

BAB III

KONSEP KETUHANAN MENURUT AL-GHAZĀLĪ

A. Biografi dan karya-karya Al-Ghazālī

Al- Ghazālī bernama lengkap Abū Hāmid Muhammad ibnu Ahmad Al-Ghazālī Al-Thūsi, ia adalah seorang Persia. Dia dilahirkan pada tahun 450 H/1058 M, di Thūs, provinsi Khurasan, sekarang menjadi Republik Islam Iran. Dengan demikian Ia keturunan asli.¹ Nama Al-Ghazālī kadang-kadang diucapkan Al-Ghazzālī (dua z). Kata ini berasal dari *Ghazzâl*, artinya tukang pintal benang, karena pekerjaan ayahnya adalah pemintal benang wol. Sedangkan Al-Ghazālī, dengan satu z, diambil dari kata *ghazalah*, nama kampung kelahiran Al-Ghazālī, yang terakhir inilah yang banyak dipakai.²

Ayahnya Al-Ghazālī adalah seorang fakir harta tetapi kaya spiritual. Ayah Al-Ghazālī bekerja keras memproduksi benang tenun dan selalu berkhidmat kepada tokoh-tokoh agama dan ahli fiqh di berbagai majlis dan *khalwat* mereka.³ Ia meninggal dunia ketika Al-Ghazālī beserta saudaranya masih kecil. Akan tetapi, sebelum wafatnya ia telah menitipkan kedua anaknya itu kepada seorang tasawuf untuk dibimbing dan dipelihara.⁴ Al-Ghazālī lahir dari keluarga yang ta'at beragama dan hidup sederhana. Pendidikannya dimulai dengan belajar Al-Qur'an pada ayahnya sendiri. Sejak kecil telah tampak pada Muhammad Al-Ghazālī tanda-tanda kepintaran dan kecerdasannya. Pikirannya yang hidup dan imajinasinya yang luas benar-benar mendorongnya untuk keluar dari cakrawala *fiqh* yang sempit. Dalam usia yang relatif remaja Al-Ghazālī telah

¹Sirajudin Zar, *Filsafat Islam:Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2004), h 155

²Ajat Sudrajat, *Kritik Al-Ghazali Terhadap Ketuhanan Isa*, (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press,2009), h. 17

³Thaha Abdul Baqi Surur, *Alam Pemikiran Al- Ghazali*, (Solo: CV. Pustaka Mantiq,1993), h. 17

⁴Poerwantana dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam* (Bandung:Remaja Rosdakarya, 1994), h. 166

menampakkan ketidak puasannya terhadap dalil-dalil para ahli *fiqh* yang penuh tambalan.⁵

Kehidupan Al-Ghazâlî tergolong sederhana, hal ini dapat terlihat dari pakaiannya yang terbuat dari kain kasar, menyedikitkan makan, minum, mengunjungi masjid-masjid dan kampung-kampung serta melatih diri memperbanyak beribadah agar mencapai keridhaan Allah. Petualangan Al-Ghazâlî berakhir setelah beliau memutuskan berdakwah secara praktis, kemudian mulai mengarang kitabnya *Ihyâ' 'Ulûm al-dîn*, lalu pulang ke Naisabur guna menghabiskan waktunya untuk mengajar, menyampaikan nasihat dan beribadah. Beliau meninggal di kampung halaman, Thûs (505 H-1111M).⁶

1. Kondisi Sosial Politik Pada Masa Al-Ghazâlî

Seorang pemikir tidak dapat dilepaskan dari konteks-kulturalnya. Pemikiran-pemikirannya tidak lahir dengan sendirinya, tetapi senantiasa mempunyai kaita historis dengan pemikiran yang berkembang sebelumnya dan mempunyai hubungan dengan pemikir yang ada pada zamannya, hal tersebut berlaku juga pada Al-Ghazâlî.⁷ Apabila diruntut dari rentetan perjalanan sejarah Islam, maka kendati masa Al-Ghazâlî masih berada dalam periode klasik (650-1250 M), namun sudah masuk kedalam masa kemunduran atau jelasnya masa disitegrasi (1000-10250 M). Secara politik kekuatan pemerintahan Islam yang ketika itu di bawah kekuasaan Dinasti Abbasiyyah sudah sangat lemah dan mundur karena terjadi konflik-konflik internal yang berkepanjangan dan tak kunjung terselesaikan.⁸

⁵Imam Ghazali, *Penyelamat Jalan Sesat*, (Jakarta:Cendikia,2002), h. 12

⁶Imam Ghazali, *Penyelamat Jalan Sesat*, h.14

⁷M.Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: RajaGrafindo Persada,1999), h. 25

⁸Amin Syukur, Masyharuddin, *nop.cit.* h. 119

Al-Ghazâlî hidup pada masa pemerintahan Bani Abbasiyah,⁹ sebuah kekuasaan yang berdiri diatas puing-puing reruntuhan Daulah Bani Umayyah, setelah para pembesar Abbasiyyah berjuang dibawah tanah kurang lebih 50 tahun. Kekhalifahan Abbasiyyah berdiri setelah terbunuhnya Marwan bin Muhammad, khalifah terakhir Bani Umayyah. Kehidupan Al-Ghazâlî dalam suasana politik pemerintahan yang mengalami kemunduran. Kekuasaan di beberapa daerah dikuasai oleh Sultan yang membagi wilayah tersebut menjadi beberapa daerah kesultanan yang independen. Kekuasaan Dinasti Abbasiyyah sudah tidak ada yang tersisa lagi di tangan para khalifahnya, kecuali hanya kekuasaan nominal belaka, kekuasaan yang mendominasi secara faktual pada dasarnya berada di tangan Dinasti Saljuk.¹⁰

Dinasti Saljuq, didirikan oleh Sultan Tugrul Beg (1037-1063 M), sempat berkuasa di daerah Khurasan, Rayy, Irak Al-Jazirah, Persia, dan Ahwaz selama 90 tahun lebih (429-522 H/ 1037-1127 M).¹¹ Kota Bagdad dikuasainya pada tahun 1055 M, tiga tahun sebelum Al-Ghazâlî lahir. Dinasti Saljuq mencapai kejayaan pada pemerintahan Sultan Alp Arselan (1063-1072 M) dan Sultan Malik Syah (1072-1092 M), dengan wazirnya yang terkenal Nizam Al-Mulk (1063-1092 M). Sesudah itu Dinasti Saljuq mengalami kemunduran, karena terjadi perebutan tahta dan gangguan stabilitas keamanan dalam negeri yang dilancarkan golongan Bathiniyah. Al-Ghazâlî hidup dan berprestasi pada fase tersebut, baik pada masa kejayaan maupun masa kemundurannya.¹²

Satu-satunya tantangan bagi bangsa atau dinasti saljuk dalam mengukuhkan supremasinya berasal dari Dinasti Fathimiyyah di Mesir yang

⁹Bani Abbasiyah berdiri pada tahun 132 H/ 749 M Sampai 657 H/1200 M. Pendiri dinasti ini adalah Abdullah Al-Saffah. Khalifah terakhir yaitu Al-Mutawakkil (232- 247 H) lihat Ahmad al-Usairy, *Sejarah Islam* (Jakarta: AKBAR, 2008)

¹⁰Sibawaihi, *Eskatologi Al-Ghazâlî dan Fazlur Rahman: Studi KomParatif Epistimologi Klasik-Kontemporer*, (Yogyakarta: Islamika, 2004), h.31

¹¹Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar,1996), h. 64-65

¹²*Ibid*, h. 64-65

pada saat yang sama, menguasai sebagian besar Afrika Utara dan Syiria. Keberadaan Dinasti Abbasiyyah yang ber-ibu kota di Bagdad sebenarnya masih diakui, namun sang Khalifah tidak lebih sekedar sebuah simbol spiritual kepemimpinan Islam Sunni. Karena itu, Dinasti Abbasiyyah tidak dianggap sebagai tantangan bagi perkembangan teritorial Dinasti Saljuk, melainkan hanya Dinasti Fathimiyyah.¹³

Pada masa Al-Ghazâlî, bukan hanya terjadi disintegrasi dalam bidang politik umat Islam, tetapi juga di bidang sosial keagamaan. Umat Islam ketika itu terpecah-pecah dalam berbagai golongan mazhab *fiqh* dan aliran kalam. Setiap aliran mengklaim dirinya sebagai golongan yang benar dan menuduh aliran lain salah, apalagi ada sebuah hadits yang diyakini berasal Rasul saw. Bahwa umat Islam akan terpecah dalam 73 golongan; semuanya sesat kecuali satu golongan.¹⁴ Golongan yang satu inilah yang benar, dan akhirnya simbol tersebut menjadi barang rebutan. Setiap pendukung aliran mengklaim bahwa alirannyalah yang dimaksud oleh hadits tersebut sebagai aliran yang benar.¹⁵

Suasana pemikiran ketika itu memperlihatkan perkembangan dan keragaman yang tinggi, sehingga ketika itu, Al-Ghazâlî menjadi pakar dalam berbagai disiplin Ilmu yang bervariasi seperti *fiqh*, *ilmu kalam*, *fiilsafat*, dan *tasawuf* yang tidak terlepas dari konteks sosial-kultural yang berkembang pada zamannya, karena pemikiran seseorang senantiasa sangat terikat dan tidak terlepas dengan sosial-kulturalnya.¹⁶ Beliau mewarisi ketegangan yang disebabkan oleh munculnya dikhotomi “*Ulama batîn*”, suatu istilah yang ditujukan kepada para sufi dan “*Ulama zahîr*” yang disandangkan pada *fuqaha*, dan antara para sufi dan para ahli kalam, sehubungan munculnya para sufi yang terpesona dengan pengalaman-pengalaman mistik tertentu dan

¹³Sibawaihi, *op.cit.*, h.32

¹⁴Khudori Soleh, *op.cit.*, h. 82

¹⁵M. Yasir Nasution, *op.cit.*, h. 27

¹⁶Syamsul Rijal, *op.cit.*, h. 52

mengeluarkan kata-kata ganjil yang dikenal dengan *syathahat* akibatnya, kaum sufi makin jauh dari para *fuqaha* maupun *mutakallimin* serta tenggelam dalam alam emosi spiritual yang berlebihan dan sebagai ektasnya banyak di antara mereka yang mengabaikan batas-batas Syari'ah. Sebaliknya ulama *zahîr* (fuqaha) dan *mutakallimin* hanya sibuk dalam rumusan *fiqh* dan *ilmu kalam* yang kering dari nuansa-nuansa spiritual.¹⁷

Al-Ghazâlî berhadapan dengan banyak aliran dan kelompok serta pendapat yang saling berseberangan. Karena itu ia ingin menjangring kebenaran dari berbagai perbedaan itu, lalu mementahkan hegemoni pemikiran tradisional yang diwarisi turun-temurun serta mencampakkan kesakralannya, ia pun mulai melakukan kajian untuk menemukan kebenaran dari berbagai kelompok tersebut. Al-Ghazâlî melakukan investigasi dalam mencari kebenaran dengan menggunakan perangkat indera dan akal, mencari makna lahir Al-Qur'an dan hadis, serta disiplin-disiplin lain untuk kepentingan pembuktian yang banyak dikenal pada masa itu. Al-Ghazâlî merasakan benturan antar dalil yang ada, ia pun dihimpit kesangsian.¹⁸

Kesangsian Al-Ghazâlî berpangkal dari adanya kesenjangan antara persepsi ideal dalam pandangannya dan kenyataan yang sesungguhnya. Setelah memperhatikan pengetahuan-pengetahuan yang dimilikinya, ia merasa bahwa pengetahuan-pengetahuan itu tidak mencapai tingkat kebenaran. Ketika menguji pengetahuan inderawi, Al-Ghazâlî melihat bahwa pengetahuan itu tidak terlepas dari kesalahan, akal dapat membuktikan kesalahan-kesalahan inderawi. Bayang-bayang benda yang dalam pandangan mata diam ternyata dengan pengamatan dan eksperimen akal menyimpulkan bahwa bayang-bayang itu bergerak.¹⁹

¹⁷Amin Syukur, Masyharuddin, *op.cit.*, h. 123-124

¹⁸Imam Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah: kerancuan para filosof*, Terj, Ahmad Maimun (Bandung: Marja, 2010), h. 20

¹⁹M. Yasir Nasution, *op.cit.*, h.48.

Kepercayaan Al-Ghazâlî kepada pengetahuan inderawi hilang. Kepercayaan selanjutnya tertumpu pada pengetahuan yang diperoleh melalui akal, sebab akal telah berhasil memperlihatkan kelemahan indera. Kepercayaannya terhadap akal goncang kembali ketika ia memikirkan apa dasar yang membuat akal dipercaya. Kalau ada dasar yang membuat akal dapat dipercaya, maka dasar itulah sesungguhnya yang lebih dipercaya, sebagaimana halnya akal menjadi dasar kepercayaan terhadap indera. Ketidakjelasan adanya dasar yang lebih tinggi dari pada akal tidak mesti menunjukkan kemustahilannya. Dasar itu semestinya ada, sebab jika tidak ada maka tidak alasan untuk mempercayai akal, jika akal tidak dipercaya segala pengetahuan tidak dapat dipercaya lagi. Ia melihat bahwa aliran-aliran yang menggunakan akal sebagai sumber pengetahuan ternyata menghasilkan pandangan-pandangan yang bertentangan yang sulit diselesaikan dengan akal. Artinya, akal pada dirinya membenarkan pandangan-pandangan yang bertentangan itu. Ketika itu Al-Ghazâlî tidak menemukan kepercayaan terhadap akal, yang dicari adalah *al-'ilm al-yaqîn* yang tidak mengandung pertentangan pada dirinya.²⁰

Al-Ghazâlî tidak berhasil membuktikan adanya sumber pengetahuan yang lebih tinggi dari pada akal secara faktual. Krisis keraguan yang dahsyat di alami Al-Ghazâlî, membawa beliau tidak memiliki kepercayaan kepada apa pun, dihadapannya tidak ada yang valid, baik dalil maupun yang ditunjuk oleh dalil. Untuk memulihkan keyakinannya, maka ia memutuskan untuk meninggalkan Bagdad, kemudian mengadakan pengembaraan selama lebih dari sepuluh tahun. Dalam pengembaraannya yang cukup panjang, beliau kemudian menyadari betapa akal dan indera ternyata punya kekurangan-kekurangan yang mendalam. Tak lama setelah itu Al-Ghazâlî lalu menemukan bahwa “hati” yang betul-betul dapat diandalkan untuk bisa

²⁰*Ibid*,h. 48-49.

menerima kebenaran secara lebih sempurna. Tapi bukan atas usaha manusia belaka, melainkan melibatkan kehendak Tuhan Yang Maha Kuasa.²¹

2. Aktivitas Intelektual Al-Ghazâlî

Lingkungan pertama yang membentuk kesadaran Al-Ghazâlî adalah lingkungan keluarganya sendiri. Ayahnya adalah seorang penenun wol dengan ekonomi sederhana tetapi religius dalam bersikap. Ia suka mendatangi diskusi-diskusi para ulama dan ikut menyumbang dana untuk kegiatan mereka sesuai dengan kemampuannya.²² Sebelum meninggal, Al-Ghazâlî dan saudaranya dititipkan pada salah satu teman ayahnya, seorang Sufi yang hidup sangat sederhana, Ahmad Ar-Razkanî, suasana sufistik ini menjadikan lingkungan kedua yang turut kesadarannya. Suasana dalam kedua lingkungan ini dialaminya selama ia masih menetap di Thûs, kira-kira sampai Al-Ghazâlî berumur 15 tahun (450-465 H).²³

Setelah belajar dari teman ayahnya, Al-Ghazâlî melanjutkan pendidikannya ke salah satu sekolah agama di daerahnya, Thûs. Di sana ia belajar *ilmu fiqh*, setelah itu, melanjutkan sekolahnya ke Jurjan untuk belajar kepada Al-Imam Al-Allamah Abu Nashr Al-Isma'îlî.²⁴ Kota Jurjan yang ketika itu menjadi pusat kegiatan ilmiah, disana dia mendalami pengetahuan bahasa Arab dan Persia, di samping belajar pengetahuan agama. Kemudian ia masuk ke sekolah yang menyediakan biaya hidup bagi para muridnya; di sini gurunya adalah Yusuf An-Nasyji yang juga seorang sufi.²⁵

Selanjutnya Al-Ghazâlî meneruskan ke Naisabur untuk belajar kepada imam Al-Juwainî (478 H/1085 M), imam dari Haramain, salah seorang tokoh Asy'ariah. Di sana beliau mempelajari berbagai mazhab dan

²¹Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, h. 109

²²Sibawaih, *op.cit.*, h. 35

²³*Ibid*, h. 36

²⁴Dedi Supriyadi, *op.cit.*, h. 145

²⁵Ajat Sudrajat, *op.cit.*, h.19

perbedaan-perbedaannya, mempelajari ilmu berdebat dan *mantiq* (logika) serta membaca filsafat. Melalui Al-Juwainî, Al-Ghazâlî memperoleh ilmu *ushul fiqh*, *ilmu mantiq* dan *ilmu kalam*, karena dinilai berbobot dan kompeten, Al-Ghazâlî diangkat menjadi asistennya. Ia kemudian dipercaya untuk menggantikan Al-Juwainî mengajar dikala gurunya tersebut berhalangan datang atau dipercaya mewakilinya sebagai pemimpin Madrasah Nizamiyah. Di Naisabur inilah bakat menulis Al-Ghazâlî mulai berkembang.²⁶ Setelah imam Haramain meninggal dunia maka terjadi kekosongan pimpinan perguruan tinggi tersebut, perdana menteri Nizam Al-Mulk menunjuk Al-Ghazâlî untuk mengisi kekosongan jabatan pimpinan tertinggi perguruan tinggi Nizam Al-Mulk.²⁷ Selama di Naisâbûr Al-Ghazâlî mempelajari kembali *teolog*, *hukum*, dan *filsafat* dan Ia juga mempelajari teori dan praktik *tasawuf* di bawah bimbingan al-Farmâzî (w. 477 H).²⁸

Selanjutnya Al-Ghazâlî pindah ke Mu'askar dan menetap disana kurang lebih lima tahun lamanya. Kepindahannya ke Mu'askar adalah atas undangan menteri Nizam Al-Mulk yang tertarik kepadanya. Al-Ghazâlî diminta untuk memberikan pengajian tetap sekali dua minggu dihadapan para pembesar dan para ahli di samping kedudukannya sebagai penasihat Perdana Menteri. Kedudukannya semakin tinggi dikalangan pejabat tinggi kerajaan. Hal ini terbukti dengan pengaruhnya yang besar dalam politik pemerintahan Perdana menteri Nizam Al-Mulk.²⁹

Ketika Al-Ghazâlî menetap di Mu'askar, ia sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan Perdana Menteri di istana. Melalui pertemuan-pertemuan inilah Al-Ghazâlî diketahui dan dipertimbangkan kepakarannya sebagai ulama yang berpengetahuan luas dan

²⁶Ali Issa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, terj: Johan Smit, (Bandung:Mizan, 1981), h.

²⁷Amin Syukur, Masyharuddin, *op.cit.*, h. 128-129

²⁸Sibawaih, *op.cit.*, h. 36

²⁹Amin Syukur, Masyharuddin, *op.cit.*, h. 129-130

mendalam. Ketika rektor Universitas Nizamiyah Bagdad kosong, pada tahun 484 H maka perdana Menteri meminta Al-Ghazâlî supaya pindah ke Bagdad untuk memimpin Universitas Nizamiyah Bagdad, yang menjadi pusat seluruh perguruan tinggi Nizamiyyah. Di Bagdad ia banyak mendapatkan simpatisan dari para mahasiswa untuk mengikuti kuliah-kuliahnya, meskipun usianya baru mencapai 33 tahun.³⁰

Selama di Bagdad, selain mengajar, juga mengadakan bantahan-bantahan terhadap pikiran-pikiran golongan-golongan Batiniyyah, Ismailiyah, golongan filsafat dan lain-lainnya. Bagdad merupakan tempat berkumpul sekaligus diselenggarakannya perdebatan-perdebatan antar ulama terkenal. Sebagai seorang yang menguasai retorika perdebatan, ia terpancing untuk melibatkan diri dalam perdebatan-perdebatan itu. Dalam perdebatan-perdebatannya, ternyata ia sering mengalahkan para ulama ternama sehingga mereka pun tidak segan-segan mengakui keunggulan Imam Al-Ghazâlî.³¹

Sejak saat itu nama Imam Al-Ghazâlî menjadi termasyhur di kawasan Kerajaan Saljuk. Kemasyhuran itu menyebabkannya dipilih oleh Nizham Al-Muluk untuk menjadi guru besar di Universitas Nizhamiyah, Baghdad, pada tahun 483 H/1090 M, meskipun usianya baru 30 tahun. Selain mengajar di Nizhamiyah, ia juga aktif mengadakan diskusi dengan para tokoh paham golongan-golongan yang berkembang waktu itu. Dibalik kegiatan perdebatan dan penyelaman berbagai aliran, semua itu menimbulkan pergolakan dalam dirinya karena tidak memberikan kepuasan batinnya. Ia tertimpa keragu-raguan, sehingga ia menderita penyakit yang tidak bisa diobati dengan terapi lahiriah. Ketika itu, kehidupannya goncang karena keraguan yang meliputi dirinya: "*apakah jalan yang ditempuhnya sudah benar atau belum?*" perasaan *syak* ini timbul dalam dirinya setelah ia mendalami kembali ilmu kalam yang diperolehnya dari Al-Juwainî. Al-

³⁰*Ibid*, h. 130

³¹*Ibid*, h. 12

Ghazâlî ragu, mana diantara aliran itu yang betul-betul benar, penjelasan tentang keadaan ini ia tuangkan dalam bukunya *al-Munqîdz min ad- Dhalâl*.³²

Pada tahun 1095, Al-Ghazâlî pergi meninggalkan Bagdad, dengan meninggalkan posisi strategis akademik-politik yang demikian memuncak dengan segala popularitasnya. Dia bahkan juga meninggalkan keluarga dan kemewahan menuju Damaskus untuk menjalani suatu kehidupan yang sama sekali lain dari kehidupannya selama ini. Selama dua tahun (1095-1097) Al-Ghazâlî tinggal di salah satu menara masjid Damaskus, untuk menjalani disiplin asketik serta menjalankan praktik keagamaan yang sangat keras. Ia berpindah ke Yerusalem dalam periode yang lain, dan melakukan semacam mediasi di masjid ‘Umar. Setelah mengunjungi kuburan Nabi Ibrâhîm As. di Hebron, ia pergi menunaikan haji ke Makkah dan Madinah. Selanjutnya, ia mengembara dari satu tempat keramat dan masjid-masjid, dan berkelana di padang pasir yang tandus. Al-Ghazâlî bahkan juga mengunjungi Kairo dan Aleksandria.³³ Setelah sekian lama meninggalkan Bagdad, Al-Ghazâlî, pada umurnya yang ke 49 memutuskan untuk kembali mengajar di madrasah Nizamiyah Naisâbûr, kemudian Al-Ghazâlî merasa harus kembali kekampung kelahirannya, Thûs, di sinilah ia membangun sebuah madrasah untuk mengajar *sufisme* dan *teologi*.³⁴

3. Karya-karya Al-Ghazâlî³⁵

Al-Ghazâlî merupakan ulama yang sangat produktif dalam menciptakan karya tulis, kegiatan dalam bidang tulis menulis tidak pernah berhenti sampai ia meninggal dunia. Beliau menulis banyak buku yang meliputi berbagai ilmu pengetahuan, seperti *Ilmu Kalam*, *Fiqh*, *Tasawuf*,

³²Ajat Sudrajat, *op.cit.*, h. 20

³³*Ibid*, h. 38-39

³⁴*Ibid*, h. 39

³⁵Amin Syukur, Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf; Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazali*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 141

Filsafat, Akhlak dan Otobiographi. Karangannya itu ditulis dalam bahasa Arab dan Persia.

Kelompok Filsafat dan ilmu Kalam yang meliputi:

1. *Maqâshid al-Falâsifah* (tujuan-tujuan para filosof).
2. *Tahâfut al –Falâsifah* (kerancuan para filosof).
3. *Al- Ma’rif al- ‘Aqliyyah*. (Pengetahuan Akal)
4. *Mi’yar al- ‘Ilm* (Kriteria Ilmu).
5. *Al-Munqâdz min al-Dhalâl* (Pembebasan dari kesesatan)
6. *Al- Iqtishad fî al-‘I’tiqad* (moderasi dalam aqidah)
7. *Al- Risâlah al-Qudsiyah* (risalah yang suci)
8. *Qawâ’id al- ‘Aqâ’id* (kaidah ilmu Aqidah)
9. *Iljâm al-A’wwam ‘an ‘Ilmi al-Kalâm* (membentengi orang awam dari ilmu kalam)
10. *Mihaq al-Nadzar* (Metode logika)
11. *Asrar al-Ilm al-dîn*(Misteri ilmu Agama)
12. *Al-Arba’in fî ‘Ushûl al-dîn* (40 pokok masalah Agama)
13. *Al-Intishar* (Rahasia-rahasia Alam)
14. *Itsbat al-Nadzar* (Pemantapan Logika)
15. *Al-Qisthas al-Mustaqîm* (Jalan untuk menetralsir perbedaan Pendapat)

Kelompok Ilmu Fiqh dan Ilmu Ushul Fiqh, yang meliputi:

1. *Al-Basîth* (Pembahasan Yang Mendalam)
2. *Al-Wasîth* (Perantara)
3. *Al-Wajîz* (Surat-Surat Wasiat)

4. *Al-Mankhûl* (Adat kebiasaan)
5. *Khulashah al-Mukhtashar* (Intisari ringkasan karangan)

Kelompok Ilmu Akhlak dan Tasawuf, yang meliputi:

1. *Ihyâ' 'Ulûm al-dîn* (Menghidupkan kembali Ilmu-ilmu Agama)
2. *Minhaj al-'Abidîn* (Pedoman Orang yang Beribadah)
3. *Mizân al-'Amâl* (Timbangan Amal)
4. *Kimiya as-Sa'âdah* (Kimia Kebahagiaan)
5. *Misykat al-Anwâr* (Relung-relung Cahaya)
6. *Bidâyat al-Hidâyah* (Langkah Awal Menggapai Hidayah)
7. *Al-Mabadi wa al-Ghayah* (Permulaan dan Tinjauan Akhir)
8. *Al-Risalah al-Qudsiyyah* (risalah Suci)
9. *Al-Ulûm al-Laduniyyah* (Risalah Ilmu Ketuhanan)
10. *Al-Amalî* (Kemuliaan).

4. Pemikiran Ketuhanan Al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî adalah tokoh Islam yang berwawasan luas dan seorang peneliti yang jeli dan penuh semangat, kehidupannya adalah sebuah kisah perjuangan mencari kebenaran dan pembela dalam agama ortodok.³⁶ Beliau seorang ulama multidisipliner yang menguasai berbagai ilmu seperti: hukum agama, filsafat, ilmu kalam dan tasawuf, namun tidak bisa dipungkiri, corak pemikiran tasawufnya lebih dominan dari pada disiplin ilmu lainnya. Al-Ghazâlî, sebagaimana halnya para penganut aliran Asy'ariyah beliau menelaraskan antara akal dan wahyu. Ia berpendapat bahwa akal harus

³⁶Ali Mahdi Khan, *Dasar-Dasar Filsafat Islam: Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, Terj. Subarkah, (Bandung: Nuansa, 2004), h. 135

dipergunakan sebagai penopang, karena ia bisa mengetahui dirinya sendiri dan bisa mempersepsi benda lain, yang jika lepas dari sumbat angan-angan dan khayalan maka ia bisa mempersepsi benda-benda secara hakiki. Namun Al-Ghazâlî menggunakan akal, kemudian menghentikan akal pada batas-batas tertentu, dan hanya naqlilah yang bisa melewati batas-batas ini.³⁷

Al-Ghazâlî dalam *Al-Munqîdz min al-Dhalâl* menjelaskan bahwa jika berbicara mengenai ketuhanan (metafisika), maka disinilah terdapat sebagian besar kesalahan mereka (para filosof) karena tidak dapat mengemukakan bukti-bukti menurut syarat-syarat yang telah mereka tetapkan sendiri dalam ilmu logika.³⁸

Al-Ghazâlî menyimpulkan bahwa kelompok-kelompok para pencari kebenaran pada masanya ada empat golongan:

- 1) *Al-Mutakallimun* (Para teolog): yaitu mereka yang mengaku sebagai kelompok *ahli ra'yi* (pendapat) dan peneliti yang mengandalkan kekuatan akal yang dibantu wahyu.
- 2) *Bathiniyah* (kebatinan): Mereka yang mengaku sebagai kelompok yang menganut *ta'lim* dan kelompok yang meng-khususkan diri pada adopsi ajaran imam-imam mereka yang *maksum*.
- 3) *Falsafah* (Para filosof): yaitu Mereka kelompok yang mengklaim dirinya sebagai pemilik logika dan argumen, yang mengandalkan kekuatan akal semata.

³⁷Ibrahim Madkour, *Aliran dan Teori Filsafat Islam*, Terj. Yudian Wahyudi Asmin, (Jakarta:PT Bumi Aksara, 2002), h. 74.

³⁸Imam Al-Ghazali, *Penyelamat Jalan Kesesatan*, h. 90

- 4) *Shufiyah* (para sufi): yaitu mereka yang mengaku sebagai pemilik keistimewaan yang mampu menghadirkan jiwa, mencapai *musyahadah* (melihat langsung), dan *mukasyafah* (menyingkap sesuatu yang gaib).³⁹

Konsep Tuhan menurut Al-Ghazâlî sangat berbeda dengan para filosof terutama filsuf peripatetik. Al-Ghazâlî memberi reaksi keras terhadap Neo-Platonisme Islam, menurutnya banyak sekali terdapat kesalahan filsuf, karena mereka tidak teliti seperti halnya dalam lapangan logika dan matematika. Al-Ghazâlî memandang para filosof sebagai *ahl al-bid'ah* dan *kafir*. Kesalahan para filosof tersebut diterangkan oleh Al-Ghazâlî dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*, dan ia membaginya menjadi dua puluh bagian, antara lain:

1. Keazalian alam ini.
2. Keabadian alam, waktu dan ruang.
3. Ketidak jujur para filosof dalam menyatakan bahwa Tuhan adalah pencipta alam.
4. Ketidak mampuan para filosof membuktikan Eksistensi penciptaan alam.
5. Ketidak mampuan para filosof membuktikan bahwa Tuhan itu satu, dan tidak bisa diasumsikan dua *wâjib al-wujûd* yang masing-masing tanpa sebab.
6. Tuhan tidak bersifat.
7. Tuhan mempunyai substansi (*basîth*) dan tidak mempunyai hakekat (*mâhiyah*).
8. Eksistensi Tuhan adalah eksistensi sederhana.
9. Tuhan tidak mengetahui hal yang terperinci (*juz'iât*).
10. Tuhan tidak dapat diberi sifat *al-jins* dan *al-fasl*.
11. Ketidak mampuan para filosof membuktikan alam memiliki pencipta.

³⁹*Ibid*, h 95

12. Ketidakmampuan para filosof membuktikan bahwa Tuhan mengetahui Esensi-Nya.
13. Ketidak mampuan para filosof membuktikan bahwa langit adalah makhluk hidup dan mematuhi Tuhan melalui gerak putarnya.
14. Jiwa-jiwa langit mengetahui semua *juz'îât*.
15. Hukum alam tidak dapat berubah.
16. Independensi sebab-akibat.
17. Keabadian jiwa manusia.
18. Keterpisahan antara jiwa dan tubuh manusia.
19. Ketidak mampuan para filosof membuktikan bahwa Tuhan bukan *Jism*.
20. Kebangkitan jasad tidak ada.⁴⁰

Tiga masalah mendasar yang menyebabkan kekafiran para filosof itu adalah:

- a. Alam yang bersifat azali (*qadim*), tak bermula.
- b. Tuhan tidak mengetahui terperinci dari apa-apa yang terjadi di alam.
- c. Peningkaran terhadap membangkitan jasad manusia dihari kiamat.

Masalah ketiga sebenarnya tidak begitu besar nilainya dari aspek filsafat, akan tetapi, dua masalah pertama dan kedua telah memaksa Al-Ghazâlî untuk mengkritik banyak teori ilmiah dan filsafat.⁴¹

Al-Ghazali telah membagi filosof menjadi tiga golongan:

- 1) Filosof Materialis (*Dhariyyun*): Mereka adalah kelompok paling tua yang mengingkari Sang Maha Pencipta lagi Maha Perancang lagi Maha Mengetahui, Maha Kuasa, dan mereka beranggapan bahwa alam senantiasa ada dengan sendirinya tanpa pencipta dan hewan selalu dari nutfah, sedangkan nutfah dari hewan, demikian pula ia telah ada dan akan tetap ada

⁴⁰Imam Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah; kerancuan para filosof*, h. 57-59

⁴¹Imam Al- Ghazali, *Penyelamat Jalan Sesat*, h. 20

dengan sendirinya. Mereka menyangkal adanya Tuhan. Sementara itu, kosmos ini ada dengan sendirinya.

- 2) *Filosof Naturalis (Thabi'iyun)*: Mereka adalah para filosof yang melaksanakan berbagai penelitian di alam ini. Melalui penyelidikan-penyelidikan tersebut mereka cukup banyak menyaksikan keajaiban-keajaiban hewan dan tumbuh-tumbuhan: mereka banyak mendalami ilmu anatomi tubuh dan hewan, lalu mereka melihat beberapa keajaiban ciptaan Allah dan keindahan-keindahannya dan memaksa mereka untuk mengakui adanya Maha Pencipta di alam raya ini. Kendatipun demikian, mereka tetap mengingkari Allah dan Rasul-Nya dan hari kebangkitan. Mereka tidak mengenal pahala dan dosa sebab mereka hanya memuaskan nafsu seperti hewan.
- 3) *Filosof ke-Tuhanan (Ilahiyun)*: Mereka adalah golongan yang terakhir dari golongan-golongan tersebut, filosof Yunani, seperti Socrates, beliau adalah guru Plato, dan Plato adalah guru Aristoteles. Sedangkan Aristoteles adalah yang menyusun logika, mengajari mereka berbagai ilmu, mencatat apa yang belum tercatat sebelumnya, mematangkan ilmu-ilmu mereka yang masih mentah. Aristoteles telah menyanggah pemikiran filosof sebelumnya (*Materialis dan Naturalis*), namun ia sendiri tidak dapat membebaskan diri dari sisa-sisa kekafiran. Oleh karena itu, ia sendiri termasuk orang kafir dan begitu juga Al-Farabî dan Ibnu Sina yang menyebar luaskan pemikirannya.⁴²

Pengetahuan mereka yang dapat diterima, menurut Al-Ghazâlî, adalah meliputi matematika, logika, filsafat, politik dan etika. Adapun yang tergolong kepada bid'ah dan menyebabkan kepada kufur meliputi persoalan *metafisika*. Kelompok metafisika ini meliputi pembahasan mengenai tidak bangkitnya jasad di akhirat karena yang menerima nilai pahala hanyalah ruh, tidak

⁴²Imam Al- Ghazali, *Penyelamat Jalan Sesat*,h. 101-102

termasuk jasad. Tuhan hanya mengetahui hal-hal yang *particular* dan konsep *qadimnya* alam.⁴³

a. Hakekat Tuhan

Al-Ghazâlî dalam membahasakan Tuhan dengan cara memberikan penafsiran mistis terhadap sejumlah nama dari '*asma' al-husnâ*', menyebut Tuhan dengan *Yang Awwal* dan *Yang Akhir*, *Yang Nyata* dan *Yang Tersembunyi*. Penyebutan Tuhan sebagai *Yang Pertama* terkait dengan *wujûd* segala sesuatu, bahwa segala sesuatu adalah hasil dari ciptaan-Nya. Sementara penamaan Allah sebagai *Yang Akhir* terkait dengan tujuan akhir dari para sufi, yakni Tuhan: para sufi adalah musafir yang melangkah setahap demi setahap menuju kepada-Nya. Oleh karena itu menurut Al-Ghazâlî, Tuhan adalah *Transenden* dan juga *Immanen*.⁴⁴

Transenden karena memiliki sifat *Al-Batin* tidak dapat dilihat dengan indera tetapi kemauan iradah-Nya *Immanen* di atas dunia ini dan merupakan sebab hakiki dari segala kejadian. Segala sesuatu ada dalam genggamannya. Allah adalah Tuhan yang menguasai seluruh Kerajaan langit dan bumi serta segala isinya. Dialah Tuhan yang tidak serupa dengan makhluk-Nya, dan mengetahui segala sesuatu dengan pengetahuan-Nya tanpa batas.⁴⁵

Al-Ghazâlî dalam mensucikan Tuhan, dengan menggambarkan Allah bukanlah fisik yang dibentuk, bukan pula esensi yang dibatasi. Tuhan tidak serupa dengan berbagai benda, baik dalam ukurannya maupun dalam penerimaannya terhadap pembagian. Tuhan bukanlah materi dan tidak ditempati oleh materi, bukan sifat dan tidak ditempati oleh sifat-sifat. Bahkan, Tuhan tidak menyerupai segala yang ada, dan segala yang ada tidak ada yang menyamai-Nya, tidak ada sesuatu pun

⁴³Syamsul Rijal, *op.cit.*, h. 61

⁴⁴Amroeni Drajat, *op.cit.*, h. 222

⁴⁵Imam Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûmuddîn juz I*, (Bairut: Darul Kitab al-Islami), h.89

yang menyerupai-Nya dan Dia tidak seperti sesuatu. Tuhan tidak dibatasi oleh ukuran, tidak tercakup oleh wilayah, tidak dikelilingi arah dan tidak dilingkupi oleh batas.⁴⁶

Tuhan sangat dekat dengan yang *maujûd*, Maha dekat dengan hamba-hamba-Nya, lebih dekat dari urat leher hamba-Nya itu sendiri, dan mengetahui setiap sesuatu. Allah Maha Suci dari perubahan dan perpindahan, tidak bertempat pada-Nya segala kejadian dan tidaklah mempengaruhi-Nya segala yang ada. Tuhan senantiasa dalam segala sifat kebesaran dan senantiasa dalam sifat kesempurnaan, tidak membutuhkan kepada penambah kesempurnaan lagi.⁴⁷

Alam semesta merupakan wujud yang baru yang keluar dari Yang *Qodim*, dengan kehendak Tuhan untuk membedakan sesuatu dari lainnya. Kehendak Tuhan adalah mutlak, artinya bisa memiliki waktu tertentu, bukan waktu lainnya, tanpa ditanyakan sebabnya, karena sebab adalah kehendak-Nya itu sendiri. Kalau masih ditanyakan sebabnya, maka artinya kehendak Tuhan itu terbatas tidak lagi bebas; sedangkan kehendak itu bersifat bebas mutlak.⁴⁸ Kehendak Tuhan melingkupi segala yang ada di langit dan bumi, melingkupi segala yang nampak dan yang tidak nampak, berkehendak menjadikan segala yang ada, mengatur yang baru. Tidaklah berlaku pada alam yang nyata ini dan yang tidak nyata ini, sedikit atau banyak, kecil atau besar, baik atau buruk, bermanfa'at atau melarat, iman atau kafir, selain dengan *qadla* dan *qadar*-Nya, hikmah dan kehendak-Nya. Apa yang dikehendaki-Nya akan terwujud, akan ada, yang tidak dikehendaki-Nya tidak akan ada, tidak ada yang keluar dari kehendak-Nya, tidak ada yang dapat melarikan dari kehendak-Nya, tidak

⁴⁶Imam Al-Ghazali, *Empat Puluh Prinsip Agama*, Terj Rojaya, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2006), h. 11-12

⁴⁷Imam Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûmuddîn juz I*, h.89

⁴⁸Ahmad Hanafi, *op.cit.*, h.146

ada kekuatan untuk menta'ati-Nya selain dengan kehendak-Nya dan iradah-Nya.⁴⁹

Allah adalah satu-satunya sebab bagi alam, alam Ia ciptakan dengan kehendak dan kekuasaan-Nya, karena kehendak Allah adalah sebab bagi segala yang ada (*al-Maujûdat*), sedangkan ilmu-Nya meliputi segala sesuatu. Sebab-sebab alami hanyalah korelasi waktu antara benda-benda.⁵⁰ Dia tidak terbatas dengan ukuran, tidak juga bertempat pada penjuru dan mata angin, dan tidak pula bernaung di bumi dan di langit. Tuhan tidak bertempat pada sesuatu dan tidak ada sesuatu yang menempati-Nya. Allah Maha Suci dari naungan tempat sebagaimana Maha Suci dari ketentuan waktu. Bahkan sebelum menciptakan masa dan tempat, Dia seperti apa adanya sejak dahulu. Tuhan berbeda dengan makhluk yang Dia ciptakan lantaran sifat-sifat-Nya, tidak ada di dalam *dzat*-Nya selain-Nya, dan tiada dalam selain-Nya selain *dzat*-Nya.⁵¹

Tuhan menurut Al-Ghazâlî sebagaimana yang dijelaskan oleh Ali Mahdi Khan, Tuhan adalah kehendak tertinggi dan obyek cinta tertinggi ideal bagi diri manusia, sebagai realitas akhir yang benar-benar mandiri. Tuhan ada dengan sendirinya dan bebas dari segala sifat-sifat *antropomorfistik*. Tersucikan dari perubahan dan perpindahan, Dia tidak ditimpa hal-hal baru, juga tidak dirasuki aksiden-aksiden baru, senantiasa lekat dengan predikat kebesaran-Nya sambil tersucikan dari kelengseran, dalam predikat Kebesaran-Nya, Allah tidak membutuhkan tambahan penyempurna.⁵² Tuhan sadar dan memiliki kesadaran dengan sendirinya, dan kesadaran-Nya meliputi pengetahuan terperinci tentang segala sesuatu yang menjadi atau bisa menjadi. Tuhan bukanlah sebuah substansi, juga

⁴⁹Imam Al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûmuddîn juz I*, h.90

⁵⁰Ibrahim Madkour, *Aliaran dan Teori dalam Islami*, Terj, Yudia Wahyudi Asmia (Yogyakarta: Bumi Aksara, 2004), h. 75

⁵¹*Ibid*, h. 75

⁵²Al-Ghazali, *Samudra Pemikiran Al-Ghazali*, h. 76

tidak ada substansi-substansi dalam diri Tuhan. Dia adalah satu-satunya sebab sejati.⁵³

Tidak ada eksistensi selain Tuhan, kecuali dia bersifat baru lantaran perbuatan-Nya dan teremanasi dari keadilan-Nya dalam formula yang terbaik, terlengkap, terkomplit dan teradil. Dia hakim yang Maha Bijaksana dalam setiap perbuatan-Nya serta Maha Adil dalam putusan-putusan-Nya. Keadilan-Nya tidak bisa di ukur dengan keadilan hamba, seorang hamba masih dipersepsikan berbuat zalim ketika ia bertindak di luar batas kepemilikannya, namun bagi Allah kezaliman ini sama sekali tidak terbayangkan. Dia tidak menjumpai kepemilikan bagi selain-Nya sehingga ketika ada yang bertindak mengacaknya, maka ia telah *dzalim*.⁵⁴

Semua makhluk, selain Tuhan dari golongan manusia, jin, setan, kerajaan langit, bumi, hewan, tumbuh-tumbuhan, atom, aksiden, yang terjangkau dan terindera, adalah obyek baru yang Allah ciptakan dengan kekuasaan-Nya setelah sebelumnya tiada (*nihil*). Jadi pada zaman *azalî* Allah ada sendiri tanpa siapa dan apa pun, baru kemudian Dia menciptakan makhluk sebagai unjuk kekuasaan-Nya dan merealisasikan kehendak sebelumnya. Maka terwujudlah apa yang di zaman *azalî* hanyalah wacana kata, namun itu semua bukan karena kebutuhan-Nya akan mereka. Allah menciptakan dan membebani makhluk bukan karena kewajiban, juga menganugerahkan nikmat dan kesejahteraan bukan karena keharusan semuanya karena Kebesaran, Kehendak dan kebijaksanaan Allah.⁵⁵

Al-Ghazâlî dalam kitab *misyykat al-Anwâr* menjelaskan bahwa Tuhan adalah sebagai asal usul segala cahaya, serta hubungannya dengan dunia ciptaan yang menerima cahaya dari-Nya. Cahaya-cahaya memiliki

⁵³Ali Mahdi Khan, *Dasar-dasar Filsafat Islam; Pengantar ke Gerbang Pemikiran*, Terj. Subarkah, (Bandung: Nuansa,2004),h. 141-142

⁵⁴*Ibid*, h. 142

⁵⁵Al-Ghazali, *Samudra Pemikiran Al-Ghazali*,h. 76

urutan-urutan yang berasal dari sumber cahaya yaitu Tuhan. Cahaya-cahaya yang ada mendapatkan cahaya dari Sumber Cahaya. Nama cahaya hanya patut untuk Cahaya Tertinggi yang tiada cahaya di atas-Nya dan dari-Nya memancar segala cahaya kepada yang lainnya. Dia yang dalam kekuasaan-Nya segala penciptaan dan perintah dan dari-Nya segala penyinaran sejak semula dan berkelanjutan.⁵⁶

Sebagaimana yang dikutip Kautsar Azhari Noer Tuhan diibaratkan Cahaya, Al-Ghazâlî lebih menengaskan bahwa penamaan cahaya untuk sesuatu selain cahaya pertama adalah *majaz* semata. Jadi, cahaya yang *haq* adalah Dia yang dalam kekuasaan-Nya segala Penciptaan dan Perintah dari-Nya, segala penyinaran sejak semula dan keberlangsungannya setelah itu. *Wujûd* adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan, yang paling berhak memiliki nama cahaya adalah sumber cahaya itu sendiri (*cahaya atas cahaya*) cahaya yang sebenarnya.⁵⁷

Cahaya terjauh dan tertinggi yang tiada cahaya di atas-Nya dan dari-Nya turun cahaya kepada selain-Nya, yaitu Allah. Nama cahaya untuk selain cahaya pertama adalah kiasan belaka, karena segala sesuatu adalah pinjaman, pemberian dari cahaya pertama. Cahaya yang sebenarnya adalah Allah yang di tangan-Nya penciptaan dan perintah, Dia adalah yang pertama memberi cahaya menjaga keberlangsungan alam. Selain Allah adalah ketiadaan belaka dan *wujûd* hakiki hanyalah Allah sebagai Cahaya Hakiki.⁵⁸ Tidak ada sesuatu dalam *wujûd* melainkan Allah, segala sesuatu akan binasa kecuali Allah. Sebab segala sesuatu selain Tuhan, bila ditinjau dari keberadaannya sendiri, adalah ketiadaan yang murni, bila ditinjau dari arah datangnya keberadaannya berasal dari

⁵⁶Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*, Terj M. Bagir (Bandung: Mizan,1993), h. 36

⁵⁷Kautsar Azhar Noer, *Tasawuf Perennial*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta,2003), h. 2009

⁵⁸*Ibid*, h. 2009

Sumber Pertama. Semua makhluk ada bukan dari dirinya sendiri, tapi berasal dari Allah yang mewujudkannya, menciptakannya.⁵⁹

Pengertian “*Nûr*” bisa berbeda-beda sesuai dengan tingkat dan golongan orang yang memberikan pengertian tersebut, sebab pada akhirnya akan ditentukan pula daya cerapnya yang digunakan. Bagi orang *awam* yang daya cerapnya bertumpu pada penglihatan lahir yaitu indera penglihatan akan berbeda dengan golongan *khawas* yang menggunakan penglihatan batin. Golongan kedua yang dapat menangkap cahaya hakiki yaitu Allah swt sebagai cahaya tertinggi dan terakhir serta sebagai Sumber Segala Cahaya.⁶⁰

b. Hubungan Tuhan dan Alam

Pembahasan mengenai alam semesta dapat dijadikan salah satu bukti tentang adanya Tuhan. Para filosof berbeda pendapat mengenai keazalian alam. Tetapi mayoritas filosof, yang dulu maupun yang kemudian, menyetujui pendapat bahwa alam ini azali, dan menyatakan bahwa alam ini selalu ada bersamaan Allah serta terjadi bersamaan dengan-Nya sebagai akibat dari keberadaan-Nya secara temporal sebagaimana kebersamaan temporal sebab dan akibat dan seperti matahari dan sinarnya. Keterdahuluan Allah atas alam ini bukan secara temporal, tetapi keterdahuluan secara esensi-Nya sebagaimana keterdahuluan sebab atas akibat.⁶¹

Para filosof berpendapat seperti yang dinukil Sirojudin Zar bahwa alam ini *qadim* berdasarkan tiga argumen yaitu:

1. Mustahil timbulnya yang baru dari yang *qadim*. Proposisi ini berlaku bagi sebab akibat, dengan arti, jika Allah *qadim*, maka

⁵⁹Al-Ghazali, *Misykat Cahaya-Cahaya*, h. 39

⁶⁰Amin Syukur, Masyharuddin, *op.cit.*,h. 179

⁶¹Imam Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah;kerancuan para filosof*,h. 61

terjadinya alam merupakan suatu keniscayaan dan hal ini akan menjadi *qadim* kedua-duanya (Allah dan alam).

2. Keterdahuluan *wujud* Allah dari alam hanya dari segi esensi (*taqaddum dzâtî*), sedangkan dari segi zaman (*taqaddum zamânî*) antara keduanya adalah sama, seperti keterdahuluan bilangan satu dengan dua.
3. Alam sebelum wujudnya merupakan suatu yang mungkin. Kemungkinan ini tidak ada awalnya, dengan arti selalu abadi.⁶²

Pandangan Al-Farabî dan Ibn Sina, mengenai alam ini *qadim* tidak dipahami mereka sebagai alam ada dengan sendirinya. Alam ini *qadim* karena Tuhan menciptakannya sejak azali, bagi mereka, mustahil Tuhan ada sendiri tanpa mencipta pada awalnya, kemudian baru mencipta alam. Gambaran bahwa pada awalnya Tuhan tidak mencipta, kemudian baru mencipta alam, menunjukkan berubahnya Tuhan. Tuhan menurut mereka mustahil berubah, dan oleh sebab itu, mustahil pula Tuhan berubah dari awalnya tidak mencipta atau belum mencipta kemudian mencipta.⁶³

Sedangkan Al-Ghazâlî menegaskan bahwa, alam ini adalah ciptaan Tuhan dan alam semesta itu bersifat baru, Al-Ghazâlî membedakan Tuhan sebagai yang *qadim* (tidak bermula tidak pernah tidak ada) dan alam semesta sebagai yang baru, karena itu wujud yang *qadim* (Tuhan) adalah menjadi penyebab bagi wujud yang baru. Proposisi yang diajukan Al-Ghazâlî yaitu, sesuatu yang baru membutuhkan kepada sebab yang menjadikannya.⁶⁴ Jika alam itu dikatakan *qadim* (tidak mempunyai permulaan) maka mustahil dapat dibayangkan bahwa alam itu diciptakan oleh Tuhan. Jadi, paham *qadim*-nya alam membawa pada kesimpulan bahwa alam itu ada dengan sendirinya, tidak diciptakan Tuhan dan ini

⁶²Sirojudin Zar, *op.cit.*, h. 164-166

⁶³Dedi Supriyadi, *op.cit.*, h. 162

⁶⁴Syamsul Rijal, *op.cit.*, h.85-86

berarti bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an yang jelas menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan segenap alam (langit, bumi, dan segala isinya), alam haruslah baharu dan yang *qadim* hanyalah Allah.⁶⁵

Tidak ada yang yang azali selain Allah dan sifat-sifat-Nya, apapun eksistensinya selain Allah itu baharu berada di bawah pengaruh Allah dan kehendak-Nya. Segala sesuatu diketahui oleh-Nya, karena segala sesuatu itu dikehendaki oleh-Nya dan kebermulaan alam tergantung kepada kehendak-Nya, alam semesta berasal dari kehendak-Nya. Apabila telah dipahami bahwa Dia adalah yang Maha berkehendak dan mengetahui apa yang Dia kehendaki, maka akan dipahami bahwa Tuhan adalah Pencipta segala yang ada di alam semesta ini.⁶⁶

Alam semesta ini baru, konklusi yang dimunculkan adalah alam membutuhkan sebab yang menjadikannya. Pembuktian alam semesta ini baru dapat dilihat pada kenyataan bahwa alam itu sendiri mempunyai unsur-unsur yang bersifat baru, Seperti *jism*, *jauhar* dan *ardh*. Segala *jism* yang terdapat pada alam tidak terpisah dari peristiwa yang melekat padanya, seperti berubah, bergerak, dan tetap. Jika dinyatakan alam itu tidak baru, ini memberi ketetapan bahwa setiap gerak merupakan akibat dari gerak sebelumnya. Posisi ini terjadi terus menerus yang bersifat berurutan, ini merupakan sesuatu yang mustahil, Tuhan sebagai pencipta, harus bersifat *qadim*, penetapan *wujûd* Tuhan yang *qadim* merupakan konsepsi yang tidak bisa ditawar-tawar. Karena jika Tuhan juga baharu sebagaimana alam ini, tentu saja Tuhan membutuhkan sebab yang lain, hal tersebut tidak akan menghasilkan apa-apa kecuali harus berhenti pada sebab Pertama, pencipta yang *qadim* yakni pencipta alam semesta. Dengan demikian, Tuhan itu harus bersifat *qadim* sedangkan alam semesta sebagai

⁶⁵Dedi Supriyadi, *op.cit*, h. 162

⁶⁶Imam Al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah; kerancuan para filosof*, h. 187

ciptaan-Nya bersifat baru. Konsep penciptaan Al-Ghazâlî adalah Tuhan menciptakan alam ini dari sesuatu yang belum ada menjadi ada.⁶⁷

Landasan Al-Ghazâlî mengatakan bahwa alam itu baharu dan hanya Tuhan yang *qadim*, melalui titik tolak yang benar dan ortodoks, harus diawali dengan mengakui Tuhan sebagai *wujûd* tertinggi dan Kehendak unik yang bertindak secara aktual. Prinsip Pertama adalah Maha Mengetahui, Maha perkasa, dan Maha Berkehendak. Ia bertindak sekehendak-Nya dan menentukan sesuatu yang dikehendaki; mencipta semua makhluk dan alam sebagaimana kehendaknya dan dalam bentuk yang Ia kehendaki.⁶⁸

Mengenai kejadian alam dan dunia, Al-Ghazâlî berpendapat bahwa dunia ini berasal dari *Iradah* Tuhan semata, tidak bisa terjadi dengan sendirinya. *Iradah* Tuhan itulah yang diartikan penciptaan, *Iradah* itu menghasilkan ciptaan yang berganda, di satu pihak merupakan undang-undang, dan di lain pihak merupakan atom-atom yang masih abtrak. Penyesuaian yang kongkrit antara atom-atom abtrak dengan undang-undang itulah yang merupakan “dunia” dan kebiasannya yang kita lihat ini. *Iradah* Tuhan itu sendiri adalah mutlak, bebas dari ikatan waktu dan ruang, tetapi dunia yang diciptakan itu seperti yang dapat ditangkap dan dikesankan pada akal (*intelek*) manusia, terbatas dalam pengertian ruang dan waktu, dan telah masuk ke dalam pengertian materialis. Pengikut Aristoteles menamakan sebab dan peristiwa itu sebagai hukum pasti sebab dan akibat (hukum kausal), tetapi Al-Ghazâlî, seperti juga Al-Asy’ari, menamakannya hanya adat kebiasaan saja.⁶⁹

Tuhan berkuasa mutlak untuk menyingkap dari kebiasaan sebab dan akibat, bukan memindahkan soal yang satu (faktor sebab) kepada soal

⁶⁷Syamsul Rijal, *op.cit*, h.86

⁶⁸Dedi Supriyadi, *op.cit*, h. 162-163

⁶⁹Poerwantana, A. Ahmadi, Rosali, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 171-172

yang lain (faktor akibat), melainkan menciptakan dan menghancurkannya, dan akibatnya menciptakan hal yang baru.⁷⁰ Al-Ghazâlî menolak konsepsi filosofis yang mengatakan bahwa dunia ini kekal dan diciptakan lewat proses emanasi dengan bahan dasar yang bersifat kekal dan yang secara terus-menerus mengambil bentuknya yang berbeda-beda.⁷¹

B. Biografi dan karya-karya Suhrawardî

Nama lengkap Suhrawardî ialah ‘Abû Al-Futûh Yahyâ bin Habâsy bin ‘Amîrak As-Suhrawardî Al-Kurdî, lahir pada tahun 549 H/1153 M., di Suhraward, sebuah kampung di kawasan Jibal, Iran Barat Laut dekat Zanjan. Ia memiliki sejumlah gelar; *Syaikh al-‘Isyrâq; Master of Illuminasionist, al-Hakîm; asy-syahîd; the Martyr*, dan *al-Maqtûl*. Akan tetapi Suhrawardî lebih terkenal dengan sebutan *Al-Maqtûl*. Penyebutan *Al-Maqtûl* di belakang namanya terkait dengan proses meninggalnya. Di samping itu, *Al-Maqtûl* adalah gelar yang membedakannya dari dua tokoh tasawuf yang memiliki nama serupa, yakni Suhrawardî; pertama, ‘Abd Al- Qâhir Abû Najîb As-Suhrawardî (w.563 H./ 1168 M). Ia adalah murid dari Ahmad Ghazali (adik Imam Al-Ghazâlî). Tokoh kedua adalah Abû Hafs ‘Umar Shihâb Ad-Dîn as-Suhrawardî Al-Baghdâdî (1145-1234). Dia adalah kemenakan dan sekaligus murid dari Abû Najîb Suhrawardî.⁷²

1. Kondisi Sosial Politik Pada Masa Suhrawardî

Peradaban Islam pada masa Suhrawardî berada pada fase kematangan. Kondisi ini merupakan akumulasi dari sejarah panjang peradapan Islam, terutama sejak Bani Abbasiyah menjadi penguasa Islam, perpindahan kekaisaran muslim dari bangsa Arab ke non-Arab, terutama Persia, menjadi titik pangkal perubahan orientasi. Para penguasa Bani Umayyah pada umumnya tidak tertarik pada kemajuan pendidikan yang merupakan

⁷⁰*Ibid*, h. 171-172

⁷¹Dedi Supriyadi, *op.cit*, h. 164

⁷²Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafat Paripatetik*, (Yogyakarta:LkiS,2005), h. 29

komponen utama kemajuan peradapan. Sementara para penguasa Abbasiyah, seperti Al-Mansur, Harun Al-Rasyid, puteranya, Al-Ma'mun, merupakan pionir-pionir yang memelopori penerjemahan karya-karya klasik dari bahasa Yunani, Syiria, Sanskrit, dan bahasa Pahlevi ke dalam bahasa Arab. Inilah abad penerjemahan (750-900) sekaligus awal dari pencerahan peradapan Islam di Timur.⁷³

Secara garis besar, wacana pemikiran Islam sebenarnya memiliki tiga alur utama, yakni: filsafat, mistis dan teosofi. Corak pemikiran Yunani baik yang falsafi maupun mistis, dapat diadopsi oleh para cendekiawan muslim. Respon positif itu melahirkan tokoh-tokoh filsuf dan sufi, seperti Al-Kindî, Al-Fâraâbî, Ibn Sînâ, Ar-Razi, Ibn Thufail, Ibn Bajah dan Ibn Rusyd (dari kalangan para filsuf) dan Rhabi'ah El Adawiyyah, Al-Ghazâlî, dan Abû Yazid Al-Busthamî (dari kalangan sufi). Kedua corak pemikiran itu tumbuh dan berkembang di dalam Islam, dan tiap aliran pemikiran memiliki penerus yang terus menghidupkan dan mengembangkannya. Gabungan dari kedua aliran itu melahirkan aliran ketiga yang disebut teosofi. Corak pemikiran teosofi ini, selain bertumpu pada rasio, ia juga bertumpu pada rasa *dzawq* yang mengandung nilai mistis.⁷⁴

Pemikiran filsafat Suhrawardî muncul didukung oleh situasi yang kondusif, perkembangan kebudayaan Islam secara bersamaan justru sedang berada pada masa penyempurnaan pemikiran. Kehadiran Suhrawardî dalam dunia pemikiran Islam merupakan penyambung ujung-ujung kesempurnaan pemikiran. Dalam segi pemikiran, ia hidup pada fase pertama perkembangan kebudayaan Islam, ketika filsafat mencapai kesempurnaannya di tangan Ibn Rusyd (1126-1198 M) dan tasawuf di tangan Ibn 'Arabî (1165-1240 M). Kemudian, pada abad berikutnya, *ushul fiqh* di tangan Asy-syatibî (w. 1388 M), Suhrawardî datang setelah pemilahan metode penalaran dan *dzawq*

⁷³*Ibid*, h. 37

⁷⁴*Ibid*, h. 38

mencapai puncaknya. Metode pertama dimiliki oleh kaum mutakallimin dan filsuf, sedangkan metode kedua dimiliki oleh kaum sufi.⁷⁵

2. Aktifitas Intelektual Suhrawardî

Pada umumnya, para filsuf atau sufi gemar menuntut ilmu dengan cara mengembara, merantau untuk memperdalam ilmu dan menambah pengalamannya. Pada usianya yang terbilang sangat muda, Suhrawardî telah banyak mengunjungi sejumlah tempat untuk menemui sang guru dan pembimbing ruhaniah. Suhrawardî melanglang buana ke Persia, Anatolia, Syiria, dan berakhir di Aleppo.⁷⁶

Lembaran Pendidikan intelektual Suhrawardî dimulai di Marâgha-sebuah kota yang kemudian menjadi terkenal karena lahirnya Nasîrudin Al-Thûsi (1201-1274 M) di bawah bimbingan Majd Al-Din Al-Jîlî, dalam bidang fiqh dan teologi. Selanjutnya pergi ke Isfahân untuk lebih mendalami studinya pada Zahîr Al-Dîn Qârî dan Fakhrudin Al-Mardinî. Selain itu, ia juga belajar logika pada Zahir Al-Farsî, ahli logika terkenal sekaligus salah satu pemikir *illuminationis* awal dalam Islam. Pada akhir usia dua puluh tahun, ia juga belajar kepada Zahîr Al-Farsî, seorang ahli logika yang memperkenalkan kepadanya Al-Basâ'ir karya Umâr bin Sahlân Al-Sawî seorang ahli logika terkenal (w. 540 H/ 1145 M), di Isfahân inilah Suhrawardî menyelesaikan studi formalnya.⁷⁷

Setelah memperoleh pengetahuan formalnya, Suhrawardî pergi menuju Persia, yang dikenal sebagai tempat awal munculnya gerakan sufi dan gudangnya tokoh-tokoh sufi. Suhrawardî tertarik pada ajaran dan doktrin tasawuf dan akhirnya ia menekuni mistisme, dalam hal ini ia tidak hanya sekedar mempelajari teori-teori dan metode-metode untuk menjadi sufi, akan

⁷⁵Hasan Ridwan dan Irfan Safrudin, *Dasar-dasar Epistimologi Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 2011),h. 146-147

⁷⁶Amroeni Drajat,*op.cit*, h. 30

⁷⁷M. Tafsir, *Metafisika Suhrawardi: dari Statis ke Dinamis*,(Ponorogo:Jurnal Al-Tahrir,vol.2 1 Januari 2002), h. 25

tetapi langsung mempraktekkannya sebagai sufi sejati. Dia menjadi seorang asketik yang menjalani hidupnya dengan ibadah, merenung, kontemplasi dan berfalsafah.⁷⁸ Keberhasilan Suhrawardî melahirkan aliran *Illuminasionis* ini berkat penguasaannya yang mendalam tentang filsafat dan tasawuf ditambah kecerdasannya yang tinggi. Ia begitu menguasai ilmu-ilmu Filsafat, sangat memahami *ushul fiqih*, begitu cerdas pikirannya, dan begitu fasih ungkapan-ungkapannya.⁷⁹

Segera setelah kedatangan di Aleppo, Suhrawardî mulai mengabdikan pada pangeran Al-Malik Al-Zhahir Ghazî, gubernur Aleppo—yang juga dikenal dengan malik Zhahir Syah, putra sultan Shalahudîn Al-Ayyubî. Sultan ini dikenal dengan pahlawan besar perang salib. Pada saat itu Suhrawardî menjadi penasihat pangeran, dan disana dia sering berdiskusi atau sekedar memaparkan pemahaman filosofisnya. Karena kesibukan Suhrawardî yang tinggi, sehingga menimbulkan kecemburuan terhadap orang-orang sekitar istana: para fuqaha, wazir dan hakim Aleppo. Mereka melayangkan surat kepada Shalahudin Al-Ayyubî, dengan alasan Suhrawardî mengajarkan pemahaman-pemahaman sesat, “*zindiq*” (anti agama), karena berlawanan dengan pemikiran para fuqaha.⁸⁰

Penghormatan dan penghargaan yang diberikan oleh Malik Az-Zhahir kepada Suhrawardî tidak diikuti oleh para fuqaha. Pada saat itu, persaingan antar fuqaha dan sufi mulai terasa. Hal ini terlihat dari upaya yang dilakukan kalangan fuqaha untuk menghentikan pengaruh pemikiran Suhrawardî terhadap penguasa Aleppo.⁸¹ Para fuqaha menganggap Suhrawardî sebagai tokoh yang berbahaya karena berpotensi merusak aqidah umat Islam dan

⁷⁸Amroeni Drajat, *op.cit.*, h. 32

⁷⁹<http://hayatul-fatah.blogspot.com/2013/12/pemikiran-suhrawardi-dalam-filsafat.html>. di akses tanggal 21 Mei 2014. 10. 00 wib.

⁸⁰<http://filsafat.kompasiana.com/2011/05/30/epistemologi-iluminasionis-suhrawardi-367078.html>, diakses 5 Mei 2014. 10. 20 wib

⁸¹Amroeni Drajat, *op.cit.*, h. 30

merusak agama. Akhirnya Suhrawardî dieksekusi pada tahun 1191 M atas tuntutan para fuqaha yang tidak suka padanya.⁸²

Para fuqaha memanfaatkan kelemahan Suhrawardî yang menyampaikan keyakinan-keyakinannya secara terbuka. Pada akhirnya Suhrawardî masuk ke dalam jebakan para fuqaha dalam sebuah dialog yang dilakukan oleh keduanya di masjid Aleppo. Ulama tersebut mengajukan pertanyaan kepada Suhrawardî “*apakah Allah berkuasa untuk menciptakan nabi setelah nabi Muhammad?*” pertanyaan ini kemudian dijawab Suhrawardî dengan ucapan, “*kekuasaan Allah itu tak ada batasnya*”. Dari jawaban tersebut para fuqaha menyimpulkan bahwa Suhrawardi meyakini adanya Nabi setelah Nabi Muhammad. Padahal dalam keyakinan fuqaha Nabi Muhammad adalah Nabi yang terakhir.⁸³

Kesempurnaan intelektual berhasil diraihinya dalam waktu singkat, sehingga pada umur tiga puluh tahun ia telah menuntaskan karya filsafatnya yang lain *Al-Masyâri wa al-Muthârahâh* yang diselesaikan pada 579 H/1183 M. Adapun karya-karyanya yang lain disusun dalam bentuk risalah (surat) selama sepuluh tahun, waktu yang tidak cukup panjang dalam mengembangkan dua gaya filsafat khasnya; gaya *Illuminasionis* yang kemudian disusul dengan demonstrasi Peripatetik. Satu lagi kekhasan yang sering diperlihatkan Suhrawardî dalam surat-surat filosofisnya, adalah memberikan rujukan silang atau penjelasan terkait antara satu karya dengan karya yang lain, sehingga tampak berkaitan dan saling melengkapi.⁸⁴

Kecerdasan intelektual membawanya ke Aleppo, di sana Suhrawardî memulai karir dan pengabdianya pada pangeran Al-Malik Al-Zahîr Ghazî, seorang gubernur Aleppo yang juga dikenal sebagai Malik Zahîr Syah, putra

⁸²Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Terj, h.70.

⁸³Seyyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat dan Gnosis*, Terj, Suharsono, Jamaluddin, (Yogyakarta: CIIS Press, 1991) h.70

⁸⁴<http://ardijuardiman.wordpress.com/2008/11/25/pemikiran-suhrawardi/html>, 3 Mei 2014. /10. 30 wib.

Sultan Shalah Al-Dîn Al-Ayubî yang dijuluki “raja Shalah al-dîn”. Kebrilianan dalam berpikir mengangkatnya pada posisi penting yang setara dengan penasehat raja, dan sederajat dengan para menteri dan hakim-hakim agung kerajaan. Kesibukannya di istana tidak membuatnya lalai pada proyek yang dimilikinya, malah saat-saat itulah ia berhasil menyempurnakan konsep *Illuminasinya* dengan kehadiran buku monumental yang dikenal dengan *Hikmah Al-Isyrâq*.⁸⁵

Akar pemikiran suhrawardî sangat unik dan mendasar, dia berusaha mencari dan mendapatkan bahan-bahan pemikirannya hingga pada sumber yang paling awal. Menurutnya, hikmah kebenaran itu satu, abadi dan tidak terbagi-bagi, Suhrawardî meyakini bahwa hikmah ketuhanan bersifat *universal* dan *perennial*. Atas dasar keyakinan inilah maka Suhrawardî meramu pemikirannya dari berbagai sumber, hikmah atau teosofi diturunkan Tuhan melalui Nabi Idris atau Hermes yang dianggap sebagai pembangun falsafah dan sains. Hikmah tersebut kemudian terbagi ke dalam dua cabang, yakni cabang Persia dan cabang Mesir. Hikmah dari Mesir kemudian menyebar ke Yunani. Pada gilirannya, hikmah dari Persia dan Yunani pun masuk ke dalam peradaban Islam. Dalam Islam Hermes dianggap sebagai Nabi Idris, menurut Suhrawardî dalam bukunya Amroeni Drajat, Hermes memiliki seorang pembantu yang sekaligus menjadi muridnya, yaitu Asclepius, dari merekalah filsafat sampai ketangan Plato yang berguru kepada Socrates, Socrates kepada Pythagoras, Pythagoras kepada Empedocles dan sampai kepada Hermes.⁸⁶

Adapun sumber-sumber yang membentuk pemikiran *Isyrâqiyyah* Suhrawardî terdiri atas lima aliran yaitu:

1. Pemikiran-pemikiran sufisme, khususnya karya-karya yang menjadi sandaran Suhrawardî yaitu tasawufnya Al-Hallaj (858-913 M), dan Al-Ghazâlî (1058-1111 M). yang salah satu buku Al-Ghazâlî *Misykat al-*

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶Amroeni Drajat, *op.cit*, h. 41

Anwâr, yang menunjukkan hubungan antara *Nûr* (cahaya) dan iman, mempunyai pengaruh langsung terhadap pemikiran *Illuminasi* Suhraward.

2. Filsafat peripatetik Islam, yang terdapat pada Ibnu Sina Khususnya, juga mempunyai peran penting dalam pemikiran Suhrawardî. Meskipun Suhrawardî juga mengkritik mereka, namun ia memandangnya sebagai asas penting dalam memahami keyakinan-keyakinan emanasi.
3. Pemikiran filsafat sebelum Islam, yakni aliran Pythagoras (580-500 SM), Platonisme dan Hermetisme sebagaimana yang tumbuh di Alexandria, kemudian dipelihara dan disebarkan di Timur dekat oleh kaum Syabiah Harran.
4. Pemikiran Suhrawardî juga terpengaruh pemikiran Iran Kuno, pemikiran Iran kuno merupakan warisan langsung hikmat yang turun sebelum kaum Idris (Hermes).
5. Bersandar pada ajaran Zoroaster dalam menggunakan lambang-lambang cahaya dan kegelapan, khususnya dalam ilmu malaikat, yang kemudian ditambah dengan istilahnya sendiri.⁸⁷

Dengan demikian, pemikiran *isyraqiyyah* Suhrawardî bersandarkan pada sumber-sumber yang beragam dan berbeda-beda, tidak hanya Islam tetapi juga non-Islam, meski secara besar bisa dikelompokkan dalam dua bagian: pemikiran filsafat dan sufisme, namun hal tersebut bukan berarti Suhrawardî melakukan pembersihan terhadap pemikiran-pemikiran sebelumnya. Ia mengklaim dirinya sebagai pemadu antara apa yang disebut *hikmah laduniyah* dan *hikmah atiqah*, ia percaya bahwa hikmah totalitas dan universal, merupakan hikmah yang jelas-jelas kelihatan dalam berbagai ragam di antara Hindu kuno dan Persia Kuno, Babilonia dan Mesir, kemudian antara Yunani sampai zaman Aristoteles, yang oleh Suhrawardî dianggap sebagai

⁸⁷Sayyed Husein Nasr, *Tiga Pemikir Islam; Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi*, Terj, (Bandung:Risalah Bandung, 1986), h.74.

permulaan filsafat orang-orang Yunani. Bahkan dikatakan sebagai penutup peninggalan hikmah, yang merupakan keterbatasan pada sisi aqlinya.⁸⁸

3. Karya-karya Suhrawardî

Suhrawardî tergolong sosok pemuda yang kreatif, dinamis, dan produktif, yang banyak menulis hampir semua pokok persoalan filsafat termasuk untuk pertama kali dalam sejarah filsafat Islam, sejumlah narasi simbolik filosofis Persia. Ia manpu menyintesis filsafat peripatetik sampai filsafat iluminasi. Ia termasuk pada jajaran para filsuf sufi yang aktif dalam berkarya, banyak mengarang kitab semasa hidupnya. Kedalaman pengetahuannya dalam bidang falsafah tercermin dalam karya-karyanya. Suhrawardî menguasai ajaran agama-agama terdahulu, falsafah kuno, hikmah-hikmah klasik, dan falsafah Islam. Ia juga memahami dan menghayati doktrin-doktrin tasawuf, khususnya doktrin sufi abad ke-3 dan ke-4 H. Sejalan dengan pengetahuannya tentang mistisisme atau ajaran tasawuf, ia merealisasikan dalam kehidupan sehari-hari, oleh karena itu, pemikirannya dikenal dengan corak pemikiran mistis-filosofis (*teosofi*).⁸⁹ Karyanya dapat digolongkan menjadi tiga bagian, karya-karya Suhrawardî yang masuk kategori pertama, yaitu kitab induk filsafat iluminasi adalah:

1. *At-Talwîhat* (Pemberitahuan)
2. *Al-Muqâwamât* (Yang Tepat)
3. *Al-Masyârî wa al-Muthârahât* (Jalan dan Pengayoman)
4. *Hikmah al-'Isryâq* (Filsafat Pencerahan).

Karyanya yang masuk pada kategori kedua adalah risalah-risalah filsafat seperti:

1. *Hayâkiil An-Nûr* (Rumah Suci Cahaya)
2. *Al-'Alwâh Al-'Imâdiyyah* (Lembaran Imadiyah)

⁸⁸*Ibid*, h. 75

⁸⁹Amroeni Drajat, *op.cit*, h. 54.

3. *Partaw-nawah* (Uraian tentang Tajalli)
4. *Bustân Al-Qulûb* (Taman Hati).

Karya-karya yang masuk kategori ketiga berupa kisah perumpamaan:

1. *Qishshâh al-Ghurbah al-Gharbiyyah* (Kisah Pengasingan ke Barat)
2. *Risâlah Ath-Thair* (Risalah Burung)
3. *Awaz-i pari-jibra'il* (Suara Sayap Jibril)
4. *Al-'Aql al-Ahmâr* (Akal Merah)
5. *Ruzi ba Jama'at-i sûfiyân* (Sehari dengan Para Sufi)
6. *Risâla fî al-'Isyq* (Hakikat Cinta Ilahi)
7. *Fî Halah Ath-Tufûliyyah*
8. *Lugah Al-Murân* (Bahasa Semit)
9. *Safir-i Simurgh* (Jerit Merdu Burung Pingai).⁹⁰

4. Pemikiran Ketuhanan Suhrawardî

Suhrawardî identik dengan *Isyrâqiyyah*, *Isyrâq* dalam bahasa Arab berarti “pencapaian”, dan *masyriq* berarti “timur”, keduanya berasal dari kata *sharq* yang berarti terbitnya matahari. Kesatuan antara “cahaya” dan “timur” dalam *hikmah isyrâqiyyah* berkaitan dengan simbolisme matahari yang terbit di timur dan mencahayai segala sesuatu. Dengan realitas mencahayai atau menerangi segala sesuatu, cahaya diidentifikasi dengan *gnosis* dan *Illuminasi*. *Isyrâqiyyah* adalah pengetahuan melalui pertolongan di mana manusia dapat menyesuaikan dirinya dengan alam semesta, tidak masalah di mana pun ia hidup.⁹¹

Illuminationisme dalam bahasa filsafat berarti sumber kontemplasi atau perubahan bentuk dari kehidupan emosional untuk mencapai tindakan dan harmoni. Hikmah bukan sekedar teori yang diyakini, melainkan

⁹⁰Dedi Supriyadi, *op.cit*, h. 179

⁹¹Syihab ad-Din Yahya as-Suhrawardî, *Hikmah al-Isyraqiyyah: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*, Terj, (Yogyakarta: Islamika, 2003), h. xv.

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 dicapai bersama-sama. Karena itu, sumber pengetahuan adalah penyinaran yang berupa semacam *hads* yang menghubungkan dengan substansi cahaya.⁹² Cahaya adalah simbol utama dari *filsafat isyrâqiyyah*, simbolisme cahaya digunakan untuk menetapkan satu faktor yang menentukan *wujûd*, bentuk dan materi, hal-hal yang masuk akal, intelek, jiwa, *dzat* individual dan tingkatan intensitas pengalaman mistik. Jelasnya penggunaan simbol-simbol cahaya merupakan karakter dari bangunan *filsafat isyrâqiyyah*.⁹³

Filsafat *isyrâqiyyah* dalam mendapatkan kebenaran melalui pengalaman intuitif, kemudian mengelaborasi dan memverifikasinya secara logis dan rasional. Prinsip dasar *iluminisme* adalah bahwa mengetahui atau memperoleh suatu pengalaman tentang Tuhan, dalam hal ini *hikmah* itu bukanlah merupakan teori yang diyakini, tetapi perpindahan rohani secara praktis dari alam kegelapan, yang tidak mungkin ada pengetahuan dan kebahagiaan, kepada cahaya yang bersifat akali, yang didalamnya dapat dicapai pengetahuan dan kebahagiaan secara bersama-sama. Sehubungan dengan itu, Suhrawardî mengungkapkan tahap-tahap yang mesti ditempuh oleh setiap orang dalam mendapatkan penceharan (*isyrâq*):⁹⁴

- a) Dalam tahap ini seseorang harus rela membebaskan diri dari kecenderungan duniawi untuk menerima pengalaman ilhami.
- b) Setelah menempuh tahap pertama, sang filosof memasuki tahap iluminasi yang didalamnya ia mendapatkan penglihatan tentang ketuhanan.
- c) Tahapan pembangunan sistem kebenaran yang didasarkan atas logika diskursif.

⁹²A. Khudori Soleh, *Wacana Baru Filsafat Islam*, h. 120.

⁹³*Ibid.* h. 120.

⁹⁴Haidar Baqir, *Buku saku Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2005), h. 138.

d) Pengungkapan atau penulisan.

Inti seluruh ajaran filsafat *isyrâqiyyah* adalah fokus pada sifat dan penggambaran cahaya (*nûr*). Cahaya dalam *isyrâqiyyah* Sebagai realitas yang meliputi segala sesuatu, cahaya menembus ke dalam susunan setiap entitas, baik fisik maupun nonfisik, (realitas absolut), yaitu realitas ketuhanan yang tidak terbatas dan tidak dibatasi, cahaya segala cahaya (*Nûr al-Anwâr*). Tuhan adalah cahaya dari segala cahaya, dari-Nya *wujûd* yang memancarkan cahaya ini pun juga memancarkan cahaya yang menyingkap seluruh eksistensi.⁹⁵

Cahaya tidak bersifat materi dan juga tidak dapat didefinisikan, menurut Suhrawardî sebagaimana yang digambarkan M. Tafsir “realitas Absolut” dengan esensi yang tak terhingga dan tak terbatas, Cahaya Segala Cahaya (*Nûr al-Anwâr*). *Nûr al-Anwâr* bersifat Esa dan merupakan sumber munculnya wujud-wujud lain. Esensi cahaya absolut, yang Pertama, selalu memberikan *illuminasi* dan dengannya mewujudkan dan segala sesuatu menjadi *wujûd*, serta memberikan kehidupan kepada *wujûd-wujûd* itu dengan sinarnya. Segala sesuatu yang ada di dunia berasal dari cahaya esensi-Nya dan semua keindahan dan kesempurnaan adalah pemberian kemurahan-Nya. Segala sesuatu dapat dibagi menjadi “cahaya dalam hakekat dirinya” dan sesuatu yang bukan cahaya dalam dirinya sendiri” yakni kegelapan.⁹⁶

a. Hakekat Tuhan

Tuhan dalam istilah Suhrawardî adalah Cahaya dalam Qs. an-Nûr [24] ayat 35 “*Tuhan adalah Cahaya langit dan bumi*”, ia menggunakan istilah Cahaya dalam menyebut Tuhan, Suhrawardî mengikuti argumen dari Al-Ghazâlî dalam kitab *Miskat Al-Anwâr*, Ia menggunakan istilah *Nûr Al-Anwâr* untuk menyebut Tuhan. Dalam konsep filosofi Suhrawardî, alam semesta adalah sebuah proses penyinaran raksasa,

⁹⁵Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, Jakarta: Sadra Press, 2012), h. 13.

⁹⁶M. Tafsir, *Metafisika Suhrawardi: dari Statis ke Dinamis*, (Ponorogo: Jurnal Al-Tahrir, vol.2 1 Januari 2002), h. 31

dimana semua wujud bermula dan berasal dari Prinsip Utama yang Esa (Tunggal) yang disebut sebagai *Nûr Al-Anwâr*, atau bisa juga disebut *Nûr Al-Muhîth*, *Nûr Al-Qayyûm*, *Nûr Al-Muqaddas*, *Nûr Al-'Azham*, *Nûr Al-'A'lâ*, *Al-Qahhâr*, *Al-Ghanî*, *Al-Muthlaq*. Dalam peripatetik cahaya disebut akal (*Wâjib al-Wujûd*), sumber dari segala sumber tidak ada sesuatu yang menyamai kedudukan-Nya, semua yang ada bergantung kepada-Nya. Cahaya merupakan esensi yang paling terang dan paling nyata, sehingga mustahil terdapat sesuatu yang lebih terang dan jelas dari cahaya, oleh karena itu, cahaya pertama tidak memerlukan penyebab luar selain diri-Nya.⁹⁷

Nûr Al-Anwar merupakan sumber semua gerak, akan tetapi, gerak cahaya disini bukan dalam arti perpindahan tempat, gerak memiliki peran sentral bagi terbentuknya segala *wujûd* yang ada, yang mana semua pergerakan adalah atas kehendak-Nya dan penggerak tersebut juga sebagai pangkal bagi terciptanya alam semesta. Unsur cinta (*'isyaq*) merupakan modal dari kedinamisan gerak seluruh makhluk, semua *wujûd* dan kelangsungan pergerakan makhluk tergantung dari proses penyinaran dari *Nûr al-Anwâr*. Penyinaran adalah kunci sentral segala pergerakan, kenyataan ini mengindikasikan bahwa setiap eksistensi alam semesta menyandarkan *wujûd* pada penerangan abadi-Nya.⁹⁸

Hubungannya dengan obyek-obyek yang berada di bawahnya, cahaya memiliki dua bentuk, yaitu cahaya yang terang pada dirinya sendiri dan cahaya yang terang dan menerangi selainnya. Cahaya yang terakhir ini menerangi segala sesuatu Namun, bagaimanapun statusnya, cahaya tetaplah sesuatu yang terang, dan sebagaimana telah disebutkan, ia merupakan sebab tampaknya segala sesuatu yang tidak bisa tidak beremanasi darinya. Maka dari itu, ia bersifat hidup sebab kehidupan

⁹⁷Amroeni Drajat, *op.cit*, h. 223

⁹⁸*Ibid*, h. 225

tidak lain dari penampakan diri yang esensial pada segala sesuatu selainnya.⁹⁹

Tuhan adalah obyek akhir *gnosis* dan realitas akhir atau prinsip akhir segala *wujûd* dan eksistensi sebagai “Cahaya”. Hakikat cahaya ini adalah penyinaran abadi, cahaya ini ada dengan sendirinya, sempurna, tak tergambar dan termanifestasi dengan sendirinya. Ketidadaan cahaya adalah kegelapan atau non-cahaya, yang pada hakikatnya tidak ada, tetapi diperlukan bagi manifestasi cahaya, sumber eksistensi adalah cahaya, cahaya juga merupakan sumber kebaikan. Kejahatan, atau non-cahaya, memang tidak ada, tetapi diperlukan untuk manifestasi Kebaikan.¹⁰⁰ Cahaya Maha Cahaya adalah *wujûd* pertama, sedangkan non-cahaya atau benda materi adalah yang terakhir dalam susunan eksistensi. Banyaknya bentuk *wujûd* yang membentuk alam semesta ini menghasilkan kelangsungan serangkaian lingkaran *subtansi* yang semuanya tergantung tergantung pada pada cahaya Maha Cahaya.¹⁰¹

Selain cahaya dalam esensinya selalu bersifat membutuhkan, maka kebutuhannya bukan diarahkan kepada subtansi gelap dan redup, karena ia tidak layak mengadakan eksistensi *dzat* yang lebih agung dan sempurna dari *esensi*-Nya, tidak saja dalam satu modalitas tetapi juga semua modalitas. Semua cahaya dan seluruh bentuk pasti berakhir di satu muara, pada cahaya yang tidak ada lagi cahaya sesudahnya, yaitu Cahaya Maha Cahaya, Cahaya Pengatur, Cahaya Tertinggi, yang tidak ada lagi cahaya sesudahnya.¹⁰²

Pancaran cahaya dari sumber utamanya merentang secara holistik dalam jarak pancar yang sangat jauh, namun demikian, konsekuensi logis

⁹⁹Majid Fahkry, *Sejarah Filsafat Islam; sebuah peta kronologis*, Terj, Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2001), h. 131

¹⁰⁰Ali Mahdi Khan, *op.cit*, h. 144

¹⁰¹*Ibid*, h. 145

¹⁰²Syihab ad-Din Yahya as-Suhrawardi, *op.cit*, h. 117

dari adanya jarak tempuh penyinaran, menghasilkan kualitas terang menjadi bertingkat-tingkat. Sinar yang lebih dekat dengan sumber cahaya menghasilkan cahaya yang lebih terang dan posisinya semakin tinggi, sementara sinar yang jauh dari sumber cahaya akan semakin redup. Dengan menjauhnya penyinaran, cahaya akan semakin kehilangan intensitasnya, hilang ciri substansi induknya dan hilang pula watak kediriannya. Kemudian ia membentuk cahaya aksiden, yaitu atribut yang tidak memiliki eksistensi mandiri dan akhirnya menjadi gelap dan tidak bercahaya lagi. Keragaman cahaya ditentukan oleh intensitas pancaran dari sumbernya, dan juga ditentukan oleh intensitas gradasi sinarnya. Melalui konsep penyinaran cahaya inilah yang membedakan antara Suhrawardî dengan filosof peripatetik. Dengan konsepnya itu, Suhrawardî ingin membuktikan bahwa penyebaran cahaya-cahaya tidak terbatas hanya pada sepuluh saja dan bahwa alam semesta ini merupakan sisi gelap dari batas penyinaran cahaya.¹⁰³

Hubungan cahaya-cahaya yang lebih tinggi dengan yang lebih rendah, dijelaskan dengan istilah-istilah dominasi (*qahr*), sedangkan hubungan cahaya yang rendah dengan cahaya yang lebih tinggi dijelaskan dengan istilah atraksi menarik atau cinta (*ishq*). Dua kekuatan tersebut (*qahr* dan *ishq*), inilah yang mengatur dunia. Cahaya segala cahaya yang tiada bandingannya mendominasi segala sesuatu, yang lainnya dan mencintai entitas yang paling tinggi dan paling indah yaitu dirinya sendiri. Dalam tindakan mencintai diri sendiri ini Ia berbagi kesenangan tertinggi- kesadaran pada milik dan perenungan tentang yang paling sempurna.¹⁰⁴

¹⁰³Amroeni Drajat, *op.cit*, h. 225-226

¹⁰⁴AB. Musyafa' Fathoni, *Filsafat Ishraqiyah Suhrawardi: Sintesis Metode Diskursif dan Intuitif*, (Ponorogo: Jurnal Al-Tahrir, vol.4/ No. 2/ Juli 2004), h. 189

Rentetan cahaya yang memancar dari Cahaya segala cahaya, dibedakan antara cahaya-cahaya yang dominan (*al-qâhirah*) dan yang mengatur (*al-mudabbirah*). Cahaya-cahaya yang dominan terdiri dari esensi-esensi bercahaya yang lebih unggul atau tersendiri yang sama sekali mandiri di satu pihak, dan realitas-realitas formal yang memuat jenis dan bentuk-bentuk entitas ragawi yang dapat disamakan dengan ide-ide platonik di pihak lain. Cahaya-cahaya yang mengatur mengarahkan atau mengatur bola-bola angkasa dan berkat keunggulannya, mereka dapat dikatakan sebagai yang memerintah. Cahaya-cahaya ini membentuk suatu hirarkhi yang memengaruhi bola-bola melalui perantara benda-benda samawi, sebagai penguasa-peguasa yang mutlak. Matahari adalah salah satu pemimpin puncak hirarkhi.¹⁰⁵

Selain cahaya terdapat juga kegelapan, konsep terang dan gelap Suhrawardî mengadopsi dari konsep Tuhan dalam ajaran *Zoroaster*, namun ia tidak sepenuhnya terpengaruh terdapat perbedaan yang menonjol antara konsep Suhrawardî dan *Zoroaster*. Jika dalam *Zoroaster* terang dan gelap adalah pertentangan antara keduanya, maka Suhrawardî membentuk konsep pertentangan antara terang dan gelap memiliki garis batas yang jelas. Konsep terang dan gelap merupakan runtutan dari intensitas pancaran cahaya, dimana semakin jauh dari sumber cahaya maka ia akan semakin meredup dan akhirnya sampai pada kegelapan.¹⁰⁶

Puncak urutan *wujûd* terdapat cahaya-cahaya murni, yang membentuk anak tangga. Bagian tertingginya adalah Cahaya di atas Cahaya yang menjadi sumber eksistensi semua cahaya yang berada dibawahnya, baik yang bersifat murni maupun campuran. Serangkaian cahaya semuanya berasal dari Cahaya Pertama atau Cahaya mandiri yang menerangi semua cahaya, dari Cahaya Pertama beremanasi cahaya-

¹⁰⁵*Ibid*, h. 189

¹⁰⁶Amroeni Drajat, *op.cit*, h.224.

cahaya sekunder benda-benda langit dan unsur-unsur fisik yang membentuk alam fisik.¹⁰⁷ Dalam filsafat Suhrawardî, juga terdapat hal-hal yang tidak termasuk cahaya maupun kegelapan, tetapi berada di antara keduanya, mereka disebut obyek-obyek pertengahan (*al-barzakh*), unsur-unsur yang bukan cahaya dan kegelapan, melainkan substansi-substansi yang berada dalam keadaan tertentu sehingga seandainya cahaya dipancarkan kepada mereka, mereka bisa masuk kedalam terang dan dengan demikian menjadi tampak; seandainya cahaya itu tidak mencapai mereka akan jatuh kembali kedalam kegelapan mutlak dan lenyap.¹⁰⁸

Barzakh juga bisa digambarkan dengan bayangan atau pembatas dari cahaya di atas cahaya.¹⁰⁹ Setiap eksistensi selalu memiliki keterbatasan dan limitasi dari berbagai segi, karena jika tidak ada *barzakh* yang orientasinya meliputi seluruh *barzakh* serta tidak menerima keterbelakangan-tentang berakhirnya mata rantai eksistensi tubuh dan sejenisnya yang berkumpul, maka gerakan dan orientasi eksistensial tertentu akan terjatuh pada kondisi “ketiadaan” setiap kali keluar melewati tubuh, sedangkan orientasi ketiadaan tidak dapat dijelaskan.¹¹⁰

Demikian juga dengan *barzakh*, meliputi keseluruhan cakrawala eksistensi sembari menerima keterpisahan dan keterbelakangan menjadi sejumlah besar *barzakh* terstruktur lainnya. Setiap satuan *barzakh* dari *barzakh* ini, sekalipun pada awalnya ditetapkan untuk tidak mungkin terpisah, terdiri dari susunan struktur tertentu, sehingga memungkinkannya untuk disusun ulang dan dibagi-bagi; kejadian ini

¹⁰⁷Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam; sebuah peta kronologis*, Terj, Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2001), h. 132

¹⁰⁸Mehdi Ha'iri Yazdi, *Menghadirkan Cahaya Tuhan: Epistemologi Illuminasi dalam Filsafat Islam*, Terj, Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 2003), h. 145

¹⁰⁹Majid Fakhry, *op.cit*, h. 132

¹¹⁰Syihab ad-Din Yahya as-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraqiyyah: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*, h.124-125

dengan sendirinya membuat gerakan *barzakh* tersebut kembali jatuh dalam ketiadaan dan kehilangan orientasinya, dan ini jelas mustahil.¹¹¹

Segala sesuatu dapat dibagi menjadi cahaya dalam hakekat dirinya (*nûr fî haqiqat nafsih*) dan sesuatu yang bukan cahaya dalam dirinya sendiri (*mâ laisa nûr fî haqiqat nafsih*), yakni kegelapan. Jenis pertama dinamakan dengan cahaya murni (*al-nûr al-mujarrad* atau *al-nûr al-mahd*). Cahaya ini bertingkat-tingkat yang berbeda kekuatan dan kelemahannya, kejelasan dan ketidak jelasannya terang dan redupnya. Cahaya itu sendiri mempunyai dua jenis: ada yang membutuhkan, seperti akal, jiwa manusia dan ada yang tidak membutuhkan atau absolut, karena tidak lagi ada cahaya di atas-Nya yaitu *Al-Haq* yang Maha Suci, yang biasa juga disebut Cahaya segala cahaya (*Nûr Al-Anwâr*). Adapun pemancaran *Nûr Al-Anwâr* berproses secara emanasi dengan ciri-ciri sebagai berikut:

1. 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.
2. Memancarnya tidak sama dengan cara terlepasnya sesuatu atau berpindahannya sesuatu darinya.
3. Cahaya pertama sangat tergantung dengan pada *Nûr Al-Anwâr*.
4. Masing-masing cahaya menyaksikan secara langsung *Nûr Al-Anwâr* dan memperoleh sinarnya.
5. Masing-masing kemudian memantulkan sinar yang diterimanya langsung dari *Nûr Al-Anwâr* kepada cahaya di bawahnya.
6. Hubungan cahaya antara *Nûr* yang satu dengan yang lain dilukiskan dengan cara yang berbeda.¹¹²

¹¹¹*Ibid*, h.124-125

¹¹²M. Tafsir, *op.cit.*, h. 31-32

b. Hubungan Tuhan dan Alam

Suhrawardî dalam memaparkan teori penciptaan, sepakat dengan pandangan kaum Peripatetik yang meyakini bahwa “*Dzat Yang Tunggal*” hanya memancarkan pada satu bentuk yang tunggal”. *Nûr Al-Anwar* yang ditegaskan sebelumnya sebagai sumber penciptaan hanya memancarkan cahaya-Nya pada satu Cahaya murni yang juga memiliki sifat yang sama dengan *Nûr Al-Anwar*. Pemancaran cahaya ini diakibatkan oleh aktivitas *Nûr Al-Anwar* yang senantiasa memancarkan cahaya dari substansinya. Mata rantai dari aktivitas *Nûr Al-Anwar* inilah yang dalam pemikiran kelompok *Illuminasioner* mendasari perannya (*Nûr Al-Anwar*) sebagai pencipta alam semesta. Suhrawardî mengembangkan prinsip emanasi menjadi teori pancaran (*isyraqi*), pancaran cahaya bersumber dari sumber pertama yang disebut *Nûr Al-Anwar*. Pancaran dari sumber pertama akan berjalan terus sepanjang sumbernya masih eksis. Dengan kata lain, alam semesta akan selalu ada selama Tuhan ada, namun Tuhan sangat berbeda dengan alam. Ia mengumpamakan hubungan antara lampu dan sinarnya, lampu sebagai sumber cahaya jelas berbeda dengan sinar yang dihasilkannya.¹¹³

Proses pelimpahan yang terus menerus ini menunjukkan adanya suatu garis vertikal yang tidak terputus, yang sekaligus menghubungkan seluruh rangkaian besar emanasi dengan prinsip pertamanya dalam suatu kesatuan *wujûd* yang ketat, yang kemudian memunculkan garis penghubung horisontal. Pada garis penghubung horisontal inilah muncul keragaman, esensi dan spesies dan individu.¹¹⁴

Segala yang “bukan cahaya” disebut sebagai “Kausalitas Mutlak” atau materi mutlak, ini hanyalah aspek lain penegasan atas cahaya, dan bukan suatu prinsip mandiri sebagaimana yang secara salah dianggap

¹¹³Amroeni Drajat, *op.cit*, h.243-244

¹¹⁴*Ibid*, 244

oleh para pengikut Aristoteles. Fakta eksperimental transformasi unsur-unsur primer menjadi satu yang lain, menunjukkan kepada materi absolut; fundamental ini yang dalam berbagai tingkat besarnya, membentuk berbagai macam lingkungan materi. Landasan mutlak semua benda dapat dibagi menjadi dua jenis:

1. Yang di luar ruang-atom-atom atau substansi tidak terang (esensi-esensi menurut kaum Asy'ari).
2. Yang mesti di dalam ruang-bentuk-bentuk kegelapan, misalnya; berat, bau, rasa dan sebagainya.¹¹⁵

Semua yang bukan cahaya dibagi menjadi dua:

- a. Kekal abadi, misalnya intelek, jiwa dari benda-benda angkasa, langit, unsur-unsur tunggal. waktu dan gerak.
- b. Tergantung, misalnya: Senyawa-senyawa dari berbagai unsur. Gerak langit itu adalah abadi, dan membuat berbagai siklus alam semesta, disebabkan oleh kerinduan kuat jiwa langit untuk menerima penerangan dari sumber segala cahaya. Materi yang darinya langit dibangun, sepenuhnya bebas dari kerja proses kimia, yang berhubungan dengan bentuk-bentuk lebih besar dari yang bukan cahaya. Setiap langit memiliki materinya sendiri yang khusus untuk langit itu saja, ia juga berbeda satu sama lain dalam arah geraknya dan perbedaa itu diterangkan oleh fakta bahwa yang dicintai, atau penerangan penopang, berbeda dalam masing-masing kasus. Gerak hanyalah suatu aspek waktu, ia adalah jumlah elemen waktu yang sebagaimana terwujudkan, adalah gerak. Perbedaan waktu lampau, sekarang dan akan datang, dibuat hanya untuk kemudahan, dan tidak ada dalam hakikat waktu.¹¹⁶

¹¹⁵Hasyimiyah nasution, *Filsafat islam*, (Jakarta:Gaya Media Pratama, 1999), h. 159

¹¹⁶*Ibid*, h. 160

Hasil pemancaran cahaya substansi, terjadi satu pelimpahan atau emanasi pada Cahaya Murni-pertama dan dibarengi dengan satu materi alam abadi yang menjadi materi dasar pembentuk alam semesta. Untuk fakta yang *maujud*, harus ada satu sebab. Jika entitas tatanan yang lebih tinggi dari sesuatu adalah penyebab dari dua entitas yang lebih rendah, maka harus ada dua aspek yang berbeda dari entitas yang lebih tinggi untuk menjelaskan eksistensi yang terpisah dari setiap entitas yang lebih rendah. Entitas yang lebih rendah tidak bisa menjadi penyebab ontologi dari entitas yang lebih tinggi karena tidak akan ada sebab yang memadai bagi superioritasnya, oleh karena itu, suatu sebab akan mendahului entitas yang dibawahnya.¹¹⁷

Nûr Al-Anwar digambarkan sebagai Matahari, sedangkan cahaya murni-pertama adalah cermin, pancaran sinar matahari yang tak beraturan berada dalam sebuah cermin yang dengannya terpantul sebuah cahaya yang berbeda dari cahaya sebelumnya. Keduanya sama-sama memancarkan cahaya, tetapi cahaya yang dipancarkan cermin tidaklah sama dengan cahaya Matahari, karena cermin hanyalah perantara yang menerima cahaya yang besar dan memantulkan cahaya sesuai kemampuannya.¹¹⁸

Ilmu Cahaya berbeda dengan Ilmu peripatetik tentang teologi. Prinsip-prinsip yang diturunkan dari konsep tentang cahaya sangat berbeda dengan prinsip-prinsip peripatetik yang sebanding. Prinsip-prinsip yang dipakai ilmu cahaya didasarkan atas pengalaman mistik, pengalaman mistik bukanlah filsafat seperti yang kita kenal, namun ia adalah fenomena empiris yang dijelaskan oleh filsafat. Sebagaimana pengalaman empiris lainnya, pengalaman mistis tidak dapat

¹¹⁷John Walbridge, *Mistisme Filsafat Islam: Kearifan Illuminatif Quthb ad-dîn al- Syîrâzî*, Terj, Hadi Purwanto,(Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2008), h.71

¹¹⁸<http://ardijuardiman.wordoress.com/2008/11/25/pemikiran-Suhrawardi/>. diakses 17Januari 2014 /17.30 wib.

dipertentangkan dengan kesimpulan-kesimpulan filsafat. Ketika filsafat tidak bisa menyimpulkan bahwa alam semesta ini simpel dan homogen, demikian juga filsafat tidak dapat dipertentangkan dengan observasi tentang mistik yang sesungguhnya.¹¹⁹

Mengenai konsep alam Suhrawardî, ia membagi alam kepada empat tingkatan, yaitu:

1. Alam Akal (*'alam al-aql*) disebut juga dengan cahaya-cahaya dominator yang kualitasnya tergantung dari intensitas pancaran dari cahaya pertama. Yang termasuk ke dalam alam akal adalah *rûh al-quds*, yang merupakan asal dari jiwa-jiwa kita, dan *rabb thilsâm*. Tradisi peripatetik menamakan *rûh al-quds* dengan akal aktif.
2. Alam Jiwa (*'alam al-nafs*) adalah tempat bersemayamnya jiwa-jiwa pengatur falak-falak langit dan tubuh-tubuh manusia yang dinamakan *nafs an-nathiqah*. Disini Suhrawardi menjauhi pendapat para pengikut paripatetik yang berpendapat bahwa jiwa-jiwa falak muncul secara langsung dari akal-akal yang tinggi.
3. Alam Materi (*'alam al-jism*) dan alam bentuk, yang terdiri atas dua jenis: alam bentuk unsur yang berada di bawah falak bulan dan alam bentuk *dzat* yang sangat halus, yaitu bentuk-bentuk falak langit.
4. Alam Citra dan alam imajiner (*'alam al-mitsal wa al-khayal*) atau disebut juga alam bayangan murni. Sekalipun tidak dapat disamakan dengan alam ide Plato, namun ia memiliki fungsi yang sama, yakni sebagai alam imajiner. Munculnya konsep alam cita yang tergantung ini tidak lepas dari konsep ide Plato, dimana kemudian dikembangkan oleh Suhrawardi dan dinamakan ide-ide cahaya.¹²⁰

Terdapat tiga unsur dasar alam yaitu air, tanah dan angin. Menurut orang *Isyraqi*, api hanyalah angin yang menyala, perpaduan unsur-unsur

¹¹⁹John Walbridge, *op.cit.*, h.73

¹²⁰Amroeni Drajat, *op.cit.*, h. 245-246

ini, dibawah berbagai pengaruh langit, mengambil berbagai bentuk, yaitu bentuk cair, gas dan padat. perubahan bentuk unsur-unsur orisinal itu membentuk proses membuat dan merusak yang menembus seluruh lingkup dari yang bukan cahaya, yang menimbulkan bermacam-macam bentuk eksistensi yang semakin meninggi, dan yang semakin mendekatkan mereka kepada kekuatan-kekuatan penerang. Semua fenomena alam, yaitu hujan, awan, meteor, halilintar, guntur, adalah berbagai kerja dari prinsip imanen gerak ini, dan diterangkan oleh operasi langsung dan tidak langsung cahaya pertama atas segala sesuatu, yang satu sama lainnya berbeda dalam kapasitas penerimaan banyak sedikitnya penerangan. Singkatnya, alam semesta adalah suatu hasrat yang membantu; suatu kristalisasi kerinduan kepada cahaya.¹²¹

Proses ganda *illuminasi* berlaku pada semua tingkat realitas. Berawal pada tingkat manusia dalam perspepsi indera luar, seperti penglihatan, mata sebagai subyek yang melihat, mampu melihat yakni melihat obyek, ketika obyek itu sendiri disinari oleh matahari langit. Pada setiap kosmik, setiap cahaya abtrak melihat cahaya-cahaya yang derajatnya berada di atasnya, sedangkan cahaya-cahaya yang lebih tinggi secara terus menerus menyinari yang berada dibawahnya. Sumber Cahaya (*Nûr Al-Anwâr*), mengendalikan segala sesuatu, Ia paling tampak bagi diri-Nya sendiri, dan karena-Nya menjadi *wujûd* yang paling menyadari diri sendiri di alam semesta. Semua cahaya abtrak secara langsung disinari oleh Cahaya Segala Cahaya yang bersinar, esensi dan kekuatannya satu dan sama. Sumber Cahaya beremanasi dan sifat serta esensinya satu.¹²²

Ontologi segala sesuatu adalah cahaya *immateri*, cahaya dalam dirinya sendiri untuk dirinya sendiri-dengan kata lain, apa yang terjadi

¹²¹Hasyimsyah Nasutipn, *op.cit.*, h. 160

¹²²*Ibid*, h. 246

dengan sendirinya, yang manifes dengan sendirinya, dan membuat yang lain manifes. selain itu, cahaya *immaterial* manifes untuk dirinya sendiri. Cahaya yang terlihat bersifat aksiden dan memanifestasikan yang lain secara aksidental dengan menciptakan *illuminasi* aksidental bagi tubuh, yang bersifat gelap pada dirinya. Cahaya *immaterial* bersifat *subtansial*-cahaya pada dirinya sendiri- dan manifestasinya bersifat subtansial sekaligus aksidental: bersifat *aksidental* karena ia dapat menerangi benda-benda lain yang eksis, bersifat *subtansial* karena ia dapat membuat benda-benda lain menjadi eksis.¹²³

Segala sesuatu memiliki sebab yang berbeda dan memadai pada eksistensinya. Menurut Ilmu Cahaya, sebab utamanya adalah cahaya *immaterial*, yang paling rendah pada tatanan cahaya vertikal, lebih rendah tingkatannya dibandingkan cahaya yang menghasilkan benda-benda langit. Sedangkan cahaya yang tunduk terhadap benda-benda langit dan memiliki materi yang sama-tingkat kecemerlangannya ini merupakan kausa material atas benda-benda di dunia ini.¹²⁴

¹²³John Walbridge, *Mistisme Filsafat Islam: Kearifan Illuminatif Quthb ad-dîn al- Syîrâzî*, h.75

¹²⁴*Ibid*, h. 88