

DIALOG ESOTERIS ANTARAGAMA: Kajian Filsafat Iluminasi Suhrawardi

Arifinsyah

Fakultas Ushuluddin IAIN Sumatera Utara,
Jl. Willem Iskandar Pasar V Medan Estate, 20371
e-mail: arifinsyah68@yahoo.com

Abstract: Interreligious Esoteric Dialogue: A Study of Suhrawardi's Illuminative Philosophy. A sufi is one of the most serious figures who deals and gets involved with the esoteric interfaith dialogue related not only to academic discourses but also to practical aspects. One of well-known sufi is Suhrawardi, a pioneer of the illumination philosophy, who succeed to combine between profane and sufistic or esoteric dimension into a religious life. The writing tries to analyze Suhrawardi's opinions concerning the esoteric dialogue among religious adherents.

Kata Kunci: dialog esoteris, agama-agama, dan iluminatif

Pendahuluan

Sejak abad pertengahan sampai sekarang, studi tentang agama terasa semakin berkembang. Sejak saat ini pula tumbuh kesadaran baru bahwa agama selain merupakan keyakinan dan pedoman hidup untuk diamalkan dalam kehidupan sehari-hari, juga menjadi objek studi dan penelitian para ilmuwan dan agamawan. Kajian agama-agama tidak hanya melalui pengamatan fenomena dengan menggunakan metode empiris yang dirumuskan dalam bentuk evaluatif dan deskriptif, tetapi juga melakukan penelitian esoterik, eksoterik, dan inklusif dengan pendekatan Perennial untuk mencari titik temu yang hakiki.

Seiring dengan perkembangan ilmu pengetahuan baru, para ahli dalam berbagai disiplin ilmu menaruh perhatian untuk mengadakan studi terhadap agama, karena disadari bahwa agama mempunyai peranan penting dalam kehidupan masyarakat. Bahkan disadari bahwa tanpa mengetahui kedudukan dan peran agama dalam suatu masyarakat, maka tidak mungkin memperoleh gambaran lengkap mengenai masyarakat tersebut.

Sejarah mencatat kontak Islam dengan agama-agama lain, bahwa kelompok Islam yang paling toleran, paling simpati, paling terbuka, dan paling ramah terhadap agama-agama lain adalah para sufi. Karena itu, dalam pembicaraan tentang perjumpaan Islam dengan agama-agama lain, sufisme adalah wakil Islam yang berhak dan pantas untuk diungkapkan. Dalam konteks itu, tulisan ini dimaksudkan untuk mengungkap pandangan filsafat Iluminatif Suhrawardî tentang perbedaan keagamaan dan sikapnya terhadap agama-agama lain.

Mengenal Suhrawardî

Nama lengkapnya adalah Syihâb al-Dîn Yahya bin Habasî bin Amarak Abû Futuh Suhrawardî. Ia dikenal dengan sebutan Syaikh al-Isyrâq, terutama di kalangan para muridnya. Ia juga populer dengan sebutan Suhrawardî *al-Maqtûl*. Agaknya, penamaan ini sengaja disandangkan kepadanya, karena akhir hayatnya dibunuh. Ia dilahirkan pada abad ke-6 H di pedesaan Janizan, bagian utara Iran. Tidak ada yang tahu pasti tanggal kelahirannya. Penulis biografinya yang paling terkenal adalah Syahrazurî. Ia memperkirakan kelahiran Suhrawardî sekitar tahun 545-550 H atau 1166-1171 M.¹

Suhrawardî belajar di bawah bimbingan Majd al-Dîn Jîlî yang mengajarnya filsafat dan teologi di Maragha. Guru berikutnya adalah Fakh al-Dîn al-Mardinî (w. 594/1198), yang mengajarnya filsafat di Isfahan atau Mardin sekaligus sebagai gurunya terpenting dan banyak mempengaruhi jalan pikirannya.²

Setelah menyelesaikan pendidikan formal, Suhrawardî mulai mengembara menjelajahi pelosok negeri Persia untuk berguru kepada sejumlah syaikh sufi (tidak diketahui siapa guru itu). Dalam pengembaraannya, ia banyak menghabiskan waktu untuk bertafakkur dan berdo'a di tempat ia *beruzlah*. Pada periode ini, ia juga melakukan perjalanan ke daerah Anatolia dan Syiria. Namun sesampainya di Syiria, sambutan yang semula simpatik dari sang Sulthan Mâlik al-Zhahir (1186-1216) anak Shalâh al-Dîn al-Ayyubî kepada Suhrawardî berubah menjadi bumerang yang menyebabkan kematiannya. Rasa tidak senang di kalangan ulama ketika itu terhadap pemikiran-pemikiran Suhrawardî yang mereka anggap sangat berbahaya bagi umat Islam, dijelaskan sebagai isu sentral agar Shalâh al-Dîn al-Ayyubî mengeksekusinya. Permohonan para ulama itu dikabulkan oleh Shalâh al-Dîn al-Ayyubî dengan terlebih dahulu mengancam Mâlik al-Zhahir untuk turun dari tahta kerajaan apabila ia tidak mengikuti pendapat para ulama ketika itu. Akhirnya, Suhrawardî pun dipenjarakan pada tahun 587 H/1191 M dan meninggal pada usia 38 tahun.

¹ Syahrazurî, *Nuzhat al-Arwâh wa Raudhat al-Arfah fi Târîkh al-Hukamâ wa al-Falâsifah*, ed. S. Khursid Ahmad (Kairo: Nahda, 1976), h. 119-143.

² T. Izutsu, "Ishraqiyah," dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), h. 298.

Filsafat Iluminatif (*al-Isyrâq*)

Boleh dikatakan bahwa pembicaraan tentang filsafat Islam kurang lengkap bila tidak menyertakan filsafat Iluminatif di dalamnya. Kurangnya pengenalan terhadap filsafat Iluminatif selama ini dimungkinkan karena filsafat Iluminatif (*al-Hikmah al-Isyrâqiyah*) tersebut tidak pernah diterjemahkan orang ke dalam bahasa Latin.³ Karena itu, filsafat iluminatif tidak pernah dikenal di dunia Barat. Tidak seperti karya-karya filsafat Ibn Sînâ, al-Farâbî, dan al-Ghazâlî (baca: pra-Suhrawardî), yang banyak diterjemahkan ke dalam bahasa Latin. Biasanya karya-karya filosof muslim yang ditulis orang-orang Barat, seperti Munk dan de Boer, berakhir pada Ibn Rusyd. Kenyataan ini dimungkinkan karena filsafat iluminatif dianggap tidak berpengaruh pada Skolastik Latin. Karena itu, nama Suhrawardî tidak mungkin sejajar dengan nama Ibn Sînâ, al-Farâbî, dan al-Ghazâlî. Padahal, abad ke-7 hijrah atau ke-13 M. bukan akhir pemikiran spekulatif dalam Islam. Bahkan, sejalan dengan melemahnya filsafat Peripatetik Aristotelianisme pada abad ke-6 H atau abad ke-12 M di timur, muncul aliran pemikiran sangat penting yaitu aliran *Isyrâqiyah* (baca: filsafat iluminatif) yang digagas oleh Syihâb al-Dîn Suhrawardî.⁴ Filsafat iluminatif ini mempunyai pengaruh yang besar di dunia Islam, khususnya di kalangan Syi'ah, tetapi kecil saja di dunia Barat. Perbedaan ini dimungkinkan karena pengaruh filsafat iluminatif tidak begitu membekas di Barat pada saat itu, yaitu pada masa kejayaan Skolastis Latin seperti disebut di atas.

Di samping itu banyak tuduhan yang dilontarkan kepada sufisme, bahwa beberapa sufi, seperti al-Hallâj, Ibn al-'Arabî dan al-Suhrawardî, mengajarkan doktrin kesatuan agama-agama. Yang dimaksud dengan kesatuan agama-agama, menurut tuduhan ini, adalah semua agama pada hakikatnya adalah satu dan mempunyai tujuan yang sama, yaitu Tuhan yang Esa. Perbedaan antara agama terletak hanya pada nama, bentuk, dan cara ibadah, bukan pada tujuannya. Perbedaan itu tidak menghalangi para penganut masing-masing agama untuk sampai kepada tujuan yang sama (*esoteris*). Agama para penyembah berhala dan agama para penyembah api sama dengan agama para penyembah Tuhan. 'Abd al-Rahmân al-Wakîl menuduh bahwa para sufi beriman kepada kesatuan agama-agama, baik yang berasal dari angan-angan, khayal dan nafsu maupun yang berasal dari apa yang diwahyukan Allah kepada rasul-rasul-Nya. Bagi para sufi, iman dan tauhid sama dengan *kufur* dan syirik dalam Islam dengan petunjuk serta kesuciannya sama dengan agama Majusi dengan kesesatan dan kekotorannya.⁵ Agama para sufi dengan pasti meniadakan azab. Karena Tuhan mereka, menurut agama ini

³ Seyyed Hossein Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardî" dalam *Ulumul Qur'an* (Edisi 3/ VII/1997), h. 53.

⁴ Di samping aliran *Isyraqiyah*, pada saat itu ajaran sufi Muhyî al-Dîn Ibn 'Arâbî juga berkembang di dunia timur menggantikan filsafat Aristotelianisme. Lihat, *Ibid.*, h. 52.

⁵ 'Abd al-Rahmân al-Wakîl, *Hadzihi Hiya al-Sufiyah: Matba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Kairo: Nahdah, 1955), h. 93.

adalah setiap orang musyrik dan setiap orang bertauhid, musthail bagi Tuhan mengazab dirinya sendiri.

Pembicaraan tentang persoalan ini berkenaan dengan pandangan dan sikap para sufi sebagai suatu kelompok Islam tentang agama-agama lain. Apakah Tuhan yang disembah orang-orang muslim, menurut sufisme adalah juga Tuhan yang disembah para penganut agama-agama lain? Apakah agama-agama lain musuh yang dijauhi, dilawan, atau kalau bisa dilenyapkan? Apakah agama-agama lain teman yang harus didekati? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan ini, penulis akan memaparkan fakta-fakta historis yang menunjukkan pandangan dan sikap Suhrawardî terhadap agama-agama lain.

Atas dasar itu pula, penulis berupaya untuk mempresentasikan tentang filsafat Iluminatif untuk mengetahui lebih lanjut apakah memang benar filsafat Iluminatif tersebut bertolak belakang dengan filsafat Peripatetik (khususnya dalam mengetahui 'kebenaran' suatu pengetahuan) atau filsafat Iluminatif tersebut semata-mata menonjolkan unsur *asketisme* (sufistik) dalam menemukan 'kebenaran' universal, terutama tentang semangat penyemarak dialog esoteris agama. Hal ini dipandang perlu karena merupakan prinsip-prinsip penting dalam filsafat Iluminatif.

Dalam bahasa Arab, *Isyrâq* berarti percahayaan atau iluminasi dan *masyriq* berarti Timur. Secara etimologis keduanya diturunkan dari kata *syaraq* yang berarti terbitnya matahari. Lagi pula, kata sifat iluminasi '*musyriqiyyah*' dan '*masyaqiyyah*' (ketimuran) dalam bahasa Arab ditulis persis sama. Identifikasi simbolik timur dengan cahaya, yang sering digunakan pengertian itu oleh para ahli *Isyrâq*, menimbulkan kesulitan untuk dipahami. Apakah ketimuran atau iluminatif. Sejak semula, dalam kitab *Mantiq al-Masyrîqiyîn*, yang sebagian telah banyak hilang, Ibn Sînâ telah menerangkan adanya kearifan timur (baca: *Hikmah al-Isyrâqiyyah*) yang lebih unggul daripada filsafat Peripatetik.⁶ Karenanya, kata '*masyrîqiyûn*' juga dapat dibaca '*musyiqiyyûn*' yang berarti iluminatif atau ketimuran (Orientalisme).

Kesatuan maknawi antara cahaya dan timur dalam peristilahan filsafat *Isyraqi* berkaitan dengan simbolisme matahari yang terbit di timur dan yang menerangi segala sesuatu, sehingga cahaya diidentifisir dengan *gnosis* dan *illumination*. Begitu pula Barat, tempat terbenamnya matahari, di sana kegelapan berkuasa, ia adalah tanah kebendaan, kebodohan pemikiran diskursif yang terjatuh dalam liku-liku logikanya sendiri. Sebaliknya Timur adalah alam cahaya dan wujud, negeri pengetahuan dan iluminasi yang mengatasi keterbatasan pemikiran diskursif dan rosionalis. Timur adalah negeri ilmu yang membebaskan manusia dari dirinya sendiri serta dari dunia, yaitu ilmu yang terpadu dengan kesucian.

⁶ Ibn Sînâ, *Mantiq al-Masyrîqiyah* (Kairo: Nahdah, 1919 M), h. 2-4.

Hal senada juga dinyatakan oleh Corbin,⁷ bahwa *Isyrâqiyyah* adalah suatu pengetahuan yang bersifat ketimuran, karena pengetahuan itu sendiri pengetahuan Timur Suhrawardî. Inilah sebabnya mengapa Suhrawardî mengaitkan kearifan *Isyrâqî* dengan para filosof Yunani, seperti Asclepius, Phytgoras dan Plato yang kebijakannya didasarkan atas pemurnian batin dan intuisi intelektual, bukannya atas dasar logika diskursif.

Kearifan *Isyrâqî*, menurut Nasr, baik secara metafisik maupun secara historis, mempunyai makna bentuk pemikiran pra diskursif purba yang bersifat intuitif (*dzauq*), bukannya diskursif (*bahts*) yang mencari cahaya melalui sikap *zuhud* (asketisme) dan pembersihan rohani. Di tangan Suhrawardî kebijakan tersebut mengambil bentuk sebuah mazhab filsafat baru yang mengintegrasikan filsafat-filsafat Platonis dan Aristotelian dengan Angelologi Zoroasterian serta ide-ide Hermeneutik. Ia kemudian meletakkan semua itu ke dalam rangka sufisme.⁸

Berkaitan dengan pendapat kedua penulis di atas, Izutsu mengatakan bahwa Corbin dan Nasr telah memberikan penekanan pada signifikansi Suhrawardî sebagai seorang pembangkit pemikiran Iran kuno. Menurutnya, kedua penulis ini berulang-ulang menunjukkan apa yang mereka anggap sebagai kualitas mistis pemikiran Suhrawardî yang mendasar, namun tanpa upaya kajian sistematis terhadap dasar-dasar filsafat Iluminasi. Karakteristik umum semacam itu, lanjut Izutsu, meskipun berguna tetapi tidak memberikan suatu pandangan komperhensif tentang filsafat Iluminatif.⁹

Untuk menilai secara rinci peran Suhrawardî dalam perkembangan pemikiran filsafat pasca Ibn Sînâ, seseorang harus menggambarkan karakter pemikirannya. Peran Suhrawardî sebagai pensintesis 'kebijaksanaan' (*wisdom*) Yunani dan Iran dengan prinsip-prinsip dan tujuan-tujuan keagamaan dan mistis, tidak dapat dibatasi sebelum melihat penanganannya terhadap problem logika, fisika, matematika, dan meta-fisika. Untuk mengatakan bahwa Suhrawardî adalah seorang mistikus yang ditakdirkan untuk mengagungkan dan menghidupkan filsafat dan kebijaksanaan (*hikmah*) Iran kuno, dan untuk menggambarkannya sebagai seorang yang '*perenialis*', bijak, dan agung, tidak harus membatasi hakikat pemikirannya yang sebenarnya meskipun ia bukan seorang mistikus, teolog, filosof yang sistematis atau ideolog sejumlah bentuk nasionalisme Iran abad pertengahan.

Karenanya, untuk mengatakan sesuatu yang penting tentang pemikiran Suhrawardî, pertama-tama harus diteliti (dibatasi) dengan jelas hakikat dasar-dasar logika dan epistemologi filsafat Iluminasi. Hanya dengan dasar analisis sistematis semacam itu dapat ditunjukkan apakah Suhrawardî seorang mistikus sistematisnya, adalah pembelaan, penjelasan, atau sistematisasi atas pengalaman-pengalaman mistis sebagai sebuah metode untuk menyingkap realitas.

⁷ *Ibid.*

⁸ Nasr, "Filsafat Hikmah Suhrawardî," h. 56.

⁹ Izutsu, "Ishraqiyah," h. 298.

Epistemologi Filsafat Iluminatif

Sukar mengidentifikasi sistem yang dipakai Suhrawardî walau dengan paradigma epistemologis apa pun, seperti Empirisme, Rasionalisme dan sebagainya.¹⁰ Menurut Suhrawardî, seseorang dapat tiba dengan kepastian melalui pengetahuan yang diperoleh dengan iluminasi. Namun ia tidak menolak kemungkinan mendapatkan pengetahuan melalui model-model kognisi lainnya. Epistemologi filosofis Suhrawardî tersusun dari tiga elemen, yaitu definisi, pemahaman persepsi, dan ide-ide bawaan.

Suhrawardî sulit menerima definisi sebagai cara mencapai pengetahuan karena tidak hanya esensi sesuatu yang ingin diketahui yang harus didefinisikan, sebagaimana diperlihatkan kaum Peripatetik Aristotelianisme, tetapi semua aksiden-aksiden dan atribut-atribut sesuatu juga harus didefinisikan. Definisi tentang atribut-atribut ini diperlukan karena merupakan bagian penting dari esensi sesuatu dan proses pendefinisian ini secara praktis tidak mungkin dilakukan. Menurut Suhrawardî problem ini muncul karena semua definisi akan mengarah pada konsep-konsep apriori yang tidak perlu didefinisikan.

Suhrawardî menambahkan, jika hal di atas mungkin, maka ada elemen-elemen yang berada di luar definisi, seperti suara, bau, dan lain-lain. Dia menambahkan bahwa “suara tidak bisa didefinisikan dengan benda lain dan umumnya sensasi sederhana tidak bisa didefinisikan.”¹¹

Secara sederhana, Suhrawardî ingin menekankan bahwa definisi perlu diambil untuk sesuatu yang penting dan nilainya dalam mencapai kebenaran tidak perlu dibesarkan. Jelaslah bahwa batasan-batasan dan definisi-definisi sebagaimana yang dikemukakan oleh para Peripatetik tidak akan pernah tercapai.

Berbeda dengan definisi yang mendapat dukungan sangat lemah dalam epistemologi filosofis Suhrawardî, pemahaman persepsi (*innate ideas*) terlihat lebih signifikan. Hal ini karena kebanyakan benda yang tidak bisa didefinisikan dapat diketahui melalui pemahaman-pemahaman. Dengan alasan ini ia berkata “Jadi mengetahui dan menyadari suatu kegiatan menjadi tugas pemahaman.”¹²

Pemahaman, menurut Suhrawardî, akan mampu membedakan antara entitas yang sederhana dan yang kompleks. Entitas yang kompleks didefinisikan dari segi entitas tunggal dan bukan sebaliknya. Namun, pemahaman kita tidak bisa terhindar dari problem yang sama, seperti yang dihadapi definisi. Dihadapkan pada sesuatu, yang kompleks bisa diketahui dari yang sederhana, tetapi bagaimana mengetahui cara yang sederhana? Di sinilah dibutuhkan prinsip aksiomatik di mana segala sesuatu bisa didefinisikan. Jika tidak, kita kembali menghadapi problem mengetahui sesuatu melalui sesuatu lainnya

¹⁰ Mahdi Aminrazavi, *Suhrawardî's Rationalistic Approach to Problem of Knowledge* (Internasional Islamic University: Pakistan Islamic Research, 1990), h. 178-179.

¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Delmar, 1976), h. 105-108.

¹² *Ibid.*, h. 61.

dalam proses tanpa akhir *ad infinitum* sebagaimana ditegaskan Suhrawardî. Tidak ada sesuatu yang lebih nyata dari apa yang bisa dipahami, selama semua pengetahuan kita datang dari pemahaman, maka semua yang dipahami bersifat bawaan dan tidak bisa didefinisikan.

Pada akhirnya pemahaman persepsi (*innate ideas*) menghadapi problem yang sama dengan definisi. Namun demikian, Suhrawardî sama sekali tidak menolak kognisi jenis ini dan memandangnya perlu karena memungkinkan kita mengetahui sesuatu yang tidak dapat didefinisikan.¹³

Ada ide-ide bawaan yang dia pandang perlu sebagai alat untuk menghubungkan dua elemen lain dari segi epistemologi filsafatnya. Ide-ide bawaan memberikan kaitan penting antara pandangan Suhrawardî tentang ilmu pengetahuan dengan definisi dan pemahaman persepsi yang memungkinkan dia menyajikan teori ilmu pengetahuan yang koheren dan konsisten. Apakah sifat dan struktur ide-ide ini Kantian atau Platonic masih belum jelas dalam karya-karya filsafatnya, dan hal ini tidak akan pernah jelas sebelum kita telaah karya-karya teosofisnya.

Ide-ide bawaan ini harus bersifat aksiomatik. Tetapi, menurut Suhrawardî, hanya cahaya yang memiliki sifat ini. Karena itu dapat disimpulkan bahwa ide-ide bawaan yang menjadi kunci menuju validitas epistemologi filosofis Suhrawardî adalah cahaya. Dengan pengertian ini, cahaya merupakan tali penghubung antara karya teosofis dan filosofisnya. Dengan demikian, maka konsep Suhrawardî tentang epistemologi filosofis didasari oleh pandangan bahwa sementara dalam beberapa domain diperlukan berbagai kognisi dan epistemologi. Namun akhirnya, kepastian datang melalui iluminasi, yaitu pengetahuan tanpa perantara. Dalam pendahuluan *Hikmah al-Isyrâq*, Suhrawardî menyimpulkan teorinya 'presential knowledge' dengan mengatakan:

Ketika kita mengobservasi dunia untuk mendapatkan kepastian kejadian-kejadian di dalamnya, kita lalu melandasi seluruh sains tertentu pada basis kepastian ini (matematika-astronomi). Dengan analogi, kita amati benda-benda tertentu dalam domain spritual lalu menggunakannya sebagai fondasi bagi benda-benda lainnya. Dia yang memiliki jalan dan metode selain ini tidak akan mendapatkan manfaat dari hal ini dan segera akan jatuh dalam keraguan.¹⁴

Suhrawardî menggambarkan bahwa filsafat pada umumnya dan epistemologi khususnya harus memiliki sebuah landasan *isyrâqî* bila akan digunakan sebagai kognisi. Karena itu, cahaya menjadi substansi ilmu pengetahuan dan pengetahuan sebagai substansi cahaya. Bila sesuatu tidak membutuhkan definisi dan ekplanasi, sesuatu itu

¹³ Aminrazawi, *Suhrawardî's Rationalistic Approach*, h. 181.

¹⁴ Suhrawardî, *Al-Talwîḥat*, dalam Henry Corbin (ed.), *Majmu'ah Mushannafat Syaikh Isyraq*, jilid I (Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H), h. 22.

harus memiliki sifat yang jelas, dan tidak ada sesuatu yang lebih jelas dari cahaya. Jadi, tidak ada benda lain yang tidak membutuhkan definisi selain cahaya.

Selain telah menampilkan sebuah teori ilmu pengetahuan yang rasional dan penting, Suhrawardî juga telah mengedepankan sebuah epistemologi filosofis yang menjadi basis awal bagi konsepsi tentang *isyrâqî* dan karya-karya esoterik lainnya. Inilah cara memahami analisis rasionalnya tentang teori ilmu pengetahuan.

Suhrawardî menggunakan hukum intuisi (*aḥkâm hads*, *ḥukum al-hads*) sebagai bentuk penyimpulan yang valid. Intuisi yang digunakan Suhrawardî disini mirip dengan sifat cepat mengerti (*quick wit*) Aristoteles. Tetapi Suhrawardî menggabungkan bentuk penyimpulan yang khas ini ke dalam epistemologi filsafat iluminasi. Dengan menggunakan istilah teknis Peripatetik yang dimodifikasi, ia menyamakan intuisi pertama dengan aktivitas intelek biasa dan kedua dengan aktivitas intelek suci. (*'aql al-quds*).¹⁵ Tetapi, ia menganggap tindakan intuisi terpenting adalah kemampuan subjek memahami banyak hal yang nampak dalam waktu singkat, tanpa guru. Dalam kasus seperti itu, intuisi bergerak menangkap istilah pengetahuan (*al-ḥadd al-awsath*) silogisme yang menyerupai penangkapan langsung (tanpa ekstensi temporal) definisi esensial, yaitu esensi sesuatu.

Proses ganda visi iluminasi (*musyâhadah isyrâq*) berlaku pada semua tingkat realitas. Berawal pada tingkat manusia dalam persepsi indra luar, seperti penglihatan. Mata atau subjek yang melihat, mampu melihat objek ketika objek itu sendiri disinari (*mustanir*) oleh matahari di langit. Pada tingkat kosmik, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya yang derajatnya berada di atasnya. Sedang cahaya-cahaya yang lebih tinggi secara terus-menerus saat visi, menyinari yang berada di bawahnya. Sumber cahaya (*Nûr al-Anwâr*) menyinari segala sesuatu dan Matahari Surgawi, *Huraskhah Agung* memungkinkan cahaya berlangsung akibatnya, pengetahuan diperoleh melalui sepasang aktivitas, visi iluminasi dan daya pendorong yang mendasari prinsip ini adalah kesadaran sendiri. Karena itu, setiap wujud mengetahui kesempurnaan masing-masing suatu tindakan mengetahui diri yang meliputi kerinduan untuk 'melihat' wujud yang kesempurnaannya berada di atasnya dan tindakan ini (baca: melihat) menggerakkan proses iluminasi.

Proses iluminasi cahaya disebarkan dari asal usulnya yang tertinggi ke unsur-unsur terendah. Dalam artian, iluminasi disebarkan dari cahaya segala cahaya ke tingkat manusia melalui prinsip-prinsip perantara tertentu, yaitu cahaya-cahaya pengendali (*al-Anwâr al-Qâhira*) dan cahaya-cahaya pengatur (*al-Anwâr al-Mudabbirah*). Di antara cahaya-cahaya pengatur terdapat cahaya-cahaya penting yang secara langsung mempengaruhi jiwa manusia, yaitu cahaya-cahaya *Isfahbad*.¹⁶ Secara umum, semua cahaya

¹⁵ *Ibid.*, h. 155.

¹⁶ *Ibid.*, h. 201 dan 213-215.

yang lebih tinggi mengendalikan dan menerangi cahaya yang lebih rendah, yang pada gilirannya mampu melihat yang lebih tinggi.

Dari pemaparan di atas dapat disimpulkan bahwa penglihatan terjadi sebagai akibat pertemuan antara mata yang sehat dan objek yang bersinar. Kapan pun cahaya ada, mata akan melihat. Penglihatan dan iluminasi cahaya baik pada objek maupun pada subjek, terjadi dalam masa tanpa durasi pada saat subjek dan objek hadir berhadapan. Visi juga bekerja dalam cara yang sama, tetapi intrumennya tidak lagi mata, melainkan tindakan-tindakan kreatif imajinasi subjek yang disinari. Cahaya yang menyinari objek yang dilihat bukanlah cahaya jasmani, melainkan cahaya abstrak kosmologi iluminasi. Visi terjadi jika tidak ada halangan antara objek dan subjek. Karena itu, segala sesuatu bergantung pada cahaya, yang dijelaskan dalam teori iluminasi mengenai emanasi cahaya.

Suhrawardî menyebutkan pancaran pertama cahaya, cahaya-cahaya malaikat tertinggi atau cahaya terdekat (*al-Nûr al-Aqrab: Cahaya I*). Ia berkontemplasi tentang cahaya segala cahaya dan karena tidak ada penghalang di antara keduanya, maka ia menerima iluminasi secara langsung dari-Nya. Melalui iluminasi ini, muncul cahaya baru (*Cahaya Abstrak ke II*) di mana ia menerima dua iluminasi. Pertama secara langsung dari cahaya Agung dan yang kedua cahaya pertama. Proses pancaran berlanjut dalam cara yang sama. *Cahaya abstrak ke III* menerima empat kali iluminasi, yaitu dua kali dari cahaya di atasnya (yaitu: cahaya abstrak ke II yang menerima dua iluminasi) ditambah satu cahaya dari cahaya segala cahaya dan satu cahaya lagi dari cahaya pertama. Kemudian proses pancaran berlanjut dengan cara yang sama, dan muncullah cahaya abstrak ke IV menerima iluminasi delapan kali, yaitu cahaya abstrak ke II yang menerima dua iluminasi (cahaya) ditambah cahaya abstrak ke III, yang menerima empat cahaya dan ditambah cahaya segala cahaya dan cahaya pertama. Kemudian proses pancaran berlanjut dengan cara yang sama, dan muncullah cahaya abstrak ke V menerima enambelas kali iluminasi, jumlah cahaya-cahaya (dilambangkan dengan cahaya abstrak) meningkat sesuai dengan urutan $2n-1$, dengan cahaya terdekat (cahaya pertama) sebagai anggota pertama urutan ini.¹⁷

Dialog Esoteris Agama

Para ilmuwan di dunia Timur melakukan penelitian agama bukan untuk objek studi atau penelitian semata, tetapi untuk diterima sebagai keyakinan dan diamalkan sebagai pedoman hidup. Pemikiran terhadap agama dilakukan orang Timur dalam rangka memperkokoh keyakinan dan keimanan yang dianut.

Thaha Husein (1889-1973) mengatakan bahwa antara Islam dan Kristen terdapat

¹⁷ *Ibid.*, h. 126-127.

substansi yang sama, sebab pada esensinya Islam bukanlah alternatif bagi Kristen melainkan pelengkapannya.⁸ Abul Kalam Azad (1888-1958), yang terkenal dengan istilah *al-Dîn Wâhid wa al-Syarî'at Mukhtalifat* (*no difference in Din, difference only in Shari'at*) menyatakan bahwa agama tetap satu dan syariat berbeda-beda.⁹ Fazlur Rahman (1919-1988) menyebutkan bahwa tema pokok al-Qur'an ada lima, yaitu Tuhan, manusia, alam semesta, wahyu, dan eskatologis. Kelima tema pokok ini ada dalam setiap agama, terutama agama wahyu.¹⁰

Demikian juga Ismâ'îl Raji al-Faruqî (1921-1986), yang cukup banyak berperan dalam dialog tiga agama besar yaitu Yahudi, Kristen dan Islam, menyatakan bahwa pada dasarnya ketiga agama besar ini adalah satu rumpun *Abrahamic Religions*.¹¹ Seyyed Husein Nasr mengatakan bahwa esensi spiritualitas Islam, seperti yang terungkap dalam al-Qur'an, adalah realitas prinsip tauhid (keesaan) yakni mengenal Allah Yang Satu. Tetapi, Allah Yang Satu itu menciptakan umat manusia dalam berbagai kecenderungan yang majemuk sehingga pengenalan akan Allah itu menumbuh dalam berbagai ekspresi.¹² Frithjof Schuon, ahli perbandingan agama kontemporer dan salah satu pimpinan aliran filsafat Perennial, menyatakan metafisika tradisional keagamaan yang memperlihatkan Ilahi dalam segala sesuatu atau yang disebut dengan istilah esoteris.¹³ Kemudian Ahmed Hosen Deedat (1918-2006), ahli perbandingan agama kontemporer yang berupaya semaksimal mungkin untuk mengembalikan dialog antaragama kepada pusatnya, yaitu dialog esoteris antaragama. Artinya mempertemukan semua agama pada ajaran dasar agama sebagai misi kenabian yang terungkap dalam kibat suci.

Untuk mengembalikan agama-agama ke pusatnya, perlu diajukan pendekatan alternatif yang bersifat universal dan komprehensif. Pendekatan tersebut berangkat dari pandangan bahwa agama sebagai realitas universal yang transenden dan telah dilakukan terhadap hal-hal yang fundamental metafisis sebagai realitas tertinggi yang melampaui semua ketentuan dan batasan sebagai sesuatu yang absolut dan tidak terbatas.

Pendekatan alternatif tersebut di atas adalah pendekatan tradisional. Kata tradisional bukan dalam arti adat atau kebiasaan, melainkan sebagai realitas asal yang

⁸ Thaha Husain, "Mustaqbal al-Tsaqafah fi Mishr," dalam *Al-Majmû'at al-Kalîmât li Mu'allafât al-Lubnanî* (Beirut: t.p., 1973), h. 33.

⁹ Abul Kalam Azad, *The Tarjuman al-Qur'an*, vol. I, terj. Syed Abd al-Lathief (Hydrabad: t.p., 1981), h. 153-160.

¹⁰ Fazlur Rahman, *Tema Pokok al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin (Bandung: Pustaka, 1983).

¹¹ Ismail Raji al-Faruqi, "Islam and Christianity: Problems and Perspectives," dalam James P. Cotter (ed.), *The World in the Third World* (Washington: Corpus Books, 1968), h. 159-81. Lihat juga "Islam and Other Faiths," dalam *Historical Atlas of the Religions of the World* (New York: MacMillan, 1975).

¹² Seyyed Hossein Nasr, *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, terj. Suharsono (Jakarta: Inisiasi Press, 2004).

¹³ Frithjof Schuon, *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terj. Saafroedi Bahar (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987).

transenden, yang telah ada sejak azali dan akan selalu ada selamanya dan manifestasinya dalam sejarah berupa agama dan juga filsafat, sains, seni dan lain-lain. Paham tersebut adalah filsafat Perennial.

Dengan menggunakan pandangan kaum tradisonal (perennialis), dalam menghadapi pluralitas agama tidak berhenti pada bentuk, tetapi dilanjutkan sampai pada esensi, tidak terbatas pada fenomena, tetapi sampai pada nomena, karena semua yang ada terdiri dari lahir dan batin, bentuk, dan rupa. Keberadaan agama-agama yang majemuk memiliki satu realitas absolut yang menjadi pengikat bersama pada tingkat transenden semua agama. Artinya, dengan pendekatan filsafat perennialisme, agama-agama yang dipeluk oleh manusia tidak mungkin menyebabkan timbulnya konflik sosial. Sebab, seperti dijelaskan Huston Smith (1918-1995), agama pada tingkat esoteris atau *common vision* mempunyai kesatuan dan kesamaan gagasan dasar. Semua agama terikat oleh persamaan suatu realitas Absolut, Universal, dan Azali pada tingkat transenden.¹⁴

Dengan pendekatan filsafat Perennial, Islam memandang bahwa doktrin tentang ke-Esaan Tuhan tidak hanya menjadi milik Islam sebagai agama, melainkan lebih merupakan inti dari setiap agama. Dengan kata lain, agama-agama pada dasarnya lebih menegaskan doktrin ke-Esaan Tuhan, walau dengan menggunakan bahasa dan istilah yang berbeda. Karena itu, Islam menyeru seluruh umat beragama agar berpegang pada titik persamaan tersebut, yakni keyakinan terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa. Hal ini dapat menjadi landasan teologis yang kokoh dalam membangun kerukunan umat beragama. Orang Muslim dapat berdampingan dengan orang non-Muslim atau sebaliknya dengan tetap memperhatikan dan menghormati rambu-rambu agama masing-masing. Kesamaan pandang tersebut dapat memperkokoh hubungan antara kelompok umat beragama yang ada di tengah masyarakat bangsa.

Dalam kaitan ini, Allah SWT. memerintahkan kepada Nabi Muhammad SAW. untuk mengajak para ahli kitab menuju ke titik persamaan, yaitu menyembah Tuhan Yang Esa dan tidak mempersekutukan-Nya, sebagaimana firman-Nya:

Katakanlah: "Hai ahli kitab, marilah (berpegang) kepada suatu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa tidak kita sembah kecuali Allah dan tidak kita persekutukan dia dengan sesuatupun dan tidak (pula) sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah". jika mereka berpaling Maka Katakanlah kepada mereka: "Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".¹⁵

Ayat di atas mengesankan adanya pengikat persamaan suatu realitas absolut, universal dan *azali* pada tingkat transenden dari semua agama. Sejalan dengan filsafat

¹⁴ Huston Smith, *The Religions of Man* (New York: t.p., 1958), h. 18.

¹⁵ Q.S. Âli 'Imrân/3: 64.

Perennial, Islam memandang bahwa doktrin tentang *al-tauhîd* tidak hanya menjadi pesan milik Islam sebagai agama, melainkan lebih merupakan inti dari nilai agama wahyu Tuhan yang diturunkan kepada nabi-nabi merupakan penegasan mengenai doktrin tauhid yang menjadi inti semua agama, meskipun menggunakan bahasa dan istilah yang berbeda-beda.

Dalam Islam, ajaran untuk hidup bersama para penganut agama lain dalam suatu komunitas mendapatkan landasan teologis berupa seruan untuk mengajak seluruh umat beragama sama-sama berpegang pada pokok pangkal kebenaran universal yang tunggal, yaitu keyakinan terhadap Ketuhanan Yang Maha Esa atau tauhid. Keyakinan ini menjadi titik temu *common platform* bagi semua agama. Al-Qur'an meletakkan kriteria keselamatan bagi pemeluk agama apapun dengan tiga butir kewajiban, yaitu beriman kepada Tuhan Yang Maha Esa dan Kenabian, beriman kepada hari akhir, dan beramal saleh. Mereka yang melaksanakan tiga macam kewajiban tersebut tidak perlu takut dan khawatir karena akan mendapat pahala dari Allah SWT:

*Sesungguhnya orang-orang mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja diantara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari Kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran kepada mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.*¹⁶

Dalam Islam, kerukunan hidup umat beragama dan kesatuan mereka mendapatkan landasan teologis yang kokoh, baik secara ritual maupun secara sosial. Sebagai agama, Islam tidak mempunyai keberatan dan hambatan dalam menghadapi pluralitas agama, karena pluralitas itu sendiri merupakan *Sunnah Allâh* yang harus diterima sebagai kenyataan yang tidak bisa dihindari.

Salah satu contoh wacana dialog agama yang sangat bagus antara sufisme, tradisi-tradisi, dan agama-agama lain adalah dialog yang dilakukan Syihab al-Dîn Suhrawardî (w. 1191 M), pendiri mazhab Illuminasi atau *Isyrâq*. Filsafat Illuminasi Suhrawardî adalah hasil dialog spiritual dan intelektual yang dilakukan secara sungguh-sungguh dengan tradisi-tradisi dan agama-agama lain dalam kapasitasnya sebagai seorang sufi-filsuf atau filsuf-sufi. Suhrawardî mengambil unsur-unsur dari berbagai sumber untuk membangun filsafat iluminasinya. Sumber-sumber itu diakuinya berasal dari satu sumber, yaitu Hermes Agathadaemon (yang dalam Islam tokoh ini dianggap sebagai Nabi Idris as.). Hermetisme disebarkan oleh kaum Sabeen, “para pengikut Nabi Idris,” yang memperkenalkan ke dunia Islam tulisan-tulisan yang dianggap berasal dari Hermes.

Dalam mengkontruksi filsafat Iluminatif-nya, seperti halnya kaum Peripatetik, Suhrawardî juga menggunakan logika. Namun, yang merupakan pandangan khas iluminasionis tentang posisi logika adalah bahwa, logika dianggap subordinat kemampuan

¹⁶ Q.S. al-Baqarah/2: 62.

potensial jiwa sendiri untuk diberi inspirasi oleh ruh Ilahi, yang terjadi dalam suatu 'konfirmasi' dalam wujud individu, yang betul-betul membimbing manusia melawan putusan-putusan dan penyimpangan-penyimpangan palsu. Kebijaksanaan ini pada umumnya diperoleh melalui iluminasi (*Isyrâq*), dan sebagian dibimbing dengan memperkenalkan logika. Karena dalam pandangan ini, intuisi, ilham, dan wahyu adalah alat-alat yang diketahui sebelum investasi logis dan sebagai dasar bagi elaborasi pengetahuan selanjutnya, dan lebih jauh berperan sebagai langkah pertama dalam membangun ilmu yang benar.

Di dunia Islam, pengetahuan esoterik Hermetik sampai kepada Suhrawardî. Kebijakan Illuminasi (*Hikmah al-Isyrâq*) sebagai aktualisasi otentik filsafat Perennial umat manusia mempunyai sumber awalnya pada wahyu-wahyu Ilahi yang diterima Nabi Idris, yaitu Hermes, yang dengan demikian menjadi nenek moyang filsafat. Kebijaksanaan Hermetik ini kemudian tersebar kepada generasi-generasi berikutnya melalui dua jalur, Yunani-Mesir dan Iran kuno. Cabang pertama Hermetisme, setelah berkembang di Mesir Kuno, tersebar di Yunani, yang melahirkan para bijak Gnostik seperti Empedokles, Plato, dan Plotinus. Tradisi ini kemudian dipertahankan dalam Islam oleh para sufi awal termasuk Dzû al-Nûn al-Misrî (w. 859 M) dan Abû Sahl al-Tustarî (w. 896 M). Cabang kedua Hermetisme, yang diwakili di Iran Kuno oleh para raja pendeta mistik Kayumarth, Faridun, dan Kay Kusraw, berkembang ke dalam sufisme Abû Yazîd al-Bistamî dan al-Hallaj.¹⁸

Suhrawardî memandang dirinya sebagai titik temu historis antara dua tradisi ini, yang menyatukan dan memadukan ke dalam suatu keseluruhan organik eksistensial seluruh unsur penting dari kebijaksanaan Hermetik, yang dihasilkan dalam rangkaian panjang perkembangan historisnya. Kepada keseluruhan ide-ide gnostik yang terpadu itu, Suhrawardî memberikan suatu reformulasi filosofis yang khas, yang terstruktur dari sudut simbolisme Zoroastrian tentang cahaya yang gelap. Istilah Zoroastrianisme di sini dipahami dalam pengertian ajaran "esoterik" spiritual Zoroaster yang dapat dibedakan dengan ajaran "esoterik"-Nya.¹⁹

Suhrawardî memandang dirinya sebagai penyatu kembali apa yang disebutnya *al-Hikmah al-Ladunniyah* (kebijaksanaan Ilahi) dan *al-Hikmah al-'Atiqah* (kebijaksanaan kuno). Ia yakin bahwa kebijaksanaan ini adalah perennial (abadi) dan universal, filsafat perennis dan universalis, yang terdapat dalam berbagai bentuk di antara orang-orang Hindu, Persia, Babilonia, Mesir Kuno dan orang-orang Yunani sampai masa Aristoteles.²⁰

Kadang-kadang para sarjana modern menuduh Suhrawardî mempunyai sentimen

¹⁸ A.J. Arberry, *Sufisme: An Account of the Mystics of Islam* (London: Unwin Paperbacks, 1979), h. 26-27.

¹⁹ Izutsu, "Ishrâqiyah," h. 298.

²⁰ Nasr, *Three Muslim Sages*, h. 61.

anti Islam dan berusaha menghidupkan kembali Zoroastrianisme melawan Islam.²¹ Pembelaan Seyyed Hossein Nasr terhadap Suhrawardî perlu disimak. Pemikir sufi ini ber-kata:

Adalah benar seperti banyak diilustrasikan, bahwa Suhrawardî menggunakan simbol Zoroastrian, sebagaimana orang-orang lain seperti Jabr Ibn Hayyân menggunakan simbol Hermetik, untuk menggunakan doktrin-doktrinnya. Tetapi hal ini tidak berarti bahwa doktrinnya adalah anti Islam. Itu adalah universalitas Islam yang memperkenalkannya untuk mengintegrasikan banyak unsur yang berbeda dan memungkinkan esoterisme Islam untuk memakai bahasa bentuk-bentuk terdahulu kebijaksanaan tradisional.²²

Bagi Suhrawardî, agama-agama lain bukanlah musuh yang harus di jauhi atau dilawan, tetapi adalah teman yang harus didekati untuk diajak dialog. Agama-agama lain itu tidak merusak dan menyimpangkan Islam. Tetapi sebaliknya, agama-agama lain itu dapat memperkaya pemahaman tentang Islam. Di sinilah terletak universalitas Islam, karena Islam sangat luas dan mencakup agama-agama lain dalam pengertian ajaran-ajaran esoteriknya. Kebijakan perenial dalam agama-agama lain adalah juga kebijakan perenial dalam Islam. Karena itu, Islam dapat melakukan dialog yang sejati dengan agama-agama lain tanpa kehilangan identitas dirinya. Artinya, Islam mesti mengakui kebenaran yang dimiliki oleh agama lain, namun ia tidak lebur dalam kebenaran yang ada pada agama lain itu dengan merelatifkan agamanya sendiri.

Sepanjang yang dapat penulis analisis, filsafat Iluminatif Suhrawardî sesuai dengan prinsip kesatuan agama atau esoteris antaragama yang tertera di dalam al-Qur'an, yaitu.

Prinsip *pertama*, al-Qur'an mengajarkan bahwa agama Tuhan adalah universal, karena Tuhan telah mengutus rasul-rasul-Nya kepada seluruh umat manusia. Firman Allah: *Dan sesungguhnya kami Telah mengutus Rasul pada tiap-tiap umat (untuk menyerukan): "Sembahlah Allah (saja), dan jauhilah Thaghut itu," Maka di antara umat itu ada orang-orang yang diberi petunjuk oleh Allah dan ada pula di antaranya orang-orang yang telah pasti kesesatan baginya. Maka berjalanlah kamu di muka bumi dan perhatikanlah bagaimana kesudahan orang-orang yang mendustakan (rasul-rasul).*¹⁷

Prinsip *kedua*, al-Qur'an mengajarkan pandangan tentang kesatuan *nubuwwat* (kenabian) dan umat yang percaya kepada Tuhan sebagaimana firman Allah:

*Sesungguhnya (agama tauhid) ini adalah agama kamu semua. Agama yang satu dan Aku adalah Tuhanmu, Maka sembahlah Aku.*¹⁸

²¹ T. Burckhardt, *Nature Saint Surmonter Nature: Etudes Traditionnelles* (t.tp.: t.p., 1950), h. 10-14.

²² Nasr, *Three Muslim Sages*, h. 79.

¹⁷ Q.S. al-Nahl/16: 36.

¹⁸ Q.S. al-Anbiyâ'/21: 92.

Prinsip *ketiga*, al-Qur'an menegaskan bahwa agama yang dibawa Nabi Muhammad adalah kelanjutan langsung agama-agama sebelumnya, khususnya yang secara genealogis paling dekat ialah agama-agama Semitik-Abrahamik. Firman Allah:

*Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu: tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).*¹⁹

Prinsip *keempat*, umat Islam diperintahkan untuk menjaga hubungan baik dengan orang-orang beragama lain, khususnya para penganut kitab suci (*Ahl al-Kitâb*). Firman Allah:

*Dan janganlah kamu berdebat dengan Ahli Kitab, melainkan dengan cara yang paling baik, kecuali dengan orang-orang zalim di antara mereka, dan katakanlah: "Kami telah beriman kepada (kitab-kitab) yang diturunkan kepada kami dan yang diturunkan kepadamu; Tuhan kami dan Tuhanmu adalah satu; dan kami hanya kepada-Nya berserah diri".*²⁰

Prinsip *kelima*, dari seluruh prinsip di atas, maka konsekuensi yang sangat logis adalah tidak boleh ada paksaan dalam agama. Firman Allah:

*Dan jikalau tuhanmu menghendaki, tentulah beriman semua orang yang di muka bumi seluruhnya. Maka apakah kamu (hendak) memaksa manusia supaya mereka menjadi orang-orang yang beriman semuanya ?*²¹

Dari lima prinsip di atas, jelas bahwa secara esoteris, semua agama itu sama tidak bertentangan dengan al-Qur'an, sedangkan perbedaan dalam bidang eksoteris dan *manhaj*, seyogianya tidak harus membawa pada pertentangan dan perselisihan.

Penutup

Pemikiran Suhrawardî bukan sebuah konstruksi teologis ataupun teosofis, juga bukan *sagesse orientale* (*hikmah* dari timur), tetapi filsafat Iluminatif, yaitu filsafat mistis sistematis yang mengabaikan dogmatis dengan disposisi dinamis. Meskipun mengandung *sophia* (kebijaksanaan) dalam pengertiannya yang kaku, ia pada dasarnya adalah sebuah konstruksi filsafat yang bertujuan menyelidiki sesuatu, termasuk jawaban-jawaban atas sesuatu itu, yang diungkapkan secara radiks dan sistematis.

Bagi Suhrawardî, perjumpaan dan dialog antara Islam dengan agama-agama lain

¹⁹ Q.S. al-Syûrâ/42: 13.

²⁰ Q.S. al-'Ankabût/29: 46.

²¹ Q.S. Yûnus/10: 99.

bukan sekedar untuk memahami agama-agama lain dan menciptakan kerukunan, tetapi lebih jauh untuk memperkaya, menyuburkan, dan memperdalam pengalaman keagamaan dan spiritualnya. Ia sangat terbuka dan siap menyerap tradisi-tradisi agama-agama lain, tanpa mengingkari iman yang ia pegang teguh, tanpa kehilangan identitas asli, tanpa jatuh ke dalam sinkretisme, dan tanpa bermaksud menyinggung perasaan penganut agama-agama lain. Belum pernah seorang sufi pun, sepengetahuan penulis, berpindah kepada agama lain, tetapi sebaliknya, karena keramahan dan daya tarik sufisme, tidak sedikit orang lain berpindah kepada Islam.

Suhrawardî memang mengambil berbagai unsur dari tradisi-tradisi dan agama-agama lain untuk membangun filsafat Illuminasinya. Ini berarti bahwa ia dipengaruhi tradisi-tradisi dan agama-agama di luar Islam. Tetapi perlu dicatat bahwa Suhrawardî tidak hanya “pihak yang menerima” pengaruh dari luar Islam, tetapi juga kemudian menjadi “pihak yang memberi” pengaruh kepada tradisi-tradisi dan agama-agama di luar Islam. Dengan demikian terbukti bahwa perjumpaan Islam (sufisme filosofis Suhrawardî) dengan agama-agama lain, merupakan dialog agama-agama yang menjadikan Islam versi sufisme tidak hanya sebagai pihak yang memahami agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak yang dipahami agama-agama lain. Tidak hanya sebagai pihak yang dipengaruhi agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak mempengaruhi agama-agama lain. Tidak hanya sebagai pihak yang bersifat ramah terhadap agama-agama lain, tetapi juga sebagai pihak yang menerima keramahan agama-agama lain.

Pustaka Acuan

- Aminrazavi, Mahdi. *Suhrawardi's Rasionalistic Approach to Problem of Knowledge*. Pakistan: Islamic Research Internasional Islamic University, 1990.
- Arberry, A.J. *Sufisme: An Account of the Mystics of Islam*. London: Unwin Paperbacks, 1979.
- Azad, Abul Kalam. *The Turjuman al-Qur'an*, terj. Syed Abd al-Lathief, vol. I. Pakistan: Hydrabad, 1981.
- Al-Faruqi, Ismail Raji. “Islam and Christianity: Problems and Perspectives.” Dalam James P. Cotter (ed.). *The World in the Third World*. Washington D.C.: Corpus Books, 1968.
- Burckhardt, T. *Nature Saint Surmonter Nature: Etudes Traditionnelles*. Januari-Pebruari 1950.
- Hussein, Thaha. *Mustaqbal al-Tsaqafat fî Mishr*. Beirut: Al-Majmu'ât al-Kalîmât lî Mu'allafât al-Lubnany, 1973.
- Ibn Sînâ. *Mantiq al-Masyriqiyah*. Kairo: Nahdah, 1919 M.
- Izutsu, T. “Ishraqiyah.” Dalam Mircea Eliade (ed.). *Encyclopedia of Religion*, vol. 16. New York: Macmillan, 1987.

- Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages*. New York: Delmar, 1976.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, terj. Suharsono. Jakarta: Inisiasi Press, 2004.
- Nasr, Seyyed Hossein. "Filsafat Hikmah Suhrawardî," dalam Jurnal: *Ulumul Qur'an*, edisi, 3/VII/1997.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyuddin. Bandung: Pustaka, 1983.
- Schuon, Frithjof. *Mencari Titik Temu Agama-Agama*, terj. Saafroeddi Bahar. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Smith. Huston. *The Religions of Man*. New York: t.p., 1958.
- Suhrawardî. *Al-Talwihāt*, dalam Henry Corbin (ed.). *Majmû'ah Mushannafat Syaikh Isyraq*, jilid I. Teheran: Anjuman Syahansyahiy Falsafah Iran, 1394 H.
- Syahrzurî. *Nuzhat al-Arwâh wa Raudhat al-Arfah fî Târîkh al-Hukamâ wa al-Falâsifah*, ed. S. Khursid Ahmad. Kairo: Nahdah, 1976.
- Al-Wakîl, 'Abd al-Rahmân. *Hâdzihi Hiya al-Sûfiyah: Mathba'ah al-Sunnah al-Muhammadiyah*. Kairo: Nahdah, 1955.