

RELASI PENGETAHUAN ISLAM EKSOTERIS DAN ESOTERIS

Hammis Syafaq
hammis_syafaq@yahoo.com

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article scrutinizes the relationship of Islamic knowledge focusing on esoteric realm and exoteric area or what so-called duality of life. Within intellectual treasures of Islam this dualism have subsequently beat each other. It is sometimes in the form of friction between the scientific and non-scientific, rational and spiritual, the sacred and the profane, theocentric and anthropocentric. However, when carefully understood, the dualism shares the same nature, namely outer and inner aspects. The outer is represented by naming, while the inner can only be understood through the process of interpretation. In other words, these two aspects are represented by two words are name (outer aspect) and meaning (inner aspect). Therefore, Islam is present and it attempts to draw both together. As can be observed in this century, the mentality of modern humans seem to be eroded far from religious norms as people have developed science which leads to religious emptying from its noble values. Therefore, it is important to bring the esoteric realm into modern thought which tends only to put emphasis on exoteric aspect.

Keywords: Islamic knowledge, esoteric, exoteric.

Pendahuluan

Jika diamati secara seksama, akan ditemukan dalam kehidupan ini adanya sebuah dualisme kehidupan. Contoh konkret adalah bahwa dari awal mula manusia diciptakan oleh Tuhan, terdapat gaya saling tarik menarik dan bergerak ke arah dua kutub yang saling berlawanan, negatif dan positif. Jika yang pertama diwakili oleh mereka yang menghambat kemajuan dan melakukan perbuatan-perbuatan negatif, jahat, dan penyelewengan dengan menegakkan tirani atas rakyat. Maka, yang terakhir justru menentang arus awal tadi, yakni menentang tirani, ketidakadilan serta korupsi demi tegaknya perdamaian, keadilan serta persaudaraan di muka bumi. Untuk bisa *survive* dalam kehidupan ini, kedua kubu pun harus saling mengalahkan, dan itu yang terjadi dari masa ke masa.¹

Hakikat kedua kutub yang berlawanan tersebut telah dijelaskan dalam al-Qur'ân melalui rivalitas Qabil dan Habil. Kisah itu mengilustrasikan secara sederhana konflik dua kubu yang berlawanan, yang satu adalah pembunuh (subjek) dan yang lain adalah korban (objek).² Dalam setiap kondisi, kita menemukan dualitas dari sebuah realitas, yang saling berlawanan, seakan-akan sulit dipersatukan.³

Seyyed Hossein Nasr, seorang pemikir Muslim dalam *Traditional Islam*, juga berbicara tentang adanya dualisme, yaitu antara yang ilmiah dan non-ilmiah, rasional dan spiritual, yang sakral dan yang profan, teosentrisme dan antroposentrisme, dengan nilai-nilai Islam tentunya berada di tengah-tengah persandingan itu. Maksud dari karya tersebut, Nasr mencoba untuk mempersandingkan antara yang wilayah yang eksoteris maupun yang esoteris, religius dan keduniawian, Barat dan Timur, sakral dan profan, modern dan tradisional.

Menarik sekali untuk diungkap apa yang dilakukan oleh Seyyed Hossein Nasr di atas, karena sesungguhnya antara eksoterisme dan esoterisme dapat dipahami bahwa dalam kajian Islam itu terdapat aspek luaran dan dalaman. Yang luaran diwakili oleh penamaan, sedang yang dalaman hanya bisa dimengerti melalui proses pemaknaan. Pendek

¹ Ali Syari'ati, *Man and Islam*, terj. Amien Rais (Jakarta: Srigunting, 2001), 30.

² Syari'ati, *Man and Islam*, 33.

³ Ali Syari'ati, *Haji*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, Cet. Ke-8, 2009), 171-172.

kata, dua aspek itu diwakili oleh dua kata, yaitu nama (aspek luaran) dan makna (aspek dalaman).

Dualisme Pengetahuan Islam

Dalam diskursus keilmuan filsafat, paham dualisme dianggap suatu varian dari paham idealisme. Idealisme sendiri seperti dilansir Louis O. Kattsoff dari G. Watts Cunningham dalam *The Idealistic Argument in Recent British and American Philosophy* menyebutkan, "...memahami materi atau tatanan kejadian-kejadian yang terdapat dalam ruang dan waktu sampai pada hakikatnya yang terdalam. Maka ditinjau dari segi logika, adalah memahami adanya jiwa atau roh yang menyertainya, dan bersifat mendasari hal-hal tersebut dalam hubungan tertentu."⁴ Dengan kata lain, jiwa (roh) merupakan istilah yang harus ada sebagai tambahan terhadap istilah-istilah yang lain, seperti materi, alam dan sebagainya. Pandangan tersebut berbeda dengan naturalisme dan materialisme yang hanya menempatkan materi, alam yang dianggap sudah cukup untuk memberikan keterangan mengenai kenyataan.

Ikhtisar dari pengertian idealisme di atas, lahirlah pandangan dualisme sebagai konsep filsafat yang menyatakan adanya dua substansi yang mendasari dunia. Dalam pandangan tentang hubungan antara jiwa dan raga, dualisme mengklaim bahwa fenomena mental adalah entitas non-fisik. Menurut Lorens Bagus dalam *Kamus Filsafat*, "dualisme adalah pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah, tidak dapat direduksi, dan unik. Contoh: Allah/alam semesta, ruh/materi, jiwa/badan, dan sebagainya."⁵ Dapat dikatakan pula bahwa dualisme memiliki ajaran bahwa segala sesuatu yang ada, bersumber dari dua hakikat atau substansi yang berdiri sendiri-sendiri.

Sebagaimana watak dasar manusia dan alam yang dapat dibagi menjadi dua, demikian pula pengetahuan dan pengalaman spiritualnya. Yang terakhir ini diwakili oleh tasawuf dan senantiasa melihat segala realitas dengan kaca mata dualistik. Rumi adalah satu dari sekian banyak sufi yang gemar membagi kosmos secara metaforik menjadi alam atas dan alam bawah, alam kanan dan alam kiri, serta alam putih dan alam hitam. Dualisme itu saling bekerja sama dan membutuhkan,

⁴ Louis O. Kattsoff, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 217.

⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), 671.

dan bersama membentuk satu kesatuan yang utuh. Atas tidak akan ada tanpa bawah. Bahkan Rumi pernah berujar bahwa kebaikan menjadi tidak berarti apa-apa tanpa kejahatan karena kebaikan diketahui hanya melalui kejahatan. Putih diketahui sebagai putih karena hitam. Tanpa hitam, kita tidak pernah tahu warna hitam.

Corak pikir yang dualistik pun sudah menjadi gaya bagi hampir setiap sufi dan bahkan para filsuf. Dan ini bisa jadi merupakan warisan pemikiran Aristoteles. Ia mengajarkan bahwa setiap pemikiran yang sistematis dimulai dengan pembagian atau kategorisasi. *Dus*, gaya pikir yang dualistik dapat dikatakan sebagai kategorisasi karena ia (dualisme) memisah-misahkan antara yang satu dengan yang lain.

Pengetahuan sufistik pun sangat kental dengan ciri dualistik ini. Sehingga kita mengenal apa yang oleh para sufi disebut sebagai shari'ah dan makrifah. Yang pertama mewakili aspek luaran Islam sedang yang kedua mewakili aspek dalaman, demikian para sufi akan berkata.

Ibn 'Arabî termasuk yang gemar berbicara mengenai banyak hal mulai dari kosmologi hingga epistemologi dari sudut pandang dualistik ini. Al-Ghazâlî pun demikian. Keduanya sepakat seperti sebuah pandangan, bahwa realitas selalu dibagi menjadi yang nampak (*seen*) dan yang tidak nampak (*unseen*). Yang nampak adalah realitas inderawi sedang yang tidak nampak adalah realitas meta-inderawi.

Gaya berpikir semacam ini nampaknya tidak hanya kita temukan dalam tradisi pemikiran Islam saja, melainkan juga di Barat dan di pusat-pusat keilmuan lainnya. Bahkan di Barat, kategorisasi semacam ini sangat kental sehingga istilah dualisme sementara ini lebih identik dengan sistem pemikiran di Barat.

Sayangnya, di Barat istilah dualisme dalam perkembangannya mengalami pergeseran. Dualisme menjadi paham yang—seperti dikampanyekan oleh Rene Descartes di atas—meyakini bahwa realitas memiliki dua sisi, tapi antara satu sisi dan sisi yang lain tidak saling terkait. Manusia, misalnya, memiliki akal dan hati, pikir dan rasa, tapi antara kedua aspek ini tidak ada hubungannya satu dengan lainnya. Secara lebih makro, paham dualisme ala Descartes juga mengajarkan bahwa dalam realitas Tuhan Ada dan manusia juga ada. Tapi antara Tuhan dan manusia tidak ada keterkaitan sama sekali baik secara ontologis maupun aksiologis. Tuhan Ada dengan sendirinya dan untuk dirinya sendiri, dan manusia pun demikian. Manusia ada bukan karena

diciptakan oleh Tuhan tapi karena dirinya. Manusia ada bukan untuk Tuhan atau menyembah-Nya tapi untuk kepentingan dirinya sendiri.

Pandangan dualisme semacam ini sudah menjarah ke seluruh pelosok dunia terutama di kalangan filsuf dan pemikir termasuk di Indonesia. Dan itu nampak dari definisi *Kamus Lengkap Psikologi* karya J.D Chaplin yang diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Kartini Kartono. Definisi kamus ini adalah bahwa dualisme merupakan “posisi falsafi dengan eksponen pokoknya Plato. Dualisme menyatakan bahwa terdapat dua substansi asasi yang berbeda dan terpisah di dunia ini, yaitu jiwa dan zat (*mind and matter*).⁶ Definisi itu seolah masuk begitu saja ke dalam ranah publik di Indonesia tanpa filter, seakan tanpa sadar kita menerimanya dan menyutujuinya.

Definisi serupa juga disampaikan oleh Lorens Bagus yang memahami dualisme sebagai “pandangan filosofis yang menegaskan eksistensi dari dua bidang yang terpisah, tidak dapat direduksi, unik. Contoh: Allah/alam semesta, ruh/materi, jiwa/badan, dan sebagainya.”⁷

Salah satu tujuan dari kajian tentang dualisme pengetahuan Islam di sini adalah mempertemukan dua pemikiran dari tradisi yang berbeda, dengan membandingkan atau mempertemukan keduanya untuk kemudian diperoleh suatu pemaknaan yang baru, terutama dalam melakukan kajian Islam eksoteris dan esoteris.

Pengetahuan Islam Eksoteris dan Esoteris

Secara etimologis, kata “eksoterisme” berasal dari bahasa Yunani kuno (*ἐξ:ek* dan *τηρικος-terikos*). Artinya sesuatu yang di luar, bentuk eksternal dan dapat dimengerti oleh publik, bukan oleh segelintir kelompok. Sedangkan “esoteric” berasal dari bahasa Yunani Kuno (*εις:eis* dan *τηρικος-terikos*). Artinya merujuk kepada sesuatu yang internal, hanya dapat dimengerti oleh orang-orang tertentu. Lawan kata dari eksoteris.⁸

⁶ J.D Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005), 308.

⁷ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005), 671.

⁸ Lihat catatan kaki nomor 24 dan 28 dalam Adnin Arnis, “Gagasan Frithjof Schoun Tentang Titik Temu Agama-Agama” dalam *Islamia*, Tahun I, No. 3, September-November 2004, 14-15.

Menurut Frithjof Schoun, “eksoteris” adalah aspek eksternal, formal, hukum, dogmatis, ritual, etika dan moral pada sebuah agama. Sedangkan “esoteris” adalah aspek metafisis dan dimensi internal agama.⁹ Dalam penjelasan Schoun, eksoteris berada sepenuhnya di dalam *Maya*, kosmos yang tercipta. Katagori menempatkan Tuhan dipersepsikan sebagai Pencipta dan Pembuat Hukum bukan Tuhan sebagai Esensi karena eksoterisme berada di dalam *Maya*, yang relatif dalam hubungannya dengan *Atma*. Menurut Schoun, pandangan eksoteris, bukan saja benar dan sah bahkan juga keharusan mutlak bagi keselamatan (*salvation*) individu. Bagaimanapun, kebenaran eksoteris adalah relatif.¹⁰ Inti dari eksoteris adalah ‘kepercayaan’ kepada “huruf”,—sebuah dogma eksklusifistik (formalistik)—dan kepatuhan terhadap hukum ritual dan moral.¹¹ Di sisi lain, dalam pandangan esoterisme, manusia akan menemukan dirinya yang benar. Lebih lanjut esoteris menolak ego manusia dan mengganti ego tersebut menjadi ego yang diwarnai dengan nilai-nilai ketuhanan.¹²

Kolerasi dua konsep tersebut ibarat dunia bentuk (*a world form*) dalam eksoteris namun ia bersumber pada Esensi yang tak berbentuk (*the Formless Essence*) yaitu Esoteris. Dalam membangun dikotomi makna tersebut Schoun menjustifikasinya melalui ajaran tasawuf yang mengekspresikan keindahan pandangan metafisika yang terkandung dalam makna *wahdat al-wujud* Ibn ‘Arabî dan sufi lainnya. Karena Islam merupakan bagian dari Tuhan yang menjadi substansi nisbi.

Sudah dijelaskan di atas bahwa dalam realitasnya ada dua hal yang selalu terpisah, antara Tuhan dengan alam, antara Pencipta dan yang dicipta, ruh dan materi, jiwa dan badan, pengetahuan Islam murni (*pure Islamic science*) dan pengetahuan Islam terapan (*applied Islamic science*), pengetahuan ilmiah dan non-ilmiah, rasional dan spiritual, yang sakral dan yang profan, teosentrisme dan antroposentrisme, pengalaman batin (*inward experience*) dan perilaku eksternal (*outward behaviour*), pengalaman objektif (*objective experience*) pengalaman subjektif (*subjective*

⁹ Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), 15.

¹⁰ Frithjof Schoun, *The Transcendent Unity*, 15.

¹¹ Frithjof Schoun, *Spiritual Perspectives & Human Facts*, Pen. P. N. Townsend (Middlesex: Perennial Books Limited, 1987), 79-80

¹² Arnis, “Gagasan Frithjof Schoun”, 16.

experience),¹³ *insider* dan *outsider* dan sebagainya. Keduanya terpisah secara ontologis. Antara jiwa dan zat (*mind and matter*), seakan-akan antara keduanya tidak dapat disatukan. Tetapi idealnya, keduanya harus dipertemukan dengan membandingkan atau mempertemukan keduanya untuk kemudian diperoleh suatu pemaknaan yang baru, terutama dalam melakukan kajian Islam eksoteris dan esoteris.

Seorang sejarawan, Arnold Toynbee, mengatakan bahwa modernitas telah dimulai menjelang akhir abad ke-15 M, ketika orang Barat tidak lagi mengingat peran Tuhan dalam kehidupan dunia. Tentu hal ini berdampak pada krisis spiritualitas, karena manusia modern lebih mengedepankan aspek rasionalitas daripada aspek-aspek metafisis dan eskatologis. Terkait dengan pembahasan tentang posisi relasional antara pengetahuan Islam eksoteris dan esoteris ini perlu dilakukan karena jika dikaitkan dengan problem keilmuan yang berkembang saat ini, setidaknya terdapat tiga persoalan keilmuan paling krusial, antara lain:

1. Dampak negatif perkembangan ilmu pengetahuan modern.¹
2. Kerangka epistemologis² yang menjadi dasar tumbuh kembangnya ilmu, yaitu rasionalitas melebihi wahyu, kritik lebih dari sikap adaptif terhadap tradisi dan sejarah, progresivitas lebih dari sekedar

¹³ Frederick J. Streng, *Understanding Religious Life* (California: Wadsworth Publishing Company, 1985), 1-2.

¹ Menurut Armahedi, dampak *pertama* terkait potensi destruktif yang ditemukan sains yang secara serta merta dimanfaatkan langsung sebagai senjata pemusnah massal oleh kekuatan-kekuatan militer dunia. Dampak *kedua* adalah dampak tak langsung berupa pencemaran dan perusakan lingkungan hidup manusia oleh industri sebagai penerapan teknologi untuk kepentingan ekonomi. Dampak *ketiga* adalah keretakan sosial, keterbelahan personal, dan keter-asingan mental yang dibawa oleh pola hidup urban yang mengikuti industrialisasi ekonomi. Dampak *keempat* yang paling parah, adalah penyalahgunaan obat-obat hasil industri kimia. Lihat Armahedi Mahzar, *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam: Revolusi Integralisme Islam* (Bandung: Mizan, 2004), 221-222.

² *Episteme* merupakan keseluruhan ruang makna dan prapengandaian yang mendasari kehidupan yang memungkinkan pengetahuan bisa terlahir. Maka *episteme* berisi hal-hal yang bisa dipikirkan dan dipahami pada suatu masa. Michel Foucault lebih jauh melihat, *episteme* merupakan 'medan' penelusuran epistemologi dari kelahiran pengetahuan. Lihat Michel Foucault, *The Order of Think: An Archeology of Human Science* (New York: Vintage Books, 1994), xxii.

konservasi tradisi, dan universalisme yang melandasi tiga elemen sebelumnya.³

3. Seiring dengan universalisme itu, elemen-elemen *episteme* tersebut lalu menjadi kekuatan hegemonik, sehingga tidak tersedia lagi ruang tafsir lain atas realitas.⁴

Persoalan bangunan keilmuan itulah, menurut banyak orang, yang menyebabkan terjadinya krisis peradaban modern. Keprihatinan mendalam para agamawan khususnya dan pemeluk agama pada umumnya, terkait problem pengetahuan ini, adalah karena dominasi rasionalitas itu telah jauh meninggalkan agama. Keyakinan adanya Tuhan dan peran-Nya, sama sekali tidak disentuh, bahkan dinafikan dalam proses pengetahuan. Persoalan seperti ini sebenarnya bukanlah hal baru dalam tradisi agama-agama. Kontribusi seperti itu bisa jadi memberikan jalan keluar atas kebutuhan epistemologi modern saat ini atau paling tidak, menjadi model pengetahuan alternatif semacam “*second opinion*”.

Dalam upaya menjelaskan tentang relasi antara pengetahuan Islam eksoteris dan esoteris, ada teori dari Nasr tentang *rim* (lingkaran) dan *axis* (poros). Ia menyatakan bahwa hakikat (realitas) dunia ini terdiri dari dua aspek: *al-zâhir* (lahir, *outward*) dan *al-bâtin* (batin, *inward*), ini sesuai dengan sifat Tuhan; di dalam al-Qur’ân Ia menyebut diri-Nya sebagai *al-Zâhir* dan *al-Bâtin*. Dalam kerangka ini, bentuk lahiriah benda-benda tidaklah ilusi belaka; mereka mempunyai hakikat pada level mereka sendiri. Tetapi, secara langsung menyatakan adanya gerakan ke arah pemisahan dan pengunduran dari *principle* yang berada di pusat yang dapat diidentifikasi sebagai yang batin. Hidup pada tataran lahir berarti sekedar menyukuri eksistensi, tetapi merasa puas semata-mata dengan yang lahir berarti menghinai watak manusia itu sendiri, karena tujuan eksistensi manusia adalah perjalanan dari *outward* ke *inward*, dari pinggiran (*periferi*) lingkaran eksistensi ke pusat transenden. Sehingga dengan cara tersebut, makhluk dapat kembali kepada asal muasal.¹⁴

³ Lihat F. Budi Hardiman, *Melampai Positivisme dan Problem Modernitas* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003), 194.

⁴ Lihat buku penulis, *Filsafat Ilmu, Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma, dan Kerangka Dasar Ilmu Pengetahuan* (Yogyakarta: Belukar Budaya, 2003)

¹⁴ Nasr, *Islam and Pliht*, 45-47.

Menurut Nasr, Tuhan telah membantu manusia untuk melakukan perjalanan dari *outward* ke *inward* dengan menurunkan wahyu; dimana wahyu pun dalam Islam mempunyai dimensi lahir dan dimensi batin. Dimensi batin atau esoterik ini sebagian besarnya berkaitan dengan sufisme.¹⁵ Dengan demikian, relasi antara eksoterisme dan esoterisme adalah mempraktikkan esoterisme dengan berpijak pada ajaran eksoterisme. Esoterisme tanpa eksoterisme ibarat menanam pohon di awang-awang. Orang bisa melakukan perjalanan menuju Tuhan hanya sebagai bagian dari kemanusiaan sakral (*ummah*) yang telah dibentuk dan disucikan Tuhan melalui wahyu.¹⁶

Ajaran esoterisme pada garis besarnya meliputi dua ajaran dasar: tentang kesatuan transenden wujud (*wahdah al-wujūd*) dan manusia universal atau manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*). Segala kejadian adalah ayat yang memuat nama-nama juga sifat-sifat Tuhan dan memperoleh wujudnya dari wujud tunggal sebagai satu-satunya yang ada. Manusia adalah satu-satunya makhluk di bumi ini yang berkedudukan sentral dan diciptakan dengan maksud supaya ia menunjukkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dengan cara yang menyeluruh dan sadar. Menjadi seorang wali dalam Islam adalah dengan melaksanakan semua kemungkinan dari keadaan manusia menjadi insan kamil, karena insan kamil adalah cermin yang memancarkan semua nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Melalui Insan Kamil Tuhan merenungi diri-Nya dan segala hal yang telah Ia jelmakan ke dalam wujud.¹⁷

Relasi eksoteris dan esoteris ini juga bisa dijelaskan di dunia filsafat Islam dan tasawuf, di mana keduanya membahas tentang teodisi, antropologi, eskatologi dan alam. Teodosi menyangkut kenyataan bahwa Allah itu Ada, Kekal, Maha Kuasa, Tunggal, Pencipta langit dan bumi, Pengasih, Maha Tahu. Kehendak-Nya bersifat kreatif. Walaupun Ia transenden, tetapi Ia tidak jauh dari manusia yang

¹⁵ Nasr, *Islam and Plight*, 48.

¹⁶ Seyyed Hosein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen Unwin, 1981), 193.

¹⁷ Seyyed Hosein Nasr, *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*, terj. M Thoyibi (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 18.

bermohon kepadaNya.¹⁸ Antropologi menyangkut kenyataan bahwa manusia diciptakan langsung oleh Allah. Adam dan Hawa telah membangkang, tetapi dosanya tidak temurun kepada anak turun mereka. Masing-masing jiwa bertanggung jawab atas perbuatannya sendiri; manusia telah diciptakan agar menyembah kepada Allah dan mengabdikan kepadaNya.¹⁹ Maka seorang Muslim adalah yang hidup di bawah ajaran Allah, dan masyarakat Islam adalah masyarakat yang teosentris. Eskatologi menyangkut kenyataan bahwa manusia di atas bumi ini adalah pengembara. Takdirnya di alam baka. Maut ada di tangan Allah dan jika waktunya tiba tidak dapat ditawar.²⁰ Raganya akan hancur, tetapi suatu hari akan dihidupkan kembali dan ikut menikmati kenikmatan surga atau menanggung azab neraka.

Filsafat Islam yang teoretis juga menggabungkan antara unsur agama dan akal, di mana secara historis, filsafat Islam adalah hasil pertemuan umat Islam dengan filsafat Yunani di Baghdad, yaitu pada masa pemerintahan khalifah Makmun pada abad ke-9. Filsafat Yunani yang diterima masyarakat Islam pada saat itu tidak saja yang dari Plato dan Aristoteles, tetapi dari para penerusnya yang sudah mengembangkan atau menafsirkannya. Di samping Platonisme dan Aristotelianisme, terdapat juga Stoikisme, Pitagorisme dan Neo-Platonisme dari Plotinus dan Proclus. Dengan demikian, filsafat Islam itu berpangkal dari al-Qur'ân dan ajaran Islam, serta basis rasional dari filsafat Yunani, bertujuan untuk menggapai kebijaksanaan yang biasa disebut dengan *hikmah*.

Al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn Rushd yakin akan ketunggalan pengetahuan yang dimahkotai dengan metafisika atau *ilâhiyyât*. Dalam karyanya *Iḥsâ' al-'Ulûm*, al-Fârâbî mendaftar aneka ragam ilmu, menguraikan masing-masing dan akhirnya menyebutkan filsafat sebagai mahkotanya, karena filsafat dianggap dapat menjamin kepastian pengetahuan seperti yang didapat melalui penalaran apodeistik. Dalam

¹⁸ Dalam Ḥadîth disebutkan bahwa Allah berfirman; Aku sebagaimana prasangka hambaKu kepadaKu. Jika ia mengingatKu dalam dirinya, Aku pun akan Mengingatnya dalam diriKu. Jika ia mendekat kepadaKu satu jengkal, Aku akan mendekat kepadanya satu hasta. Jika ia mendekat kepadaKu satu hasta, maka Aku akan mendekat padanya satu depa. Jika ia mendatangiku dengan berjalan kaki, maka Aku akan mendatangnya dengan berlari.

¹⁹ Dan Aku tidak Menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaKu.

²⁰ Dan jika ajal manusia datang, maka tidak bisa diundur dan tidak pula bisa ditunda.

karyanya *al-Shifâ'*, Ibn Sînâ merangkum seluruh ilmu pengetahuan sebagai berikut: logika, fisika, matematika dan metafisika.

Dalam kawasan metafisika Ibn Sînâ memasukkan semua data yang diwahyukan yang termuat dalam al-Qur'ân. Ia membuktikan bahwa Allah adalah Maha Kuasa, Pencipta segala sesuatu. Ia menguraikan masalah kejahatan dengan membedakan antara sebab-sebab *per se* dan sebab-sebab *per accident*. Ia pun membicarakan masalah kebangkitan daging yang peka itu. Di sini ia melakukan *more philosophico* dan menghubungkannya dengan ilmu pengetahuan agama yang sesuai, dengan menempatkan prinsip-prinsip keyakinan sebagai masalah. Selanjutnya dengan penalaran falsafi ia menunjukkan totalitas kebijaksanaan metafisik dengan filsuf. Ibn Sînâ berusaha menemukan kembali perintah-perintah sosial positif al-Qur'ân; kekhalifahan, struktur keluarga, pembenaran poligami, talak dan lain-lain.

Dengan demikian, filsafat Islam lahir memberikan fungsinya dengan memunculkan kebijaksanaan. Ia mengandung unsur-unsur keagamaan yang diambil dari al-Qur'ân. Bersungguh-sungguh berusaha menggabungkan agama dan akal untuk memberikan status keilmuan pada yang pertama. Ia menerapkan struktur filsafat Yunani pada prinsip-prinsip agama dan dengan demikian juga memberikan gemma keagamaan pada filsafat Yunani, suatu hal yang tidak terdapat pada guru-guru Yunani itu. Dengan demikian ia bisa mendapatkan tanggapan dari pendapat-pendapat keagamaan atau setidak-tidaknya dari mereka yang ingin menyelaraskan kepercayaan mereka dengan akal dan ilmu pengetahuan. Inilah dasar keberhasilan metafisika Ibn Sînâ. Akhirnya, filsafat Islam menunjukkan kegemarannya akan masalah pengetahuan dan dasar-dasar psikologi serta ontologinya.

Dalam risalah-risalah al-Kindî, al-Fârâbî, dan Ibn Sînâ ditemukan analisis yang mendalam mengenai beberapa kekuasaan makhluk dan tingkat-tingkat yang harus dilalui untuk mencapai kesatuan dengan sumber segala makhluk, termasuk tingkat penyucian moral. Dengan demikian, Neo-Platonisme Yunani mendapatkan dirinya diperkuat oleh penjelasan-penjelasan tertentu yang berasal dari al-Qur'ân. Dari filsafat Islam itulah lahir kemudian tasawuf.²¹ Keduanya mengantarkan umat

²¹ Maḥmūd Ḥamdî Zaqqûq, *al-Dîn wa al-Falsafah wa al-Tamwîr* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1996), 10.

Islam untuk memahami keberadaan Tuhan, sehingga bisa menjadi semakin dekat dengan Allah bukan sebaliknya.

‘Abd al-Ḥalīm Maḥmûd, dalam *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm*, memunculkan sebuah pertanyaan, apakah terdapat korelasi antara filsafat dan tasawuf? Jika ada, bagaimana bentuk korelasinya?²² Dalam beberapa literatur dinyatakan bahwa kata filsafat (*al-falsafah*) berasal dari bahasa Yunani yang sudah mengalami Arabisasi, yaitu berasal dari kata *philo* yang berarti mencintai dan *sophia* yang berarti kebijaksanaan.²³ Lalu apa yang disebut dengan kebijaksanaan?

Maḥmûd, dengan merujuk pada pemikiran Ibn Sînâ, juga mengatakan bahwa kebijaksanaan (*ḥikmah*) adalah penyempurnaan jiwa manusia dengan cara menganalisa segala perkara yang dihadapinya dan meyakini segala bentuk kebenaran teoritik maupun praktis sesuai dengan kemampuan dirinya sebagai manusia, sehingga dapat memahami dengan baik bagaimana hidup bermasyarakat, berkeluarga, mana yang baik dan mana yang buruk. Semua itu, menurut ‘Abd. al-Ḥalīm Maḥmûd dapat dilakukan oleh manusia jika ia mengetahui keberadaan Allah (*al-ma‘rifah bi Allâh*), karena dengan mengetahui keberadaan Allah, manusia akan menjauhi perbuatan yang buruk untuk melakukan perbuatan yang baik. Maka inti daripada filsafat Islam adalah mengungkap keberadaan Allah. Artinya, filsafat adalah sarana untuk mencapai pengenalan diri dengan Allah.²⁴ Maka al-Kindî, filsuf Muslim pertama, telah memperkenalkan relasi antara filsafat dan agama, antara akal dan wahyu, sebagai upaya untuk mempertegas hubungan relasional antara eksoteris dan esoteris.

Sementara tasawuf atau sufisme dapat dideskripsikan sebagai interiorisasi dan intensifikasi dari keyakinan dan praktik Islam.²⁵ Seorang yang mendalami tasawuf adalah mereka yang memperhatikan dengan sungguh-sungguh seruan Allah untuk menyadari kehadiran-Nya, baik di dunia maupun di akhirat, di mana mereka lebih menekankan hal-hal

²² ‘Abd. al-Ḥalīm Maḥmûd, *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm* (Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, t.th.), 163.

²³ Muḥammad Ibrâhîm al-Fayyûmî, *Târîkh al-Falsafah al-Islâmîyah fî al-Masbriq* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1991), 139.

²⁴ Maḥmûd, *al-Taḥkîr al-Falsafî*, 163-169.

²⁵ William C. Chittick, “Sufism” dalam *Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World*, V, 207.

batiniah di atas lahiriah, kontemplasi di atas tindakan, perkembangan spiritual di atas aturan hukum dan pembinaan jiwa di atas interaksi sosial. Pada tingkat teologi misalnya tasawuf berbicara perihal ampunan, keagungan dan keindahan Tuhan.²⁶ Intinya adalah mendekatkan diri kepada Allah sehingga dapat selalu merasakan bahwa Allah selalu hadir bersama manusia. Keyakinan ini biasa digambarkan dalam konsep yang biasa disebut dengan istilah *ihsân*. Untuk menumbuhkan konsep *ihsân* pada diri setiap Muslim, Nabi mengajarkannya melalui Hadithnya *an ta'buda Allâh ka annaka tarâhu fa in lam takun tarâhu fa innahu yarâka* (beribadah kepada Allah seakan-akan kita melihat-Nya, jika tidak mampu, dengan menumbuhkan keyakinan bahwa Allah Melihat kita). Konsep ini dimunculkan berdasarkan pada keyakinan bahwa sebab manusia melakukan keburukan adalah karena kurang memiliki keyakinan bahwa Allah selalu melihatnya.

Jadi tasawuf dalam Islam tidak lepas dari adanya dua unsur yang saling melengkapi, yaitu unsur lahir (*outward*) dan unsur batin (*inward*). Unsur lahir diwakili oleh *sharî'ah* (eksoteris), sementara unsur batin diwakili oleh *ḥaqîqah* (esoteris). *Sharî'ah* merupakan pintu masuk menuju *ḥaqîqah*, dan *ḥaqîqah* merupakan tujuan yang dari pelaksanaan *sharî'ah*. Perbedaan antara *sharî'ah* dan *ḥaqîqah* dapat diibaratkan seperti kulit dan isi atau lingkaran dan titik tengahnya. Rene Guenon, seorang tokoh ternama dalam mistisisme Kristen yang kemudian masuk Islam melalui pendekatan sufisme mengatakan bahwa antara *sharî'ah* dan *ḥaqîqah* tidak dapat dipisahkan. Demikian pula dengan Abû 'Alî al-Daqqâq yang menggambarkan bahwa ayat *iyâka na'bud* sebagai ayat yang berkonotasi *sharî'ah*, sementara *iyâka nasta'in* sebagai ayat yang berkonotasi *ḥaqîqah*.

Dengan demikian, kajian filsafat Islam dan tasawuf sama-sama berupaya menggabungkan dualisme antara eksoteris dan esoteris, untuk mengantarkan manusia memahami keberadaan Allah, sehingga mau melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan. Upaya untuk melakukan kebaikan dan meninggalkan keburukan itulah yang dapat mengantarkan manusia kepada kesempurnaan jiwa. Hanya saja filsafat Islam lebih bersifat teoretis, sementara tasawuf lebih bersifat praktis. Artinya, antara filsafat Islam dan tasawuf sama-sama berupaya untuk

²⁶ Chittick, "Sufism", 207.

mengantarkan manusia agar memahami keberadaan Allah, di mana filsafat sebagai sarana teoretis yang dapat mengantarkan manusia kepada keyakinan praktis. Keyakinan praktis inilah yang menjadi wilayah tasawuf. Jadi tujuan belajar filsafat Islam adalah untuk mencapai wilayah tasawuf.

Hubungan relasional terpenting antara pengetahuan eksoteris dan esoteris adalah yang disumbangkan oleh al-Ghazâlî tentang penggabungan antara dua jurusan yang berbeda; yang satu adalah arah intelektual yang menghasilkan tasawuf, dan yang bisa disebut sebagai arah metafisik atau gnostik, dan yang lain adalah arah populer yang diterjemahkan ke dalam bentuk konkret sebagai lembaga-lembaga persaudaraan keagamaan.²⁷

Menurutnya, yang menjadi ciri bagi arah yang tersebut pertama (wilayah intelektual) adalah keyakinan, bahwa mungkinlah orang melewati dunia yang nyata ini, yang nampak belaka, untuk mencapai dunia yang bisa dipahami dan kenyataan-kenyataan ruhani; dan ini dengan melalui intuisi emosional, yaitu ma'rifat (*gnosis*). Di sini al-Ghazâlî berbicara tentang hubungan antara Tuhan (*khâliq*) dan manusia (*makhlûq*). Pada wilayah kedua (praktik keagamaan), mereka berbicara tentang bentuk ketaatan dalam praktik ibadah, zikir. Dua hal ini diupayakan untuk saling berpengaruh sehingga secara gnostik terjadi relasi antara makrokosmos dengan mikrokosmos.²⁸

Catatan Akhir

Jika di atas telah dijelaskan hubungan relasional antara eksoteris dan esoteris, maka dapat dipahami bahwa semua ilmu memiliki sifat dasar yang sama yaitu terdiri dari aspek luaran dan dalaman. Yang luaran diwakili oleh penamaan, sedang yang dalaman hanya bisa dimengerti melalui proses pemaknaan. Pendek kata, dua aspek itu diwakili oleh dua kata, yaitu nama (aspek luaran) dan makna (aspek dalaman).

Berangkat dari teoretisasi di atas, maka realitas-realitas samawi atau langit adalah tak berwujud atau bersifat spiritual, dan bumi memberinya bentuk-bentuk ragawi. Begitu pula analogi langit dalam

²⁷ H.L. Beck & N.J.G. Kaptein, *Teologi, Filsafat Islam dan Tasawuf* (Jakarta: INIS, 1988), 64.

²⁸ Beck & Kaptein, *Teologi, Filsafat Islam*, 64.

mikrokosmos manusia, “ruh” tidak bisa banyak berbuat apa-apa tanpa bentuk atau raga yang berfungsi selaku wahana dan sarananya. Persis seperti halnya Allah menciptakan alam semesta untuk memanifestasikan berbagai kesempurnaan-Nya sendiri.

Paparan di atas mengantarkan pada pengertian bahwa seluruh fenomena lahiriyah adalah refleksi dari noumena. Dengan demikian segala macam bentuk dapat direduksi—dengan jalan tertentu—menjadi satu yang termanifestasi melalui dua aspek yang diwakili oleh dua kata, yaitu nama (aspek luaran) dan makna (aspek dalaman). Yang pertama adalah segala sesuatu yang bersifat fenomena lahiriyah (bentuk, *form*) dan yang terakhir bersifat noumena (materi, *matter*).

Dalam formula yang lain, aspek penamaan (luaran) dan peknaan (dalaman) juga bisa dijelaskan dengan meminjam istilah *signifier* (penanda) dan *signified* (petanda) dari kombinasi Ferdinand de Saussure dan Jacques Derrida ketika meruntuhkan pandangan tradisional tentang realitas teks—demikian juga bahasa. Dalam pandangan tradisional, realitas teks dianggap mewakili atau menunjuk pada hal atau benda dalam kenyataan langsung yang mengimplementasikan sebarang kebenaran objektif.

Pandangan tradisional tersebut berimplikasi; pertama, realitas teks menjadi semacam wadah yang menampung “kenyataan” yang bersifat *continuum*—dunia pengalaman yang pra-ilmiah dan pra-reflektif—menjadi penggal-penggal dan dibingkai jeratan konsep dan kategori yang kemudian diisolasi, dikenali dan pada gilirannya dikuasai. Kedua, “kenyataan” yang di maksud menjadi kesatuan yang memiliki kepenuhan, *self-sufficient*, lengkap dalam dirinya sendiri yang kemudian menjadi absolut dan permanen.²⁹

Pandangan tradisional tentang realitas teks tersebut runtuh semenjak munculnya gagasan Saussure dalam studi bahasa yang menyatakan bahwa bahasa pada intinya terdiri dari beberapa tanda, di mana tanda-tanda itu tidak langsung menunjuk pada kenyataan. Kenyataan yang direpresentasikan oleh unsur penanda dari aspek bahasa bukanlah kenyataan itu sendiri, melainkan konsep mengenainya yang disebut unsur petanda. Unsur petanda itu sendiri bukanlah

²⁹ M. Shohibuddin, “Dekonstruksi: Pembebasan dari Kuasa Teks” dalam *Hal of Thought*, No. 1, Januari-1999, 11.

sesuatu yang diacu oleh tanda (*referen*), melainkan sebuah representasi mental dari apa yang diacu.³⁰

Dengan demikian melalui teori itu *signifier* (penanda) adalah merupakan bentuk realitas, yang dalam kaitannya dengan alam semesta (kosmos) selalu terbuka dan memanggil-manggil untuk dibaca, sedangkan *signified* (petanda) adalah representasi mental (materi) yang telah meninggalkan jejak ke dalam bentuk ragawi. *Signifier* (penanda) adalah aspek penamaan (luaran) sebagai bentuk yang menghasilkan sifat plural, sedangkan *signified* (petanda) adalah pemaknaan (dalaman) yang mengantarkan pada mental atau materi.

Penamaan dan pemaknaan di sini berangkat dari analisa terhadap ilmu-ilmu modern yang ditemukan oleh dunia Barat rata-rata hanya terpaku pada penamaan saja (aspek luaran yang artifisial) dan tidak memperhatikan aspek dalaman atau pemaknaan. Sosiologi agama contohnya. Ilmu hanya melihat agama sebagai fenomena sosial belaka dan melupakan bahwa agama memiliki makna-makna yang jauh lebih penting dan substansial dari sekedar aspek luarannya. Agama adalah sistem kepercayaan, sistem ritual, sistem persaudaraan, sistem peradaban, sistem budaya dan seterusnya. Agama juga tentang Tuhan, hukum, etika, metafisika, estetika dan seterusnya. Sosiologi agama melupakan itu semua dan hanya terpaku pada apa yang terjadi dalam masyarakat atas nama agama.

Sangat mungkin bahwa mentalitas manusia modern yang terkikis dari norma-norma agama karena ilmu pengetahuan yang mereka kembangkan memang mengarah kepada pengosongan agama dari muatan dan nilainya yang luhur. Pada akhirnya, kajian-kajian semacam ini menghilangkan makna agama yang sesungguhnya sebagai sistem kepercayaan dan ketuhanan.

Daftar Pustaka

- Arnis, Adnin. “Gagasan Frithjof Schoun Tentang Titik Temu Agama-Agama” dalam *Islamia*, Tahun I, No. 3, September-November, 2004.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2005.

³⁰ Shohibuddin, “Dekonstruksi”, 11.

- Beck H.L. & Kaptein, N.J.G. *Teologi, Filsafat Islam dan Tasawuf*. Jakarta: INIS, 1988.
- Chaplin, J.D. *Kamus Lengkap Psikologi*, terj. Kartini Kartono. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2005.
- Chittick, William C. “Sufism” dalam *Oxford Encyclopedia of Islamic Modern World*, V.
- Fayyûmî (al), Muḥammad Ibrâhîm. *Târîkh al-Falsafah al-Islâmîyah fî al-Mashriq*. Kairo: Dâr al-Thaqâfah, 1991.
- Foucault, Michel. *The Order of Think: An Archeology of Human Science*. New York: Vintage Books, 1994.
- Hardiman, Budi F. *Melampaui Positivisme dan Problem Modernitas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2003.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006.
- Maḥmûd, ‘Abd. al-Ḥalîm. *al-Taḥkîr al-Falsafî fî al-Islâm*. Kairo: Dâr al-Ma’ârif, t.th.
- Mahzar, Armahedi. *Merumuskan Paradigma Sains dan Teknologi Islam, Revolusi Integralisme Islam*. Bandung: Mizan, 2004.
- Nasr, Seyyed Hosein. *Islamic Life and Thought*. London: George Allen Unwin, 1981.
- *Tasawuf: Dulu dan Sekarang*. terj. M Thoyibi. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Schuon, Frithjof. *Spiritual Perspectives & Human Facts*, Pen. P. N. Townsend. Middlesex: Perennial Books Limited, 1987.
- *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984.
- Shohibuddin, M. “Dekonstruksi; Pembebasan dari Kuasa Teks” dalam *Hal of Thought*, No. 1, Januari-1999.
- Streng, Frederick J. *Understanding Religious Life*. California: Wadsworth Publishing Company, 1985.
- Syari’ati, Ali. *Haji*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 2009.
- *Man and Islam*, terj. Amien Rais. Jakarta: Srigunting, 2001.
- Zaqzûq, Maḥmûd Ḥamdî. *al-Dîn wa al-Falsafah wa al-Tannwîr*. Kairo: Dâr al-Ma’ârif, 1996.