dirujuk sejumlah filosof Renaissance dan dianggap bersifat ilahiyah. Sosok utama pemikiran *ishrāqī* Suhrawardi merupakan khazanah pemikiran serta simbol-simbol yang memadukan pemikiran tradisional dengan Hermetisme, filsafat Pythagoras, Plato, Aristoteles dan Zoroaster serta berbagai unsur lainnya. Ada dua sisi yang menonjol pada Suhrawardi yang secara metodologis membangun karakteristik pemikirannya.

### 1. Tradisi Filsafat (Metode Diskursif)

Dalam merumuskan berbagai gagasannya, Suhrawardi banyak dipengaruhi oleh filosof-filosof Muslim, terutama oleh Ibn Sina. Filsafat Peripatetik Islam Ibn Sina dipandang Suhrawardi sebagai asas yang penting untuk memahami keyakinan-keyakinan emanasi, meskipun ia mengkritik sebagiannya.<sup>27</sup> Adapun sumber-sumber tertentu sebelum Islam yang juga mempengaruhi pemikirannya adalah aliran Pythagoras, Platonisme, Asclepius dan Hermetisme.<sup>28</sup>

Jika Ibn Sina dikenal sebagai pelanjut pemikiran-pemikiran al-Farabi, maka Suhrawardi dikenal sebagai penerus dari kecenderungan iluminasi Ibn Sina. Hal ini dapat dikatakan sebagai kesinambungan pemikiran iluminatif yang merupakan puncak pencapaian Neo-Platonis.

Pengaruh ajaran Zoroasterianisme tampak jelas, khususnya dalam hal *angelologi* dan simbolisme cahaya dan kegelapan.<sup>29</sup> Ia menyamakan kebijakan para empu Zoroaster zaman dahulu dengan ajaran Hermes dan ajaran filosof-filosof Yunani pra-Aristoteles, terutama Pythagoras dan Plato yang gagasannya hendak dihidupkan kembali. Akhirnya secara langsung, ia dipengaruhi oleh tradisi besar Hermetesisme, yang merupakan peleburan ajaran kuno di Mesir, Khaldea dan Sabaea, yang melandaskan dirinya pada simbolisme primordial alkimi. Suhrawardi menganggap dirinya sebagai pembangkit kembali kearifan abadi *philosophia perennis*, atau apa yang disebutnya sebagai *hikmah al-ladūniyyah* atau *hikmah al-'atīqah* yang hidup dalam alam pikiran India, Persia, Babilonia, Mesir dan Yunani kuno hingga masa Plato.<sup>30</sup>

Di samping sumber-sumber Yunani kuno dan Mediterania itu, Suhrawardi juga mengambil pemikiran Iran kuno yang dikaitkan dengan para penditaraja Persia kuno seperti Kai Khusrau. Ia memandang pemikir Iran kuno sebagai pewaris langsung hikmah yang turun kepada Nabi Idris. Ia mengidentikkan Hermes dengan Nabi Idris yang telah diberi gelar sebagai Bapak para filosof (*walīd al-ḥukamā*) dan dianggap menjadi penerima kebijaksanaan "angkasawi", yang merupakan permulaan filsafat. Akhirnya dalam Islam, agama primordial dan terakhir, tradisi primordialnya direstorasi oleh Suhrawardi sebagai ajaran *ishrāqī*.<sup>31</sup>

## 2. Tradisi Tasawuf (Metode Eksperiensial)

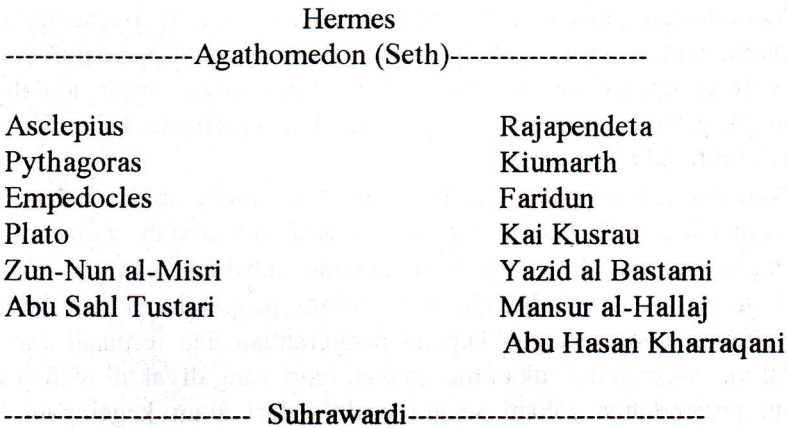
Terbangunnya pemikiran sufistik Suhrawardi tidak terlepas dari pengaruh bentuk-bentuk tasawuf. Inspirasi spiritual dan doktrin-doktrin terjalin lewat rantai agung guru-guru tasawuf yang hidup sebelumnya, terutama Al-Hallaj dan Al-Ghazali yang berperan dalam ajaran-ajarannya mengenai hubungan antara cahaya dan sang Imam lewat karangannya *Mishkāt al-Anwār*.<sup>32</sup> *Mishkāt al-Anwār* nampaknya mempunyai pengaruh langsung terhadapnya. Konsep *Nūr*, dalam hubungannya dengan iman, yang dijelaskan dalam kitab itu, tidak jauh berbeda dengan apa yang dipahami oleh Suhrawardi.<sup>33</sup>

Perumusan sufisme, bagi Suhrawardi, merupakan kerangka klasifikasi ilmu. Ia mencoba memadukan khazanah gnosis universal dari filsafat yang diwariskan Islam. Secara metafisik dan historis, *hikmah Ishraqiyyah* memiliki makna bentuk pemikiran pra-diskursif purba yang bersifat intuitif (*dhawqī*), bukannya diskursif (*baḥthī*), yang mencari cahaya kebenaran melalui sikap asketisme (*zuhd*) dan pembersihan rohani. Di tangan Suhrawardi kebijakan tersebut mengambil bentuk mazhab filsafat baru yang mengintegrasikan filsafat-filsafat Platonis dan Aristotelian dengan *angelologi* Zoroaster serta ide-ide Hermetik, dan kemudian meletakkan semua itu dalam kerangka sufisme.<sup>34</sup>

Suhrawardi banyak mengutip ayat Al-Qur'an dan Hadis serta ajaran-ajaran sufi terdahulu. Ia mencoba mentransformasikan semua gagasan yang bersumber banyak itu secara baik dalam kerangka Islam. Pengutipan Al-Qur'an dan Hadis serta ajaran sufi terdahulu, sebagaimana dikemukakan Nasr, menegaskan bahwa sejak semula telah ada suatu "olahan abadi" (*al-khāmīrāt al-azaliyyah*) yang tidak merupakan sesuatu pun melainkan kebijaksanaan abadi atau *sophia perennis*. Ia disamakan dalam substansi manusia yang siap "diolah" dan diaktualisasikan melalui latihan intelektual dan penyucian hati. Ia adalah "olahan abadi" yang diaktualisasikan dan ditransformasikan oleh filosof Pythagorean dan Plato kepada sufi Zun-Nun Al-Misri dan Sahl Al-Tustari. Kemudian ia ditransformasikan melalui orang-orang bijak Persia kepada Yazid Al-Bastami dan Mansur Al-Hallaj direstorasi dalam keagungan penuh oleh Suhrawardi, yang mengkombinasikan pengetahuan batin (*inner knowledge*) dari guru-guru tersebut dengan disiplin intelektual seperti filosof Al-Farabi dan Ibn Sina. Suhrawardi, bagaimanapun, tidak pernah menguasai rantai sejarah yang berhubungan dengan dirinya pada tradisi panjang kebijaksanaan, tetapi menegaskan bahwa makna sesungguhnya pencapaian dari pengetahuan ini adalah melalui Tuhan dan Kitab Suci-Nya. Itulah mengapa ia mendasarkan dirinya sendiri begitu banyak pada Al-Qur'an, dan ia adalah filosof Muslim

utama yang pertama yang mengutip Al-Qur'an secara ekstensif dalam karya-karya filosofisnya.<sup>35</sup>

Untuk menyederhanakan pembahasan, berikut digambarkan dalam bentuk bagan di bawah ini.<sup>36</sup>



#### D. Filsafat *Ishraqiyyah*

Adalah suatu kesulitan tersendiri untuk memahami secara jelas tentang sumber dan asal-usul filsafat yang dikonsepsikan oleh Suhrawardi. Bahkan Filsafat *Ishraqiyyah* oleh sebagian filosof dianggap bukan filsafat yang tersusun secara sistematis. Pandangan tersebut membuktikan adanya keragaman pendapat, bahkan kecurigaan.<sup>37</sup> Dengan mengabaikan keragaman pendapat tersebut, maka pada kajian ini akan diuraikan secara sederhana tentang pengertian dasar *ishraqi*, pokok-pokok penting ajarannya dan implikasi logisnya di masa sekarang.

##### 1. Pengertian Dasar *Ishraqi*

Dalam bahasa Arab *ishraqi* berarti pencahayaan, atau iluminasi; dan *mashriq* berarti Timur. Keduanya secara etimologis diturunkan dari kata *sharq* yang berarti terbitnya matahari. Kesatuan maknawi antara cahaya dan Timur dalam peristilahan filsafat *Ishraqiyyah* berkaitan erat dengan simbolisme matahari yang terbit di Timur dan yang menerangi segala sesuatu sehingga cahaya diidentifikasi dengan gnosis dan iluminasi.<sup>38</sup>

Iluminasi, yang biasanya dipakai sebagai padanan kata *ishraqi* dalam bahasa Inggris, berarti penerangan, cahaya.<sup>39</sup> Dalam bahasa filsafat iluminasi mempunyai pengertian sumber kontemplasi, perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni.<sup>40</sup> Kata *ishraqi* diartikan

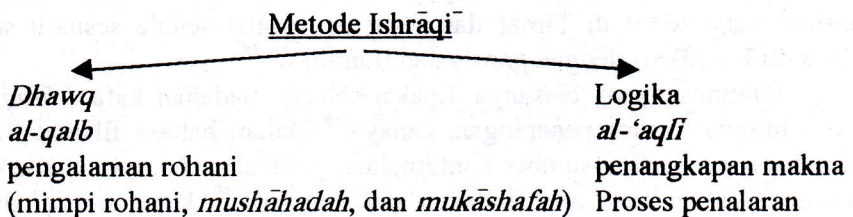
iluminasi dan sekaligus cahaya pertama pada saat pagi hari, seperti cahaya matahari dari Timur (*sharqī*). Timur tidak hanya berarti timur secara geografis tetapi awal cahaya, yakni realitas.<sup>41</sup>

Filsafat *Ishrāqīyyah* berarti ketimuran dan iluminatif. Ia memancar karena ia adalah Timur, dan ia Timur karena ia memancar. Ia adalah pengetahuan dengan pertolongan di mana manusia dapat menyesuaikan dirinya sendiri dalam alam semesta di dunia wujud, tidak menjadi persoalan di mana ia hidup secara geografis, dan akhirnya menyadari bahwa Timur adalah tempat kediaman yang azali, sementara bayangan dan kegelapan keberadaan hidup manusia di bumi adalah Barat.<sup>42</sup>

Mazhab *Ishrāqīyyah* adalah aliran yang menetapkan bahwa sumber pengetahuan itu adalah penyinaran. Penyinaran itu adalah semacam *hads*<sup>43</sup> yang menghubungkan diri yang tahu dengan substansi cahaya. Filsafat ini menegaskan bahwa ada hubungan erat antara pengetahuan dan keutamaan; antara perhatian yang tercurah kepada pengetahuan dan terpisah dari materi. Dalam hal ini, *hikmah* itu bukan merupakan teori yang diyakini oleh seseorang, melainkan perpindahan rohani secara praktis dari alam kegelapan, yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan merupakan hal yang mustahil, kepada cahaya yang di dalamnya pengetahuan dan kebahagiaan dicapai bersama-sama.

*Hikmah Ishrāqīyyah* juga berarti *hikmah* atau filsafat orang-orang Timur, terutama Persia, karena filsafat mereka berdiri di atas *dhawq* dan *kashf*, bukan atas akal sebagaimana kebanyakan filsafat Yunani. Oleh karena itu tidak ada perbedaan yang besar antara *hikmah al-ishrāqīyyah* dan *al-hikmah al-masyriqīyyah* yang disebut Ibn Sina.<sup>44</sup> Timur selalu menjadi sumber simbolik bagi memancarnya cahaya dan arah Timur selalu dijadikan contoh bagi kebenaran dan kebaikan oleh kisah-kisah para filosof simbolik, sebagai kebalikan dari Barat yang mereka ambil sebagai lambang kebodohan, materi, kegelapan dan keburukan.

Dengan demikian, filsafat *Ishrāqīyyah* adalah jenis filsafat yang tidak hanya mengandalkan kemampuan logika dengan *dhawq*. Dengan bahasanya yang khas, filsafat ini merupakan gabungan antara filsafat diskursif (*al-hikmah al-baḥṭhiyyah*) dan filsafat intuitif (*al-hikmah al-dhawqīyyah*). Inilah yang menjadi ciri menonjol dari tipe filsafat *ishrāqī*.<sup>45</sup>





Ibn Sina). Di sini ia disebut Cahaya segala cahaya (*Nūr al-anwār*), Cahaya Yang Meliputi (*al-Nūr al-Muhīt*), Cahaya Yang Menguasai (*al-Nūr al-Qayyūm*), Cahaya Yang Suci (*al-Nūr al-Muqaddas*), Cahaya Yang Paling Agung (*al-Nūr al-A'zam*), Cahaya yang Paling Tinggi (*al-Nūr al-A'la*), Cahaya Maha Pemaksa (*al-Nūr al-Qahhār*).<sup>49</sup>

Adapun pemancaran *Nūr al-Anwār* berproses secara emanasi dengan ciri-ciri dan karakteristik<sup>50</sup> sebagai berikut :

a. Cahaya Pertama tidak tersusun dari cahaya dan kegelapan, karena entitas yang tersusun seperti itu tidak mungkin memancar dari realitas yang sama sekali bebas dari kegelapan.<sup>51</sup>

b. Memancar tidak dengan cara seperti terlepasnya sesuatu atau berpindahnya sesuatu dari padanya.

c. Cahaya Pertama sangat tergantung kepada *Nūr al-Anwār*.<sup>52</sup>

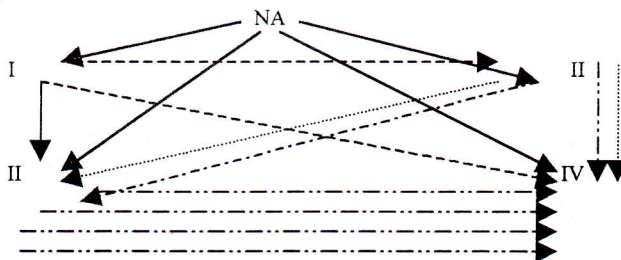
d. Masing-masing cahaya menyaksikan secara langsung *Nūr al-Anwār* dan memperoleh sinarnya.

e. Masing-masing kemudian memantulkan sinar yang diterimanya langsung dari *Nūr al-Anwār* kepada cahaya yang dibawahnya.<sup>53</sup>

f. Hubungan antara *nūr* yang satu dengan yang lain dilukiskan dengan cara yang berbeda. Hubungan cahaya yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah disebut dominasi (*qahr*), dan yang sebaliknya disebut cinta (*mahabbah*) atau kerinduan (*'ishq, shawq*).

Sebagaimana dilukiskan di atas, bahwa masing-masing memantulkan cahaya yang diterima dari *Nūr al-Anwār* kepada cahaya yang di bawahnya. Mulai cahaya ke-2 dan seterusnya ke bawah, di samping memantulkan sinar tadi juga memantulkan pantulan dari *Nūr al-Anwār* yang diterimanya dari cahaya yang di atasnya. Demikian terjadi secara berurutan ke bawah. Jadi, setiap cahaya yang ada di bawah menerima penyinaran dari *Nūr al-Anwār* dengan perantara cahaya yang ada di atasnya tingkat demi tingkat. Dengan demikian, cahaya kedua, misalnya, menerima cahaya yang turun dari *Nūr al-Anwār* itu dua kali, yaitu satu kali tanpa perantara dan satu kali melalui *al-Nūr al-Aqrāb* (Cahaya ke-1). Cahaya ke-3 menerima empat kali penyinaran, yaitu dua cahaya pantulan melalui *al-Nūr al-Aqrāb* dan cahaya ke-2, satu cahaya langsung dari *al-Nūr al-Aqrāb*. Cahaya keempat menerima penyinaran sebanyak delapan kali, yaitu satu kali cahaya langsung dari *al-Nūr al-Anwār* dan tujuh kali sinar pantulan. Demikian seterusnya sampai kepada jumlah yang banyak, yang tak terhingga.<sup>54</sup> Hasilnya, jumlah cahaya-cahaya meningkat sesuai dengan urutan  $2^{n-1}$ , dengan cahaya terdekat sebagai anggota pertama urutan ini. Mengenai cahaya-cahaya yang berlipat ganda, esensi masing-masing cahaya, yaitu kesadaran diri, sebagian adalah cahaya-cahaya pengendali (*al-Anwār al-Qāhirah*) dan sebagian lainnya adalah cahaya-cahaya pengatur (*al-Anwār al-Mudabbirah*).<sup>55</sup>

Selanjutnya akan disederhanakan proses penyinaran (*Nūr*) dalam bentuk bagan (gambar) sebagaimana dijelaskan S. Maryam dalam tesisnya<sup>56</sup> :



Keterangan :

1. *Al-Nūr al-aqrāb* (*Nūr I*) mendapatkan satu penyinaran dari *al-Nūr al-Anwār* (NA).
2. *Nūr II* mendapatkan dua penyinaran :  
 1 langsung dari NA  
 1 pantulan NA melalui *Nur I*.
3. *Nūr III* mendapatkan empat penyinaran :  
 1 langsung dari NA  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr I*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr II*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr I* dan *Nūr II*
4. *Nūr IV* mendapatkan delapan penyinaran :  
 1 langsung dari NA  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr I*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr II*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr III*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr I* dan *Nūr II*  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr I* dan *Nūr III*  
 1 pantulan dari Nur melalui *Nūr I*, *Nūr II* dan *Nūr III*.  
 1 pantulan dari NA melalui *Nūr II* dan *Nūr III*.

Bertingkat-tingkatnya cahaya itu berkaitan dengan tingkat kesempurnaan wujud. Wujud yang paling dekat dengan "Cahaya dari segala cahaya" adalah wujud yang paling sempurna, yang paling jauh adalah yang

paling sedikit cahayanya. Dalam hubungan cahaya dengan wujud-wujud di bawahnya seperti itu, cahaya dapat dibagi menjadi "cahaya dalam-dan-bagi dirinya" dan "cahaya dalam-dan-bagi yang lain". Yang kedua menyinari hal-hal yang lain dan karena itu merupakan "cahaya-bagi-yang-lain" dan bukan bagi-dirinya. Terlepas dari apakah bagi-dirinya atau bagi-yang-lain, cahaya sepenuhnya nyata dan karenanya harus digambarkan sebagai hidup, karena hidup merupakan modus manifestasi-diri yang aktual.<sup>57</sup>

Ajaran tentang tingkatan-tingkatan wujud seperti itu merupakan salah satu ajaran pokok filsafat *ishrāqī*. Ajaran pokok yang kedua, yang juga berkaitan erat dengan ajaran tingkatan-tingkatan wujud, adalah teori kognisi yang menekankan persamaan pikiran dengan wujud. Dari *kedua* teori itu muncul ajaran *ketiga* yang lalu memainkan peranan sentral dalam pandangan dunianya yang religius, yang dalam perkembangannya mendapat sumbangan dari pemikiran sufi, yakni ajaran *'Ālam al-Mīthāl (mundus imaginalis)*.<sup>58</sup> Ajaran sufi ini menegaskan adanya dunia gambar-gambar ontologis yang di dalamnya realitas spiritual dari "alam atas" mengambil bentuk gambar-gambar konkret dan jasad-jasad kasar dari alam materi ("alam bawah") berubah menjadi jasad halus dan gambar-gambar. Ajaran ini dikembangkan oleh Ibn Arabi (1165-1240 M) menjadi ide tentang alam semesta sebagai "*macroanthropos*" (*al-insān al-akbar*) atau "*macro-persona*" (*al-shahs al-akbar*). Alam semesta dipolakan pada manusia. Kemampuan-kemampuan kognitif manusia diproyeksikan ke dalam struktur ontologis realitas yang tampak sebagai seseorang. Sebagaimana halnya manusia, alam mempunyai persepsi inderawi, imajinasi, pemikiran rasional dan intuisi spiritual.<sup>59</sup>

Suhrawardi mengembangkan dua ajaran pertama, yakni tentang tingkatan-tingkatan wujud dan teori kognisi yang menekankan persamaan pikiran dengan wujud. Ia menolak pembedaan antara *esensi* dan *eksistensi*, dan menyingkirkan dasar pembedaan yang dibuat para filosof untuk membedakan Tuhan dengan manusia. Sejalan dengan ini, ia menolak pembedaan antara kemungkinan dan kemestian. Menurutnya, pembedaan ini semata-mata bersifat mental dan subyektif. Lebih lanjut, ia menyerang ide dualitas antara *form* dan *matter*, dan merumuskan suatu doktrin tentang eksistensi murni yang hanya mentolerir pembedaan satu-satunya dalam eksistensi itu sendiri, yaitu "lebih atau kurang" atau "lebih sempurna dan kurang sempurna". Dengan begitu, Suhrawardi mengakui bahwa realitas itu merupakan rangkaian kesatuan *homogen (one, homogeneous continuum)* yang hanya diputus-putus oleh "lebih atau kurang" atau "tingkat-tingkat wujud": Keseluruhan Tuhan adalah wujud dan keseluruhan wujud adalah Tuhan. Di sini tampak paham panteistis dari Suhrawardi.<sup>60</sup>

## E. Analisis Kritis dan Implikasinya dalam Kehidupan Sekarang

Dalam memotret pemikiran Suhrawardi, akan ditemukan kekuatan dan kelemahan serta tentu saja implikasinya dalam kehidupan sekarang. Pertama, banyak analisis yang mengungkap kekuatan metodologis pemikiran Suhrawardi. Kekuatan metodologinya di antaranya adalah kemampuan untuk melakukan sintesa antara penalaran atau intelektual teoritik melalui filsafat dan pemurnian hati melalui sufisme. Sintesa Suhrawardi tersebut telah mengukuhkan pandangan dunia baru, dan pada saat yang sama dimensi intelektual primordial dalam Islam, menjadi suatu aspek permanen pada wacana intelektual Islam yang tetap bertahan sampai hari ini.

Suhrawardi mampu menciptakan suatu metafisika cahaya secara esensial dengan kosmologi, yang jarang tertandingi kemuliaan dan keindahannya, yang menghadapkan pencari yang benar melalui ruangan kosmik dan membimbingnya kepada kenyataan cahaya sejati, yang tidak lain adalah keberadaan Timur.

Kedua, dalam mengungkap sisi lemah akan kita temukan beberapa hal yang menunjukkan lemahnya pemikiran Suhrawardi, yaitu bahwa ia secara metodologis mengabaikan orisinalitas pemikirannya. Bahkan jika ditelusuri secara eksplisit, ia menyatakan bahwa inti filsafat *ishrāqī*-nya mengambil sumber-sumber yang antara lain berasal dari Plato (*Ṣāhib al-ʿId wan-Nūr*), Hermes (*Walīd al-Ḥukamā*), Empedokles, Pythagoras dan lain-lain yang termasuk filosof-filosof agung. Ajaran filsafatnya juga didasarkan pada metodologi filosof Persia, seperti Jamasept, Farashaustra, Buzurjumhur, Zoroaster dan lain-lain. Karena itu kita melihat bahwa pemikirannya tidak orisinal (*genuine*) dan bukan khas dari ajaran Islam.

Mungkin terlalu kasar untuk menyebut Suhrawardi sebagai *epigon* dari Al-Farabi dan Ibn Sina. Ia meniru langkah-langkah Ibn Sina dalam kitab *al-Shifā'* dan *al-Najāh*, kemudian memulai karangan-karangannya dengan filsafat peripatetik, lalu berusaha untuk menerapkan logika, ilmu alam dan ketuhanan--trilogi yang dikembangkan Ibn Sina. Selain itu, tulisan Suhrawardi dalam banyak pembicaraan, menyerupai apa yang dibicarakan Ibn Sina.

Hirarki wujud sebagai salah satu ajaran pokoknya lebih mengarah kepada paham *panteisme*. Realitas adalah satu, yang hanya dipilah-pilah oleh kriteria "lebih atau kurang". Konsekwensi logisnya, muncul gagasan "keseluruhan Tuhan adalah wujud dan keseluruhan wujud adalah Tuhan". Jadi pandangan Suhrawardi tentang realitas bersifat *monistik*. Kemudian jika dikembangkan, hal ini akan mengarah kepada paham *esensialisme*.

Filsafat *ishrāqīyyah* yang dibangun oleh Suhrawardi terkesan sebagai gerakan eklektik<sup>61</sup> yang di dalamnya tergabung unsur-unsur Islam, Zoroasterianisme, Hellenisme dan yang lainnya. Sehingga tidaklah berlebihan

kalau pemikiran filosofis Suhrawardi masuk dalam kategori filsafat eklektik, yaitu sebagai filsafat yang tidak asli, karena memilih unsur-unsur dari berbagai teori atau sistem.<sup>62</sup> Karena eklektik itulah, maka hal tersebut terkesan rancu dan inkonsisten. Pada saat tertentu ia ingin mempertahankan komitmen terhadap akidah keagamaannya, tetapi di saat lain ia ingin mengikuti tuntutan intelektual yang logis dan rasional.

Jika ditinjau lebih jauh, maka secara praktis karya *magnum opus* Suhrawardi *Hikmah al-Ishrāq*, tidak bisa diajarkan kepada setiap orang. Sebab untuk hal tersebut jiwa manusia harus dilatih dengan latihan-latihan yang bersifat filosofis secara keras dan jiwanya harus disucikan melalui usaha batin, untuk menundukkan ular naga batin yang berupa nafsu ruhani.

Sementara itu, implikasi dari pemikiran Suhrawardi adalah, bahwa *hikmah ishrāqīyyah* merupakan salah satu ajaran universal pemikiran Timur selama berabad-abad yang lalu. Karena ia merupakan salah satu pandangan filsafat perennial yang bersifat kekal, maka sentuhannya dapat menembus hati manusia yang berudara segar. Ia juga adalah suatu pernyataan kebenaran yang dapat memberikan kesegaran aktualitas dalam hal kebijakan yang penting bagi zaman sekarang sebagaimana ia telah memainkan perannya pada masa lalu.

Penggabungan dua kebijaksanaan, yakni kebijaksanaan ekperiensial (*al-dhawq*) dan kebijaksanaan diskursif (*al-baḥṭhiyyah*) adalah pemikiran yang secara aplikatif akan membuat umat Islam tidak hanyut dalam perkembangan zaman, tetapi sebaliknya akan dapat mengendalikan dan mewarnainya baik dari segi material, mental maupun spiritual.

Pengaruh filsafat perenial cukup kental dalam filsafat *Ishrāqīyyah*, sehingga bisa dijadikan perspektif alternatif untuk studi agama. Perspektif ini mampu menembus jantung agama-agama, dan hal inilah yang membedakannya dengan studi-studi agama yang dilakukan para sarjana modern. Perspektif ini mencurahkan perhatian pada setiap aspek dari agama, Tuhan dan manusia, wahyu dan seni sakral, simbol-simbol dan gambar-gambar, ritus-ritus dan syari'at agama, mistisisme dan etika sosial, metafisika dan teologi. Kemudian perhatiannya dicurahkan pada agama dalam realitas *trans-historis*; menolak pendekatan akademik historis dalam ilmu agama yang berbeda dengan aliran filsafat fenomenologi.

Perspektif ini menyediakan kunci untuk memahami agama atau agama-agama secara utuh dengan segala kompleksitas, teka-teki dan pluralitasnya. Selain itu ia juga melahirkan kunci-kunci tertentu untuk membuka pintu-pintu yang menutup jalan manusia modern. Solusi yang mereka usulkan untuk menanggulangi masalah-masalah yang timbul dari studi agama dan hubungan antar agama dalam konteks dunia sekular modern patut dipertimbangkan secara serius oleh semua yang tertarik dengan makna

keagamaan dari studi agama sekarang, juga mereka yang punya perhatian terhadap hakikat dan nasib manusia sebagai makhluk yang jati dirinya terbentuk dari realitas yang menjadi perhatian agama yang dipahami secara perenial.

## F. Kesimpulan

Dari uraian singkat di atas, dapatlah disimpulkan sebagai berikut:

1. Suhrawardi dikenal sebagai seorang filosof dan teosof kenamaan, yang hidup ketika filsafat mengalami lesu darah akibat hantaman dari kelompok ortodok. Terlebih lagi filsafat yang hidup yaitu filsafat peripatetik banyak menampilkan kelemahan-kelemahan filosofis.
2. Metodologi yang dibangun Suhrawardi tidak lepas dari dua tradisi besar dalam sejarah Islam, yaitu tradisi filsafat sebagai metode pemikiran diskursif memiliki corak pemikiran rasionalis-filosofis, yang diadaptasi dari filsafat Helenistik, Persia Kuno dan Islam sendiri serta yang lainnya. Kedua, tradisi tasawuf sebagai metode ekperiensial memiliki corak spiritualisme sufistik, yang terbangun dari warisan tasawuf Islam, Zoroasterianisme dan neo-Platonis.
3. Filsafat *Ishrāqīyyah* Suhrawardi merupakan bentuk rekonsiliasi dan sintesis dari beberapa pandangan filosofis yang sebelumnya pernah muncul dalam sejarah filsafat Islam. Bangunan pemikiran filosofisnya berdiri di atas landasan logika dan *dhawq*.
4. Gagasan Filsafat *Ishrāqīyyah* Suhrawadi masih bergema sampai hari ini. Karena itu, implikasinya dapat melahirkan nuansa harmoni dalam kehidupan, dan memberi fungsi filosofis dan spiritual dalam memaknai hidup di tengah globalisasi budaya dan ilmu pengetahuan.

---

## CATATAN

<sup>1</sup>Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam: Teologi, Filsafat dan Gnosis (Theology, Philosophy and Spirituality)*, terj. Suharsono & Djamaluddin MZ. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), p. 69. Lihat Nasr, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī Maqtūl" M.M. Syarif, ed., *A History of Moslem Philosophy* (Wiesbaden: Otto Harassowitz, 1963),

vol. 1, p. 374. Lihat Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardi", dalam *Ulumul Qur'an* (Jakarta: PT. Elsaf, 1997), no.3/VII, p. 52.

<sup>2</sup>Lihat Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancah Dunia Modern (Traditional Islam in the Modern World)*, terj. Luqman Hakim (Bandung: Pustaka, 1994), p. 134-5.

<sup>3</sup>Nasr, "Sadr ad-Dīn Shirazī (Mullā Ṣadrā)", dalam M. M. Syarif, *A History of Moslem Philosophy*, vol. 2, p. 932.

<sup>4</sup> Lihat tabel 1, presentasi sintesis filosofis :

	---Ajaran Islam
<i>Mashshā'iyah</i>	---Aristoteles
	---Plato
	---neo-Platonis
	---Plato, neo-Platonis, Aristoteles, Pythagoras
Filsafat Islam--- <i>Ishraqiyyah</i> ---	---Zoroaster
	---Hermetisisme
	---Filosof & Ṣūfī Muslim
<i>al-Hikmah</i> -----	--- <i>Ishraqī</i>
<i>al-Muta'aliyah</i> -----	--- <i>Mashshā'i</i>
	--- <i>'Irfān</i>
	--- <i>Kalām</i>

<sup>5</sup>Lihat Henry Corbin. *The Man of Light in Iranian Sufism (L'Homme de Lumiere dans le Soufisme Iranien)*, terj. Nancy Pearson (Boulder & London: Shambala, 1978), dan "Suhrawardi, Shihab al Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967).

<sup>6</sup>Pada abad tengah, teologi pernah disebut sebagai "the queen of the science", yakni suatu bentuk ilmu pengetahuan yang paling tinggi dan paling otoritatif. Derek Stanesby, *Science, Reason & Religion* (London: Routledge, 1985), p. 1.

<sup>7</sup>M. Amin Abdullah, "Kata pengantar" dalam Oliver Leaman, *Pengantar Filsafat Islam (An Introduction to Medieval Islamic Philosophy)*, terj. M. Amin Abdullah (Jakarta: Rajawali, 1989), p. xvii-xviii.

<sup>8</sup>W. Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam: The Islamic World 661-1100* (London: Sidgwick & Jackson, 1974), p. 219.

<sup>9</sup>Di kalangan *Sunnī* filsafat tidak lagi nampak setelah aliran Peripatetik (*Mashshā'iyah*) dirobuhkan, sedangkan yang masih diajarkan di sekolah-sekolah hanyalah logika. Berbeda keadaannya di kalangan Syi'ah. Nasr, *Three Muslim Sages*:

---

*Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1964), p. 56.

<sup>10</sup>Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Al-Munqiz min al-Dalāl* (Beirut: Al-Maktabah asy-Sya'biyyah, t.t.), p. 24.

<sup>11</sup>Lihat al-Ghazali, *Tahāfut al-falāsifah*, ed., Sulaeman Dunya (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.t.), p. 307-8.

<sup>12</sup>Pengaruh al-Ghazali masih kuat di dunia pemikiran Islam. Ada dua pengaruh yang berbeda, *pertama*, intelektual yang menghasilkan tasawuf dan yang bisa disebut garis metafisik atau gnostik. *Kedua*, kecenderungan populer yang mengambil bentuk konkret persaudaraan keagamaan, yang terkenal dengan istilah kelompok tarekat. Salah satu bentuk mistisisme gnostik tersebut mempunyai pandangan bahwa Tuhan adalah cahaya. Tokoh yang paling mendalam dalam membahas pandangan ini adalah Suhrawardi. George C. Anawati, "Philosophy, Theology and Mysticism," ed., H.L. Beck dan N. J. G. Kaptein, *Pandangan Barat terhadap Hukum, Filosofi, Teologi dan Mistik Tradisi Islam* (Jakarta: INIS, 1988), p. 97.

<sup>13</sup>Hassan Hanafi, *Dirāsah Islāmiyyah* (Kairo : Maktabah Anjlu, t.t.), p. 274.

<sup>14</sup>Fazlur Rahman, *Islam* (Chicago & London: University of Chicago Press, 1979), p. 123.

<sup>15</sup>*Ibid.*, p. 123-4.

<sup>16</sup>Karya filsafat dan gnostik *Hikmah al-Ishrāqī* (Theosofi Pencerahan Timur), adalah wasiat asasi aliran *Ishrāqī*. Dalam karya magisterial ini Suhrawardi tidak hanya mengkritik peripatetik Ibn Sina tetapi peripatetik secara keseluruhan. Ia mengkritik filsafat peripatetik tidak hanya dalam logika (dimana ia memenggal kategori Aristoteles yang sepuluh menjadi empat), tetapi juga dalam filsafat alam, psikologi dan metafisika. Ia berpegang teguh pada dunia model-model asli, yang dikesampingkan Aristoteles yang lebih mengutamakan bentuk immanen, dan menganggap studi tentang alam sebagai interpretasi yang menjelaskan dan penetrasi simbol kosmologis. Lihat Nasr, *Science and Civilization in Islam* (New York: New American Library, 1968), p. 328-330.

<sup>17</sup>Lihat uraian tidak langsung dalam Ibn Sina, *Risālah Ḥayy bin Yaqzān*, dalam M.SH. al-Ma'sumi, "Risālah Ḥayy bin Yaqzān ma'a Sharḥihā li Ibn Ṣīnā" dalam *Majallat al-Majma' al-'Ilmi al-'Arabi Dimashq* (1955), no. 30, p. 97 & 291.

<sup>18</sup>Majid Fakhry. *A History of Islamic Philosophy* (New York & London: Columbia University Press, 1970), p. 327.

<sup>19</sup>Ada tiga tokoh dengan nama Suhrawardi yang pernah hidup sezaman. Pertama, 'Abd al-Qādir Abū Najīb Suhrawardi (w. 1168 M.), pendiri tarekat Suhrawardiah, murid Ahmad al-Ghazālī (adik kandung Abū Ḥāmid al-Ghazālī). Kedua, Syihāb al-Dīn Abū Hafs 'Umar as-Suhrawardī (1145-1234 M.), keponakan sekaligus murid Suhrawardi pertama. Ia lebih berpengaruh dari pada pamannya dan menjadi *shaykh al-Shuyūkh*, guru sufi resmi, di Baghdad pada zaman khalifah al-Nasir. Ketiga, Syichabuddin Yahyā bin Habasy bin Amirak. Ia dijuluki *al-Maqtūl* atau *al-Shahīd*, sebab ia mati dibunuh atas suruhan al-Malik al-Zāhir. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), p. 244-5.

<sup>20</sup>Sami al-Kayyali, *Al-Suhrawardī* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1966), p. 17.

<sup>21</sup>Nasr, *Intelektual Islam*, p. 69. Lihat Nasr, "Filsafat *Hikmah*", p. 52.

<sup>22</sup>Henry Corbin, "Suhrawardi, Shihab al-Din Yahya" dalam Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy* (New York & London: Macmillan Publishing Co., 1967), p. 486. Seyyed Hosein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, p. 328. Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmah Ishrāqī* (George: Scholars Press, t.t.), p. 15.

<sup>23</sup>Hidupnya yang pendek dan tragis itu mempunyai banyak kesamaan dengan al-Hallaj, yang ucapannya sering ia kutip, dan banyak pula persamaan dengan kehidupan sufi penyair 'Ain al-Qudat Hamadani yang mengikuti karir yang sama beberapa tahun kemudian. Nasr, *Filsafat Hikmah*, p. 53.

<sup>24</sup>Nasr, *Intelektual Islam*, p. 70.

<sup>25</sup>Nasr, *Filsafat Hikmah*, p. 53

<sup>26</sup>Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy* (Lahore: Bazm-Iqbal, 1964), p. 96-7.

<sup>27</sup>Suhrawardi menjelaskan bahwa Ibn Sina telah berusaha mengungkap kembali inti ajaran filsafat Timur, namun sayang ia tidak memiliki sumber yang diperlukan untuk itu. Tetapi kalau kita perhatikan bagaimana simbolisme geografis sakral tentang Timur yang bercahaya dan Barat yang gelap dalam trilogi Ibn Sina, hal tersebut juga digunakan oleh Suhrawardi dan ia menerjemahkan karya-karya Ibn Sina ke dalam bahasa Persi. Bagian-bagian karya Suhrawardi memiliki kemiripan dengan komentar Ibn Sina terhadap Teologi Aristoteles. Akan jelaslah bagaimana mendalamnya akar-akar filsafat *ishrāqī* terhujam dalam karya-karya Ibn Sina. Kemudian Suhrawardi banyak mengikuti ajaran psikologi Ibn Sina tatkala ia menjelaskan ajarannya tentang berbagai daya jiwa. Nasr, "Shihab ad-Din Suhrawardi," p. 62.

<sup>28</sup>Nasr, *Three Muslim Sages*, p., 60.

<sup>29</sup>Suhrawardi banyak menggunakan paham Zoroaster tentang *angelologi* ketika menjelaskan tingkatan malaikat. Nasr, "Filsafat Hikmah", p. 61.

<sup>30</sup>*Ibid.*, p. 54. Sebagaimana dikemukakan di atas, bahwa secara historis, *hikmah Ishrāqīyyah* berkaitan dengan metafisika Pra-Aristoteles. Kaum *Ishrāqī* mendapatkan rantai pengajarannya langsung dari Nabi Sis as. yang sering disamakan dengan Agathodemon, yang juga merupakan cikal bakal inisiasi pertukangan serta ordo Hermetisme. Suhrawardi sendiri menulis dalam karyanya *Mutharahah* bahwa kebijakan *ishrāqī* juga dimiliki oleh Pendetaraja Persia Kuno, Kiumarth, Faridun dan Kai Khusrau dalam mitologi Persia yang kemudian diteruskan ke Pythagoras dan Plato. Akhirnya *hikmah ishrāqīyyah* ini tiba pada para sufi Muslim seperti Zun-Nun al-Misri dan Bayazid al-Bustami. *Ibid.*, p. 56.

<sup>31</sup>Nasr, *Intelektual Islam*, p. 70.

<sup>32</sup>Nasr, "Filsafat Hikmah", p. 54.

<sup>33</sup>Lihat Abu Hamid Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Mishkāt al-Anwār*, (Kairo: al-Dār al-Fahmiyyah lit-Ṭibā'ah wa al-Nashr, 1964), p. 4.

<sup>34</sup>Nasr, "Filsafat Hikmah", p. 56.

<sup>35</sup>Nasr, *Intelektual Islam*, p. 71.

<sup>36</sup>Nasr, "Shihab al-Din Suhrawardi", p. 392.

<sup>37</sup>Prinsip-prinsip Filsafat *Ishrāqīyyah* ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an surat *al-Nūr* ayat 35.

<sup>38</sup>Nasr, "Filsafat Hikmah", p. 56.

<sup>39</sup>John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Jakarta: Gramedia, 1979), p. 311.

<sup>40</sup>Lihat Lionello Venturi, "Illumination" dalam Dagobert D. Runes (ed.), *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adam & Co., 1976), 141.

<sup>41</sup>*Isyrāqy* berkaitan dengan simbolisme arah dan geografis, yang dalam bahasa Nasr disebut *geografi kudus* yang merupakan unsur-unsur esensial ilmu-ilmu tradisional. Timur yang melambangkan lapisan-lapisan langit dan substansi-substansi bebas. Timur yang terang benderang mencerminkan alam malaikat yang berada di atas kosmos yang secara kasat mata merupakan asal roh manusia. Nasr, "Filsafat Hikmah", p. 57.

<sup>42</sup>Nasr, *Intelektual Islam*, p. 73.

<sup>43</sup>*Hads* dan *pembuktian* merupakan bagian dari unsur metode *Ishraqi*. *Ishraqi* tidak mungkin terjadi tanpa adanya *hads*. *Hads* ini adalah *kashf* atau pengalaman rohani yang darinya seseorang memperoleh ilmu *ishraqi*. Orang seperti ini oleh Suhrawardi disebut *theosopher* (*al-hakim al-muta'allih*) yakni ahli filsafat dan tasawuf. Sementara itu unsur kedua *pembuktian* digunakan dalam kerangka memperoleh ilmu *ishraqi* melalui pembuktian secara akaliah. Lihat Hossein Ziai, "Shihab al-Din Suhrawardi Founder of the Illuminationist School", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (eds.), *History of Islamic Philosophy* (London & New York: Routledge, 1996), p. 452.

<sup>44</sup>Istilah *Ishraq* berarti pencerahan (*illuminatif*); dan *mashriq* berarti timur. Keduanya secara etimologis diturunkan dari kata *sharq* (terbit matahari). *Mashriq* dimaksudkan oleh Ibn Sina adalah ketimuran bukan illuminatif. Hossein Ziai menegaskan, bahwa *ishraq* tidak bisa dikacaukan maknanya dengan *mashriq*. *Ibid.*, p. 439. Namun, Nasr menegaskan, bahwa pandangan yang menyatakan *masyriq*-nya Ibn Sina dengan *ishraqi*-nya Suhrawardi berbeda adalah pandangan yang terlalu sempit karena tidak memperhitungkan adanya kekayaan simbolik yang terkandung dalam kata itu dan tidak memperhitungkan betapa besar pengaruh Ibn Sina terhadap Suhrawardi. Nasr, "Shihab al-Din al-Maqtul", dalam M. M. Syarif, *A History of Muslim Philosophy*, p. 378.

<sup>45</sup>Filsafat *Ishraqi* salah satu pemikiran yang menggabungkan logika dan *dhawq*. Karena itu logika dan *dhawq* menempati posisi penting. Logika yang dalam bahasa Arab disebut *Mantiq*, adalah alat yang bersifat undang-undang, yang kalau dijalankan akan menjaga pikiran dari kesalahan. Logika merupakan ilmu praktis instrumental (*al-'ilm al-'amali al-'aqili*). Suhrawardi, *Hikmah*, 208. Sementara *dhawq* berarti daya yang menyebar dalam urat saraf yang terhampar pada lidah, yang dengannya dapat ditangkap rasa karena pertemuan air ludah dengan makanan dan sampainya air ludah itu kepada urat saraf. *Dhawq* dalam pengenalan Allah berarti cahaya makrifat yang dipancarkan *al-Haqq* dengan *tajalli*-Nya dalam hati para kekasih-Nya, sehingga dapat membedakan yang benar dan yang salah. Al-Jurjani, *At-Ta'rifat* (Kairo: Mustafa al-Babi al-Halabi wa Awladuh, 1938), p. 95 Mekanisme operasionalnya adalah: *dhawq* yang implikasinya dalam bentuk seperti mimpi rohani, *mukashafah* (pengungkapan intuitif), *mushahadah* dan bentuk-bentuk pengalaman rohani yang lain, mampu menangkap sesuatu yang tertutup bagi indera (pengetahuan *badhi*, tidak memerlukan penalaran, *manifest itself*). Logika berperan untuk memahami proses penalaran dan analisis untuk kemudian diekspresikan serta dijabarkan dalam ungkapan-ungkapan yang rasional dan mudah dipahami.

<sup>46</sup>Fakhry, *History*, p. 331-2.

<sup>47</sup>Nasr, *Three Muslim Sages*, p. 69.

<sup>48</sup>Suhrawardi, *Hikmah al-Ishrāq* (Teheran: Institut Iran wa Faransah, 1952), p.107. Keseluruhan alam, 18.000 dunia cahaya dan kegelapan yang disebut oleh Suhrawardi dalam *Bustān al-Qulūb*, adalah tingkatan-tingkatan penyinaran dan tumpahan Cahaya Pertama yang bersinar di mana-mana sementara Ia tetap tidak bergerak dan sama setiap waktu. Lihat Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, p. 135.

<sup>49</sup>*Ibid.*, p. 121.

<sup>50</sup>Ada perbedaan antara Suhrawardi dengan al-Farabi dan Ibn Sina yang membatasi proses emanasi hanya sampai pancaran sepuluh akal dan sembilan benda falak. Sementara itu, Suhrawardi berpendapat, bahwa proses pemancaran itu sampai jumlah yang tak terhingga. Namun, di tempat lain Suhrawardi menjelaskan hierarki cahaya dan wujud seperti itu dengan memakai prinsip hierarki emanasi al-Farabi dan Ibn Sina. Lihat Suhrawardi, *Fī al-i'tiqād al-Ḥukamā'*, p. 264-5.

<sup>51</sup>Suhrawardi, *Hikmah al-Ishrāq*, p. 126-7.

<sup>52</sup>Cahaya pertama memiliki sifat ganda, yaitu kekurangan pada dirinya dan kelebihan/kemandirian, karena yang pertama mendapatkan sinar dari *Nūr al-Anwār*. Ketika ia memikirkan kekurangan atau sifat gelapnya, ia melahirkan bayangan pertama yang oleh Suhrawardi disebut *barzakh*, sementara ketika ia memikirkan kemandirianya, muncullah dari padanya cahaya immateri kedua. *Ibid.*, 128-9.

<sup>53</sup>*Ibid.*, p. 140.

<sup>54</sup>Lihat Suhrawardi, *Hikmah al-Ishrāq*, p. 140.

<sup>55</sup>Lihat Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination*, p. 166. Rangkaian  $2^{n-1}$ , bersama-sama dengan rangkaian  $3^{n-1}$ , merupakan dua rangkaian yang berperan sebagai dasar penyelerasian Dunia-Jiwa Plato. Lihat F.M. Comford, *Plato's Cosmology* (New York:L Bobbs-Merril, t.t.), p. 49. Lihat Suhrawardi, *Opera Metaphysica et Mystica II* (Teheran: Institut Franco-Iranien, 1954), p. 138-41.

<sup>56</sup>Lihat Tesis Siti Maryam, "Suhrawardī al-Maqtūl: Tela'ah Epistemologi Filsafat *Ishrāq*," Tesis (Yogya: PPS IAIN Suka, 1995), p. 61-62.

<sup>57</sup>*Ibid.*, p. 117.

<sup>58</sup>Ziai, "Shihāb al-Dīn Suhrawardī, p. 452.

<sup>59</sup>Rahman, *Islam.*, p. 124-5.

<sup>60</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>61</sup> Eklektik berasal dari bahasa Yunani yaitu *eklektikos*, yaitu seseorang yang memilih, dari *eklegein*, mengambil, memilih dari. Eklektik mencakup pengertian : 1. memilih ide-ide (konsep-konsep kepercayaan, doktrin) dari berbagai sistem pemikiran dalam proses mengembangkan sistem pemikiran sendiri, 2. pemilihan dari berbagai mazhab pemikiran yang dipandang bernilai, sehingga dari keberagaman itu dibentuk sebuah kesatuan sistem yang dapat diterima. Lihat Tim Penulis Rosda, *Kamus Filsafat*, ed., Romo Philipus Tule (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1995), p. 45.

<sup>62</sup> Lihat Dick Hartoko, *Kamus Populer Filsafat* (Jakarta: Rajawali, 1986), p. 86.