

Dimensi Sufistik dalam Islam: Studi atas Pemikiran Tasawuf Ibn Sīnā Dan Relevansinya dengan Dunia Pendidikan

Yoyo Hambali, Agus Supriyanto, dan M. Sabeni*

Abstract: The purpose of this paper is to answer the problem, namely, how the mystical dimension in Islam and how the mystical thought of Ibn Sina and its relevance to the world of Islamic education? The approach used in this paper, among others, the historical approach, hermeneutic, and phenomenological. Discussion of this paper is descriptive-analytic. The conclusion of this paper include that mysticism or Sufism has strong roots of the sources of Islam (Qur'an and Sunnah) and a little more receptive to the influence of outside Islam, especially from Greek philosophy and spiritual traditions of Persia. Ibn Sina as shown in the lives, works and thoughts have a tendency of Sufism. Thoughts on knowledge 'Irfani, mystical love, spirituality, prayer, and ascetic, indicating that spirituality of Ibn Sina not only be at a theoretical level, but also practical. Mystical Dimensions of Ibn Sina can be a thirst quencher in the midst of spiritual aridity due to materialism and pragmatism that swept people today.

Kata-kata Kunci: Tasawuf, 'Irfan, Cinta Mistik, Zuhud, Rahasia Salat, Ibn Sīnā

Pendahuluan

Judul makalah ini diinspirasi oleh sebuah buku yang sangat komprehensif tentang mistisisme Islam (tasawuf) sekaligus merupakan karya paling monumental Annemarie Schimmel yang berjudul, *Mystical Dimensions of Islam*.¹ Karena demikian luasnya samudera tasawuf dengan tokoh-tokohnya yang beragam pemikiran, maka makalah ini dibatasi pada pemikiran sufistik Ibn Sīnā, seorang ulama dan sarjana Islam klasik yang

karena kecermerlangan pemikirannya dan merupakan puncak salah satu mazhab dalam pemikiran filsafat Islam, yaitu mazhab *al-Mashsha-i (Paripatetic School)*, ia menyandang gelar *al-Shaykh al-Rāis*.

Menggali khasanah dimensi mistik dalam Islam dirasa penting di tengah gempuran sekularisasi dan marginalisasi agama yang telah mengakibatkan manusia jatuh ke dalam krisis eksistensial dan spiritual dalam semua dimensi kehidupannya. Krisis spiritual yang melanda manusia telah menyebabkan manusia--meminjam ungkapan Seyyed Ḥossein Naṣr--hanya berada pada pinggir eksistensi spiritualnya, tidak berada pada pusat atau lokusnya.² Maka tidak aneh bila manusia mengalami dekadensi atau

*Yoyo Hambali, M.A., Drs. Agus Supriyanto, M.Hum., dan Drs. M. Sabeni, M.A. adalah dosen tetap Fakultas Agama Islam UNISMA Bekasi.

¹Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975). Buku ini sudah diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Muḥammad Ismā'īl al-Sayid Riḍā Ḥamid Quṭb dengan judul *al-Ab'ād al-Ṣūfiyah fī al-Islām wa Tārīkh al-Taṣawuf*, (Baghdād: Maḥfūzah li Manshūrāt al-Jamīl, 2006).

² Ruslani, *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*, (Yogyakarta: Penerbit Qolam, 2000), viii.

kejatuhan ke dalam kehampaan spiritual, sehingga kebahagiaan yang dicapai oleh manusia hanya bersifat semu (*pseudo*), bukan kebahagiaan hakiki. Kondisi demikian, akibat manusia telah mengabaikan keseimbangan hidupnya, yakni terlalu mementingkan pencapaian pada tujuan-tujuan materialnya dan memarjinalkan orientasi spiritualnya, mengabaikan orientasi pada perwujudan manusia yang paripurna, yang dalam *term* tasawuf disebut *al-insān al-kāmil*, sosok manusia ideal yang diciptakan Tuhan menurut citra-Nya.³

Manusia paripurna adalah manusia yang seimbang dalam semua

dimensi yang ada dalam dirinya. Para sufi seperti Jalāl al-Dīn al-Rūmī meyakini bahwa manusia terdiri dari atas materi dan spiritual atau jiwa dan raga; raga diumpamakan dengan sinar dan jiwa diumpamakan dengan bayangan. Raga merupakan instrumen bagi perkembangan jiwa di mana kehidupan raga sangat tergantung pada kehidupan jiwa. “Jiwa tidak dapat berfungsi tanpa raga; raga anda akan membeku dan kedinginan tanpa jiwa. Seekor burung yang sedang terbang di angkasa sampai tak kelihatan; bayangannya akan jatuh pada salah satu bagian dari bumi.”⁴ Menurut Rumi, ada keterkaitan yang sangat erat antara raga, roh, hati, akal, dan jiwa. Roh memiliki wilayah yang paling luas, mencakup keseluruhan realitas batin; akal berada di bawah kekuatan pemahaman roh; dan hati menggarisbawahi kesadaran (yang bersumber dari roh) khususnya kesadaran Tuhan.⁵ Ketika dia menunjuk pada tiga tingkatan roh yang lebih tinggi, pada jiwa, atau pada Tuhan, Rūmī mengatakan,

“Ketahuilah kawan, pemahaman di bawah naungan akal, dan akal adalah hamba roh. Jasad bentuk luar dan roh tersembunyi; jasad ibarat hamba dan roh adalah tuan. Jadi, akal lebih tersembunyi daripada roh; pemahaman mencerap roh lebih cepat. Engkau melihat gerakan, engkau tahu di situ kehidupan. Tapi engkau tidak tahu bahwa ia dipenuhi oleh akal. Roh kenabian berada di seberang akal; datang dari Yang Tak Terlihat, ia berada di sisi-Nya. Buka mata kalian! Lihatlah roh-roh yang me-

³ Kajian tentang *al-insān al-kāmil* lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi. Pengembangan Konsep Insān Kāmil Ibn ‘Arabī* oleh *al-Jifī*, (Jakarta: Paramadina, 1997); Murtaḍa Muṭṭahārī, *Manusia Sempurna: Pandangan Islam tentang Hakikat Manusia* (Jakarta: Lentera, 1993); Seyyed Mohsein Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, (Jakarta: Teraju, 2004); Dalam pandangan *al-Shaykh al-Akbar* Ibn ‘Arabī, *al-insān al-kāmil*, sebagaimana dijelaskan Ralph Austin dalam pengantar terjemahannya atas *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, “adalah manusia individu yang merealisasikan realitas dalam dirinya, yang menunjukkan bahwa manusia diciptakan dalam citra Allah, yang menggabungkan dalam kedirian mikroskosmiknya, baik objek makrokosmos maupun kesadaran ilahi, yang menjadikan bahwa hatilah yang secara mikroskosmik mengandung secara esensial, dan di mana Realitas secara abadi menemukan kembali keseluruhannya. Sekaligus, dia juga manusia asali dan tertinggi, yang arketip dan potensinya terhadap realisasi adalah bawaan dalam setiap manusia”. Lihat “Pengantar” Ralph Austin, *The Bezels of Wisdom*, (New York: The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York, 1980). Lihat juga Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *al-Insān al-Kāmil min Kalāmī al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*, (Huqūq li Ṭabī’ Maḥfūzah, 1990 M./1410 H.). Tentang *al-insān al-kāmil* menurut Ibn Sinā lihat Ibnu Sina, *al-Siyasah fi al-Tarbiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1906) dan kajian paling komprehensif tentang konsep *al-insān al-kāmil* lihat ‘Abd al-Karīm al-Jifī, *al-Insān al-Kāmil*, (Cairo: 1340 H./1921-1922).

⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Love The Spiritual Teaching of Rūmī*, (Albany: State University of New York, 1983), 40.

⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Love The Spiritual Teaching of Rūmī*, 40

menuhi seluruh jasad! Roh melempar sangkar, hati mengalir dari jasad! Roh muncul dari raungan jasad! Ia memenuhi sayap hati, tanpa kaki...”⁶

Mulla Ṣadrā percaya bahwa manusia terdiri dari jiwa dan raga. Raga adalah eksistensi materi yang menyatu dengan jiwa dan sebagai sarana bagi jiwa untuk mencapai kesempurnannya.⁷ Aurobindo mengakui eksistensi raga yang bersifat duniawi. Menurutnya, semua yang bersifat duniawi ini, aktivitas materi bukan suatu hal yang bertolak belakang dengan aktivitas spiritual, namun saling melengkapi satu sama lain; alam raya merupakan salah satu pengembangan yang tidak dibatasi oleh dunia material atau spiritual. Di balik dunia materi ada dunia jiwa dan kesadaran spiritual; dan materi, akal, dan hidup dapat mencapai tingkat kesempurnaan tertinggi melalui pembentukan aktualisasi spiritual di dunia. Karena itu, seseorang yang memusatkan pada aspek materi semata dan melupakan aspek spiritual, atau sebaliknya, seseorang yang memusatkan diri pada aspek spiritual semata dan melupakan aspek materi, kedua-duanya dapat dianggap sebagai suatu ketidakbenaran dan suatu penyimpangan terhadap kesempurnaan manusia.⁸

Dalam pandangan Swami Vivekananda, manusia adalah kesatuan

antara fisik dan spirit. Menurutnya, kita semua tahu bahwa manusia memiliki tubuh, mata dan juga telinga, namun manusia juga memiliki aspek spiritual yang tidak bisa kita lihat. Aspek spiritual inilah yang membedakan manusia dari binatang. Vivekananda menyatakan bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan Tuhan yang paling sempurna termasuk fisiknya. Bukan berarti manusia diberkati dengan kekuatan yang melebihi makhluk lainnya, misalnya binatang, dibandingkan dengan beberapa binatang mungkin kekuatan fisik manusia jauh berada di bawahnya. Namun, manusia memiliki kekuatan fisik yang lebih terorganisir dan lebih menyatu, kekuatan yang memiliki tujuan dan pilihan yang berbeda-beda berdasarkan situasi yang dihadapinya. Dengan demikian, keberadaan sistem otak pada tubuh manusia menjadikannya makhluk yang tertinggi dari makhluk lainnya dan sistem inilah yang membuat manusia berbeda dengan binatang. Hal penting lainnya dalam pandangan Vivekananda yang berkaitan dengan perbedaan manusia dan binatang yaitu, spirit manusia untuk menaklukan dunianya yang tidak dimiliki oleh binatang.⁹

Dari uraian di atas, jelaslah bahwa hidup yang paripurna apabila terjadi keseimbangan pada semua dimensi manusia: jiwa dan raganya, material dan spiritualnya, duniawi dan ukhrawinya. Maka di saat kehidupan manusia didominasi oleh kecenderungan kepada pencapaian aspek-aspek material sehingga bandul kehidupan bergerak tidak seimbang,

⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Love The Spiritual Teaching of Rūmī*, 41.

⁷ Seyyed Mohsein Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, Jakarta: Teraju, 2004), 108-9.

⁸ Seyyed Mohsein Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, 150-1.

⁹ Seyyed Mohsein Miri, *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*, 151.

penekanan pada aspek spiritual mendapatkan signifikansinya. Oleh karena itu, upaya menggali tradisi spiritual sebagaimana disediakan dengan begitu melimpah dalam tasawuf merupakan bagian dari upaya menyeimbangkan gerak bandul kehidupan manusia agar kembali pada keseimbangan. Tradisi rohani dalam Islam dapat menjadi pelepas dahaga di tengah situasi dan kondisi kehidupan yang gersang dan fatamorgana yang telah menjerumuskan manusia ke dalam kehidupan yang hampa dan tiada bermakna (*meaningless*). Kehampaan Namun karena pendidikan dewasa ini cenderung menitikberatkan pada aspek materi atau jasmani, maka perhatian perlu lebih ditekankan pada pembinaan aspek spiritual atau rohani manusia.

Sejarah Islam yang mencapai puncaknya pada Abad Pertengahan menunjukkan perhatian umat Islam kepada dimensi spiritual yang ditandai dengan munculnya para ulama dan sarjana dengan berbagai capaian-capaian intelektual dan spiritualnya yang mengagumkan dan sampai saat ini menjadi bahan kajian dalam kesarjanaan Timur maupun Barat. Pada masa modern ini, krisis dunia Islam kontemporer telah mengarahkan perhatian banyak cendekiawan Muslim kepada persoalan spiritualisme dan memancing pengkajian-ulang terhadap dimensi yang telah terlupakan selama seratus tahun yang lalu di sebagian besar negeri-negeri Islam. Kajian ulang terhadap khasanah spiritualisme yang begitu melimpah ruah mustahil dipahami tanpa apresiasi dan eksplorasi atas pandangan para ulama dan sarjana Muslim berkenaan dengan aspek esoterik Islam, baik dalam aspek teoretis maupun praktisnya. Menggali dimensi sufistik Islam demikian penting karena seperti

dikatakan oleh R.A. Nicholson, dimensi sufistik merupakan unsur yang sangat vital dalam Islam sehingga tanpa adanya pemahaman mengenai gagasan atau bentuk-bentuk sufistik, kita akan susah menelusuri ajaran Islam itu sendiri.¹⁰ Atau seperti dikatakan Schacht, tasawuf (*mysticism*) telah menduduki posisi yang amat penting, yang belum pernah dicapai oleh teologi, dan yang mampu mengimbangi pengaruh hukum dalam pemikiran umat Islam, yang dalam sering terbukti menang,¹¹ dalam kontestasi pemikiran Islam.

Di antara para ulama dan sarjana Muslim yang karya dan pemikirannya penting dieksplorasi dan diapresiasi yang reputasinya diakui di hampir semua belahan dunia (Timur dan Barat) dan merupakan salah satu pemikir yang paling terkemuka dalam Islam, yang pemikirannya bagaikan samudera yang maha luas dan secara spesifik dalam kitab-kitabnya seperti *al-Shifā* dan karya puncaknya *al-Isharāt wa al-Tanbihāt*, yang secara khusus membahas dimensi esoteris dalam Islam adalah Ibn Sinā, yang di dunia Barat lebih dikenal sebagai Avicenna.

Ibn Sīnā adalah sosok cendekiawan yang luar biasa cerdasnya karena dalam usianya yang relatif amat muda itu ia mampu dengan sangat cepat menguasai berbagai ilmu yang pelik-pelik, malah melebihi gurunya.¹² Seperti mendapatkan ilmu laduni (*al-'ilm al-ladunī*) dan bagaikan dalam kehausan belajar yang tak

¹⁰ R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (London: Cambridge University Press, 1921), vi.

¹¹ Joseph Schacht, *an Introduction to Islamic Law*, (London: Oxford University Press, 1965), xix.

¹² Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), 32.

pernah terpuaskan, Ibn Sīnā mempelajari apa saja yang teraih oleh tangannya dan ia menguasainya dengan sempurna.¹³ Dalam autobiografinya ia mengaku bahwa pada usia delapan belas tahun ia telah mempelajari seluruh ilmu dengan kematangan yang sempurna sehingga tidak ada satupun ilmu yang baru padanya.¹⁴

Ibn Sīnā juga seorang penulis yang luar biasa produktif dan karenanya ia adalah yang terbesar di antara sekalian pemikir yang menuliskan karya-karya filsafat dan tasawuf dalam bahasa Arab. Pada Ibn Sīnā filsafat mencapai puncaknya yang tertinggi, dan dengan prestasinya itu, maka Ibn Sīnā dijuluki sebagai *Princeps Pilosophorum* (*The Great Master*) atau *Shaykh al-Rāis* (Guru Besar Utama).¹⁵ Ibn Sīnā itu seorang sarjana Islam yang unik dan mencengangkan. Ia diakui sebagai penulis produktif dalam berbagai tema. Karya-karyanya tak hanya dikaji oleh para sarjana di Timur tapi malah terutama di Barat. Ia mendapat penghormatan yang sangat besar sebagai seorang tokoh yang *concern* dalam dunia kerohanian seperti pengetahuan *'irfāni*, pengaruh salat, zikir, doa, ajaran zuhud (kesederhanaan) dan cinta mistik.

¹³ Nurcholish Madjid, *Khazanah Intelektual Islam*, 33.

¹⁴ Lihat autobiografi Ibn Sīnā sebagaimana didiktekan kepada muridnya Abū Ubayd 'Abd al-Wahid al-Juzjani sebagaimana dicatat oleh al-Qifī dalam *Tarikh al-Hukamā*, (Lippert, 1903). Lihat juga Soheil M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (Westport: Greenwood Press, 1980), 57.

¹⁵ Etin Anwar, *Ibnu Sina and Mysticism: A Reconsideration*, Thesis (Canada: McGill University Press, 1998), 10.

Tidak hanya dalam tataran teoretis, Ibn Sīnā juga mengamalkan sufisme dalam kehidupannya. Dalam fragmen perjalanan spiritualnya, Ibn Sīnā mengaku berkali-kali mengalami kemacetan dalam berfikir. Karena itu, dia sering pergi ke masjid untuk meditasi (*i'tikaf*) agar mendapat pencerahan dalam pikiran-pikirannya sehingga kesulitan yang dialaminya dapat terpecahkan.¹⁶ Ibn Sīnā juga pernah tinggal sehari-hari bersama seorang sufi besar Abū Sa'id al-Khayr. Ia menulis satu bab dari kitab *al-Shifā*, salah satu *masterpieces*-nya, yang isinya menyingkap tabir inti salawat-salawat sufi. Semua itu ditulis setelah pertemuannya dengan sufi Abū Sa'id. Sayyed Hossein Nasr, misalnya, melihat ada perubahan pada kecenderungan sufistik dalam bagian-bagian tertentu kitab *al-Shifā*, yang disusun setelah pertemuannya dengan sang sufi tersebut.¹⁷ Demikian pula dalam karya-karya lainnya seperti *al-Isharāt wa al-Tanbihāt* dan *Risalah fī al-Ishq* merupakan buku-buku tasawuf yang disusun oleh Ibn Sīnā. Bukti mengenai kecenderungan mistis Ibn Sīnā paling tidak dari segi gaya pengungkapannya juga dapat dilihat dalam *Risalah al-Tayr*, *Hayy ibn Yaqzān*, *Risalah fī al-Yaum al-Qiyamah*, dan *Risalah Ziarah al-Qubūr*.¹⁸

'Abd al-Halim Mahmūd menegaskan perbedaan mistik Ibnu Sīnā dari ahli-ahli mistik yang lain, bahwa ia mempergunakan mistik sebagai

¹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibnu 'Arabi*, (New York: Caravan Books, 1964), 23-24.

¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibnu 'Arabi*, 23-24.

¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibnu 'Arabi*, 24.

metode untuk mensucikan akal fikiran dalam mencapai kedudukan akal tertinggi yang disebut *al-aql al-fā'āl* (akal kreatif) ini.¹⁹ Oleh karena pendapat-pendapatnya dalam bidang tasawuf yang cemerlang inilah maka Carra de Vaux dalam buku *Ensiklopedi del Islam* mengatakan bahwa pendapat-pendapat Ibn Sīnā dalam dunia Tasawuf itu sebagai “mahkota yang istimewa”.²⁰ Dan karena itu pula, Walter Stace dalam bukunya *The Teaching of Mystics* mensejajarkan nama Ibn Sīnā dengan ahli-ahli mistis seperti Ibn Arabī, Abū Yazid Bisṭamī, Farid al-Dīn Aṭṭār dan Jalāl al-Dīn al-Rūmī.²¹

Tema dimensi mistik yang penulis angkat merupakan diskursus yang menarik apalagi selama beberapa abad manusia mengalami desakralisasi dan didominasi oleh paham-paham materialisme dan pragmatism. Di tengah-tengah kehidupan manusia modern yang telah kehilangan *sense of wonder*, demikian mengutip S.H. Naṣr²², dan telah mengakibatkan lenyapnya pengetahuan suci dari dalam diri manusia, maka pemikiran sufistik Ibn Sīnā mendapatkan relevansinya. Kesadaran sufistik yang dimilikinya manusia adalah entitas yang dapat membuka tirai misteri realitas tertinggi yang mutlak yang tiada terbatas oleh ruang dan waktu. Inilah kesadaran yang kembali harus kita peroleh. Sebab kesadaran akan aspek esoteris adalah bukti-bukti ke-

unggulan spirit dan kesadaran ilahiah, dimana dengan kesadaran ini manusia dapat menemukan kekuatannya yang luar biasa. Kesadaran terhadap eksistensi rohani manusia merupakan *raison d'être* tersingkapnya hijab Realitas Tertinggi Allah Yang Maha Suci.

Fenomena kajian pemikiran sufistik Ibn Sīnā terutama dilakukan oleh para sarjana Barat sejak dua puluh atau tiga puluh tahun akhir-akhir ini. Oleh karena itu, studi kesarjanaan tentang Ibn Sīnā sudah dapat dibaca dalam berbagai buku dan artikel ilmiah. Namun demikian, belum pernah ada kajian yang secara khusus mengkaji pemikiran sufistik Ibn Sīnā. Belakangan ini mulai digali lagi karya-karya Ibn Sīnā yang nantinya menjadi bukti mengenai kecenderungan mistik atau kecenderungan *ishraqy* (iluminasi) dari pikiran-pikiran Ibn Sīnā. Para sarjana Barat-lah terutama para sarjana yang memiliki kecenderungan teosofis seperti Henry Corbin, seorang sarjana Perancis, yang juga menggali dan menemukan pemikiran-pemikiran Ibn Sīnā yang bersifat mistik.

B. Kajian Terdahulu yang Relevan

Sepanjang penelahan penulis telah banyak penelitian ilmiah yang khusus membahas masalah dimensi mistik dalam pemikiran *Shaykh al-Rāis* Ibn Sīnā. Tulisan ilmiah yang banyak menyinggung masalah ini di antaranya dikemukakan oleh Louis Massignon,²³ seorang orientalis Perancis. Massignon menolak bila Ibn Sīnā itu seorang sufi, meskipun ia mengakui bahwa Ibn Sīnā menggunakan teori-teori sufistik dalam karya-

¹⁹ Zaenal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Sina*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), h.lm 77.

²⁰ Zaenal Abidin Ahmad, *Negara Adil Makmur Menurut Ibnu Sina*, 77.

²¹ Walter T. Stace, *The Teaching of Mystics*, New York: Mentor Book American Librari, 1960), 206.

²² Seyyed Hossein Nasr, *Pengetahuan dan Kesucian*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997), 152.

²³ Lois Massignon, *Testimonies and Reflections: Essay of Louis Massignon*, (Indiana: University of Notre Dame Press, 1989).

karyanya. Term ‘*ishq* (cinta) sering dipakai oleh Ibn Sīnā yang dalam wacana Hallajian dipakai dalam kaitannya dengan esensi Tuhan, Ibn Sīnā memakai term ini dalam teori sufistiknya dalam konteks emanasi (pancaran) Tuhan. Massignon bersikeras bahwa apa yang di klaim oleh F.E. Mohren bahwa risalah-rialah sufi Ibn Sīnā seperti *Risālah al-Ṭayr (The Apostel of The Bird)*, *Hayy ibn Yaqzan* yang isinya mirip dengan karya Suhrawardi, adalah tidak lebih mistik dari pada *al-Isharāt wa al-Tanbihāt*. Komentar (tafsir) Alqur’an Ibn Sīnā juga lebih menunjukkan pendekatan yang bersifat rasional dari pada sufistik. Lebih dari itu, kata Massignon, kehidupan pribadi Ibn Sīnā tidak menunjukkan sebagai orang sufi yang taat menjalankan aspek-aspek ritual Islam, malah Massignon juga mencap bahwa Ibn Sīnā justru melakukan dosa-dosa besar seperti mabuk-mabukan dan melakukan seks bebas.²⁴

²⁴ Lois Massignon, *Testimonies and Reflections: Essay of Louis Massignon*, 111. Lois Massignon dan Soheil Afnan mempertanyakan tingkat religiusitas Ibn Sīnā. Bahkan Ia mencap Ibn Sīnā sebagai orang yang sering minum yang memabukan dan bermain perempuan. Massignon mengatakan bahwa tingkat spiritualitas dan kezuhudan Ibn Sīnā tidak seperti pendahulunya al-Farabi. Rupanya tuduhan Massignon dan Arfan didasarkan pada beberapa literatur yang memuat sejarah kehidupan Ibn Sīnā seperti misalnya pernah dikatakan oleh murid Ibnu Sina sendiri, Abu Ubaid al-Juzjani dalam penuturannya bahwa gurunya itu gemar minum, mendengar nyanyian dan bergaul dengan wanita. Namun isu ini banyak dibantah oleh para sarjana karena buktibuktinya tidak *ṣahīh*. Klaim bahwa Ibn Sīnā suka mabuk juga didasarkan pada penuturan bahwa bila Ibnu Sina mengantuk dan lelah ketika membaca dan menulis, Ia minum segelas minuman (*sharbata qadham min al-sharab*) yang diterjemahkan minum segelas anggur (*to drink a cup of wine*).¹⁶ Sedangkan minuman

yang diminum oleh Ibn Sīnā itu apakah minuman keras yang dikategorikan khamr seperti yang diterangkan dalam Al-Qur’an ataukah jenis minuman apa? Apakah arti *sharab* seperti yang ditulis dalam autobiografinya itu sebagai peminum *khamr*. Persoalan ini masih terjadi polemik diantara para sarjana. Disini para sarjana menjelaskan bahwa minuman yang diminum oleh Ibn Sīnā itu boleh jadi minuman sebagai penguat sebangsa jamu (obat kuat) atau boleh jadi minuman keras dalam kategori *khamr* yang dapat menyebabkan mabuk. Tipe minuman yang kedua ini yang tidak diperbolehkan dalam Islam. Kalaulah itu minuman yang memabukan dalam kategori *khamr* disini para para ulama mazhab juga masih berbeda pendapat mengenai derajat alkoholnya yang menjadi batas keharamannya. Mazhab Hanafian seperti halnya Imam Abū Yusuf menyatakan bahwa minuman yang kadar alkoholnya kurang dari 50% minumannya tidak dilarang. Imam Hanafi sendiri, menyatakan bahwa minuman dengan konsentrasi alkohol yang lebih dari pertiga itulah yang tidak diperbolehkan. Argumen yang lain diajukan bahwa kebiasaan minum-minuman dengan tujuan untuk pengobatan telah menjadi tradisi dipersia pada masa dinasti Abbasyiah. Waktu itu, wilayah itu merupakan wilayah yang kuat memegang mazhab Hanafi. Demikian juga mengenai pergaulan Ibn Sīnā dengan wanita. Pergaulannya dengan wanita tidak menunjukkan bahwa Ibn Sīnā melakukan seks bebas diluar batas-batas Islam. Karena saat itu Ibn Sīnā tinggal disebuah negeri dimana system “*harem*” (harem system) merupakan alternatif yang legal bagi keluarga raja dan para pejabat (elit). Alasan lainnya adalah Alqur’an sendiri mengizinkan laki-laki untuk memiliki istri lebih dari satu, dengan syarat mampu berlaku adil. Seandainya Ibn Sīnā memiliki banyak istri sesuai dengan batasan Alqur’an maka dari perspektif syariat Islam, itu tidak dilarang. Pendapat lain mengatakan, boleh jadi Ibn Sīnā mempraktekan alternatif versi Syi’ah yang disebut nikah *muṭ’ah*. karena pengaruh Syi’ah sangat besar dalam kehidupan Ibn Sīnā. Namun pendapat terakhir ini tidak ada dasarnya dari segi historis. Dengan demikian, isu yang dilemparkan oleh Louis Massignon dan Afnan itu tidak memiliki argumentasi yang kuat dan tidak mengurangi reputasi Ibn Sīnā sebagai tokoh yang memiliki ketinggian spiritual dan intelektual yang luar biasa sebab dari segi *shar’i*, budaya, tradisi dan ilmu pengetahuan

Kajian lainnya banyak dilakukan oleh Dimitri Gutas dalam bukunya *Avicenna: Mysticism*.²⁵ Ia memperdebatkan kaitan antara Ibn Sīnā dan tasawuf. Gutas berpendapat bahwa pemikiran Ibn Sīnā dibangun atas dasar tradisi Aristotelian yang sepenuhnya rasional dan tidak ada karya Ibn Sīnā yang sepenuhnya sufistik. Namun di tempat lain Gutas ternyata mengakui bahwa pengajaran tasawuf Ibn Sīnā mendapatkan tempat yang luas dalam sistem filsafatnya. Ia mengklaim bahwa *al-Isharāt wa al-Tanbihāt* merupakan kitab sufistik karya Ibn Sīnā.

Sayyed Hossein Naṣr dalam tulisannya "Introduction to Mystical Tradition"²⁶, menyatakan bahwa kecenderungan sufistik ada dalam diri dan karya-karya Ibnu Sina. Bagian keempat kitab *al-Ishrat wal al-Tanbihat* dan *Maqamat al-'Arifin* memperlihatkan secara nyata pemikiran dan doktrin mistis Ibn Sīnā. Demikian pula tafsir Al-Qu'ran dan berbagai risalah sufinya menunjukkan kecenderungan sufistik. Namun bagaimanapun, Naṣr tidak berkesimpulan bahwa Ibn Sīnā itu seorang sufi. Ia hanya mengatakan bahwa kecenderungan sufistik itu sangat besar dalam diri dan karya-karya Ibn Sīnā. Naṣr beralasan bahwa pendekatan Ibn Sīnā tidak dapat dibandingkan dengan Master Sufi (*Shaykh al-Akbar*) Ibnu 'Arabī atau Abū Bakar al-Jilī. Oleh karena itu, Naṣr berkesimpulan bahwa karya-karya Ibn Sīnā lebih menun-

jukan ciri Filsafat Ketimuran (*al-hikmah al-Mashriqiyah, Oriental Philosophy*), yaitu filsafat yang memiliki kecenderungan mistik yang sangat besar.²⁷

Berdasarkan kajiannya yang berjudul *Avicenna and the Visionary Recital*,²⁸ Henry Corbin menyimpulkan bahwa Ibnu Sina seorang sufi. Kesimpulan ini bisa dilihat dalam istilah 'arif atau 'irfān (*mystical knowledge*) dalam karya-karya Ibn Sīnā seperti *al-Isharāt wa al-Tanbihāt* dan *Hayy Ibn Yaḡẓān*. Istilah 'arif ini sering dipakai dalam tradisi sufistik Persia, misalnya oleh Suhrawardi, Mulla Ṣadrā Shirazī dan Hadi Sabzavari. Oleh karena itu, pemikiran Ibn Sīnā menurut Henry Corbin menunjukkan karakteristik sufistik Iran.

Adapun Ḥassan Asī dalam *al-Tafsīr al-Qur'ān wa al-Lughah al-Ṣufiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*,²⁹ mengatakan bahwa Ibn Sīnā melakukan pendekatan dengan mengkombinasikan pengetahuan intelek dan sufistik. Kandungan intelektual spekulatif dalam pemikiran Ibn Sīnā dikategorikan bahwa Ibn Sīnā adalah mistik-spekulatif. Dengan kata lain, ia mengkombinasikan antara sufistime dan filsafat.

Louis Gardet, seorang sarjana Prancis, dalam *The Religious and Philosophical Attitude of Ibn-i Sīnā* mengungkapkan bahwa pemikiran Ibn Sīnā mengandung kecenderungan sufi yang bersifat alamiah (*natural mysticism*) seperti halnya yang terdapat

yang berlaku saat itu tidak mendukung bukti-bukti tuduhan Massignon dan Afnan.

²⁵ Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition: Introduction to Reading Avicenna's Philosophical Works*, Leiden, New York: E.J. Brill, 1998.

²⁶ Seyyed Hossein Naṣr, "Introduction to Mystical Tradition", in *History of Islamic Philosophy*, (London; New York: Routledge, 1996), hlm. 368

²⁷ Seyyed Hossein Naṣr, "Introduction to Mystical Tradition", 368

²⁸ Corbin, Henry, *Avicenna and The Visionary Recital*, Irving, Texas: University of Dallas, 1979.

²⁹ Ḥassan Asī, *al-Tafsīr al-Qur'ān wa al-Lughah al-Ṣufiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, (Beirut: Al Muasasah al-Jami'iyah li Dirasat wa al-Naṣr wa al-Tawzi', 1983).

dalam tradisi Platonis dan Platonian. Pemikiran sufistik Ibn Sīnā ini menurut Gardet bisa dilihat dalam karyanya berjudul *Risalah fī Mahiyat al-Ishq*, sebuah risalah tentang cinta yang merupakan sifat alamiah berada dalam setiap diri manusia.

Ibrāhīm Madhkūr dalam *Fī Falsafah al-Islāmiyah Manhaj Taṭbiqih*, mengatakan bahwa Ibn Sīnā memeluk pandangan tasawuf al-Farabi bahkan dikuasainya melalui komentar dan studi dalam banyak risalah, secara khusus adalah dalam kitab *al-Isharāt wa al-Tanbihāt*. Sebagai buku unik, esensi mahkota yang berharga serta buah yang matang dan sempurna. Buku ini dibedakan dengan ketinggian gaya bahasa, keselarasan pikiran-pikiran dan berbagai ungkapan-nya tentang pendapat-pendapat Ibn Sīnā yang tidak dikotori oleh teori-teori lain. Pada bagian akhir dari kitabnya itu, Ibn Sīnā menguraikan secara luas dan sistimatis mengenai hal-hal yang berhubungan dengan rohani seperti kesendirian, keindahan dan kebahagiaan, *maqam* orang-orang ma'rifat dan rahasia ayat-ayat Alqur'an.³⁰

Berdasarkan kajian terdahulu di atas, penulis makalah ini berada pada posisi membantah teori Louis Massignon yang mengatakan bahwa pribadi Ibn Sīnā, karya-karya dan pemikirannya tidak ada yang bersifat sufistik. Sebaliknya, penulis mendukung teori Dimitri Gutas, Seyyed Ḥossein Naṣr, Henry Corbin, Louis Gardet, Hassan Asī, dan Ibrāhīm Madhkūr yang cenderung kepada teori bahwa hidup,

³⁰ Ibrahim Madkur, *Fī Falsafah al-Islāmiyah Manhaj wa Taṭbiqih*, terj. Yudian Wahyudi, dkk. *Filsafat Islam Metode dan Penerapan*, (Jakarta: Rajawali Press, 1991).

karya dan pemikiran Ibn Sīnā memiliki karakter sufistik.

Mistisisme dalam Islam

Dalam kesarjaanaan Barat sufisme diistilahkan dengan mistisisme Islam (*Islamic mysticism*). Mistik berasal dari kata Yunani *myein*, “menutup mata” (*to close the eyes*).³¹ Mistik telah disebut “arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama (*the great spiritual current which goes through all religion*).³² Dalam arti luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal yang mungkin disebut Kearifan, Cinta, atau Nihil.³³ Menurut Titus Burckhardt dalam *An Introduction to Sufis Doctrine*, para pendeta Yunani menggunakan kata “mistik” untuk menunjukkan hal-hal yang berkaitan dengan pengetahuan tentang misteri-misteri. Sayangnya, demikian lanjut Titus, “kata “mistisisme” dan juga kata “mistik” telah disimpangkan dan diperluas artinya untuk mencakup manifestasi-manifestasi keagamaan yang dengan secara kuat ditandai dengan subjektifitas individualistic dan dikuasai oleh suatu mentalitas yang tidak melihat apa-apa yang ada di atas pandangan-pandangan esoterianisme.”³⁴ Mistisisme Islam atau tasawuf, menurutnya, adalah aspek batin atau esoterik Islam dibedakan dari aspek luar atau eksoterik Islam sebagaimana pere-nungan langsung atas realitas dan

³¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 3.

³² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 4.

³³ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 4.

³⁴ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufis Doctrine*, (Bloomington: World Wisdom Inc., 2008), 9.

kerohanian dapat dibedakan dari pemenuhan hukum yang menerjemahkannya ke dalam kehidupan pribadi dalam hubungannya dengan kondisi suatu fase tertentu kemanusiaan.³⁵

Didalam buku *Encyclopaedia of Religion and Ethics* dikatakan bahwa mistik adalah suatu ajaran tentang adanya hubungan dan kemungkinan peristiwa jiwa dengan Tuhan.³⁶ Senada dengan ini William James di dalam bukunya *The Varieties of Religious Experience* mengatakan bahwa yang disebut mistikus ialah orang yang meyakini adanya peleburan atau kembalinya roh kepada Tuhan. Menurut William James, ada empat karakteristik pengalaman mistik yaitu: (1) *Ineffability*. Mistik merupakan suatu ekspresi yang tak terlukiskan, suatu keadaan yang sulit diungkapkan dengan kata-kata; (2) *Noetic Quality*. Walaupun sangat menyerupai keadaan perasaan (*state of feeling*), tampaknya keadaan mistis juga merupakan keadaan-pengetahuan (*state of knowledge*) bagi yang mengalaminya. Ungkapan-ungkapan itu *state of insight* terhadap inti kebenaran yang tak bisa dipahami oleh akal diskursif. Ada pencerahan, pewayhuan, pengisian signifikansi dan makna penting, yang semauanya tidak bisa diartikulasikan meskipun bisa dirasakan. Yang jelas, pengalaman-pengalaman itu disertai dengan rasa keingintahuan terhadap Sang Pencipta setelah peristiwa berlalu; (3) *Transiency* (kefanaan). Keadaan mistis yang tidak bisa bertahan lama kecuali pada contoh-contoh langka, berlangsung selama setengah jam, paling lama satu atau

dua jam. Inilah waktu terlama sampai keadaan itu benar-benar menghilang, ternyata sifat-sifat yang ditinggalkan sering kali tidak bisa diingat secara jelas. Baru setelah itu pengalaman itu muncul lagi maka pengalaman itu bisa dirasakan dan setiap kemunculan pengalaman dipahami sebagai perkembangan tanpa henti dari sesuatu yang dirasakan sebagai pengayaan dan pemakanaan batin; (4) *Passivity* (kepasifan). Meskipun ungkapan mistikus tersebut muncul karena adanya kegiatan yang secara sengaja yang mendahuluinya, misalnya dengan memusatkan perhatian, melalui kegiatan fisik atau melalui kegiatan tertentu yang diajarkan oleh mistisisme, namun ketika karakteristik kesadaran tersebut telah terbentuk, maka keadaan mistis ini dirasakan seolah-olah seperti keinginannya sendiri yang terkatung-katung dan seolah-olah terengkuh serta terenggung oleh kekuatan yang sangat besar.³⁷

Reynold A. Nicholson menjelaskan bahwa kata mistik berasal dari kata Yunani, yang kemudian merembes ke dalam kepustakaan Eropa; dan ke dalam bahasa-bahasa Arab, Persia dan Turki, yang dalam tradisi Islam disebut sufisme atau tasawuf. Tradisi Barat lebih sering menggunakan kata mistik atau *mysticism* untuk menyebut sufisme atau tasawuf Islam.³⁸

Terhadap terminologi sufisme atau tasawuf, meskipun kata ini sudah begitu terkenal, namun pengertian yang diberikan oleh para sarjana Islam maupun orientalis masih kabur dalam beragam definisi. Nicholson dalam membicarakan definisi tasawuf me-

³⁵ Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufis Doctrine*, 9.

³⁶ James Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (New York: Charles S. Sons, t.t.), 83.

³⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience*, (New York: The American Library, 1958), 292.

³⁸ R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), 3.

ngumpulkan dua belas macam definisi yang secara etimologis semuanya berasal dari kata *ṣafā*.³⁹ Ada beberapa pendapat tentang asal usul-kata tasawuf diantaranya ada yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣafā*, artinya suci, bersih dan murni. Memang, jika dilihat dari segi niat maupun tujuannya dari setiap tindakan ibadah kaum sufi, maka jelas bahwa semua itu dilakukan dengan niat suci untuk membersihkan jiwa dan rohani dalam mengabdikan kepada Allah SWT. Al-Kalabazi berkata bahwa para sufi dinamakan demikian karena kemungkinan hati dan kebersihan tindakan mereka. Bishr Ibn Harith mengatakan bahwa sufi adalah orang yang hatinya tulus terhadap Allah dan mendapat rahmat yang tulus pula dari pada-Nya.⁴⁰ Namun menurut Mir Valiudin, bila istilah sufi berasal dari *ṣafā*, maka bentuk yang tepat, seharusnya *ṣafawī*.⁴¹ Pendapat lain mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣaff*, artinya *ṣaff* atau baris. Mereka dinamakan sebagai sufi, karena berada pada baris pertama dalam beribadah kepada Allah, dan begitu besar kecenderungan hatinya kepada Allah. Tapi menurut Mir Valiudin, bila kata sufi berasal dari

kata *ṣaff*, maka seharusnya menjadi *ṣaffī*, bukan sufi.⁴²

Adapula yang mengatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣuffāh* atau *ṣuffāh al-masjid*, artinya serambi masjid. Istilah ini dihubungkan dengan suatu tempat di masjid nabawi yang didiami oleh sekelompok sahabat nabi yang sangat fakir yang tidak mempunyai tempat tinggal, tetapi mereka selalu menyediakan waktunya untuk berjihad dan berda'wah serta menjauhkan diri dari hal-hal yang bersifat duniawi. Mereka mengambil barang-barang duniawi hanya sekedarnya saja.⁴³

Sementara itu, pendapat lain mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *ṣuf*, yaitu bulu domba atau wol. Para sufi memakai pakaian dari bulu domba yang kasar sebagai cermin sikap zuhud terhadap dunia. Noldeke, seorang orientalis juga mengatakan bahwa kata tasawuf berasal dari kata *ṣuf* (bulu domba). Mulanya sebutan tersebut diberikan kepada orang-orang Islam yang hidup seperti pertapa (*ascetis*), meniru kehidupan para biarawan Nasrani. Orang-orang tersebut biasanya mengenakan anyaman bulu domba yang kasar, sebagai tanda tobat dan kehendaknya untuk meninggalkan kehidupan duniawi.⁴⁴ Ibnu Kaldun juga mengokohkan

³⁹ R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, 3. Lihat juga Hasan Sāfi'ī dan Abū al-Yazīd al-'Ajāmī, *Fī Taṣawūf al-Islāmī*, (Dār al-Salām: Li Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī' wa al-Tarjamah, 2007 m./1428 H.), 23-24; Majdī Muḥammad Ibrāhīm, *al-Taṣawūf al-Sunnī Hal al-Fanā Baina al-Jundi wa al-Ghazālī*, (Cairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2006 M./1427 H.), 28-29.

⁴⁰ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Studi Press, 1994), 36.

⁴¹ Mir Valiudin, *Tasawuf Dalam Al-Qur'an*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 1.

⁴² Mir Valiudin, *Tasawuf Dalam Al-Qur'an*, 1.

⁴³ Dr. Abdul Halim, *Hal ihwal Tasawuf*, penerjemah Abu Bakar Basymelch (Indonesia: Darul Ihya, t.t.), h. 426. Lihat juga Suhrawardī, *Awārif al-Ma'ārif*, penerjemah Ilma Nugrsani Isma'il (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998), h. 13. pengantar untuk kitab ini oleh Wilberforce-Clarke. Lihat juga H.A.R. Gibb, *Mohammedanism*, (New York: Oxford University press, 1969).

⁴⁴ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, 3.

pendapat ini.⁴⁵ Demikian juga al-Sarraj al-Thusi dalam karyanya *al-Luma*. Sementara itu, Nicholson juga berpendapat bahwa kata tasawuf ini berasal dari bahasa Yunani *sophos* yang artinya kebijaksanaan. Pendapat ini disetujui oleh Jirji Zaidan, namun dibatalkan oleh Ibrāhīm Bashuni bahwa tidak benar kalau kata tasawuf berasal dari bahasa Yunani *sophos*.⁴⁶

Beberapa sarjana yang mengkaji masalah tasawuf mengidentikan hidup zuhud dengan tasawuf. Ibrāhīm Hilāl sebagaimana dikutip Asmaran As., misalnya merumuskan definisi tasawuf sebagai berikut:

“Tasawuf ialah memilih jalan hidup secara Zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya, melakukan bermacam-macam ibadah, wirid dan lapar, berjaga di waktu malam dengan memperbanyak shalat dan zikir, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seorang dan semakin kuatlah unsur rohaniannya. Dengan kata lain tasawuf adalah menundukkan jasmani dan rohani dengan cara yang tersebut diatas sebagai usaha mencapai hakikat kesempurnaan rohani dan mengenal zat Tuhan dengan segala kesempurnaan-Nya.”⁴⁷

Seorang sufi Zu Nun al-Misri mengatakan sufi ialah orang yang tidak suka meminta dan tiada merasa susah karena ketiadaan. Abu Turab al-Nakhsabi mengatakan bahwa sufi ialah orang yang tiada sesuatupun

yang mengotori dirinya dan dapat membersihkan segala sesuatu. Sahl ibn Abdilah al-Tusturi mengatakan sufi ialah orang yang bersih dari kekeruhan dan penuh dengan cara fakir yang terpusat kepada Tuhan serta memutuskan hubungan dengan manusia, dan baginya sama antara emas dan loyang.⁴⁸ Abū al-Ḥusain al-Nūrī mengatakan bahwa tasawuf itu bukan luasnya wawasan ilmu, tetapi berakhlak yang baik. Al-Junaid al-Baghdādi mengatakan bahwa tasawuf adalah beralih dari akhlak tercela menuju akhlak terpuji seraya terjun ketengah-tengah masyarakat untuk memperbaiki akhlaknya. Ibnu Qayyim juga mengatakan bahwa tasawuf adalah akhlak, barang siapa diantara kamu yang akhlaknya semakin baik tetulah spiritualnya semakin bening.⁴⁹ Akhlak tersebut seperti hidup sabar, zuhud, tawakal, sabar, cinta, sederhana dan menjauhi segala akhlak yang tercela seperti ria, sombong, takabur, putus asa, kikir, egois, serakah dan sebagainya. Ibnu Taimiyah dalam *al-Fatawā*, dan *al-Shufiyah wa al-Fuqarā*, mengatakan bahwa sufi itu sebenarnya satu jenis saja dari kaum *shiddiqun*. Ia menafsirkan *shiddiqun* itu dengan *shufiyun* sebagai diterangkan dalam Alqur’an: “Dan barang siapa taat kepada Allah dan Rasul (Muhammad), maka mereka bersama-sama orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah atas mereka dari para Nabi, *Shiddiqin*, *shuhada* dan orang-orang saleh; dan mereka itulah teman yang sebaik-baiknya”⁵⁰

Definisi lain menjelaskan bahwa tasawuf atau mistisisme adalah

⁴⁵ Ibn Khaldun, *Muqadimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), 370-1.

⁴⁶ Ibrahim Basyuni, *Nas'ay al-Tasawuf al-Islami*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1969), 10; Lihat juga Asmaran, As., *Pengantar Studi Tasawuf*, 47.

⁴⁷ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, 49.

⁴⁸ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, 50.

⁴⁹ Asmaran As. *Pengantar Studi Tasawuf*, 50.

⁵⁰ Ibnu Taimiyah, *al-Shufi wa al-Fuqarā*, (Cairo: al-Manar, 1348 H.), 17-22.

falsafah hidup, yang dimaksud untuk membersihkan jiwa dan rohani seseorang, dengan melakukan akhlak terpuji dan melakukan berbagai latihan rohani yang tertentu seperti berdzikir dan berdo'a untuk menyadari kesementaraan diri dan kemutlakan Realitas Tertinggi serta memperoleh *ma'rifat* tentang Allah melalui pengalaman-pengalaman rohani, tidak ditempuh secara rasional, yang buahnya adalah kebahagiaan (*sa'adah*) rohaniah, yang hakikat realitasnya sulit diungkapkan dengan kata karena sangat bersifat pengalaman pribadi. Ibn Sina mengatakan bahwa orang 'arif adalah sufi. Ia mengatakan bahwa sufi juga seorang yang menjauhi kesenangan dan kenikmatan duniawi (*zahid*), seorang yang tekun menjalani ibadah (*'abid*), sehingga ia mencapai derajat 'arif (memiliki pengetahuan tentang Tuhan). Guru sufi wanita terkenal Rabiah al-Adawiyah mengatakan bahwa seorang sufi ialah orang yang mensucikan hati (*qalb*) dari sesuatu yang melalaikannya dari Allah SWT. Menurutnya, seorang sufi bukan bertujuan agar bisa masuk surga atau takut terhadap neraka tetap beribadah agar dibukakan tirai kecantikan wajah-Nya yang maha indah.⁵¹ Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihya' 'Ulum al-Din* mengatakan bahwa sufi adalah orang yang melakukan mujaahadah dan berkonsentrasi sepenuhnya ke hadirat Allah sampai Allah memimpin hati sanubarinya dan menjaminnya dengan memberi cahaya ilmu pengetahuan, terungkap baginya rahasia *alam malakut* (kerajaan langit) dan tersingkap tabir kebodohan

⁵¹ Javad Nurbakhsh, *Sufi Women*, terj. Nasrullah & Ahsin Muhammad, *Wanita-wanita Sufi*, (Bandung: Mizan, 1996), 25.

dengan kelembutan kasih sayang dihatinya serta berkilawan didalam hatinya kebenaran-kebenaran pengetahuan Ilahi.⁵²

Dalam tradisi Syi'ah, mistik Islam atau tasawuf lebih dikenal dengan sebutan *irfan yang terdiri dari 'irfan teoretis dan 'irfan praktis*. Murtadha Mutahhari menyatakan,

“*Irfan* adalah suatu ilmu yang berasal dari bidang kebudayaan Islam dan dikembangkan untuk mencapai tingkat tinggi dalam pengalaman duniawi. Sebagai sebuah ilmu pengetahuan dan disiplin akademis, irfan sendiri mempunyai dua cabang, praktis dan teoretis. Aspek praktis '*irfan* menjelaskan dan menguraikan hubungan dan tanggung jawab yang diemban manusia kepada dirinya sendiri, kepada alam semesta dan kepada Allah. Di sini irfan sama dengan etika (akhlak), dan keduanya merupakan ilmu praktik. Ada perbedaan antara akhlak dan '*irfan*. Ajaran praktik irfan ini juga disebut rencana perjalanan rohani (*sayr wa sulūk*; arti sebenarnya ialah 'perjalanan' dan 'bepergian'). Sedangkan irfan teoretis berhubungan dengan ontologi (ilmu pengetahuan tentang realitas wujud), serta membahas tentang Tuhan, alam dan manusia. Aspek irfan ini serupa dengan filsafat teologi (*falsafah-ye-ilahi*) yang berusaha menjelaskan wujud. Seperti filsafat teologi, '*irfan* juga mendefinisikan subjek, prinsip-prinsip penting dan problematikanya, sedangkan filsafat hanya mengan-

⁵² Al-Gazali, *Ihya' 'Ulumuddin*, (Semarang: Thaba'ah Toha Putra, t.t.), vol. 4, 34.

dalkan prinsip-prinsip rasional bagi argumentasinya, ‘*irfan*’ berdasarkan deduksinya pada prinsip-prinsip yang ditemukan melalui pengalaman mistik (*kashf*) kemudian diubah menjadi bahasa akal untuk menjelaskannya.⁵³

Berbagai definisi di atas hanya sekedar petunjuk saja bagi kita sebab tujuan tasawuf, adalah sesuatu yang tak bisa dilukiskan, tidak bisa dipahami dan dijelaskan dengan ungkapan apapun, baik filsafat maupun penalaran. Hanya kearifan hati, *gnosis*, yang bisa mendalami beberapa diantaranya segi-seginya. Untuk memahami tasawuf diperlukan pengalaman rohani yang tidak bisa dicapai hanya dengan metode-metode inderawi atau pikiran.⁵⁴ Orang yang ingin mengenal sufi ia harus melalui perjalanan rohaninya dengan cara membebaskan diri dari berbagai belenggu dunia dan menggosok cermin jiwa dan hatinya sampai mengkilap. Inilah jalan pemurnian yang dilakukan oleh para sufi.

Esoterisme dalam Pemikiran Ibn Sīnā

A. Pengetahuan ‘*Irfani*’

Dalam teori sufistik Ibn Sīnā, term ‘*irfan*’ atau *ma’rifah* erat kaitannya dengan term ‘*abid*’ dan *zahid*. Kesadaran keagamaan yang tinggi dengan melakukan berbagai amalan keagamaan disertai sikap asketis merupakan sarana untuk mencapai kearifan. Orang yang mencapai derajat ‘*arif*’ adalah orang yang mendapatkan penerapan intelek aktif (*al-aql al-fa’al*), menurut Ibn Sīnā, menjadi syarat

pencarian kebenaran.⁵⁵ Pengetahuan yang di capai oleh orang ‘*arif*’ adalah pengetahuan yang hadir (*ma’rifah hudhuriyyah*). Menurut Taqi Misbah Yazdi *ma’rifah hudhuriyyah* ini tidak bisa diajarkan dan di pelajari, karena pengajaran (*ta’lim*) dan belajar (*ta’alum*) menjadi lafal-lafal dan konsepsi-konsepsi.⁵⁶

Ibnu Sina mengatakan bahwa “orang ‘*arif*’” (*gnosis*) yakni yang mendapatkan pengetahuan tentang Tuhan adalah orang yang mendapat limpahan (emanasi) dan pancaran (iluminasi) cahaya dari Tuhan karena kedekatannya terhadap Allah SWT sebagai *Wajib al-Wujud (Necessary being)*.⁵⁷ Semakin dekat hamba dengan Allah maka makin tinggi kemungkinan mendapatkan emanasi (pancaran) cahaya dari Allah SWT, dan makin rendah kedekatannya dengan Allah maka makin kecil kemungkinan mendapat cahaya Allah.

Pemikiran Ibn Sīnā tentang ‘*irfan*’ atau orang ‘*arif*’ (*ma’rifah*), maka orang ‘*arif*’ lah yang memiliki kecerdasan spiritual paling tinggi. Karena ia menerima limpahan (*illumination*) cahaya pengetahuan dari Tuhannya. Orang ‘*arif*’ (*gnosis*) adalah orang yang memiliki kekuatan untuk melakukan hubungan dengan *Akal Fa’al* ia memiliki tingkat akal potensial, jiwa berfikir (*al-nafs al-nathiqah*) yang luar

⁵³ Murtaḍa Muṭahhari, *An Introduction to Islamic Sciences*, (London: ICAS, 2002), 89-92.

⁵⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 16.

⁵⁵ Lihat Ibnu Sina, *Al-Isharāt wa al-Tanbihāt*, disertai komentar dari Nasir al-Dīn al-Ṭūsī, Editor Sulaiman Dunya, (Cairo: Dar al-Ma’arif, 1958), vol. 4, 189.

⁵⁶ Ayatullah Taqi Mishbah Yazdi, ‘*Irfan dan Hikmah*’ dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam Al-Huda*, vol. 1. No. 3, (Jakarta, Islamic Centreal-Huda, 2001): 51.

⁵⁷ Ibnu Sina, *Al-Isharāt wa al-Tanbihāt*, vol. 4, 201.

biasa, di samping memiliki kemurnian serta kesucian hati (*al-qalb*).⁵⁸

B. Cinta Mistik (*al-'Ishq*)

Menurut Ibn Sīnā, Tuhan adalah Yang Dicintai dan Pencinta, Yang Disenangi dan Yang Menyenangi. Ia adalah Yang Dicintai karena Dia adalah Keindahan Tertinggi. Ia adalah Keindahan Tertinggi karena tidak ada keindahan yang lebih tinggi dari menjadi intelek yang murni, jauh dari segala halnya. Keindahan atau kebaikan yang cocok dan dipahami itu diingini dan dicintai. Semakin dalam esensi dapat ditangkap oleh pemahaman, dan semakin indah esensi yang dipahami itu, semakin kuatlah daya pemahaman mencintainya dan menemukan kesenangan di dalamnya.

Dengan demikian, Wujud Niscaya, yang paling indah, sempurna, dan terbaik, yang memahami dirinya dalam keindahan dan kebaikan tertinggi ini dengan pemahaman paling sempurna, dan yang memahami pemahaman dan yang dipahami sebagai satu dalam realitas, adalah, dalam esensi dan dengan esensinya, Sang Maha Pencinta dan Maha Dicintai, dan Maha Menyenangkan dan Maha Disenangi.⁵⁹

Teori Ibn Sīnā tentang cinta (*ishq*) dijelaskan dalam bukunya bukunya *Risālah fī Mahiyat al-'Ishq*.⁶⁰

⁵⁸ Ibn Sīnā, *Risālat fī Ma'rifat al-Nafs al-Natiqa*, ed. by A.F. al-Ahwani, (Cairo, Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyya, 1371 AH.), 5.

⁵⁹ Ibn Sīnā, *Risālah fī al-'Ishq* (A Treatise of Love), translated into English by Emil L. Fackenheim. *Risālah fī Mahiyat al-'Ishq*, Ed. Ahmad 'Attas, (Istambul: Maṭba'at Ibrāhīm Jazu'i, 1953), 8.

⁶⁰ Ibn Sīnā, *Risālah fī al-'Ishq*, 9.

Dalam bukunya itu dijelaskan bahwa Tuhan adalah Pencinta dan Dicintai. Maha Pecinta adalah salah satu atribut Tuhan sebagaimana Maha Benar, Maha Bijaksana, dan Maha Baik. Hasan Basri mengakui bahwa Tuhan mengatakan: "Ia mencintaiku dengan cinta (*ishq*), dan aku mencintai-Nya dengan cinta juga." Ibnu Sina menggunakan istilah cinta lebih kurang sama dengan al-Hallaj. Karena itu, sebagaimana dicatat Massignon, dalam hal cinta, Ibn Sīnā termasuk Hallajian, yang merujuk kepada esensi Tuhan. Bagi Ibn Sīnā, untuk mencapai akal tertinggi yang disebut juga Akal Universal (*'aql al-kullī*) dapat dilakukan dengan jalan cinta kepada Tuhan. Dengan cinta inilah Tuhan memancarkan pengetahuannya kepada manusia karena ia telah menyatu (*ittihad*) bersama Tuhan. Tingkat tertinggi kesempurnaan manusia adalah menyatu dengan Yang Maha Dicintai. Inilah makna *hadits qudsy*, yang menyatakan bahwa Tuhan berfirman: "Ketika Aku mencintai hamba-Ku, maka pendengarannya adalah pendengaran-Ku, penglihatannya adalah penglihatan-Ku, melalui Aku ia berpikir, tangannya adalah tangann-Ku..." Di sini, Tuhan sebagai Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*) memancarkan (emanasi) cahayanya kepada hamba yang dicintai-Nya.

Bagi Ibn Sīnā, Cinta memiliki kaitan yang erat dengan akal. Ini dapat kita lihat, bahwa manusia yang mencintai Tuhan dan dicintai-Nya dapat mencapai tingkatan Akal Universal. Kalau kita bandingkan dengan Rumi, nampaknya pemikiran Ibn Sina tentang cinta ini banyak memiliki persamaan. Sebagaimana dibahas oleh William C. Chittick dalam *Sufi Path of Love*, Rumi juga mengatakan

bahwa ada kaitan antara cinta dan akal, namun yang membedakannya, bagi Rumi “cinta” memiliki tingkatan yang lebih tinggi dari akal manusia. Bagi Rumi Tuhan adalah Cinta, dan dunia sendiri diciptakan oleh cinta, maksudnya oleh Tuhan Yang Maha Pecinta. Manusia harus berjuang agar dapat melampaui akal parsial, yang didominasi oleh *nafs*. Dia harus mencari bimbingan Akal Universal, yang mewujud dalam diri para nabi dan orang-orang suci. Bahkan, ia harus menemukan Akal Universal itu di dalam dirinya sendiri dan mengutuhkannya di bawah kendali watak kemalaikatannya. Namun menurut Rumi akal parsial dan bahkan Akal Universal itu memiliki keterbatasan. Hal ini diungkapkan secara simbolis melalui kisah *isra mi’rāj*, ketika sampai di hadapan Kehadiran Tuhan: Jibril yang berperan sebagai pendamping Nabi dan merupakan perwujudan dari Akal Universal, hanya mencapai *Sidrat al-Muntaha*, puncak langit ketujuh. Ketika sampai di sana, Jibril berkata kepada Nabi bahwa dia tidak mampu mendaki lebih jauh lagi tanpa terbakar sayap-sayapnya. Maka Nabi melanjutkan pendakian sendirian hingga mencapai puncak (langit) tertinggi. Dan cintalah yang mengantarkan manusia hingga mencapai *fana* dan *baqa*. Cinta adalah penuntun bagi manusia menuju pintu gerbang pelataran tuhan.

Aku (Jibril) akan terbakar jika harus meneruskan perjalanan, karena di sanalah tempat persema- yaman Cinta dan peleburan....Tanpa Buraq Cinta dan perjuangan Jibril, bagaimana mungkin engkau akan mencapai maqam seperti Muhammad?Akal berkata:”Jangan melangkah, karena *fana* hanya berisi duri-duri.” Cinta berkata pada

akal: “Duri-duri itu bersemayam dalam dirimu”.⁶¹

Suhrawardi, tokoh filsafat *ishraqy* (iluminasi), memberi komentar pada sejumlah karya Ibn Sīnā, termasuk *Risālah fī al-Ishq*-nya Ibn Sīnā seperti dalam karyanya *Risālah fī Haqīqat al-‘Ishq*. Karena itu, pemikiran Ibn Sīnā tentang cinta, diikuti oleh Suhrawardi. Dari pengetahuan tentang Tuhan, kata Suhrawardi, muncullah “Keindahan” dari pengetahuan tentang diri, datanglah Cinta, dan dari apa yang tidak ada kemudian ada, muncullah “Derita”.

C. Ajaran Zuhud

Mengenai persoalan zuhud al-Ghazālī membicarakannya secara luas dalam *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*. Dalam karyanya mengenai tafsir ayat cahaya *Mishkāt al-Anwār*,⁶² Al-Ghazālī juga menganjurkan agar seseorang membersihkan hatinya dari hawa nafsu keduniaan. Imam Al-Ghazālī mengatakan bahwa nafsu duniawi itu menghalangi malaikat memasuki hati seseorang yang berupa pengetahuan tertinggi tentang Allah (*ma’rifah*) dan cahaya-cahaya malaikat. Dan kemarahan (serta nafsu duniawi) itu merupakan penyakit bagi akal manusia.

Dalam karyanya *al-Isharāt wa al-Tanbihāt*⁶³ Ibn Sīnā menekankan benar pentingnya kezuhudan dalam upaya membersihkan hati sehingga orang menerima pencerahan secara

⁶¹ William C., Chittick, *The Sufi Path of Love The Spiritual Teachings of Rumi*, Albany: State University of New York Press, 1982), 43.

⁶² Al-Gazali, *Mishkāt al-Anwār (The Nicher for Lights)*, terj. Edisi Inggris dan diberi pengantar juga oleh W.H.T. Gairdner, (New Delhi:Kitab Devhan, 1923), 53.

⁶³ Ibnu Sina, *Al-Isharāt wa al-Tanbihāt*, vol. 4, 210.

jernih. Orang yang bersih akal dan hatinya menurut Ibnu Sina akan menerima limpahan (iluminasi) pengetahuan dari Tuhannya. Bagi Ibn Sīnā orang yang *'arif*, *'abid* dan *zuhid* itu satu sama lain merupakan tingkatan yang relasinya sangat erat. Tingkatan *'arif* (*mystic knower*) bisa dicapai dengan menggunakan kezahidan (*ascetics*) dan begitu taat menjalankan perintah Allah (*'abid*).⁶⁴ *Zahid* adalah orang yang menjauhkan diri dari segala kenikmatan duniawi, walaupun kenikmatan yang bermanfaat sekalipun. Orang yang rajin salat, puasa, dan sebagainya disebut *abid*. (ahli ibadah). Dan orang yang selalu memfokuskan pikirannya kepada alam cahaya agar cahaya *haqiqat* bersinar di dalam dadanya disebut *arif*, dan kadang-kadang dua atau lebih predikat ini bisa berlaku pada satu orang.

Walaupun Ibn Sīnā mendefinisikan *zahid*, *'abid*, dan *'arif*, pada waktu yang sama, dia juga mendefinisikan *zuhud*, ibadah dan *'irfan*. Hal ini karena *zahid*, *abid*, dan *'arif* pada hakikatnya termasuk secara mutlak dalam definisi *zuhud*, *ibadah* dan *'irfan*. Jadi kesimpulan yang dapat ditarik dari naskah ini adalah bahwa *zuhud* adalah pantang dari kenikmatan duniawi, sementara, ibadah ialah penerapan amalan-amalan khusus seperti shalat, puasa, membaca Al-Qur'an, dan sebagainya dan *irfan* ialah tindakan memalingkan pikiran dari segala sesuatu kecuali Allah dan perhatian sempurna kepada esensi Ilahi sehingga cahaya hakikat bisa menyinari hati seseorang. Ibn Sīnā menyatakan, bisa saja seseorang

⁶⁴ Ibnu Sina, *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, vol. 4, 213.

menjadi *zahid* atau *'abid* tetapi bukan *arif*. Tetapi mungkin seseorang menjadi *'arif* tapi bukan *zahid* dan *abid*. Seseorang mungkin sebagai *zahid* dan *'abid* tanpa menjadi seorang *arif*, tetapi seorang *arif* secara definitif adalah juga *zahid* dan *'abid*. Jadi walaupun tidak setiap *zahid* atau *'abid* adalah *'arif*, setiap *'arif* adalah *zahid* dan *'abid*.⁶⁵

D. Spiritualitas Salat

Ibn Sīnā berkali-kali mengalami pikiran yang macet, sehingga sering gagal dalam menyelesaikan masalah. Oleh Karena itu, dia sering pergi ke masjid untuk melakukan itikaf dan salat di sana selama dua atau tiga malam. Setelah itu, ia mendapatkan pencerahan dan dapat memecahkan kesulitan yang dialaminya.

Ibn Sīnā sangat mementingkan shalat sebagai latihan rohani (*spiritual exercise*). Namun salat dalam konteks sufistik berbeda dengan konteks syari'ah. Dalam konteks syari'ah salat adalah suatu jenis ibadah yang diawali dengan takbiratul ihram dan diakhiri dengan salam disertai syarat dan rukunnya.⁶⁶ Dalam konteks mistik, seperti dikatakan oleh al-Hujwiri dalam *Kashf al-Mahjub*,⁶⁷ sebuah buku teks sufi klasik yang cukup terkenal, ia menekankan bahwa salat dalam pengertian para sufi adalah upaya untuk menghadirkan Tuhan (*presence of God*) sehingga Tuhan senantiasa hadir dengan manusia

⁶⁵ Ibnu Sina, *Al-Isharat wa al-Tanbihat*, vol. 214.

⁶⁶ Ibn Sīnā, *Risālah fī Sirr al-Ṣalāh*, dalam Hasan Asi, *al-Tafsir al-Qur'ani wa al-Lughah al-Sūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, 207.

⁶⁷ Ibn Maskawaih, *Tahdhīb al-Akhlaq*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1405/1985 M),

(*Omni present*). Para sufi juga mengatakan bahwa shalat adalah sarana untuk bermunajat (*intimate conversation*) di antara hamba dengan Tuhannya.

Ibn Sīnā mengatakan bahwa shalat merupakan sarana pendekatan kepada Tuhan sebagai *Aktive Intellec*, yang membuat jiwa murni dan bersih sehingga mendapatkan cahaya pancaran-Nya. Dalam pengantar bukunya tentang shalat berjudul *Fī Sīr al-Shalāh* Ibn Sīnā menyimpulkan bahwa shalat memiliki arti eksoteris dan esoteris. Makna eksoteris shalat, sebagaimana dikenal dalam syari'ah, merupakan kewajiban fundamental bagi setiap Muslim baik laki-laki maupun perempuan. Dalam dimensi eksoteris shalat tak lebih dari gerakan-gerakan formal yang menjadi kebiasaan yang di tujukan untuk mendapatkan pahala dari Tuhan.⁶⁸ Sedangkan secara esoteris, shalat bermakna membersihkan jiwa dan rohani manusia, kontemplasi mencapai kesatuan dengan Tuhan sehingga mencapai limpahan (emanasi) cahaya suci-Nya.⁶⁹

Salat sebagai latihan spiritual merupakan *mi'rāj* (perjalanan naik) bagi orang beriman. Dalam *Isharāt wa al-Tanbihāt*, menyatakan perjalanan makhluk (khalq) menuju Allah (*Haqq*). Para sufi percaya pada empat perjalanan: (1) *Sayr min al-khalq ila al-Haqq* (perjalanan dari makhluk menuju Allah); (2) *Sayr bi al-Haqq fi al-Haqq* (perjalanan dengan Allah di dalam Allah); (3) *Sayr min al-Haqq ila al-Haqq* (perjalanan dengan Allah dari Allah menuju makhluk); (4) *Sayr*

fi al-khalq bi al-Haqq (perjalanan di dalam makhluk dengan Allah).⁷⁰

Empat perjalanan tersebut disebutkan juga oleh Mulla Ṣadrā dalam *al-Asfār al-'Arba'ah* (empat perjalanan spiritual).⁷¹ Perjalanan pertama dari makhluk menuju Penciptanya, kedua di dalam Penciptanya, artinya selama itu arif mengenal kualitas dan nama-Nya dan dirinya dihiasi dengan kualitas dan nama-Nya. Perjalanan ketiga, dia kembali kepada makhluk tanpa terpisah dari Allah untuk membimbing masyarakat. Perjalanan keempat ialah perjalanan di tengah masyarakat sementara ia masih menyatu dengan Allah. Di dalam perjalanan ini, 'arif dengan masyarakat dan di tengah mereka dan berusaha membantu menyelesaikan urusan mereka untuk membimbing mereka kepada Allah.

Khwajah Nasir al-Dīn Ṭūsī di dalam komentarnya terhadap *Isharāt wa al-Tanbihāt* berkata, bahwa Ibn Sīnā telah menjelaskan perjalanan pertama dari 'arif di dalam sembilan tahapan. Tiga tahapan berhubungan dengan permulaan perjalanan, tiga tahapan kedua tentang perjalanan dari permulaan hingga ke akhirnya dan tiga tahapan terakhir berhubungan dengan sampainya penyatuan. Beberapa renungan pemikiran tentang catatan Ibn Sīnā membuat hal itu menjadi jelas. Dalam menjalani *riyāḍah*—yang diterjemahkan sebagai latihan; yang menurut Ibn Sīnā merupakan disiplin diri yang dijalani oleh 'arif yang harus mengikuti rangkaian rantai stasion (*maqām*) di dalam latihan tersebut.

⁶⁸ Ibn Sīnā, *Risālah fī Sīr al-Ṣalāh*, dalam Hasan Asi, *al-Tafsīr al-Qur'āni wa al-Lughah al-Sūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, 207.

⁶⁹ Ibn Sīnā, *Risālah fī Sīr al-Ṣalāh*, dalam Hasan Asi, *al-Tafsīr al-Qur'āni wa al-Lughah al-Sūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*, 207.

⁷⁰ Farhad Daftary, *Intellectual Traditions in Islam*, (London, New York: The Institute of ismaili Studies, 2001), 151.

⁷¹ Mulla Ṣadra Shirāzī, *Asfār al-Arba'ah*, ed. R. Lutfi (Qumm, 1389 H./1969 M), 9 vols.

Kesimpulan

Autobiografi Ibn Sīnā mengindikasikan tingginya pengalaman spiritual Ibn Sīnā dalam panggung perjalanan hidupnya dan menjadi landasan bagi pemikiran-pemikirannya kelak dalam seluruh kehidupannya. Ibn Sīnā sangat *intens* untuk menjalani kehidupan rohaninya sehingga ia menemui seorang ahli sufi yakni Abū Sa'īd al-Khayr dan ia tinggal sehari-hari dengannya. Kemudian ia menulis kitab tasawufnya seperti *al-Isharāt wa al-Tanbihāt* dan beberapa risalahnya yang menunjukkan kecenderungan kehidupan sufistiknya. Ketika mengalami kesulitan dalam berfikir dan kesukaran dalam menyelesaikan masalah Ibn Sīnā berusaha untuk melakukan pensucian diri dengan melakukan *i'tikaf* di masjid. Saat ia diberikan kemudahan oleh Allah untuk menguasai suatu masalah atau suatu ilmu Ia banyak melakukan sedekah sebagai wujud rasa syukur kepada-Nya. Ia mengajarkan hidup zuhud menjauhi kemewahan dunia dalam upaya membersihkan hati sehingga memungkinkan Ia dapat menerima pencerahan. Pada saat mendekati wafatnya, ia meninggalkan pakaian kebesarannya sebagai seorang pejabat dan ahli ilmu, ia memerdekakan budaknya, menjauhi dunia dan banyak mendekatkan diri kepada Allah.

Pemikiran sufistik Ibn Sīnā merupakan kolaborasi antara filsafat dan tradisi sufi. Konsep pengetahuan sufistik Ibn Sīnā bahwa “orang ‘arif” adalah orang yang mendapat limpahan (emanasi) dan pancaran (iluminasi) cahaya dari Tuhan karena kedekatannya terhadap Allah SWT sebagai *Wajib al-Wujūd (Necessary being)*. Semakin dekat hamba dengan

Allah maka makin tinggi kemungkinan mendapatkan emanasi (pancaran) cahaya dari Allah SWT, dan makin rendah kedekatannya dengan Allah maka makin kecil kemungkinan mendapat cahaya Allah.

Mengenai konsep cinta (*al-'ishq*), menurut Ibn Sīnā, Tuhan adalah Yang Dicintai dan Pencinta, Yang Disenangi dan Yang Menyenangkan. Ia adalah Yang Dicintai karena Dia adalah Keindahan Tertinggi. Ia adalah Keindahan Tertinggi karena tidak ada keindahan yang lebih tinggi dari menjadi intelek yang murni, jauh dari segala halnya. Keindahan atau kebaikan yang cocok dan dipahami itu diingini dan dicintai. Semakin dalam esensi dapat ditangkap oleh pemahaman, dan semakin indah esensi yang dipahami itu, semakin kuatlah daya pemahaman mencintainya dan menemukan kesenangan di dalamnya.

Ibn Sīnā juga menekankan aspek zuhud (*ascetism*) sebagai *maqām (station)* yang harus ditempuh oleh siapa pun yang ingin mendapat pengetahuan dan pencerahan Tuhan. Demikian pula perhatiannya yang cukup besar terhadap laithan rohani (*spiritual exercise*) seperti penekannya pada aspek esoteris ibadah salat yang menurut Ibn Sīnā sebagai sarana kontemplasi ruhani (*intimate conversation*) untuk mendapatkan anugerah pancaran (*emanation*) dan limpahan cahaya (*light of the illumination*) pengetahuan Tuhan. Disamping itu, kontribusi lainnya yang juga sangat urgen adalah mengenai pendidikan akhlak dan kehidupan umat manusia dengan penekanan terhadap keutamaan-keutamaan (akhlak terpuji) dalam upaya menuju keparipurnaan manusia (*insan kamil*). Seorang mungkin sebagai *zahid* dan ‘*ābid* tanpa menjadi

seorang 'ārif, tetapi seorang 'ārif secara definitif adalah juga zahid dan 'ābid. Jadi walaupun tidak setiap zahid atau 'ābid adalah 'ārif, setiap 'ārif adalah zahid dan 'ābid.

Ibn Sīnā mengatakan bahwa salat merupakan sarana pendekatan kepada Tuhan sebagai Intelek Aktif, yang membuat jiwa murni dan bersih sehingga mendapatkan cahaya pancaran-Nya. Secara esoteris, salat bermakna membersihkan jiwa dan rohani manusia, kontemplasi mencapai kesatuan dengan Tuhan sehingga mencapai limpahan (emanasi) cahaya suci-Nya.

Pemikiran Ibn Sīnā sebagaimana diuraikan di atas sangat relevan dengan kondisi umat Islam yang terlalu berorientasi fikih formal. Pemikiran Ibn Sīnā tidak saja mementingkan aspek formalitas namun juga spiritualitas. Bagi manusia pada umumnya, pemikiran sufistik Ibn Sīnā dapat menjadi pelepas dahaga dari kegersangan dan kehampaan spiritual manusia yang tengah digempur oleh materialisme dan hedonisme.

Daftar Pustaka

- Afnan, Soheil M., *Avicenna: His Life and Works*, Westport: Greenwood Press, 1980.
- Al-Araḍ, Taysir Syaikh. *al-Madkhal ila Falsafah Ibn Sīnā*. Beirut: Dār al-Anwār, 1967.
- Ahmad, Zainal Abidin. *Ibnu Sina (Avicenna)*. Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Ali, Sa'id Isma'il, *al-Falsafah al-Tarbiah 'Ind Ibn Sina*, Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi. Pengembangan Konsep Insan Kāmil Ibn 'Arabī oleh al-Jīlī*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Ali, Yunasril. *Perkembangan Pemikiran Falsafah dalam Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1996.
- Amien, Otsman. *Shakhshīyyat wal Madhāhib al-Falāsifah*. Cairo: Dar al-Ihya Kutub al-Arabiyah, 1945.
- Amin, Ahmad. *Zuhr al-Islām*. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiah, 1969.
- Anwar, Entin. *Ibnu Sina and Mysticism: A Reconciliation*. Thesis, Canada: McGill University, 1998.
- Arberry, A.J. *Avicenna on Theology*. London: John murray, 1951.
- Arberry, A.J. *Sufisme: an Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Paperback, 1979.
- As, Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: Rajawali Press, 1994.
- Asi, Hasan. *al-Tafsīr Al-Qur'ān wa al-Lughah al-Sūfiyah fī Falsafah Ibn Sīnā*. Beirut: Al-Muasasah al Jami'iyah li Dirasat wa al-Nashr waal-Tawzi, 1983.
- Austin, Ralph. *The Bezels of Wisdom*. New York: The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York, 1980.
- Chittick, William C., *The Sufi Path of Love The Spiritual Teachings of Rūmī*. Albany: State University of New York Press, 1982.
- Craig, Edward. *Routledge's Encyclopedia of Islamic Philosophy*. London and New York: Routledge, 1998.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 1983.
- Al-Gazali, Abū Hamīd. *Incoherence of the Incoherence*. Diterj. dari *Tahafut al-Falsafah*. Lahore: Pakistan Philosophical Congress, 1963.

- al-Ghurāb, Maḥmūd Maḥmūd. *al-Insān al-Kāmil min Kalāmi al-Shaykh al-Akbar Muḥyī al-Dīn Ibn ‘Arabī*. Huqūq li Ṭabi’ Maḥfūzah, 1990 M./1410 H.
- Gibb, H.A.R. *Mohammedanism*. New York: Oxford University Press, 1969.
- Hamka. *Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panji Mas, 1984.
- Hammud, Abdul Halim. *Al-Taswuf Ibni Sina*. Cairo: Dar al Ihya Kutub al-Arabia, Tanpa Tahun.
- Happold, F.C. *Mysticism: A Study and an Anthology*. New York: Penguin Book, 1983.
- Hanafi, M.A. *A Survey of Muslim Institutions and Cultures*. Lahore: SH. Muhammad Asharaf, 1980.
- Ibn Sīnā, Abu Ali, *Kitab al-Najat*, Tehran: Muasasah Intisyarat, 1364 and Cairo, al-Babi al-Halabi, 1357 AH.
- _____, *Risalah fi al-‘Isyq* (A Treatise of Love), translated into English by Emil L.
- Fackenheim. *Risalah fi Mahiyah al-‘Isyq*, Ed. Ahmad ‘Attas, Istanbul: Matba’at Ibrahim Jazu’i, 1953.
- _____, *Kitab al-Shifā*, Tehran, Hajar, 1353 AH.
- _____, *al-Isharat wal-Tanbihat*, Leiden, 1892. 4 vols.
- _____, *Risalah al-Shifā min Khawf al-Mawt wa-Mualajat al-Ihtimam bihi*, in the collection *Jami’-l-badi’*, Cairo, Matba’at al-Sa’ada, 1335 AH.
- _____, “Fi Aqsam al-‘Ulum al-‘Aqliyah” *min Kitab al-Shifā*, translated by
- Michael E. Marmura, in Lerner and Mahdi, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*, Ithaca, New York: Cornell University Press, 1991.
- _____, *The Metaphysics of the Healing*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005.
- _____. *al-Burhan min al-Shifā*, Cairo, al-Matba’ al-Amiriyya, 1375 AH.
- _____. *Kitab al-Siyasa*, ed. by Louis Maaluf, *Majallat al-Sarq*. Cairo, 1906.
- _____. “‘Ilm al-Akhlaq”, in *Majmu al-Rasa’il*. Cairo: Matba’at Kurdistan al-Ilmiyya, 1328 AH.
- _____. *al-Siyasah fi al-Tarbiyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1906.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: The American Library, 1958.
- al-Jifī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil*. Cairo: 1340 H./1921-1922.
- Khaldun, Ibn. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun,
- Madjid, Nurcholish. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.
- Mahmud, Abdul Halim. *Qaḍiyat al-Taṣawūf al-Munqīz min al-Dalāl*. Indonesia: Dar al-Ihya, Tanpa Tahun.
- Mahmud, Abdul Halim. *Hal Ihwal Tasawuf*. terj. Basymaleh, Abu Bakar, Indonesia: Darul Ihya Tanpa Tahun.
- Massignon, Louis. *Hallaj, Mystical and Martyr*. New York: Princeton University Press,
- Massignon, Louis. *Testimonies and Reflection: Essay of Louis*

- Massignon*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1918.
- Marmura, Michael E. *Medieval Political Philosophy*. Canada: The Free Press of Glencoe, Golieth-MacMillan Ltd., 1963.
- Miri, Mohsein. *Sang Manusia Sempurna Antara Filsafat Islam dan Hindu*. Jakarta: Teraju, 2004.
- Muṭṭahārī, Murtaḍa. *Manusia Sempurna: Pandangan Islam tentang Hakikat Manusia*. Jakarta: Lentera, 1993.
- Naṣr, Seyyed Hossein. *Pengetahuan dan Kesucian*. Yogyakarta: Pustaka pelajar, 1990.
- _____. *Three Muslim Sages: Avicenna Suhrawardi. Ibnu 'Arabi*. New York: Carnival Books, 1964.
- _____. "Introduction to Mystical Tradition". In *History of Islamic Philosophy*. London: New York: 1964.
- _____. dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, Qum: Anshariyan Publications, 2001.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nicholson, R.A. *Studies on Islamic Mysticism*. London: Cambridge University Press, 1921.
- Nurbakhsh, Javad. *Sufis Women*. Terj. M.S.Nasrullah & Ahsin Muhammad, *Wanita-Wanita Sufi*, Bandung: Mizan, 1996.
- Al-Qifṭhī. *Ihbarul Ulamā bi Akhbar al-Hukamā*. Mesir: Asa'adah, Tanpa Tahun.
- Al-Qushairi. *Risalah al-Qushairiyah*. Surabaya: Risalah Gusti, 1997.
- Rahman, Fazlur. "Ibnu Sina". Dalam *History of Muslim Philosophy*. M.M. Sarif, M.A. (editor), Weisbaden: Otto Harrassowitz, 1993.
- Ruslani. *Wacana Spiritualitas Timur dan Barat*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2000.
- Sāfi'ī, Hasan dan Abū al-Yazīd al-'Ajāmī. *Fī Ṭaṣawūf al-Islāmī*. Dār al-Salām: Li Ṭaba'ah wa al-Nashr wa al-Tawzi' wa al-Tarjamah, 2007 m./1428 H.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Stace, Walter T. *The Teaching of Mystics*. New York: Mentor Book American Library, 1960.
- Tamiyah, Ibn. *Al-Fatawa*. Beirut: Dar al-Fikr, Tanpa Tahun.
- Tamiyah, Ibn. *al-Ṣufiyah wa al-Fuqarā*. editing dan anotasi oleh al-Sayyid Muhammad Rasyid Ridha Cairo: al-Manar, 1384.
- Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ganimi. *Sufi dari Zaman ke Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1997.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Terj. Hakim, Luqman, *Mazhab Sufi*, Bandung: Pustaka, 1999.
- Yazdi, Ayatullah Taqi Mishbah, "Irfan dan Hikmah" dalam *Jurnal Kajian Ilmu-Ilmu Islam Al-Huda*: Islamic Centre, vol. 1, Nomor 3, (2001).
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.