

**KHASHYAH DALAM AL-QUR'AN:
STUDI ATAS KESEMPURNAAN MANUSIA
DALAM HIKMAH AL-'ISHRĀQ**

Ditulis Oleh:

SAYED MAHADHIR MUHAMMAD AL IDRUS
19.9.1.212.016

Pembimbing:

Ammar Fauzi, Ph.D.

TESIS

Diajukan kepada STAI Sadra
sebagai persyaratan untuk memperoleh gelar Master

**PROGRAM STUDI FILSAFAT AL-QUR'AN
PASCASARJANA SEKOLAH TINGGI AGAMA ISLAM (STAI)
SADRA, JAKARTA
2023**

KATA PENGANTAR

Puji syukur penulis haturkan ke hadirat Allah Swt, karena atas limpahan rahmat dan hidayah-Nya, tesis ini dapat disusun hingga selesai. Shalawat dan salam semoga selalu tercurahkan kepada kekasih Allah Nabi Muhammad Saw, beserta keluarganya yang suci dan sahabat-sahabat yang setia mengikuti jejak langkahnya. Tesis yang penulis buat dengan judul “Khashyah dalam Kesempurnaan Manusia Menurut Perspektif Hikmah al-'Ishrāq” ini diselesaikan sebagai salah satu syarat akademik memperoleh gelar Magister Agama di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra.

Penulis menyadari penulisan tesis ini tidak akan pernah selesai tanpa adanya hidayah dan petunjuk dari Allah Swt, melalui para hamba-Nya yang membantu dalam penulisan ini, penulis ingin menyampaikan rasa terima kasih kepada:

1. Dr. Khalid Al Walid, selaku Ketua Sekolah Tinggi Agama Islam Sadra yang telah mendukung projek tesis ini.
2. Dr. Ikhlas Budiman, M.Si, Benny Susilo, Ph.D, Basrir Hamdani, Ph.D, Dr. Cipta Bakti Gama, M.Ud, dan Dr. Hasyim Adnani, MA, selaku pembimbing pra-tesis penulis.
3. Dr. Umar Shahab, MA selaku reviewer proposal tesis penulis.
4. Ammar Fauzi, Ph.D selaku pembimbing tesis ini, yang dengan sabar membimbing dan mengarahkan penulis dalam menyelesaikan tesis ini.
5. Para dosen dan staff akademik STAI Sadra.
6. Ibunda Syarifah Rahmah Jamalulail yang selalu mendukung dan mendoakan penulis dalam menjalankan program S2 Magister hingga dapat menyelesaikan penulisan tesis ini.
7. Drs. Umar Assaqqaf, MA beserta istrinya Euis Jamilah, S.Pd.I selaku mertua yang selalu mendukung dan medoakan penulis dalam menjalankan tesis ini.
8. Kakak Syarifah Khairunnisa Al-Idrus, adek Syarifah Mayasir Al-Idrus dan istriku Syarifah Sukainah Assaqqaf yang selalu mendukung dan mendoakan penulis dalam menyelesaikan tesis ini.

9. Seluruh teman dan kerabat baik yang di lingkungan kampus STAI Sadra maupun di luar kampus yang telah berkontribusi dalam penyelesaian tesis ini.

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Sayed Mahadhir Muhammad Al Idrus
NIM : 19.9.1.212.016
Program Studi : Filsafat Al-Qur'an
Alamat : Jl. Lap Olahraga Kp. Sadang RT. 01 RW. 03 Desa
Sukanantri Kec. Paseh Kab. Bandung.

Dengan ini menyatakan tesis dengan judul "Khashyah dalam Al-Qur'an: Studi Atas Kesempurnaan Manusia dalam Hikmah Al-'Ishrāq" adalah bukan plagiat.

Apabila dikemudian hari terbukti bahwa pernyataan ini tidak benar, maka saya sanggup menerima hukuman/sanksi sesuai peraturan yang berlaku.

Bandung, 28 November 2023
Yang Membuat Pernyataan




Sayed Mahadhir Muhammad Al Idrus

LEMBAR PENGESAHAN SIDANG TESIS
STAI SADRA


Tesis ini berjudul :


KHASHYAH DALAM AL-QUR'AN: STUDI ATAS KESEMPURNAAN
MANUSIA DALAM HIKMAH AL-'ISHRĀQ


Disusun Oleh:


Nama : Sayed Mahadhir Muhammad Al Idrus
NIM : 19.9.1.212.016
Prodi : Filsafat Al-Qur'an

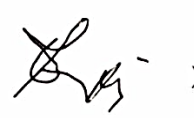
Telah disahkan oleh dewan sidang tesis:

(Dr. Kholid Al Walid, M.Ag) Hari/Tgl.: Senin, 20/11/2023 ()
Ketua Sidang

(Dr. Umar Shahab, MA) Hari/Tgl.: Rabu, 22/11/2023 ()
Penguji I

(Dr. Ikhlas Budiman, M.Si) Hari/Tgl.: Senin, 20/11/2023 ()
Penguji II

(Ammar Fauzi, Ph.D) Hari/Tgl.: Kamis, 9/11/2023 ()
Pembimbing

(Basrir Hamdani, Ph.D) Hari/Tgl.: Jumat, 24/11/2023 ()
Sekretaris

Abstrak

Khashyah adalah kondisi seseorang yang dilatarbelakangi oleh pengetahuan, termotivasi untuk menjaga diri dari segala kesalahan dan dosa karena merasa diawasi oleh Allah, sehingga berdampak pada dirinya sikap takwa (*taqwā*), taubat (*taubah*), mengambil pelajaran (*'ibrah*), ibadah (*'ibādah*), ihsan (*'ihsān*), tunduk (*khudū'*), khusus (*khushū'*), dan mengingat (*tadhakkur*) Allah. Adapun kesempurnaan manusia yang mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq* adalah seorang filsuf yang mampu menggabungkan potensi eksperensial (*adh-dhauqiyyah*) dan diskursif (*al-baḥthiyyah*) sehingga memperoleh pengetahuan esensialistik dengan menempuh purifikasi moral secara internal dan eksternal. Dari konsep *khashyah* dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* ini, terdapat korelasi yang menjembatani keduanya yaitu pengetahuan. Di mana konsep *khashyah* identik dengan ulama sebagai pemilik pengetahuan yang mendalam terhadap Allah, dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* diperoleh berkat pengetahuan esensialistik. Atas dasar ini, penelitian ini layak untuk dikaji dengan berusaha untuk menyingkap bagaimana peran *khashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*. Adapun metode yang akan digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan kajian pustaka (*library research*). Dan menggunakan analisis deskripsi-filosofis, yaitu memaparkan secara akurat tentang konsep *khashyah* dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* baik secara etimologis dan terminologi. Kemudian dari hasil tersebut akan ditelaah lebih lanjut untuk menemukan peran *khashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*. Oleh karena itu, dari penelitian ini, diharapkan dapat menghasilkan suatu rumusan atau teori baru dalam menyingkap peran *khashyah* dalam kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*.

Kata kunci: *Khashyat, Manusia Sempurna, Ḥikmah al-'Isrāq*

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Turabiyān* dengan beberapa pengecualian.

A. Konsonan

b = ب	z = ز	f = ف
t = ت	s = س	q = ق
th = ث	sh = ش	k = ك
j = ج	ṣ = ص	l = ل
ḥ = ح	ḍ = ض	m = م
kh = خ	ṭ = ط	n = ن
d = د	ẓ = ظ	h = ه
dh = ذ	‘ = ع	w = و
r = ر	gh = غ	y = ي

B. Vokal

Pendek	: a = َ	i = ِ	u = ُ
Panjang	: ā = َ	ī = ِ	ū = ُ
Diftong	: ay = َ	aw = َ	

C. Ta' Marbutah (ة)

Ta' marbutah yang disambung dengan kata lain ditulis “t”, seperti lafal معرفة الله في ditulis *fī ma'rifat Allāh*. *Ta' marbutah* yang bersambung dengan kata lain tapi tidak dalam posisi disambungkan dengan kata lain, maka ditulis “h”, seperti lafal المدينة الفاضلة ditulis *al-madīnah al-fāḍilah*.

D. Syaddah

Syaddah atau tasydid ditransliterasi dengan huruf, yaitu menggunakan dua huruf, seperti lafal السليم ditulis *as-salīm*, تفكروا ditulis *tafakkarū* dan seterusnya, sedangkan tasydid yang berada di akhir kata seperti وليّ ditulis *waliy*.

E. Kata Sandang

Kata sandang “al” dilambangkan berdasarkan huruf yang mengikutinya. Apabila huruf setelahnya adalah huruf *qamariyyah* maka ditulis “al”, sedangkan apabila huruf setelahnya huruf *shamsiyyah* maka mengikuti awal huruf tersebut, seperti النور ditulis *an-nūr*.

F. Pengecualian Transliterasi

Pengecualian transliterasi adalah kata bahasa Arab yang telah lazim digunakan di dalam bahasa Indonesia seperti lafal حديث maka akan ditulis hadis.

DAFTAR ISI

Cover.....	i
Kata Pengantar.....	ii
Pernyataan Bebas Plagiasi.....	iv
Lembar Pengesahan Penguji dan Pembimbing	v
Abstrak	vi
Pedoman Tansliterasi	vii
Daftar Isi.....	ix
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	5
C. Rumusan Masalah	6
D. Tujuan Penelitian.....	6
E. Manfaat Penelitian	6
F. Tinjauan Pustaka.....	7
G. Metode Penelitian.....	8
H. Sistematika Penulisan	9
BAB II KONSEP KHASHYAH	11
A. Etimologi Khashyah	11
B. Makna Khashyah	12
1. Tinjauan Al-Qur'an	12
a. Kebahasaan Khashyah	12
b. Dasar-dasar Khashyah	17
c. Konsekuensi Khashyah.....	21
d. Macam-macam Khashyah.....	25
2. Tinjauan Psikologi Islam	30
3. Tinjauan Etika	34
BAB III KESEMPURNAAN MANUSIA DALAM HIKMAH AL- 'ISHRĀQ.....	37
A. Identitas Hikmah al-'Isrāq	38
1. Etimologi	38
2. Latar Belakang Hikmat Israq	40
B. Dasar-dasar Hikmah al-'Isrāq	41

1. Dasar Ontologis.....	41
a. Cahaya.....	41
b. Nūr al-'Anwār	43
c. Kosmologi.....	43
2. Dasar Antropologi-Filosofis	44
a. Posisi Kosmologis Manusia	44
b. Dasar Ontologis.....	45
C. Manusia Sempurna	48
1. Manusia Sempurna dan Kesempurnaan Manusia	48
2. Epistemologi Kesempurnaan Manusia	50
3. Tahap-tahap Menuju Kesempurnaan Manusia	54
D. Aksiologi Kesempurnaan Manusia	58
1. Konsep Khalīfah Allāh.....	59
2. Kedudukan Khalīfah Allāh.....	59
BAB IV PERAN KHASHYAH DALAM PENCAPAIAN KESEMPURNAAN MANUSIA.....	62
A. Ikhlas dan Sabar dalam Hikmah al-'Ischrāq.....	62
1. Pengertian Ikhlas dan Sabar.....	62
2. Korelasi Ikhlas dan Sabar dengan Khashyah.....	63
B. Dasar-dasar Khashyah dalam Kesempurnaan Manusia	64
1. Pengetahaun	65
2. Cinta	66
C. Gradasi Khashyah dalam Kesempurnaan Manusia	67
1. Pengetahuan Huḍūrī	67
2. Pengetahuan Huṣūlī.....	68
D. Konsekuensi Khashyah dalam Kesempurnaan Manusia	69
1. Khashyah dan Takwa	69
2. Khashyah dan Tasbih	69
3. Khashyah dan Khusuk	70
BAB V PENUTUP	72
A. Kesimpulan	72
B. Saran	73
DAFTAR PUSTAKA	74

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pada dasarnya, kata *hashyah* dalam tinjauan Al-Qur'an mengandung beberapa makna seperti ilmu (*'ilm*), takut (*khauf*), penghormatan (*ta'zīm*), pengawasan (*murāqabah*), tunduk (*khudū'*), khusus (*khushū'*), terbelah (*taṣadda'*), taubat (*taubah*), takwa (*taqwā*), ibadah (*'ibādah*), ihsan (*'ihsān*), mengambil pelajaran (*'ibrah*) dan mengingat (*tadhakkur*). Sebagaimana yang dikemukakan oleh para mufassir seperti Sayyid Ḥusain aṭ-Ṭabāṭabā'ī, menurutnya *hashyah* adalah ketakutan yang diikuti dengan penghormatan di dalam hati mereka dan ketundukan secara lahiriyah.¹ Begitu pula Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, dia berpendapat bahwa arti *hashyah* adalah rasa takut dari tanggung jawab yang sesuai dengan kesadaran terhadap kebesaran Allah Swt, kondisi ini dihasilkan dari investigasi terhadap tanda-tanda yang ada di sekitar maupun di dalam dirinya sendiri yang dilakukannya secara mendalam dan pengetahuannya terhadap hakikat ilmu, kekuasaan dan tujuan penciptaan Tuhan.²

Seorang pakar bahasa Al-Qur'an ar-Rāghib al-Aṣfahānī juga tidak luput dalam memberikan defenisi terkait kata *hashyah*, menurutnya arti *hashyah* adalah rasa takut yang disertai dengan penghormatan yang lahir akibat pengetahuan terhadap objek.³ Adapun az-Zarkashī dalam kitab *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, menjelaskan kata *hashyah* berarti sangat takut, dan kata ini terambil dari kata *shajaratun hashyah* berarti pohon yang telah lapuk, maksudnya tidak bermanfaat dan berguna lagi.⁴

Dari sini, makna *hashyah* menjadi berkembang, di mana seseorang yang merasakan *hashyah* dalam dirinya dengan rasa takut

¹ Sayyid Ḥusain aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, juz 17, (Beirut: Mu'assah al-'A'lamī lilmaṭbū'āt, 1991), 43.

² Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, *al-Amthal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*, juz 20, (Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi, 2005), 375.

³ Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Kamus al-Qur'an*, terj. Ahmad Zaini Dahlan, (Depok: Pustaka Khazanah Fawa'id, 2017), 647.

⁴ Badr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh az-Zarkashī, *Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, juz 4, cet 1, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1990), 68.

yang mendalam yang membuat jiwanya luluh dan tidak berarti sedikit pun di hadapan siapa yang ditakutinya, itulah mengapa orang yang begitu amat takut kepada Allah Swt tidak berarti sama sekali dirinya jika di hadapan-Nya, semakin dalam rasa takutnya maka semakin luluh dan tidak berarti pula dirinya di hadapan Allah. Ini senada dengan Tāhir 'Ibn 'Āshūr yang menjelaskan bahwa kadar kekuatan takut (*khashyah*) seseorang sama sebagaimana pengetahuannya tentang Allah dan syariat.⁵

Kemudian menurut ar-Rāzī, kata *khashyah* pada kalimat “*dhalika liman khashiya rabbah*” mengandung tiga makna, yaitu: *Pertama*, rasa takut yang menyebabkan untuk melakukan ketaatan dan kebaikan. *Kedua*, Ayat ini apabila dihubungkan dengan ayat yang lain (Fāṭir ayat 28), bermakna kedudukan yang sangat mulia bagi ulama, dan petunjuk bagi ulama yang memiliki rasa takut (*khashyah*) kepada Allah Swt, berhak baginya surga. *Ketiga*, ayat ini menunjukkan kepada seseorang yang memiliki rasa takut dan tidak berhenti hingga dia mengetahui dirinya sebagai penghuni surga.⁶ Sementara al-Alūsī berpendapat, kata *khashyah* dalam ayat ini dapat mengantarkan pelakunya untuk memperoleh kebahagiaan yang hakiki, keberuntungan dan derajat yang tinggi, hal ini disebabkan karena mereka meninggalkan kemaksiatan.⁷

Secara umum, kata *khashyah* di dalam Al-Qur'an memiliki dua konotasi, yaitu kata *khashyah* akan berkonotasi positif apabila disandarkan kepada Allah (*khashyatullah*), seperti di dalam surat at-taubah ayat 19, firman Allah Swt:

“*Hanya yang memakmurkan masjid-masjid Allah ialah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari Kemudian, serta tetap mendirikan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada siapapun) selain kepada Allah, Maka merekalah orang-orang yang diharapkan termasuk golongan orang-orang yang mendapat petunjuk.*”⁸

Dan akan berkonotasi negatif apabila disandarkan kepada selain Allah seperti *khashyata imlāq* (takut akan kemiskinan) pada surat al-'isra

⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Volume 11..., 466.

⁶ Ar-Rāzī, *Tafsīr Fakhr ar-Rāzī: Mafātīḥ al-Ghaib*, jilid 32, cet. I, (Beirut: Da'r al-Fikr, 1981), 56.

⁷ Al-Alūsī al-Baghdādī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ānī al-'Azīmi wa as-Sab'ī al-Mathānī*, juz 30, (Bairut: Dār Ihyā'a at-Turāth al-'Arabī, t.th), 206.

⁸ Q.S. At-Taubah: 19.

ayat 31.⁹ Ayat tersebut menjelaskan, di mana pada masa itu seorang lelaki akan memasukkan anak perempuannya yang baru lahir ke dalam lubang kuburan yang telah dipersiapkannya dan menguburkannya hidup-hidup, ini dilakukan karena takut hinaan dan miskin.¹⁰

Dari beberapa pandangan di atas, menunjukkan kata *khashyah* memiliki beberapa makna, di antaranya bermakna pengetahuan, merasa diawasi oleh Allah, mengagungkan Allah dan berkonotasi positif apabila disandarkan kepada Allah.

Di sisi lain, diskursus kesempurnaan manusia yang dalam penelitian ini mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq*, di mana Suhrawardi sebagai penggagas aliran filsafat ini menjelaskan, bahwa yang dimaksud dengan manusia sempurna adalah seorang filsuf yang dapat menggabungkan potensi rasio dan intuisi dalam dirinya,¹¹ dan dia berada pada derajat yang tinggi. Untuk memperoleh derajat yang tinggi ini, seseorang mesti melakukan upaya purifikasi moral secara internal dan eksternal,¹² sehingga dia dapat memperoleh pengetahuan esensialistik. Sebab menurut Shams ad-Dīn Muḥammad ash-Shāhrazūrī al-Ishrāqī, kesempurnaan hakiki diperoleh berkat pengetahuan esensialistik permanen dengan ketetapan objek pengetahuannya, di mana objek tersebut dapat membuktikan kebenarannya yang swa-bukti yakni ketika tubuh terpisah dengan jiwanya.¹³

Kesempurnaan hakiki ini, sebenarnya dapat dilakukan oleh setiap orang dengan menempuh jalan spiritualitas, yang oleh Suhrawardi mengklasifikasi pada empat tahap, yaitu tahap melepaskan atau membebaskan dirinya dari kecenderungan diri atau material, tahap iluminasi, tahap pembangunan pengetahuan yang utuh yang didasari oleh logika diskursif dan tahap untuk menulis hasil konstruksi dari pengalaman secara teosofi-diskursif atau disebut tahap pengungkapan.¹⁴ Proses ini membutuhkan tekad yang kuat, konsentrasi dan Upaya yang besar. Tidak mudah mencapai kedudukan ini, sehingga siapa yang dapat

⁹ Q.S. Al-Isra: 31.

¹⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, jilid 6, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th), 4745.

¹¹ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi*, terj. Afif Muhammad dan Munir A. Muin, (Jakarta: Sadra Press, 2012.), 52

¹² Syihab ad-Din as-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huḍūrī*, Terj. Muhammad al-Fayyadl, Cet. 1, (Yogyakarta: Islamika, 2003), xxi.

¹³ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxiii.

¹⁴ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf: Sebuah Pengantar*, (Bandung: Mizan Pustaka, 2018), 82.

mencapai kedudukan ini, maka dia akan mendapatkan kenikmatan yang besar dari kedekatannya dengan Allah. Dan sudah sepantasnya bagi seseorang yang mencapai kedudukan ini layak menjadi *khalīfah Allāh* dan pemangku otoritas dalam menjalankan tatanan di muka bumi. Sebagaimana dikatakan oleh Suhrawardi:

“Filsuf yang menguasai bidang teosofi dan diskursif merupakan *khalīfah Allāh* dan pemangku otoritas, dia meyakini bahwa dunia ini tidak akan pernah sepi dari filsuf yang menguasai teosofi, dan otoritas kepemimpinan tidak jatuh di tangan filsuf yang menguasai bidang diskursif saja melainkan bagi seorang teosofi, karena seorang teosof akan terus mengalami regenerasi di dunia ini, hal ini dikarenakan kepemimpinan atas dunia hanya diperoleh dari pengalaman tasawuf (*talaqqi*) atas pancaran cahaya ilahi”.¹⁵

Kepemimpinan yang dikendalikan oleh manusia seperti ini, merupakan dambaan bagi umat manusia, karena kejayaan dan kemakmuran sudah menanti suatu negeri yang dipimpin olehnya. Hal ini dikarenakan sosok pemimpin tersebut sudah terlepas dari belenggu-belenggu duniawi dan memiliki kedekatan dengan Allah Swt.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, terdapat dua konsep yang menjadi kunci dalam penelitian ini, yaitu konsep *khashyah* dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-’ishrāq*. Agar penelitian ini layak untuk diteliti, diperlukan suatu hal yang dapat menjembatani kedua konsep tersebut.

Dalam penjelasan sebelumnya, dijelaskan *khashyah* mengandung arti pengetahuan, dan pengetahuan ini menjadi identik dengannya. Ini didasari dengan firman Allah Swt dalam surat fāṭir ayat 28, yang berarti, “*hanya para ulama saja yang sangat takut kepada Allah dari hamba-hamba-Nya*. Maksudnya, seorang ulama sebagai pemilik pengetahuan yang mendalam kepada Allah memiliki karakter *khashyah* terhadap-Nya.

Adapun pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-’ishrāq*, pengetahuan esensialistik dijadikan sebagai asas untuk meraih kesempurnaan yang hakiki. Atas dasar ini, dapat dikatakan, korelasi atau yang menjembatani kedua konsep ini – konsep *khashyah* dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-’ishrāq* – adalah pengetahuan.

Oleh karena itu, menarik untuk mengkaji bagaimana peran *khashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-’ishrāq*.

¹⁵ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxiv

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang masalah yang telah diuraikan di atas, maka identifikasi masalah yang dijadikan bahan penelitian adalah sebagai berikut:

1. Dari tinjauan Al-Qur'an, ditemukan pengertian konsep *hashyah*, dijelaskan bahwa *hashyah* adalah identik dengan ulama sebagai pemilik pengetahuan. Sebagaimana firman Allah Swt dalam surat fāṭir ayat 28, yang berarti, “*hanya para ulama saja yang sangat takut kepada Allah dari hamba-hamba-Nya*”.
2. Kesempurnaan manusia dalam penelitian ini, mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq*. Dimana seorang filsuf yang dapat menggabungkan potensi rasio dan intuisi dalam dirinya atau disebut *ḥakīm muta'allih*, berada pada derajat yang tinggi. Kondisi ini diperoleh berkat pengetahuan esensialistik yang permanen, dan ditempuh lewat purifikasi moral secara internal dan eksternal.
3. Dari kedua konsep di atas – konsep *hashyah* dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* – ditemukan suatu korelasi yang dapat menjembatani keduanya, yakni pengetahuan. Dimana *hashyah* identik dengan ulama sebagai pemilik pengetahuan, adapun kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* diperoleh berkat pengetahuan esensialistik yang permanen.

Berdasarkan identifikasi masalah di atas, perlu kiranya dilakukan pembatasan masalah agar dalam pengkajian yang dilakukan lebih terfokus kepada masalah-masalah yang ingin dipecahkan. Oleh karena itu, batasan masalah dibuat dengan didasarkan pada hal-hal berikut:

1. Penelitian ini hanya dibatasi pada topik *hashyah* dalam tinjauan Al-Qur'an, psikologi Islam dan etika. Begitu pula kesempurnaan manusia yang mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq*.
2. Karena tidak adanya pernyataan secara langsung oleh Suhrawardi tentang peran *hashyah* dalam mencapai kesempurnaan, maka, penelitian ini dibatasi hanya pada konsep *hashyah* berdasarkan tinjauan Al-Qur'an, kemudian menyingkap perannya dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut *ḥikmah al-'ishrāq* lewat korelasi keduanya.

Atas dasar itu, penelitian ini menitikberatkan terhadap korelasi *hashyah* dalam tinjauan Al-Qur'an dengan proses mencapai kesempurnaan manusia dalam perspektif *hikmah al-'ishraq*.

C. Rumusan Masalah

Berdasarkan identifikasi dan batasan masalah di atas, maka dibuat suatu rumusan masalah yang menjadi pokok penelitian ini, yaitu bagaimana peran *hashyah* dalam membentuk kesempurnaan manusia menurut *hikmah al-'ishraq*?

Pertanyaan primer ini, diurai kepada beberapa pertanyaan skunder berikut:

1. Apakah *Hashyah* dan Macam-macamnya
2. Bagaimana Kesempurnaan Manusia dalam *Hikmah al-'Israq*
3. Bagaimana Peran *Hashyah* dalam Membentuk Kesempurnaan Manusia

D. Tujuan Penelitian

Penelitian ini memiliki tujuan:

1. Untuk mendapatkan pemahaman yang baru terkait peran *hashyah* dalam kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al-'ishraq*.
2. Memberikan pemahaman tentang sosok yang layak menjadi pemangku otoritas menurut perspektif *hikmah al-'ishraq*.
3. Memperkaya kahazanah keilmuan, khususnya di bidang tafsir dan *hikmah al-'ishraq*.
4. Mempelajari pemikiran Suhrawardi dalam filsafat iluminasinya, agar khazanah pemikirannya semakin berkembang dan populer.

E. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan beberapa manfaat:

1. Dapat menghasilkan pemahaman baru tentang peran *hashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al-'ishraq*.
2. Bagi peneliti: agar dapat mengembangkan kemampuan diri dan melatih diri dalam refleksi filosofis, interpretasi dan analisis di tengah masyarakat atau akademis.

F. Tinjauan Pustaka

Sejauh penelusuran yang dilakukan seputar kajian *khashyah* dalam kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al- 'ishraq*, terdapat beberapa penelitian yang memiliki keterkaitan dengan kajian ini, di antaranya:

1. Jurnal substantia yang ditulis oleh Ernita Dewi dengan judul *Konsep Manusia Ideal Dalam Perspektif Suhrawardi Al-Maqtul*, tahun 2015. Penelitian ini menjelaskan tentang konsep manusia ideal atau sempurna dan perannya sebagai individu yang mampu mengimplementasikan segala kebaikan dalam kehidupan semesta ini dan dapat mewujudkan tatanan dunia yang harmonis.
2. Jurnal yang ditulis oleh Ade Wahidin berjudul *Konsep Ulama Menurut Al-Qur'an (Studi Analisis atas Surat Fathir ayat 28)*. Dalam penelitian ini dapat saya simpulkan tiga poin, *pertama*, penelitian ini hanya membatasi penafsiran pada surat fathir ayat 28 dan menukil penafsiran dari ulama tafsir seperti Imām 'Ibn Kathīr, Imām as-Sa'dī dan Sayyid Quthb. Kemudian ia menyimpulkan bahwa walaupun terdapat perbedaan dari penafsiran ketiga ulama tafsir tersebut, namun inti pesannya sama yaitu perbedaan yang ada di alam semesta ini hendaknya dijadikan sebagai wahana untuk mentadabburi ayat-ayat-Nya. *Kedua*, langkah-langkah untuk memiliki rasa takut pada diri ulama yaitu mentauhidkan Allah dengan tiga macamnya (dalam *Rububiyyah-Nya*, *Ulihiyyah-Nya*, Nama dan sifat-Nya), *tafakkur ayat kauniyyah*, *tadabbur al-ayat al-qauliyyah* dan senantiasa merasa diawasi oleh Allah. *Ketiga*, keritiknya terhadap fenomena peran ulama dalam kehidupan masyarakat Islam, bahwa ulama merupakan sosok yang dibutuhkan dalam mendampingi dan mengarahkan masyarakat khususnya umat muslim dalam dinamika kehidupan yang kompleks ini, menurutnya pengaruh dan kharisma ulama dalam membangun loyalitas tersebut perlahan mulai redup bahkan hilang khususnya di Indonesia. Kondisi ini disebabkan oleh dua hal yaitu modernisasi, perkembangan teknologi informasi, pertumbuhan ekonomi dan segala fenomena bentuk perubahan sosial yang telah menggeser fungsi dan kedudukan ulama di mata masyarakat. Hal lainnya adalah gagapnya ulama dalam mengantisipasi dan menyikapi perubahan, minimnya keteladanan dan minimnya keberpihakan ulama pada umat. Penelitian ini selain menjelaskan penafsiran ulama, ia juga

- menjelaskan tentang langkah-langkah dalam menempuh *hashyah* pada diri ulama dan implementasi seorang ulama di zaman modern.
3. Desertasi yang dilakukan oleh Asmullah, dengan judul “ *al-Khasyyah Perspektif Al-Qur’an*”, dalam penelitian ini *hashyah* dijelaskan secara rinci lewat perspektif Al-Qur’an. Dalam penelitiannya dapat disimpulkan bahwa kata *hashyah* di dalam Al-Qur’an memiliki dua konotasi, yaitu: *pertama*, berkonotasi positif apabila disandarkan kepada Allah, *kedua*, berkonotasi negatif apabila disandarkan kepada selain Allah.

Berdasarkan penelusuran tersebut, dapat dikatakan, dari beberapa penelitian yang ditemukan, tidak ada penelitian yang fokus pada kajian *hashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al-’ishraq*. Yang didapati hanya beberapa kajian yang fokus pada pada satu konsep saja, yakni konsep *hashyah* atau kesempurnaan manusia dalam *hikmah al-’ishraq*. Seperti desertasi yang dilakukan oleh Asmullah, dengan judul *al-Khasyyah Perspektif Al-Qur’an* dan *Konsep Manusia Ideal Dalam Perspektif Suhrawardi Al-Maqtul* oleh Ernita Dewi dan yang lainnya. Maka, atas dasar inilah penelitian ini menarik untuk dilakukan.

G. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan kualitatif dengan pendekatan kajian pustaka (library research). Sumber primer dari penelitian ini adalah kitab-kitab tafsir dan karya-karya dari Suhrawardi yang menjadi bahan rujukan utamanya. Dan sumber skundernya adalah buku-buku yang relevan dengan konsep *hashyah* dan kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al-’ishraq*.

2. Metode Analisis

Dalam rangka menganalisa penelitian ini, peneliti menggunakan metode deskripsi-filosofis, yaitu memaparkan secara akurat tentang konsep *hashyah* dan konsep manusia sempurna baik secara etimologis dan terminologi. Kemudian dari hasil tersebut akan ditelaah lebih lanjut untuk menemukan peran *hashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *hikmah al-’ishraq*.

3. Teknik Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, terdapat beberapa tahapan yang dilakukan, yaitu:

- a. Pengumpulan Data. Dalam pengumpulan data, peneliti menggunakan metode tematik (*maudū'i*) secara etimologis dan terminologi untuk menghasilkan pemahaman yang komprehensif tentang konsep *khashyah* lewat sumber-sumber primer berupa kitab-kitab tafsir dan kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq* lewat sumber-sumber primer dari karya-karya Shuhrawardi yang menjadi bahan rujukan utamanya. Begitu pula sumber-sumber skunder lain yaitu buku-buku yang relevan dengan konsep *khashyah* dan kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*.
- b. Klasifikasi dan Reduksi Data. Data yang sudah terkumpul akan diklasifikasikan menurut tema atau permasalahan maupun bab yang terkait, dan data yang dinilai tidak berkaitan akan direduksi.
- c. Analisis. Data yang sudah diklasifikasikan akan dianalisis secara filosofis untuk dapat menyingkap peran *khashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*.
- d. Penulisan. Hasil analisis ini kemudian akan dituangkan dalam tulisan. Dan terakhir pengeditan dari kesalahan pengetikan atau tata bahasa.

H. Sistematika Penulisan

Bab I, Pendahuluan, menguraikan latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penulisan penelitian.

Bab II memaparkan konsep *khashyah* lewat pendekatan etimologis dan terminologi dalam tinjauan Al-Qur'an dan tafsir. Beserta pemaparan *khashyah* dalam tinjauan psikologi dan etika.

Bab III memaparkan kesempurnaan manusia dengan mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq*. Beserta ontologi manusia, epistemologi manusia sempurna dan aksiologinya.

Bab V merupakan inti dari penelitian ini yaitu menyingkap peran *khashyah* dalam mencapai kesempurnaan manusia menurut perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*.

Bab VI menjelaskan kesimpulan penelitian dan saran.

BAB II KONSEP KHASHYAH

Dalam bab ini, kata *khasyah* mulanya akan dijelaskan secara etimologi lewat pandangan dari para pakar bahasa, kemudian beranjak kepada pemaknaannya dalam tinjauan Al-Qur'an, psikologi Islam dan etika. Dan diharapkan dari beberapa tinjauan ini dapat menghasilkan makna khusus *khasyah* dalam penelitian ini.

A. Etimologi Khasyah

Kata *khasyah* merupakan istilah dari bahasa Arab yang berasal dari kata *khashiya – yakshā - khashyatan*.¹⁶ Kata ini terdiri dari huruf *kha, sha* dan *ya* (huruf 'illah) yang berarti takut atau panik dan mengandung makna metafora, seperti *kāshānī fulān fakhashaituhu* yakni *kuntu ashadda khashyatan minhu* (aku sangat takut padanya), ketika mengatakan saya takut berarti saya tahu.¹⁷ Makna ini selaras dengan pernyataan al-Farra', menurutnya, kata *khasyah* mengandung arti tahu seperti dalam surat al-kahfi ayat 80, “*wa 'ammā al-ghulāmu fakāna 'abawāhu mu'minaini fakhashīnā 'an yurhiqahumā tuḡhyānan wa kufrā*”. Yang berarti, “dan adapun anak muda (kafir) itu, kedua orang tuannya mukmin, dan kami khawatir kalau dia akan memaksa kedua orang tuanya kepada kekesatan dan kekafiran,¹⁸ yakni berdasarkan pengetahuan terhadap anak muda yang kafir tersebut, dikhawatirkan akan membawa orang tuanya kepada kesesatan. Sedangkan menurut az-Zujāj, kata *khasyah* pada ayat tersebut merupakan perkataan Khidir a.s yang berarti benci atau khawatir.¹⁹

¹⁶ Ibn 'Ibād, *al-Muḥīt fī al-Lughah*, jilid 4, cet. 1, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1414 H), 375.

¹⁷ Ibn Fārs, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, jilid 2, cet. 1, (Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī, 1404 H), 184.

¹⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Bandung: Sygma, 2009), 302.

¹⁹ Lihat Ibn Manzūr, *lisān al-'Arab*, jilid 14, cet. 3, (Beirut: Dār Sādr, 1414 H), 229.

B. Makna Khashyah

Makna *khashyah* akan dikaji lewat beberapa tinjauan. *Pertama*, tinjauan Al-Qur'an. *Kedua*, tinjauan psikologi Islam. Dan *ketiga*, tinjauan etika.

1. Tinjauan Al-Qur'an

Dalam tinjauan Al-Qur'an, kata *khashyah* disebut sebanyak 48 kali dengan berbagai derivasinya yang tersebar dalam 24 surat. Maka dalam tinjauan ini, makna *khashyah* dalam Al-Qur'an dapat ditinjau dari tiga aspek: kebahasaan, yang mendasari *khashyah* dan kosekuensinya.

a. Kebahasaan Khashyah

Dalam hal ini, kata *khashyah* akan dilihat dari aspek kebahasaan yaitu morfologi *khashyah*, sinonim kata *khashyah* dan antonim kata *khashyah*.

i. Morfologi Khashyah

Di dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm* dijelaskan, kata *khashyah* dalam Al-Qur'an disebut sebanyak 48 kali dengan berbagai derivasinya yang tersebar dalam 24 surat.²⁰ Dengan rinciannya, bentuk kata kerja lampau (*fi'il al-māḍī*) terulang sebanyak 6 kali yaitu bentuk *khashiya* (telaah takut) disebut sebanyak 4 kali yaitu pada surat an-nisā': 25, yāsin: 11, qāf: 33, dan al-bayyinah: 8, dalam bentuk *khashīnā* (kami telah takut) disebut 1 kali yaitu pada surat al-kahfi: 80, dan dalam bentuk *khashītu* (saya telah takut) hanya disebutkan 1 kali yaitu pada surat tāha: 94.²¹

Kemudian dalam bentuk kata kerja yang menunjuk waktu sekarang atau yang akan datang (*fi'il al-muḍāri'*) terulang sebanyak 29 kali yaitu pada surat tāha: 77, al-aḥzāb: 37, an-nāzi'āt: 19 dengan bentuk *takhshā*, al-aḥzāb: 37 dengan bentuk *takhshāhu*, al-Mā'idah: 44 dengan bentuk *takhshawū*, at-Taubah: 24 dengan bentuk *takhshauna*, at-Taubah: 13 dengan bentuk *atakhshaunahum*, at-Taubah: 13 dengan bentuk *takhshauhu*, al-baqarah: 150, al-Mā'idah: 3 dengan bentuk

²⁰ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1364 H), 233-234.

²¹ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, 233.

takhshauhum, al-Mā'idah: 52 dengan bentuk *takhshā*, an-nisā': 9, at-Taubah: 18, an-nūr: 52 dengan bentuk *yakhsha*, ṭāha: 3, 44, fāṭir: 28, an-nāzi'āt: 26, 'abasa: 9, al-'a'lā: 10 dengan bentuk *yakhshā*, an-nāzi'āt: 45 dengan bentuk *yakhshāhā*, an-nisā': 77, ar-ra'du: 21, al-'anbiyā': 49, al-ahzāb: 39, fāṭir: 18, az-zumar: 23, al-mulk: 12 dengan bentuk *yakhshauna*, dan al-ahzāb: 39 dengan bentuk *yakhshaunahu*.²²

Dalam bentuk ini Al-Qur'an menerangkan tentang larangan takut selain kepada Allah, dan *khashyah* sebagai penjelas bagi orang bertakwa, pengaruh, balasan, peringatan, ajakan, serta bentuk-bentuk orang yang *khashyah* kepada Allah.²³

Selanjutnya dalam bentuk perintah (*fi'il al-'amr*) ditemukan sebanyak 5 kali yaitu pada surat luqmān: 33 dengan bentuk *wakhshau*, al-Mā'idah: 3, 44 dengan bentuk *wakhshauna*, al-baqarah: 150 dengan bentuk *wakhshaunī*, dan āli 'imrān: 173 dengan bentuk *fakhshauhum*.²⁴ Ini berkenaan dengan saran untuk takut kepada kelompok yang besar, dan ajakan kepada seluruh manusia agar takut pada suatu hari di mana pada hari itu tidak ada lagi yang dapat memberikan pertolongan atau ajakan agar takut kepada Allah.²⁵

Sementara kata *khashyah* dalam bentuk masdar terulang sebanyak 8 kali yaitu pada surat al-baqarah: 74, an-nisā': 77,77, al-isrā': 31, 100, al-mu'minūn: 57, al-ḥashr: 21 dengan bentuk *khashyah*, dan al-'anbiyā': 28 dengan bentuk *khashyatih*.²⁶ Dari penelusuran ini, dapat dikatakan, kata *khashyah* di dalam Al-Qur'an memiliki makna yang beragam sesuai dengan bentuk dan konteks ayatnya, karena pada ayat-ayat tersebut terdapat korelasi atau munasabah antara ayat sebelumnya dan sesudahnya.

ii. Sinonim Khashyah

Di dalam Al-Qur'an terdapat beberapa term-term yang bersinonim dengan kata *khashyah*, antara lain *al-Khauf*, *al-Wajl*, *ar-Rahbah*, *ar-Ru'b*.

²² Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'an al-Karīm...*, 233

²³ Asmullah, *Al-Khashyah Perspektif Al-Qur'an*, (Pascasarjana: UIN Alauddin, 2017), 43.

²⁴ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'an al-Karīm...*, 233-234.

²⁵ Asmullah, *Al-Khashyah Perspektif Al-Qur'an...*, 44.

²⁶ Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'an al-Karīm...*, 234.

1) Al-Khauf

Selain apa yang sudah dijelaskan tentang makna *khashyah* sebagai *khauf*, kata *khauf* juga merupakan sinonim dari kata *khashyah*, secara etimologi kata *khauf* berasal dari kata *khāfa – yakhāfu – khaufan*, dan dari kata ini muncul kata *at-takhwīf* dan *al-’ikhāfatu* yang berarti takut.²⁷ Kemudian kata *khauf* merupakan bentuk turunan dari *al-khāfah* dan bentuk kecilnya adalah *khuwaifah* (ketakutan yang kecil), yang berarti pakaian yang dikenakan oleh peternak lebah atau wadah air dari kulit.²⁸ Mungkin maksudnya karena dia takut disengat lebah sehingga dia memakai pakaian yang dapat menghilangkan rasa takutnya.

Adapun secara terminologi kata *khauf* adalah meramalkan suatu hal yang buruk lewat suatu tanda yang diduga atau diketahui, seperti halnya mengharapkan suatu kebaikan lewat tanda-tanda yang diduga atau diketahui, dan lawan *khauf* (takut) adalah aman, kata ini digunakan dalam urusan duniawi dan akhirat.²⁹

2) Al-Wajl

Kemudian kata *al-wajal* secara etimologi merupakan bentuk Masdar dari *wajila – yaujalu – yaijalu – yājala – wajalan* yang berarti *al-faz’* (takut),³⁰ kata *al-wajīl* atau *al-ajīl* juga diartikan dengan lubang yang digenangi air, atau disebut juga dengan *maujil* dalam bahasa Yaman.³¹ Di dalam *kitāb al-’ayn*, kata *al-wajal* juga diartikan dengan *khauf* (takut).³²

Secara terminologi kata *al-wajal* diartikan dengan kegentaran dalam menghadapi keagungan sesuatu yang dapat menjatuhkan sanksi atau mencabut nikmat.³³ Menurut Sayyid Quthub yang dinukilkan oleh Quraish Shihab, kata *al-wajal* dalam redaksi “*wajilat qulūbuhum*” pada surat al-’anfāl ayat 2, menggambarkan getaran rasa yang menyentuh

²⁷

²⁸ Ibnu ‘Ibād, *al-Muḥīt fī al-Lughah*, jilid 4, cet 1, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414H), 423. ²⁹ Al-Khalīl ibn ‘Ahmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-’Ayn*, jilid 4, cet 2, (Qom: Nashr al-Hijrah, 1409 H), 312

³⁰ Ar-Rāghib al-Aṣfahānī, *Mufradāt al-Fāz Al-Qur’an...*, 303.

³¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*, cet. 1, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1984), 1054.

³² Ibnu Duraid, *Jamharah al-Lughah*, jilid 1, cet 1, (Beirut: Dār al-’Ilm li al-Malāyīn, 1988), 493.

³³ Al-Khalīl ibn ‘Ahmad al-Farāhīdī, *Kitāb al-’Ayn...*, 182.

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 5..., 376.

kalbu seorang mukmin ketika diingatkan tentang Allah baik perintah atau larangan-Nya.³⁴ Sedangkan menurut ar-Rāghib al-Aṣfahāni, kata *al-wajal* dalam redaksi tersebut berarti merasakan takut.³⁵ Adapun dalam Al-Qur'an terjemahan kementerian agama, kata *wajilat* dalam ayat ini diartikan gemetar, seperti yang dikatakan, “sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah³⁶ gemetar hatinya, dan apabila dibacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, bertambah (kuat) imannya dan hanya kepada Tuhan mereka bertawakkal”.³⁷

Ḥasan bin ‘Abdillāh al-‘Askarī memberikan perbedaan antara istilah *khauf* dan *al-wajal*, menurutnya kata *khauf* (takut) merupakan kebalikan dari ketenangan, sedangkan *al-wajal* berarti menjadi takut karena merasa khawatir dan tidak nyaman, contoh: saya takut dalam hal ini dan tenang dalam hal itu, dan tidak dikatakan dengan (*khauf*), sebagaimana yang tercermin dalam surat al-‘anfāl ayat 2, “*al-ladhīna ‘idhā dhukirallāhu wajilat qulūbuhum*”, yakni apabila kebesaran dan kekuasaan Allah disebutkan maka hati mereka tidak merasa tenang disebabkan hati mereka tidak puas dengan apa yang telah mereka lakukan dalam ketaatan, mereka berpikir bahwa mereka lalai sehingga mereka menjadi gelisah dan cemas karena rasa takut, jadi letak perbedaannya adalah *khauf* (takut) bermakna melampaui batas, sedangkan *al-wajal* (takut) tidak melampaui batas.³⁸

3) Ar-Rahbah

Kemudian kata *ar-rahbah*, kata ini secara etimologi berasal dari *rahība – yarhabu – rahbatan* yang berarti takut.³⁹ Selaras dengan pengertian ini, ‘Ibn Manẓūr juga mengartikan *ar-rahbah* dengan takut.⁴⁰ Secara terminologi kata *ar-rahbah* menurut al-Haraly yang dikutip oleh Al-Biqā‘i adalah rasa takut yang membuat seseorang lari meninggalkan medan.⁴¹ Sedangkan Ḥasan al-Muṣṭafawi berpendapat, kata *ar-rahbah*

³⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 5..., 376.

³⁵ Ar-Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt al-Fāz Al-Qur’an...*, 855.

³⁶ Menyebut sifat-sifat yang mengagungkan dan memuliakan-Nya

³⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya...*, 177.

³⁸ Ḥasan bin ‘Abdillāh al-‘Askarī, *al-Furūq fī al-Lughah*, jilid 1, cet. 1, (Beirut: Dār al-‘Āfāq al-Jadīdah, 1400 H), 238.

³⁹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia...*, 539.

⁴⁰ Ibn Manẓūr, *Lisān al-‘Arab...*, 436.

⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, vol. 1..., 171.

adalah kondisi takut yang terus-menerus dan lawannya *ar-raghbah* (senang).⁴² Begitu pun menurut Hasan bin ‘Abdillāh al-‘Askarī, kata *ar-rahbah* adalah ketakutan yang berkepanjangan dan terus-menerus, dan bentuk pelakunya disebut *ar-rāhib* yang berarti orang yang selalu takut.⁴³

Menurut ‘Alī bin ‘Isa, *ar-rahbah* adalah ketakutan yang muncul tanpa ada sebab yang dikhawatirkan dan kejelasan, dan lawannya adalah *ar-raghbah* yaitu selamat dari yang ditakutkan dan mendapat manfaat, perbedaan *al-khauf* dan *ar-rahbah* adalah *al-khauf* berarti takut yang diikuti dengan keraguan terhadap kemunculan bahaya, sedangkan *ar-raghbah* adalah ketakutan yang diikuti pengetahuan terhadap suatu sebab yang terjadi, dan apabila sebab tersebut tidak ada maka tidak ada *ar-rahbah* (ketakutan).⁴⁴

4) Ar-Ru‘b

Dan terakhir sinonim dari kata *hashyah* adalah *ar-Ru‘b*, kata ini berasal dari *ra‘aba -yar‘abu - ru‘ban* yang berarti takut,⁴⁵ di dalam kamus al-Munawwir kata ini juga diartikan dengan takut,⁴⁶ seperti, “*nuṣirtu bi ar-ru‘bi masīrata shahrin*” yang berarti saya diselamatkan dari ketakutan dalam perjalanan sebulan.⁴⁷ Sedangkan dalam kitab *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, kata *ar-Ru‘b* diartikan dengan kecaman.⁴⁸ Menurut Ar-Rāghib al-Aṣfahāni, kata *ar-Ru‘b* adalah terhentinya rasa takut yang penuh.⁴⁹ Maksudnya seseorang merasakan rasa takut yang tidak berlebihan hingga melampaui batas.

iii. Antonim *Hashyah*

Di dalam kitab *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm* disebutkan antonim dari kata *hashyah* adalah lalai (*taghāful*) atau tidak fokus.⁵⁰ Secara tidak langsung makna *hashyah* mengingat (*tadhakkur*),

⁴² Hasan al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm*, cet 1, jilid 13, (Teheran: Wizārah ath-Thaqāfah wa al-‘Irshād al-‘Islāmī, 1416 H), 42.

⁴³ Hasan bin ‘Abdillāh al-‘Askarī, *al-Furūq fī al-Lughah...*, 237.

⁴⁴ Hasan bin ‘Abdillāh al-‘Askarī, *al-Furūq fī al-Lughah...*, 237-238.

⁴⁵ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab*, jilid 1..., 420.

⁴⁶ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia...*, 507.

⁴⁷ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab...*, 420

⁴⁸ ‘Ismā‘īl bin ‘Abbād, *al-Muḥīṭ fī al-Lughah*, jilid 2, cet 1, (Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1414 H), 34.

⁴⁹ Ar-Rāghib al-Aṣfahāni, *Mufradāt al-Fāz Al-Qur‘an ...*, 356.

⁵⁰ Al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm...*, 72.

sebab makna *tadhakkur* lebih sepadan menjadi antonim dari *taghāful*. Memang makna mengingat (*tadhakkur*) di sini merupakan salah satu makna *hashyah*, yang akan dijelaskan nantinya.

Secara aspek kebahasaan, dapat dikatakan, bahwa kata *hashyah* tidak hanya bermakna takut atau ilmu secara khusus, karena dalam Al-Qur'an pada redaksi surat *ṭāha*: 77, kata *khauf* disebutkan sebelum kata *hashyah*, seperti dalam firman Allah, "...*lā takhāfu darakan wa lā takshā*" yang berarti, "(engkau) tidak perlu takut akan tersusul dan tidak perlu khawatir (akan tenggelam)".⁵¹ Ini menunjukkan *khauf* dan *hashyah* tidak sama secara khusus.

Oleh karena itu, secara kebahasaan *hashyah* dapat disimpulkan merupakan suatu keadaan takut yang mengandung arti tunduk (*khudū*'), khusu' (*khushū*') dan mengingat (*tadhakkur*). Sebagaimana dijelaskan Al-Muṣṭafawī, arti dasar *hashyah* adalah pengawasan karena takut, yakni ketika seseorang merasa diawasi (*murāqabah*) perbuatannya oleh Allah, dia pun akan termotivasi untuk menjaga dirinya dari segala kesalahan atau dosa karena takut kepada Allah, sehingga tindakan ini berdampak – memiliki konsekuensi – pada dirinya untuk tunduk, khusu' dan ingat Allah.⁵²

Selanjutnya, untuk mendapatkan pemahaman yang lebih komprehensif, kata *hashyah* akan ditinjau dalam tinjauan pandangan Al-Qur'an tentang faktor pembentuk *hashyah* melalui dasar-dasarnya.

b. Dasar-dasar Hashyah

Dari uraian di atas, beberapa pengertian ini dapat diklasifikasikan menjadi dua:

i. Dasar Pengetahuan

Selain dari apa yang sudah dijelaskan sebelumnya, di mana kata *hashyah* secara bahasa mengandung arti ilmu. Para ahli tafsir juga sependapat dengan makna tersebut. Sebagaimana yang dikemukakan oleh 'Ibn Abbas yang dinukil oleh Al-Qurṭubī,⁵³ Nāṣir ad-Dīn al-

⁵¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 317.

⁵² Al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm ...*, 74.

⁵³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li 'Aḥkām al-Qur'ān*, (Beirut: Al-Resalah, 2006), 352.

Baidāwī,⁵⁴ Aṭ- Ṭabarī⁵⁵ dan Al-Baghawī,⁵⁶ bahwa kata *fakhashīnā* memiliki arti ilmu.

Tepatnya dalam surat al-kahfi ayat 80, menjelaskan tentang pengetahuan yang diberikan oleh Allah kepada nabi Khidir untuk membunuh seorang anak karena dikhawatirkan ketika dia besar akan menjadikan orang tuanya sesat bahkan menjadi kafir.⁵⁷ Anak muda (*al-ghulām*) yang dimaksud dalam ayat ini adalah anak yang sudah divonis sebagai kafir. Hal ini dikuatkan dalam hadis yang datang dari 'Ubay bin Ka'b, Rasulullah Saw bersabda, “sesungguhnya anak itu yang dibunuh oleh Khidir a.s adalah anak yang sudah divonis sebagai kafir”.⁵⁸ Berdasarkan hadis di atas, ada kemungkinan apabila anak itu dibiarkan hidup niscaya dia akan menjadikan atau memaksa kedua orang tuanya melampaui batas dan ingkar kepada Allah, bisa jadi orang tuanya terpengaruh karena kecintaan orang tuanya kepada anaknya, sehingga keduanya akan mengikuti jejak anaknya.⁵⁹

Menurut sebagian pakar orang Arab, penduduk Basrah mengartikan kata *fakhashīnā* pada ayat tersebut berarti kami tidak senang, mereka beralasan karena Allah tidak pernah takut kepada siapapun.⁶⁰ Pada mulanya kata *fakhashīnā* berasal dari *khashyah* sebagai bentuk *maṣdar* mengandung arti takut, namun pada ayat ini yang menjadi pelaku menunjuk kepada hamba Allah bersama dengan Allah, maka tidak relevan apabila menyatakan Allah takut. Karena itu, Quraish Shihab menambahkan kalimat “bahkan tahu” yang dalam hal ini tertuju pada Allah Swt.⁶¹

⁵⁴ Nāṣir ad-Dīn al-Baidāwī, *Tafsīr al-Baidāwī*, (Beirut: Dār Ihyā'at-Turāth al-'Arabī, t.th), 290.

⁵⁵ Aṭ- Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl 'Ay al-Qur'an*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2010), 650.

⁵⁶ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*, (Riyad: Dār Ṭaibah, 1989), 194.

⁵⁷ Para ulama menguraikan 5 macam kekufuran, yaitu apa yang disebut dengan *kufur juhud*, yang terdiri dua macam. Pertama, mereka yang tidak mengakui wujud Allah, seperti orang komunis dan ateis. Kedua, mereka yang tahu kebenaran tetapi menolaknya karena dengki atau iri hati terhadap pembawanya. Kemudian yang ketiga disebut dengan *kufur ni'mah*, yaitu *kufur* karena tidak mensyukuri nikmat Allah. Keempat, *kufur* dengan meninggalkan tuntunan agama meskipun dia masih percaya. Dan yang kelima disebut dengan *kufur barā'ah*, artinya berlepas diri atau tidak merestui. Barangkali di antara atau semua kekufuran ini yang diketahui oleh Khidir a.s.

⁵⁸ Aṭ- Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl 'Ay al-Qur'an...*, 650.

⁵⁹ Asmullah, *Al-Khashyah Perspektif Al-Qur'an...*, 63.

⁶⁰ Aṭ- Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl 'Ay al-Qur'an...*, 650.

⁶¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 8, 108.

Berdasarkan hal di atas, dapat dikatakan, bahwa kata *hashyah* dilatarbelakangi oleh ilmu.

ii. Dasar Motivasi

Selain dilatarbelakangi oleh ilmu, *hashyah* juga mengandung makna pengagungan dan pengawasan, sebagai motivasi dari *hashyah*. Maksudnya seseorang yang *hashyah* akan termotivasi untuk mengagungkan Allah, dan kondisi ini direpresentasikan oleh para ulama karena pengetahuannya terhadap Allah. Sebagaimana yang diungkapkan oleh ar-Rāghib al-Aṣḥānī tentang arti *hashyah*, menurutnya *hashyah* adalah rasa takut yang disertai dengan penghormatan yang lahir akibat pengetahuan terhadap objek, karena itu, kata ini hanya diperuntukan bagi ulama saja,⁶² sebagaimana firman Allah Swt yang tercermin dalam surat fāṭir ayat 28, “*innamā yakhshāllāha min ‘ibādihī al-‘ulamā’u*”.⁶³ Yang berarti, “hanya para ulama saja yang sangat takut kepada Allah dari hamba-hamba-Nya. Maksudnya, ketika seseorang memiliki pengetahuan (*ma‘rifah*) terhadap Allah Swt, maka dia akan mengagungkan Allah Swt.

Di antara para ahli tafsir yang sependapat dengan pengertian tersebut antara lain aṭ-Ṭabāṭabā‘ī, Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, ‘Ibn ‘Arabi, Al-Qurṭubī, Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī, Abū Bakr al-Jazā‘irī, Al-Khāzin dan ‘Ibn Kathīr.

Menurut aṭ-Ṭabāṭabā‘ī, *hashyah* adalah ketakutan yang diikuti dengan pengagungan atau penghormatan di dalam hati mereka dan ketundukan secara lahiriyah.⁶⁴ Kemudian Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī berpendapat, menurutnya arti *hashyah* adalah rasa takut dari tanggung jawab yang sesuai dengan kesadaran terhadap kebesaran Allah Swt, kondisi ini dihasilkan dari investigasi terhadap tanda-tanda yang ada di sekitar maupun di dalam dirinya sendiri yang dilakukannya secara mendalam dan pengetahuannya terhadap hakikat ilmu, kekuasaan dan tujuan penciptaan Tuhan.⁶⁵ ‘Ibn ‘Arabī juga dalam kitab tafsirnya menjelaskan, Tidak ada yang *hashyah* kepada Allah kecuali para ulama, para arif, karena *hashyah* bukanlah perasaan takut terhadap hukumannya, melainkan suatu keadaan kerendahan hati dan pembiasaan

⁶² Ar-Rāghib al-Aṣḥānī, *Mufradāt al-Fāz Al-Qur’an*, cet.1, jilid 1, (Beirut, Dār al-Qalam, 1412 H), 283.

⁶³ Q.S. Fāṭir: 28.

⁶⁴ Aṭ-Ṭabāṭabā‘ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’an*, juz 17..., 43.

⁶⁵ Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, *al-Amthal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal...*, 375.

hati ketika mengkonsepsikan keagungan dan merasakan kehadiran-Nya, siapa yang tidak dapat mengkonsepsikan dan merasakan kehadiran-Nya maka dia tidak memiliki *hashyah*, dan tingkatan *hashyah* sesuai dengan tingkatan pengetahuan seseorang.⁶⁶ Begitu pula Al-Qurṭubī, menurutnya *hashyah* adalah pengagungan yakni hanya para ulama yang mengagungkan dan memuliakan-Nya di antara seluruh hamba-hambanya.⁶⁷ Senada dengan arti di atas, menurut Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī kalimat “*innamā yakshāllāha min ‘ibādihī al-‘ulamā’u*” adalah para ulama yang mengetahui akan kekuasaan Allah di atas segalanya.⁶⁸ Sama halnya dengan Abū Bakr al-Jazā’irī, menurutnya, maksud ayat tersebut adalah para ulama yang mengetahui akan kemuliaan dan kesempurnaan-Nya.⁶⁹

Lebih lanjut, Al-Khāzin juga berpendapat sama, menurutnya arti ayat tersebut adalah makhluk Allah yang takut kepada-Nya hanyalah mereka yang mengetahui kebesaran, kemuliaan dan kekuasaan-Nya dan rasa takut ini akan bertambah seiring dengan bertambah pengetahuannya terhadap Allah.⁷⁰ Dan begitu pula pendapat ‘Ibn Kathīr yang senada dengan pendapat para ahli tafsir sebelumnya, baginya ayat tersebut memiliki arti hanya para ulama saja yang takut kepada Allah dengan takut yang sebenarnya, karena pengetahuan mereka diperuntukan untuk mengagungi zat yang Maha Kuasa, Maha Mengetahui, Maha Sempurna dan Pemilik nama-nama yang baik (*‘Asmā’u al-Husnā*), semakin pengetahuan mereka menjadi sempurna maka ketakutan mereka juga semakin besar.⁷¹

Untuk lebih jelasnya, perlu kiranya dijelaskan apa itu ulama? Kata ulama merupakan bentuk jamak dari kata *‘ālim* yang terambil dari akar kata *‘alima* yang berarti mengetahui secara jelas. Oleh karena itu, semua kata yang terbentuk dari huruf-huruf *‘ain*, *lām* dan *mīm* selalu menunjuk pada makna kejelasan, seperti *‘alam* yang berarti bendera, *‘ālam* yang berarti alam raya, makhluk yang memiliki rasa dan atau kecerdasan, *‘alāmah* yang berarti alamat, banyak para pakar seperti memahami Aṭ-

⁶⁶ Muḥyī ad-Dīn ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī*, juz 2, cet. 1, (Beirut: Dār Iḥyā’ at-Turāth al-‘Arabī, 2001), 169.

⁶⁷ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi‘ li ‘Aḥkāmī al-Qur’ān ...*, 377.

⁶⁸ Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī, *Tafsīr al-Baiḍāwī ...*, 375.

⁶⁹ Abū Bakr al-Jazā’irī, *Aysar at-Tafsīr Likalāmi al-‘Alī al-Kabīr*, (Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Hikām, 1997), 356.

⁷⁰ Al-Khāzin, *Tafsīr al-Khāzin*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah, 2004), 456.

⁷¹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, (Riyad: Dār at-Ṭaibah Li an-Nashr wa at-Tauzī’, 1999), 544.

Ṭabāṭabā'ī dan 'Ibn' Āshūr memahami kata ini dengan arti mendalami ilmu agama.⁷²

Di dalam *Lisān al-'Arab* dijelaskan bahwa ilmu dapat dijelaskan setelah diamalkan dalam waktu yang lama hingga dia menjadi naluri baginya bukan di awal dia memperoleh ilmu tersebut, sekalipun dia seorang pelajar tetapi tetap dia bukan sebagai seorang yang berilmu.⁷³ Diriwayatkan dari 'Ibn Mas'ud, bahwa Rasulullah Saw bersabda: “bukanlah disebut ilmu dengan banyak berbicara akan tetapi dengan banyak *khashyah*”.⁷⁴

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami, bahwa kata *khashyah* mengandung makna yang dilatarbelakangi oleh pengetahuan, di mana ulama sebagai pemilik pengetahuan identik dengan *khashyah*, dan akibat dari pengetahuannya yang sudah melekat serta sudah menjadi naluri dalam dirinya membuatnya mengagungkan Allah Swt.

c. Konsekuensi Khashyah

Selain dasar dan latar belakang di atas, *khashyah* juga perlu ditinjau dari aspek konsekuensinya. Dari beberapa penafsiran ulama tafsir, terdapat beberapa makna yang terkandung dalam kata *khashyah* yang dianggap sebagai konsekuensi dari *khashyah* itu sendiri, di antaranya takwa (*taqwā*), taubat (*taubah*), mengambil pelajaran ('*ibrah*), ibadah ('*ibādah*), ihsan ('*ihsān*), takut (*khauf*), terbelah (*taṣadda'*), tunduk (*khudū'*), khusu' (*khushū'*), dan mengingat (*tadhakkur*).

i. Takwa (*taqwā*)

Kata *khashyah* di dalam Al-Qur'an diartikan dengan takwa (*taqwā*), pengertian ini terdapat pada surat an-nāzi'āt: 19, “*wa 'ahdiyaka ilā rabbika fatakhshā*”, sebagaimana dikemukakan oleh Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī, menurutnya *fatakhshā* adalah menunaikan segala kewajiban dan meninggalkan segala yang diharamkan.⁷⁵ Adapun As-Sa'di mengartikan *fatakhshā* dengan takwa tercermin dalam surat al-bayyinah: 8, menurutnya, *fatakhshā* pada ayat tersebut adalah menahan diri dari

⁷² M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. XI, 466.

⁷³ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab ...*, 371.

⁷⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab...*, 370.

⁷⁵ Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī, *Tafsīr al-Baiḍāwī...*, 283.

segala kemaksiatan dan menjalankan segala kewajiban.⁷⁶ Sedangkan Aṭ-Ṭabarī mengartikan *fatakhshā* dengan takwa dapat dilihat dalam surat fāṭir: 28, dia menjelaskan bahwa seorang ulama dengan ilmu atau pengetahuannya terhadap keagungan Allah, selain membuatnya mengagungkan Allah juga akan menjadikannya semakin bertakwa kepada-Nya.⁷⁷

Pengertian takwa yang dijelaskan oleh para ahli tafsir ini juga selaras dengan arti takwa yang dijelaskan oleh Quraish Shihab, menurutnya, takwa adalah melaksanakan apa saja yang diperintahkan dan menjahui apa saja yang dilarang.⁷⁸

ii. Taubat (taubah)

Selain itu, kata *khashyah* juga mengandung arti taubat (*taubah*). Arti ini dapat dilihat dalam tafsir 'Ibn Kathīr⁷⁹ pada surat an-nāzi'āt: 19, menurutnya *khashyah* dalam ayat tersebut adalah hati menjadi tunduk, taat dan khusu' setelah mengalami kekerasan dan jauh dari kebaikan. Pandangan 'Ibn Kathīr ini selaras dengan pengertian taubat itu sendiri yaitu kembali kepada fitrah atau jalur semestinya, maksudnya yang kembali pernah berada pada satu posisi baik tempat maupun kedudukan kemudian dia kembali meninggalkan posisi tersebut, dan kembali menuju posisi semula,⁸⁰ sehingga seseorang yang sebelumnya memiliki hati yang keras, pelaku maksiat dan jauh dari rahmat Allah kembali pada jalur yang semestinya yaitu taat, tunduk dan khusu' kepada Allah. Hal yang terpenting dari taubat adalah seseorang tidak tenggelam dalam penyesalan, meratapi atau merendahkan dirinya sendiri.⁸¹ Karena sebagaimana yang dikemukakan oleh Rumi, tenggelam dalam penyesalan itu sendiri sama halnya dengan memanjakan diri, karena saat terbaik untuk memulai transparansi spiritualitas adalah saat sekarang di sini dan kini.⁸²

⁷⁶ As-Sa'di, *Taysīr al-Karīm ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, (Riyad: Dār as-Salām Li an-Nashr wa at-Tauzī', 2002), 1100.

⁷⁷ Aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān 'An Ta'wīl 'Ay al-Qur'an ...*, 383.

⁷⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, 218.

⁷⁹ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'an al-'Azīm...*, 544.

⁸⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an ...*, 163.

⁸¹ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 2002), 402.

⁸² Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 402.

iii. Mengambil Pelajaran (*'ibrah*)

Makna lain dari kata *hashyah* adalah mengambil pelajaran (*'ibrah*). Ini tercermin dalam surat an-nāzi'āt: 26, "*inna fī dhālika la'ibratan liman yakshā*". Pengertian tersebut sebagaimana dikemukakan oleh Ar-Rāzī,⁸³ 'Ibn Kathīr,⁸⁴ dan As-Sa'di.⁸⁵ Di mana ayat ini menjelaskan tentang himbauan kepada kaum muslimin untuk mengambil pelajaran dari kisah Fir'aun yang mendapatkan bencana dan azab karena kedurhakaannya kepada Allah, dan kemenangan serta keselamatan yang diraih oleh Nabi Musa a.s beserta pengikut setianya karena patuh pada Allah.

iv. Ibadah (*'ibādah*)

Selanjutnya, kata *hashyah* diartikan dengan ibadah (*'ibādah*). Arti ini tercermin dalam Al-Qur'an pada surat an-nāzi'āt: 19, seperti yang dikemukakan oleh Al-Baghawī dalam tafsirnya, menurutnya *hashyah* adalah beribadah kepada Allah dan mengesakan-Nya.⁸⁶ Sementara Abū Bakr al-Jazā'irī berpendapat yang senada dengan pandangan Al-Baghawī, menurut al-Jazā'irī, kata *hashyah* dalam surat al-bayyinah: 8, "*...dhālika liman khashiya rabbah*", adalah seorang hamba yang senantiasa dalam ketatan kepada Allah karena rasa takut sehingga dia tidak bermaksiat, apabila dia bermaksiat dia akan segera betaubat, dan kelak dia akan meraih balasan yang agung berupa kesenangan jiwa dan raga.⁸⁷ Artinya ketaatan seorang hamba yang senantiasa dilakukannya terhadap Tuhannya merupakan bentuk ibadahnya kepada Allah Swt.

Dalam hal ini, ibadah diartikan sebagai bentuk kepatuhan dan ketundukan yang berpuncak pada sesuatu yang diyakini menguasai jiwa dan raga manusia dengan penguasaan yang arti dan hakikatnya tidak terjangkau.⁸⁸ Kemudian terdapat tiga hal yang menandai seseorang berhasil dalam mencapai hakikat ibadah. *Pertama*, si pengabdikan tidak menganggap apa yang ada di dalam genggamannya sebagai miliknya, melainkan milik siapa yang kepada-Nya dia mengabdikan. *Kedua*, seluruh

⁸³ Ar-Rāzī, *Tafsīr Fakhr ar-Rāzī: Maḥāṭib al-Ghaib* ..., 44.

⁸⁴ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* ..., 315.

⁸⁵ As-Sa'di, *Tafsīr al-Karīm ar-Rahmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*..., 1072.

⁸⁶ Al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī*..., 328.

⁸⁷ Abū Bakr al-Jazā'irī, *Aysar at-Tafsīr Likalāmi al-'Alī al-Kabīr*..., 602.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* ..., 119.

tindakan yang dilakukannya hanya berkisar pada apa yang diperintahkan oleh siapa yang kepada-Nya dia mengabdikan serta menjahui segala yang dilarang-Nya. *Ketiga*, tidak memastikan dahulu sesuatu yang akan dia laksanakan atau hindari kecuali mengaitkannya dengan kehendak siapa yang kepada-Nya dia mengabdikan.⁸⁹

v. *Ihsan* ('*ihsān*)

Kemudian kata *hashyah* juga mengandung arti ihsan ('*ihsān*). Di dalam surat al-bayyinah: 8, 'Ibn Kathīr dan al-Biqā'i mengemukakan pendapatnya. Menurut 'Ibn Kathīr, *hashyah* di dalam ayat tersebut adalah balasan yang akan diraih oleh seorang hamba yang bertakwa dan beribadah kepada Allah, dan dia mengetahui bahwa Allah dapat melihatnya sekalipun dia tidak dapat melihat-Nya.⁹⁰ Begitu pula Al-Biqā'i menjelaskan *hashyah* adalah seorang *muhsin* yang takut kepada Allah dengan takut yang sebenarnya.⁹¹

vi. *Takut* (*khauf*)

Selain itu, kata *hashyah* juga terkadang didefinisikan sebagai takut (*khauf*). Walaupun sebelumnya *khauf* sebagai bentuk sinonim dari *hashyah*, kata *khauf* juga dianggap sebagai konsekuensi dari *hashyah*. Pengertian ini terdapat dalam surat an-nāzi'āt: 19, al-bayyinah: 8 dan al-'a'rāf: 59, adapun ahli tafsir yang menjelaskan pengertian tersebut di antaranya adalah al-Jazā'irī, Al-Qurṭubī dan Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī.

Menurut al-Jazā'irī *hashyah* dalam surat an-nāzi'āt: 19 didefinisikan dengan takut akan siksaan Allah sehingga dia meninggalkan kezaliman dan yang melampaui batas.⁹² Al-Qurṭubī juga mengomentari terkait definisi *hashyah*, menurutnya *hashyah* adalah seseorang yang takut kepada Allah sehingga dia menjahui segala larangan-Nya, pengertian ini tercermin dalam surat al-bayyinah: 8.⁹³ Sementara ash-Shīrāzī, dia malah mengartikan kata '*akhāf* yang terdapat dalam surat al-'a'rāf: 59 dengan makna *akhshā* yakni "saya takut siksaan

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an* ..., 119.

⁹⁰ Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*..., 458.

⁹¹ Al-Biqā'ī, *Naẓm ad-Durar Fī Tanāsubi al-Āyāti wa as-Suwar*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī), 198.

⁹² Abū Bakr al-Jazā'irī, *Aysar at-Tafāsīr Li Kalami al-'Alī al-Kabīr*..., 510.

⁹³ Al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li 'Ahkāmi al-Qur'ān*..., 414.

ini menimpa kalian”.⁹⁴ Sedangkan Az-Zarkashī berpendapat, kata *khashyah* diartikan dengan sangat takut, karena kata ini diambil dari redaksi *shajaratun khasyyah* yang berarti pohon yang telah lapuk, yakni tidak bermanfaat dan berguna lagi.⁹⁵ Itulah mengapa orang yang begitu amat takut kepada Allah Swt, dia merasa dirinya tidak berarti sama sekali apabila dihadapkan kepada Allah Swt, semakin dalam rasa takutnya maka semakin luluh dan tidak berarti pula dirinya di hadapan Allah.

Sebenarnya, yang dimaksud dengan takut dalam hal ini adalah kegoncangan hati menyangkut sesuatu yang negatif di masa yang akan datang.⁹⁶ Oleh karena itu, bisa jadi ketika seseorang yang taat kepada Allah melakukan hal yang dilarang oleh-Nya akan berdampak pada dirinya suatu kegoncangan hati yang timbul dalam dirinya yaitu berupa kosekuensi atas perbuatannya di hari kelak, sehingga hal tersebut membuat dirinya merasa takut kepada Allah.

d. Macam-macam Khashyah

Dalam Al-Qur'an, *khashyah* digunakan dalam relasinya dengan berbagai objek. Secara garis besar *khashyah* akan berkonotasi positif apabila dinisbatkan kepada Allah yaitu *khashyatullāh*, dan berkonotasi negatif apabila dinisbatkan kepada selain Allah seperti takut kepada manusia, takut miskin dan takut berinfaq. Maka, dari aspek objeknya, *khashyah* dapat dibagi kepada beberapa macam:

i. Takut kepada Allah

Umumnya kata *khashyah* yang dinisbatkan kepada Allah akan bermakna positif yaitu yang mengandung makna takut kepada Allah. Sebagaimana yang terdapat di dalam Al-Qur'an surat at-taubah: 18, firman Allah Swt:

“Sesungguhnya yang memakmurkan masjid Allah hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta (tetap) melaksanakan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada

⁹⁴ Nāṣir Makārim ash-Shirāzī, *al-Amthal fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*, juz 4, cet. 2, (Qom: Madrasah al-'Imām 'Alī bin 'Abī Tālib, 1429 H), 405.

⁹⁵ Badr ad-Dīn Muḥammad ibn 'Abdillāh az-Zarkashī, *Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān...*, 68.

⁹⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an...*, 167.

apa pun) kecuali kepada Allah, maka mudah-mudahan mereka termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk”.⁹⁷

Arti redaksi “...*wa lam yakhsha illallah*...” di sini adalah tidak takut kepada siapa atau apa pun kecuali hanya kepada Allah. Menurut Ṭabāṭabā’ī, kata *khashyah* dalam ayat tersebut berarti ketakutan seseorang kepada Allah yang mendorongnya untuk beribadah bukan ketakutan yang bersumber dari naluri manusia, karena sangat sulit bagi seseorang untuk menghilangkan rasa takut pada dirinya sehingga dia tidak takut lagi kepada apa pun kecuali kepada Allah, kedudukan ini hanya dapat diperoleh oleh manusia yang dekat dengan Allah dan para para Nabi-Nya.⁹⁸ Dan beribadah dengan *khashyah* yaitu beribadah dengan perasaan takut dari murka-Nya dan berharap curahan rahmat-Nya, adapun harap disini juga mengandung rasa takut yakni takut tidak tercapai yang diharapkan.⁹⁹

’Ibn’Ashūr juga menjelaskan tentang hal tersebut, sebagaimana yang dinukil oleh Quraish Shihab, yaitu pengertian “tidak takut kecuali pada Allah Swt” adalah dalam arti jika terjadi dua ketakutan atau lebih yang dihadapi seseorang, yaitu takut kepada Allah dan takut kepada selain-Nya, ini berarti dia tidak takut kecuali kepada Allah dan tidak takut kepada selain-Nya.¹⁰⁰ Adapun yang dimaksud dengan “kecuali” dalam ayat ini adalah yang ditinjau dari sisi terjadinya dua ketakutan yang berbeda, sehingga inilah yang membedakan antara seorang mukmin dengan musyrik, seorang musyrik boleh jadi mengorbankan kepentingan tuhan yang mereka sembah karena rasa takut kepada pemuka dan para tokoh masyarakat, sedangkan seorang muslim bersedia untuk mengorbankan apa pun karena takutnya kepada Allah.¹⁰¹

ii. Takut Kepada Manusia

Selain objek *khashyah* adalah Allah yang berkonotasi positif, kata *khashyah* akan berkonotasi negatif apabila dinisbatkan kepada selain-Nya, seperti kepada manusia. Perasaan takut ini biasanya muncul karena beberapa sebab di antaranya takut karena ancaman pembunuhan, takut karena dianiaya oleh orang-orang yang kuat, takut karena diintimidasi

⁹⁷ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*..., 189.

⁹⁸ Sayyid Husain aṭ-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*, jilid 6, ..., 208.

⁹⁹ Sayyid Husain aṭ-Ṭabāṭabā’ī, *al-Mizān fī Tafsīr al-Qur’ān*..., 208.

¹⁰⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 5..., 552.

¹⁰¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah*..., 552.

oleh orang yang memiliki kekuasaan, takut dari orang yang dikenal akan kekejamannya dan takut ketika berada di dalam peperangan. Terkadang seseorang ketika berada dalam peperangan akan merasakan ketakutan karena khawatir dengan kehilangan nyawanya yang membuat dia lemah dan tidak berani untuk ikut terlibat dalam peperangan. Berbeda halnya dengan seorang mukmin sejati yang memiliki semangat kuat, dia malah termotivasi untuk melakukan perlawanan untuk membela yang diyakininya. Sebagaimana yang digambarkan dalam surat an-nisā': 77:

*“Tidakkah engkau memperhatikan orang-orang yang dikatakan kepada mereka, “Tahanlah tanganmu (dari berperang), laksanakanlah salat dan tunaikanlah zakat!” Ketika mereka diwajibkan berperang, tiba-tiba sebagian mereka (golongan munafik) takut kepada manusia (musuh), seperti takutnya kepada Allah, bahkan lebih takut (dari itu). Mereka berkata, “Ya Tuhan kami, mengapa Engkau wajibkan berperang kepada kami? Mengapa tidak Engkau tunda (kewajiban berperang) kepada kami beberapa waktu lagi?” Katakanlah, “Kesenangan di dunia ini hanya sedikit dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang bertakwa (mendapat pahala turut berperang) dan kamu tidak akan dizalimi sedikit pun”.*¹⁰²

Dalam suatu riwayat dikatakan, ayat ini turun karena suatu peristiwa yang dialami oleh Abdurrahman bin Auf. Diriwayatkan, bahwa Abdurrahman bin Auf beserta kawan-kawannya menghadap Nabi Saw, dan berkata: *“yā nabiyyallāh!* Dahulu ketika kami di Mekah sebagai seorang musyrik kami merasa mulia dan pemberani, tetapi setelah kami beriman kami menjadi hina”, Nabi menjawab: dahulu aku diperintahkan untuk toleran dan dilarang memerangi kaum musyrikin, setelah hijrah ke Madinah kaum muslimin diperintahkan untuk berperang akan tetapi mereka yaitu Abdurrahman dan kawan-kawannya enggan untuk berperang.¹⁰³

iii. Takut Miskin

Selanjutnya *khashyah* yang berkonotasi negatif adalah takut kepada kemiskinan. Kata *khashyah* yang dinisbatkan kepada kemiskinan mengandung makna takut miskin. Fenomena ini sebenarnya merupakan masalah pokok yang menimpa manusia. Oleh sebab itu, agar dapat

¹⁰² Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 90.

¹⁰³ Qamaruddin Shaleh, Dahlan, M.D Dahlan, *Asbabun Nuzul*, cet. 17, (Bandung: Diponegoro, 1995), 144.

terhindar dari masalah ini, manusia akan bekerja keras untuk menghasilkan keuntungan material seperti uang, makanan, pakaian dan sebagainya. Namun terkadang sebagian manusia melakukan tindakan yang melebihi batas kemanusiaan agar terhindar dari masalah kemiskinan ini. Seperti mengubur hidup-hidup anak perempuan yang baru lahir, kondisi ini terjadi di masa Arab jahiliyah. Sebagaimana yang dikemukakan dalam *Lisān al-‘Arab*, bahwa pada masa jahiliah seorang lelaki akan memasukkan anak perempuannya yang baru lahir ke dalam lubang kuburan yang telah dipersiapkannya dan menguburkannya hidup-hidup, ini dilakukan karena takut hinaan dan miskin.¹⁰⁴

Fenomena ini juga masih terjadi di zaman sekarang, namun dengan cara yang lebih modern seperti aborsi, keguguran atau tindakan yang sejenisnya. Dapat dikatakan, bahwa tindakan-tindakan seperti ini dilakukan karena takut miskin dan tidak bisa makan. Padahal Allah sudah menerangkan bahwa anak yang dilahirkan oleh manusia menjadi tanggung jawab Allah untuk memberi rezeki kepadanya. Hal ini dapat dilihat dalam surat al-‘isrā’: 31 dan al-‘an‘ām: 151. Firman Allah Swt:

“Dan janganlah kamu membunuh anak-anakmu karena takut miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepada mereka dan kepadamu. Membunuh mereka itu sungguh suatu dosa yang besar”.¹⁰⁵

Dan firman Allah di surat yang lain:

“Katakanlah (Muhammad), “Marilah aku bacakan apa yang diharamkan Tuhan kepadamu. Jangan mempersekutukan-Nya dengan apa pun, berbuat baik kepada ibu bapak, janganlah membunuh anak-anakmu karena miskin. Kamilah yang memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka; janganlah kamu mendekati perbuatan yang keji, baik yang terlihat ataupun yang tersembunyi, janganlah kamu membunuh orang yang diharamkan Allah kecuali dengan alasan yang benar. Demikianlah Dia memerintahkan kepadamu agar kamu mengerti”.¹⁰⁶

Menariknya, redaksi surat al-‘isrā’ agak sedikit berbeda dengan redaksi pada surat al-‘an‘ām: 151, para ulama menyatakan bahwa ayat 31 dari surat al-‘isrā’ ditujukan kepada orang tua yang mampu sedang ayat 151 dari surat al-‘an‘ām ditujukan orang tua yang miskin.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Ibn Manzūr, *Lisān al-‘Arab* ..., 4745.

¹⁰⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*..., 285.

¹⁰⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya*..., 148.

¹⁰⁷ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah; Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 7..., 456-457.

Kemudian perbedaan adanya kata *hashyah* pada surat al-'isrā' dan tidak ada pada surat al-'an'ām adalah pada surat al-'isrā': 31 kemiskinan belum terjadi baru pada tingkat kekhawatiran, sehingga adanya penambahan *hashyah* (takut) pada ayat tersebut, dan hal ini dikarenakan kemiskinan yang dikhawatirkan merupakan kemiskinan yang bisa jadi akan dialami anak.¹⁰⁸ Sedangkan maksud tidak adanya kata *hashyah* pada surat al-'an'ām: 151 adalah kemiskinan yang sedang dialami oleh ayah dan kekhawatirannya dengan kelahiran anak akan memperburuk kesulitan hidupnya, karena hal inilah Allah langsung memberi jaminan kepada sang ayah dengan menyatakan, "Kami akan memberi rezeki kepada kamu", baru kemudian jaminan ketersediaan rezeki bagi anak yang dilahirkan.¹⁰⁹

iv. Takut Berinfak

Dan *hashyah* yang berkonotasi negatif lainnya adalah takut untuk berinfak. Sebenarnya, Al-Qur'an telah berbicara tentang orang yang takut untuk berinfak, di mana di dalam surat al-'isrā': 100. Allah Swt berfirman:

*"Katakanlah (Muhammad), "Sekiranya kamu menguasai perbendaharaan rahmat Tuhanku, niscaya (perbendaharaan) itu kamu tahan, karena takut membelanjakannya." Dan manusia itu memang sangat kikir".*¹¹⁰

Ayat ini menjelaskan tentang tabiat manusia yang pada umumnya memiliki bawaan sangat kikir. Sehingga Allah memerintahkan Nabi Muhammad Saw untuk menyampaikan kepada kaum musyrik yang mengajukan beragam tuntutan atau kepada siapa pun, "kalau seandainya kamu menguasai perbendaharaan rahmat rezeki dan aneka karunia Tuhanku yang telah melimpahkan anugerah yang tidak ternilai, niscaya perbendaharaan itu kamu tahan, karena takut yakni enggan membelanjakannya, karena kekikiran yang melekat pada diri kamu".¹¹¹

Pada dasarnya, Islam mengajak dan mendesak golongan yang berpendapatan tinggi untuk menafkahkan apa mereka miliki di jalan Allah dalam mensejahterakan masyarakat.¹¹² Ajakan ini selain

¹⁰⁸ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, 457.

¹⁰⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, 457.

¹¹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 292.

¹¹¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah...*, 556.

¹¹² Muhammad Husaini Bahesyti dan Jawad Bahonar, *Intisari Islam: Kajian Komprehensif Tentang Hikmah Ajaran Islam*, terj. Ilyas Hasan, (Jakarta: Lentera, 2003), 427.

berdampak untuk kesejahteraan masyarakat juga bagi penginfaq akan memperoleh kebajikan. Sebagaimana firman Allah Swt:

“*Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa pun yang kamu infakkan, tentang hal itu sungguh, Allah Maha Mengetahui*”.¹¹³

Demikian pula, Al-Qur'an menghendaki sebagian harta dari pendapatan halal berlebih yang didapat oleh seorang muslim agar dapat dimanfaatkan secukupnya bagi dirinya dan keluarganya, kemudian selebihnya dia infaqkan di jalan Allah untuk kesejahteraan masyarakat.¹¹⁴ Namun, hal ini tidak dilakukan oleh kaum musrik karena kecintaan mereka terhadap hartanya sehingga menjadikan mereka takut untuk menginfakkan sebagian hartanya di jalan Allah.

Dari uraian yang telah dikemukakan di atas, dapat disimpulkan, bahwa kata *khashyah* dalam tinjauan Al-Qur'an mengandung beberapa makna, yang dirangkum dalam tiga hal. *Pertama*, dilatarbelakangi pengetahuan. *Kedua*, merasa diawasi terus-menerus oleh Allah Swt sehingga dia terhindar dari dosa dan larangan-larangan-Nya. *Ketiga*, berdampak dalam dirinya sikap-sikap mulia seperti takwa (*taqwā*), taubat (*taubah*), mengambil pelajaran (*'ibrah*), ibadah (*'ibādah*), ihsan (*'ihsān*), takut (*khauf*), terbelah (*taṣadda'*), tunduk (*khudū'*), khusus (*khushū'*), dan mengingat (*tadhakkur*).

2. Tinjauan Psikologi Islam

Dalam Islam, Al-Qur'an dan hadis sebagai pijakan utama dan pedoman bagi kaum muslim dalam menghadapi berbagai peristiwa yang terjadi di tengah-tengah kehidupan manusia. Sehingga di saat ilmu psikologi ini dinisbatkan kepada Islam, maka secara tidak langsung landasan ilmu ini akan berpijak pada Al-Qur'an dan hadis. Dan karena objek kajiannya adalah jiwa, maka untuk mendapatkan pemahaman yang komprehensif perlunya penelusuran di dalam Al-Qur'an dan hadis.

Dalam bahasa Arab, jiwa dinamai dengan *an-nafs*. Seperti juga *khashyah*, kata ini merupakan satu kata yang memiliki banyak makna, di antaranya:¹¹⁵

¹¹³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 62.

¹¹⁴ Muhammad Husaini Bahesyti dan Jawad Bahonar, *Intisari Islam: Kajian Komprehensif Tentang Hikmah Ajaran Islam...*, 428.

¹¹⁵ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam...*, 70-73.

- a. Jiwa atau sesuatu yang memiliki eksistensi dan hakekat. Pengertian ini tampak dalam surat al-mā'idah:45, al-baqarah: 231 dan as-sajdah: 13.
- b. Nyawa yang memicu adanya kehidupan. Arti ini tampak dalam surat at-taubah: 55, al-'an'ām: 93.
- c. Diri atau suatu tempat di mana hati nurani bersemayam. Sebagaimana tercermin dalam surat āli 'imrān: 28, an-nisā': 79 dan al-Mā'idah: 116.
- d. Suatu sifat pada diri manusia yang memiliki kecenderungan kepada kebaikan dan juga kejahatan. Sebagaimana tampak dalam surat yūsus: 18 dan al-Mā'idah: 30.
- e. Sifat pada diri manusia yang berupa perasaan dan indera yang ditinggalkannya ketika dia tertidur. Sebagaimana tercermin dalam surat az-zumar: 42.
- f. Satu gaya bahasa yang majemuk yang berarti "saling". Pengertian ini tampak dalam surat al-baqarah: 54.
- g. Satu kata umum yang berlaku untuk lelaki, wanita dan kaum. Pengertian ini tercermin dalam surat ar-rūm: 21, an-naḥl: 72 dan at-taubah: 128.
- h. Seseorang tertentu (yakni Nabi Adam a.s). Sebagaimana pengertian ini tampak dalam surat an-nisā': 1.

Dari semua makna *an-nafs* ini, apabila diamati dan dianalisis lebih jauh, maka semua makna ini dapat disimpulkan menjadi dua makna utama. *Pertama*, satu kata umum mencakup semua yang ada dalam diri manusia, adapun kebalikan kata ini adalah *al-'āfāq* (semesta). *Kedua*, satu kata khusus yang berarti jiwa dan ruh, dan kebalikan dari kata ini dalam Al-Qur'an adalah tanah atau fisik.¹¹⁶

Di satu sisi, gagasan-gagasan ilmu kejiwaan Islam telah disampaikan oleh ulama-ulama muslim dahulu seperti para sufi dan filsuf muslim. Mereka mengkaji ilmu ini tentunya berbasis pada wahyu dan menghasilkan eksplorasi yang lebih jauh lewat perenungan, penghayatan batin dan pemikiran rasional terhadap hakekat manusia. Oleh karena itu, psikologi Islam selain bersumber dari Al-Qur'an dan hadis, disiplin ini juga perlu pada penjelasan-penjelasan terkait dengan ilmu kejiwaan dari para sufi dan filsuf.

Dalam sebuah teori populer filsafat, standar kesatuan pada setiap realitas adalah hakekat yang sederhana (tidak tersusun) dan non indrawi

¹¹⁶ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam...*, 73.

yang disebut dengan tabiat atau forma, dan dia tidak mengalami perubahan meskipun materinya berubah-ubah, hakekat permanen ini dinamai dengan ruh (*an-nafs*).¹¹⁷ Para filsuf klasik menganggap ruh yang ada pada hewan dan tumbuhan bersifat materi, sedangkan pada manusia bersifat non materi, namun kebanyakan filsuf Islam seperti Mulā Ṣadrā dan selainnya menganggap ruh hewan memiliki sederajat kenonmaterian, adapun kondisi merasa juga berkehendak merupakan kemestian dan ciri khas dari wujud nonmateri, dengan kata lain standar kesatuan pada tumbuhan adalah forma atau ruh tumbuhan, maka kehidupan tumbuhan tergantung pada ruh tumbuhan itu sendiri yang ada pada materi-materi yang memiliki potensi.¹¹⁸

Dalam penelitian ini, ruh sebagai hal yang bersifat metafisik, immateri dan non materi, sedangkan makna hati (*qalb*) menurut Imam al-Ghazali terbagai pada dua yaitu hati yang bersifat materi dan hati yang bersifat spiritualitas.¹¹⁹

Namun dalam penelitian ini hanya hati yang bersifat spiritualitas saja yang akan dijelaskan. Menurut al-Ghazali hati dari sisi spiritualitas memiliki kaitan yang erat dengan ruh, menurutnya hati secara hakiki bukanlah berasal dari alam fisik melainkan berasal dari alam metafisik yang tidak bisa diungkap kecuali bila seseorang mampu menghalau penghalang yang ada pada dirinya dengan alam metafisik melalui perenungan dan *mujāhadah* dari dalam dirinya.¹²⁰ Begitu pun Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, dia menjelaskan hati dalam istilah Al-Qur'an dan riwayat bukanlah bagian dari anggota sanubari di sebelah kiri dada, melainkan sebuah kekuatan yang dapat memahami beragam makna dan sebagai pusat dari rasa dan perasaan.¹²¹

Kata hati (*qalb*) dalam Al-Qur'an memiliki dua sifat khusus padanya, yaitu hati merupakan sebuah kekuatan yang dapat melihat serta memahami berbagai hakekat dan penisbatan terhadap hati dari berbagai macam perasaan serta emosi seperti kasih sayang, kelembutan, kekerasan, keramahan, kekasaran dan lain sebagainya.¹²² Di sisi lain, hati

¹¹⁷ Mishbah Yazdi, *Iman Semesta*, terj. Ahmad Marzuki Amin, (Jakarta: al-Huda, 2005), 343.

¹¹⁸ Mishbah Yazdi, *Iman Semesta...*, 343.

¹¹⁹ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam...*, 129-130.

¹²⁰ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam...*, 631.

¹²¹ Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *21 Nasihat Abadi Penghalus Budi*, terj. Abdillah Ba'abud, (Jakarta Selatan: Citra, 2014), 108.

¹²² Muhammad Taqi Mishbah Yazdi, *21 Nasihat Abadi Penghalus Budi...*, 109.

juga merupakan pusat dan sumber ilmu pengetahuan, semua yang dipelajari dicetak dan diperjelas di dalamnya, sebagaimana ungkapan al-Ghazali bahwa ilmu pengetahuan adalah esensi dari hati yang di dalamnya terdapat banyak fakta dan informasi, sedang suatu yang dipelajari adalah bagaikan refleksi dari ilmu pengetahuan itu sendiri.¹²³

Untuk lebih jelasnya, al-Ghazali memaparkan makna-makna batin dalam mencapai kesempurnaan. Dia menjelaskan, terdapat enam makna batin dalam mencapai kesempurnaan.¹²⁴

- a. Hadirnya Hati
- b. Pemahaman
- c. Pengagungan
- d. Ketakutan
- e. Harapan
- f. Malu

Selain dari enam makna batin yang ada di dalam hati dalam mencapai kesempurnaan, al-Ghazali juga tidak menafikan bahwa esensi hati itu adalah ilmu pengetahuan itu sendiri yakni hal yang dipelajari dan diperbuat oleh seseorang merupakan refleksi dari ilmu pengetahuannya. Senada dengan pandangan ini, seorang guru besar (*shaikh al-'Akbar*) 'Ibn 'Arabī juga berkomentar, dia menganggap rasa *khashyah* merupakan ciri dari ulama dan *ārif*, di mana rasa *khashyah* ini disucikan oleh ilmu sebagaimana air yang pada dasarnya itu suci dapat menghilangkan najis-najis dari bebatuan yang besar, rasa *khashyah* ini diilustrasikan olehnya dengan batu-batu yang yang jatuh dikarenakan takut kepada Allah Swt, begitu pun hati manusia menjadi tunduk dan patuh di mana dari yang sebelumnya dia berada pada kedudukan yang mulia atas pemberian Allah Swt kepadanya, ketundukan hati ini sama seperti batu tersebut, yaitu jatuh dari kedudukan yang tinggi menjadi tunduk untuk beribadah, hal ini dikarenakan mereka berasal dari makhluk yang lemah dan terbatas.¹²⁵

Sebenarnya tujuan akhir dari psikologi ataupun psikoterapi Islam atau lebih dikhususkan lagi pada sufi adalah menciptakan dalam diri seseorang perasaan yang tak tergoyahkan dan tidak diperbudak oleh dunia, sehingga seorang sufi harus menyingkirkan keterikatan dirinya dari dunia, bukan arti dia harus menghindarkan kehidupan dunia sama

¹²³ Muhammad Izzuddin Taufiq, *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam...*, 634.

¹²⁴ Imam al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin*, terj. Moh Zuhri, jilid 1, (Semarang: Asy Syifa, 2003), 530.

¹²⁵ Muḥyī ad-Dīn 'Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī...*, 169.

sekali.¹²⁶ Hal inilah yang ditekankan bagi seorang sufi untuk meningkatkan kualitas spiritualitasnya kepada Allah. Karena keterikatan dengan dunia dapat menghambat perjalanan spiritualitas mereka menuju Allah.

Dapat disimpulkan, *khashyah* merupakan hal yang bersifat subjektif, mistis, presensial dan juga suatu perasaan yang telah disucikan oleh ilmu sehingga perasaan tersebut identik dengan ilmu, sebagaimana juga ilmu merupakan esensi hati itu sendiri yakni segala hal yang dipelajari dan diperbuat oleh seseorang sebagai bentuk refleksi dari pengetahuannya, ini menunjukkan bahwa *khashyah* dan hati memiliki korelasi pada satu sisi yaitu ilmu. Jadi dapat dikatakan, bahwa *khashyah* dalam tinjauan psikologi Islam memiliki sisi yang sama pada objek kajiannya yaitu jiwa, di mana jiwa ini memiliki korelasi yang sangat erat dengan hati, dan ilmu merupakan esensi hati itu sendiri.

3. Tinjauan Etika

Sebagai suatu disiplin ilmu yang berkaitan dengan baik dan buruk, apa yang dimaksud dengan etika masih belum menemukan titik temunya yang dapat dijadikan sebagai hukum yang mutlak. Memang hal ini kiranya mustahil untuk terjadi, sebab masyarakat memiliki tolak ukurnya masing-masing dalam menilai sesuatu apakah baik atau buruk. Ditambah para pakar memiliki pendapat sendiri dalam menentukan sesuatu secara etis. Sehingga muncul beberapa aliran etika seperti aliran etika teleologis, aliran utilitarianisme dan aliran deontologis.¹²⁷

Terlepas dari perbedaan itu semua, jika dilihat dalam tinjauan Islam etika sangat identik dengan akhlak. Ini karena, secara etimologis kata akhlak adalah bentuk jamak dari *khuluq* yang berarti budi pekerti dan tabiat.¹²⁸ Secara terminologi akhlak berarti sifat yang tertanam dalam

¹²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 412.

¹²⁷ Aliran etika teleologis mengukur benar atau salahnya tindakan manusia dari menunjang atau tidaknya tindakan tersebut ke arah pencapaian tujuan akhir, kemudian aliran utilitarianisme yang memandang suatu tindakan harus ditentukan oleh akibat-akibatnya, dan aliran deontologis yang melihat bahwa kerangka tindakan manusia dilihat sebagai bentuk kewajiban. Lihat Siti Syamsiyatun dan Nihayatul Wafiroh, *Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*, (Geneva: Globethics.net, 2013), 19-20.

¹²⁸ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia...*, 364.

jiwa dan darinya lahir beragam perbuatan baik atau buruk tanpa perlu berpikir dan pertimbangan.¹²⁹

Di dalam Al-Qur'an kata *khuluq* yang merupakan bentuk tunggal dari akhlak. Ia memiliki makna hakekat yang sama dengan kata *al-khalq*. Ini seperti kata *ash-sharb* dengan *ash-shurb* (berarti minum) begitu juga kata *aş-şarm* dengan *aş-şurm* (berarti memotong). Biasanya kata *al-khalq* khusus digunakan untuk menunjukkan tampilan, bentuk dan gambaran yang dapat diketahui oleh mata lahir, sedangkan kata *khuluq* khusus digunakan untuk menunjukkan potensi dan tabiaat yang hanya dapat diketahui oleh mata batin yakni akhlak.¹³⁰ Seperti dalam firman Allah Swt:

“Dan sesungguhnya engkau benar-benar, berbudi pekerti yang luhur”.¹³¹

Firman Allah yang lain:

“(agama kami) ini tidak lain hanyalah adat kebiasaan orang-orang terdahulu”.¹³²

Ini menunjukkan bahwa akhlak merupakan sifat yang tertanam dalam jiwa manusia dan akan muncul berupa perbuatan secara spontan tanpa harus memerlukan pemikiran dan pertimbangan baik internal maupun eksternal.

Di sisi lain, *khashyah* merupakan perasaan yang tertanam dalam jiwa manusia yang dilatarbelakangi pengetahuan terhadap Allah, menjaga diri dari segala hal yang dapat menjauhkan dirinya dari Allah, dan memunculkan sifat-sifat yang terpuji. Memang, dari pengertian ini makna *khashyah* lebih luas dan mencakup akhlak. Sebab akhlak hanya sebatas sifat yang tertanam dalam jiwa dan akan muncul berupa perbuatan baik atau buruk. Dapat diambil suatu contoh dari makna yang terkandung dalam *khashyah* seperti takut kepada Allah, sifat ini berdampak pada diri seseorang untuk tidak melakukan kezaliman, larangan-Nya dan perbuatan yang melampaui batas lainnya, sehingga dia akan selalu melakukan kebajikan dan hal yang akan meningkatkan kualitas dan kesempurnaannya.

¹²⁹ Al-Mu'jam al-Wasīf, cet. 4, (Mesir: Maktabah ash-Shurūq ad-Dauliyah, 2004), 252.

¹³⁰ Ar-Raghib Al-Ashfahani, *Kamus Al-Qur'an: Penjelasan Lengkap Makna Kosa Kata Asing (Gharib) dalam Al-Qur'an*, terj. Ahmad Zaini Dahlan, Jilid 1, Cet 1, (Depok: Khazanah Fawa'id, 2017), 691.

¹³¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 564.

¹³² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 373.

Oleh karena itu, *khashyah* sudah semestinya dijadikan sebagai landasan moral dan etis yang dapat mendorong seseorang untuk menjalankan tindakan yang benar dan terhindar dari perbuatan yang salah, serta dapat memberikan pijakan moral yang kuat sehingga dia dapat meningkatkan kualitas tindakan dan perilakunya.

Sebagaimana pula dijelaskan dalam Ensiklopedia Mizanul Hikmah, “*'addib qalbaka bilkhashyah*” yang berarti didiklah dirimu dengan rasa takut.¹³³ Yaitu didiklah dirimu dengan adab-adab yang baik atau hal-hal yang dapat memperbaiki perilaku dan membantu dirimu untuk melakukan perbuatan-perbuatan yang baik serta menjauhi perbuatan-perbuatan yang buruk, dan ketika dirimu dapat diberi asupan (adab baik) secara terus-menerus, maka dirimu akan memiliki hati yang bersinar dan akan sampai pada tingkat kesempurnaan.

Dapat disimpulkan, bahwa *khashyah* dalam tinjauan etika adalah perasaan takut yang ada di dalam jiwa seseorang sehingga dia melakukan kebaikan yang dapat meningkatkan kesempurnaannya dan menghindar dari perbuatan buruk serta kecenderungan duniawi.

¹³³ Muhammad M. Reysyahri, *Ensiklopedia Mizanul Hikmah...*, 42.

BAB III

KESEMPURNAAN MANUSIA DALAM HIKMAH AL-'ISHRĀQ

Pada bab lalu telah diperoleh pengertian relatif esensial tentang *khashyah* dari tiga sudut pandang, yaitu Al-Qur'an sebagai sumber Ilahi dan psikologi Islam dan etika sebagai sumber produk insani

Selanjutnya perlu diamati peran *khashyah* dengan pengertian tadi, sejauh perannya dalam pembentukan pencapaian kesempurnaan yang mungkin dicapai oleh manusia. Dalam pemahaman yang umum, peran pada dasarnya adalah relasi yang tidak akan tegak kecuali dengan mengasumsikan dua sisi (objek). Sampai di sini esensi *khashyah* sudah diupayakan dalam bab kedua sebagai sisi pertama dari relasi keperanan. Maka pada bab ini akan diteliti sisi kedua yang melengkapi dan menuntaskan makna keperanan *khashyah*, yaitu kesempurnaan manusia.

Pada bab ini pula, penelitian akan menanggapi pertanyaan skunder kedua: bagaimana kesempurnaan manusia dalam *ḥikmah al-'ishrāq*. Keterkaitan kesempurnaan manusia sebagai sisi kedua masalah utama penelitian dengan *ḥikmah al-'ishrāq*, merupakan keniscayaan dan konsekuensi dari pembatasan atas rumusan masalah.

Banyak para pakar yang melakukan penelitian tentang kesempurnaan manusia menurut *ḥikmah al-'ishrāq*, di antaranya melalui penelusuran atas kata kunci *kamāl* (kesempurnaan) dan *al-'insān* (manusia). Sesungguhnya kedua kata kunci ini dapat dijumpai di kebanyakan karyanya, dalam kitab *ḥikmah al-'ishrāq*, Shaikh 'Ishrāq menyinggung kedua-duanya di pengantar pada karya tersebut dalam membahas klasifikasi filosof, di sana dia menempatkan *ḥakīm 'ilāhi* yang mendalami pembahasan dan kemenuhanan (*ta'alluh*) sebagai derajat tertinggi dari kesempurnaan filsafat dan kemenuhanan.

Dapat dipahami, kesempurnaan manusia dapat ditelusuri melalui konsep manusia sempurna. Dengan demikian, tidak keliru bila penggalan sisi kedua yakni kesempurnaan manusia dilaksanakan dengan mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *ḥikmah al-'ishrāq*.

A. Identitas Hikmah al-'Ishrāq

Sebelum menjelaskan konsep manusia sempurna dalam *hikmah al-'ishrāq*, perlunya pemahaman terhadap apa yang dimaksud dengan *hikmah al-'ishrāq* atau aliran filsafat yang diprakarsai oleh Shihāb ad-Dīn 'Ibn Ḥabash 'Ibn 'Amīrak 'Ibn Abū al-Futūḥ as-Suhrawardī yang lebih dikenal dengan Shaikh 'Ishrāq, dia merupakan salah satu pendiri aliran filsafat Islam dan penyempurna aliran filsafat yang berkembang sebelumnya yaitu peripatetik.¹³⁴

1. Etimologi

Kata *hikmah al-'ishrāq* pada dasarnya terdiri dari kata *hikmah* dan *al-'ishrāq*, kata *hikmah* sebenarnya memiliki kemiripan dengan *falsafah* yang sudah digunakan lebih dahulu oleh para filsuf muslim dibandingkan dengan kata *hikmah*, jika diperhatikan kata *falsafah* merupakan hasil arabisasi dari bahasa Yunani yaitu *philosophia* yang merupakan gabungan dari kata *philo* yang berarti cinta dan *sophia* yang bermakna kebijaksanaan, dapat dikatakan kata *falsafah* mengandung makna cinta kebijaksanaan, dan kata ini pun memiliki arti sebagai usaha yang dilakukan oleh seorang filsuf.¹³⁵ Artinya, kata *hikmah* mengandung arti mencintai kebijaksanaan. Pengertian ini selaras dengan arti *hikmah* dalam kamus Bahasa Indonesia.

Dijelaskan kata *hikmah* dalam kamus bahasa Indonesia memiliki arti kebijaksanaan, apabila kata ini memiliki imbuhan *ber-* yaitu berhikmah, maka bermakna berguna dan bermanfaat.¹³⁶ Kata kebijaksanaan yang memiliki akar kata bijak berarti selalu menggunakan akal budinya, pandai dan mahir, namun akar kata ini tidak selalu berkonotasi positif apabila memiliki imbuhan seperti kebijakan,¹³⁷ sebab kebijakan terkadang dapat berdampak positif atau negatif. Dengan kata lain, kata *hikmah* tidak hanya bermakna sebagai hasil aktifitas rasio manusia semata, namun bermakna sebagai hasil aktifitas sintesis antara rasio dan intuisi manusia dalam memahami realitas.¹³⁸

¹³⁴ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi*, terj. Afif Muhammad dan Munir A. Muin, (Jakarta: Sadra Press, 2012.), 1.

¹³⁵ Ja'far, Tesis: "*Konsep Suhrawardi al-Maqtul Tentang Manusia*", (Medan: IAIN Sumatera Utara, 2009), 118.

¹³⁶ Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 545.

¹³⁷ Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia, *Kamus Bahasa Indonesia...*, 198.

¹³⁸ Ja'far, "*Konsep Suhrawardi al-Maqtul Tentang Manusia*"..., 119.

Apabila ditelusuri di dalam Al-Qur'an, arti kata *ḥikmah* sebenarnya memiliki korelasi dengan arti *ḥikmah* sebelumnya. Diketahui bahwa kata *ḥikmah* di dalam Al-Qur'an, disebutkan sebanyak 20 kali yang tersebar dalam 12 surat. Di antaranya kata *ḥikmah* diartikan mencapai kebenaran dengan menggunakan ilmu dan akal, seperti firman Allah Swt dalam surat luqmān: 12, yang berarti “*dan sesungguhnya telah Kami berikan hikmah kepada Lukman*”.¹³⁹ Maksudnya, *ḥikmah* yang berasal dari Allah mengandung arti mengetahui sesuatu dan mewujdkannya dengan sangat tepat, sedangkan yang berasal dari manusia berarti mengetahui sesuatu yang ada dan melakukan kebaikan.¹⁴⁰ Pengertian dalam Al-Qur'an ini menunjukkan bahwa kata *ḥikmah* mengandung arti pengetahuan, dan hal ini sangat selaras dengan aliran *ḥikmah al-'ishrāq*, di mana cahaya juga berarti pengetahuan. Maka ketika seseorang meraih pencerahan dari Allah, dipastikan dia juga akan mencintai kebijaksanaan.

Selanjutnya, kata *'ishrāq* berasal dari bahasa Arab yang berarti pencahayaan dan *mashriq* yang berarti timur.¹⁴¹ Kesatuan antara cahaya dan timur dalam *ḥikmah al-'ishrāq* berkaitan dengan simbolisme matahari yang terbit dari timur dan mencahayai atau menerangi segala sesuatu, cahaya disini diidentifikasi dengan gnosis dan iluminasi, jadi istilah *ishrāqiyyah* dianggap sebagai ketimuran dan iluminatif, sebab dia berada di timur karena dia memancar.¹⁴²

Kata *ishrāqiyyah* juga menunjukkan makna oriental dan iluminatif, karena pengetahuan dan pertolongan yang manusia dapat menyesuaikan dirinya di dunia wujud semesta, tidak masalah di mana pun dia berada secara geografis, dan menyadari bahwa timur merupakan tempat kediaman azali, sedangkan barat sebagai tempat bayangan, kegelapan dan kesuraman hidup manusia.¹⁴³ Kemudian kata ini juga sebagai multi arti, dia dinamakan sebagai ilmu *ḥudūrī* yakni pencapaian pengetahuan tentang suatu objek tanpa digambarkan dalam akal, dia juga mempunyai objek imanen yang menyebabkannya menjadi pengetahuan tanpa butuh pada objek transitif dan dia hadir dengan sendirinya lewat bimbingan intuitif cahaya keilahian.¹⁴⁴

¹³⁹ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Kamus al-Qur'an ...*, 549-550.

¹⁴⁰ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Kamus al-Qur'an...*, 550.

¹⁴¹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xv.

¹⁴² As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xv.

¹⁴³ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xv-xvi.

¹⁴⁴ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xv.

Sejatinya istilah *ishrāq* selain dianggap pada ketimuran dia juga merujuk pada dunia cahaya (iluminasi), karena aliran filsafat yang dipelopori oleh Suhrawardi ini tidak dipandang selalu secara geografis melainkan sebagai sumber dan awal cahaya, di mana keduanya sangat erat kaitannya dengan Tuhan atau *Nūr al-'Anwār* (Cahaya Segala Cahaya).¹⁴⁵

Dari pengertian *ḥikmah* dan *ishrāq* di atas, dapat dipahami bahwa arti *ḥikmah al-'ishrāq* adalah kebijaksanaan cahaya, kebijaksanaan timur, kebijaksanaan Iluminasi atau lebih tepatnya disebut dengan kebijaksanaan pencerahan. Menurut Shams ad-Dīn ash-Shahrazūrī, sebagai komentator terkemuka Suhrawardi, *ḥikmah al-'ishrāq* adalah penggabungan antara dua kebijakan, yaitu eksperensial (*adhdhauqiyyah*) dan diskursif (*al-baḥthiyyah*) atau istilah lainnya demonstratif (*uṣūli*) dan intuitif (*ḥuḍurī*).¹⁴⁶ Dengan kata lain, arti *ḥikmah al-'ishrāq* yang relevan dalam bahasa Indonesia adalah kebijaksanaan pencerahan.

2. Latar Belakang Hikmat Ishraq

Pada dasarnya, kelahiran pemikiran Shaikh 'Ishrāq dipengaruhi oleh beberapa aliran dalam pemikiran,¹⁴⁷ di antaranya:

1. Tasawuf, khususnya sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Ghazali dan al-Hallaj.
2. Peripatetisme, khususnya pemikiran Ibnu Sina
3. Neo-Platonisme dan Pythagoreanisme, yaitu paham filsafat Yunani yang bersifat mistis
4. Hermetisme, yaitu pemikiran yang bisa disandarkan kepada naskah-naskah *Corpus Hermeticus* yang dikembangkan oleh Hermes.
5. Kepercayaan Zoroasterian Persia.

Ini menunjukkan terhadap sosok Shaikh 'Ishrāq merupakan seorang filsuf yang mempercayai *perennial wisdom*, yaitu hikmah (*wisdom*) yang bersifat perenial dan bersumber dari Tuhan yang sama serta diturunkan lewat para utusan-Nya.¹⁴⁸ Dengan arti lain, Shaikh 'Ishrāq meyakini bahwa agama-agama, pemikiran atau ilmu yang terkait dengan manusia dan yang sudah berkembang menjadi suatu produk

¹⁴⁵ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 1-2.

¹⁴⁶ Majdjid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1986), 294.

¹⁴⁷ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 81.

¹⁴⁸ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 81.

budaya atau pun peradaban seperti filsafat, agama dan pengetahuan lainnya bersumber dari sumber yang sama yaitu Tuhan sebagai Pencipta alam semesta, sehingga dia tidak alergi untuk mengambil pemikiran-pemikiran dari tradisi selain Islam.

B. Dasar-dasar Hikmah al-'Ischrāq

Hikmah al-'Ischrāq tegak di atas dasar teoretis berikut ini:

1. Dasar Ontologis

a. Cahaya

Pertama-tama, suhrawardi membahas ontologi cahaya melalui konsep cahaya (*nūr*). Dalam definisinya, Cahaya adalah esensi yang tampak dan jelas, tidak ada sesuatu apa pun yang lebih tampak dan lebih swamandiri selain cahaya, sehingga dia tidak butuh pada defenisi dan penjelasan.¹⁴⁹ Keswamandirian ini, menegaskan bahwa cahaya tidak bergantung terhadap objek apa pun, dia independen pada zat dan kesempurnaannya sendiri.¹⁵⁰

Dalam *hikmah al-'ischrāq*, realitas cahaya dalam dirinya dibagi pada cahaya murni (*nūr al-mahḍ*) atau abstrak (*nūr al-mujarrad*) dan cahaya aksidental (*nūr al-'āriḍ*). Cahaya yang bersifat substansial atau tunggal dapat menjadi bentuk eksternal bagi yang lain, seperti akal-akal immateri dan jiwa-jiwa baik insani maupun falaki,¹⁵¹ sedangkan cahaya aksidental (*nūr al-'āriḍ*) atau *nūr as-sānih*¹⁵² adalah cahaya yang tidak dapat menjadi bentuk eksternal bagi yang lain,¹⁵³ dan cahaya ini dapat bersifat material atau pun immaterial, maksud dari cahaya aksidental material adalah spesies-spesies yang cahayanya bersifat material seperti cahaya matahari dan cahaya lilin, sehingga cahaya yang datang (*nūr al-'āriḍ*) atau cahaya aksidental ini dapat dikatan cahaya yang datang dari substansi (*jauhar*) seperti putih yang datang pada jisim, dan jisim adalah substansi itu sendiri, sedangkan yang dimaksud dengan cahaya aksidental immaterial adalah pancaran cahaya yang berasal dari entitas-

¹⁴⁹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 103.

¹⁵⁰ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 103.

¹⁵¹ Muhammad ibn Mahmūd ash-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmah al-'Ischrāq*, (Teheran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 1372), 286-287.

¹⁵² Shaikh 'Ischrāq juga mengistilahkan *nūr al-'āriḍ* dengan *nūr as-sānih* lihat... Ash-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmah al-'Ischrāq...*, 256-257.

¹⁵³ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 104.

entitas cahaya yang lebih tinggi kepada entitas-entitas cahaya yang lebih rendah.¹⁵⁴

Kemudian Shaikh 'Ishrāq juga menjelaskan bahwa sesuatu dalam realitas eksternal selain terdiri dari cahaya, terdapat pula kemungkinan sesuatu yang bersifat gelap (*ghāsiq* atau *barzakh*), dimana gelap terbagi pada dua yaitu gelap substansial (*al-jauhar al-ghāsiq*) dan gelap aksidental atau bentuk kegelapan (*al-hai'ah az-zulmaniyyah*), gelap substansial adalah benda yang *self-sufficient* dari ruang-waktu seperti *barzakh* yaitu materi dan tubuh, sedangkan gelap aksidental atau bentuk kegelapan (*al-hai'ah az-zulmaniyyah*) adalah benda yang dapat menjadi bentuk eksternal bagi objek lainnya.¹⁵⁵ Bentuk dan *barzakh* walau sama-sama gelap dan tidak tampak dalam dirinya, keduanya merupakan esensi yang berlainan dan bukan satu hal yang integral, seperti suatu subyek bisa saja menampakkkan objek pada subyek lain lewat pancaran cahaya aksidental, namun penampakan pada subyek lain tidak mengindikasikan penampakkannya atas dirinya.¹⁵⁶

Kegelapan dan kategori tidak memiliki eksistensi dengan syarat status kemungkinan, dia hanyalah sebagai istilah bagi kondisi sesuatu yang tidak bercahaya, sebab andaikan alam ini diasumsikan dengan kekosongan atau planet bercahaya redup, dia tetap dalam keadaan gelap, dan *barzakh* akan tetap menjadi gelap bahkan bisa saja dia lenyap karena kehilangan cahaya, dia tidak butuh pada objek lain untuk menjadi gelap, sebab dia merupakan substansi gelap itu sendiri, dan hanya matahari atau sejenisnya yang cahayanya tidak pernah redup,¹⁵⁷ bahkan *barzakh* yang redup tidak mampu untuk mengadakan eksistensi *barzakh* lain.¹⁵⁸ Masing-masing *barzakh* memiliki ukuran tertentu, setiap *barzakh* tidak dapat menciptakan *barzakh* lain, begitu pun *barzakh* dan bentuk-bentuk kegelapan (*al-hai'ah az-zulmaniyyah*) tidak bersifat mandiri sehingga *barzakh* tersebut butuh pada esensi selain substansi gelap dan bentuk-bentuk cahaya-kegelapan yaitu cahaya abstrak (*nūr al-mujarrad*).¹⁵⁹

¹⁵⁴ Ash-Shahrazūrī, *Sharḥ Hikmah al-'Ishrāq...*, 256-257.

¹⁵⁵ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 103-104.

¹⁵⁶ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 113-114.

¹⁵⁷ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 104.

¹⁵⁸ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 115.

¹⁵⁹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 106.

b. Nūr al-'Anwār

Dalam aliran *ḥikmah al-'ishrāq*, Shaikh 'Ishrāq berpendapat bahwa *Nūr al-'Anwār* sebagai wujud yang absolut, prinsipal dan tunggal dalam rangkaian eksistensi kosmos ini, dari-Nya cahaya terpancar ke seluruh kosmos dan bersifat menurun, semakin jauh sesuatu sumber cahaya, maka semakin memudar intensitas cahayanya, bahkan dapat menghilang, kemudian *Nūr al-'Anwār* hanya memunculkan dari-Nya cahaya yang satu bukan plural yang disebut *Nūr al-'aqrab* (cahaya terdekat), barulah kemudian muncul eksistensi yang plural dan gerakan-gerakan kosmos, namun, tetap seluruh eksistensi yang plural ini tidak terputus dengan sumber cahaya, semuanya berada dalam satu pancaran yang berasal dari *Nūr al-'Anwār*, yang membedakan dari cahaya-cahaya tersebut hanyalah intensitas cahayanya.¹⁶⁰

Ini menjelaskan, bahwa Shaikh 'Ishrāq meyakini alam ini berasal dari yang ada bukan dari ketiadaan, pandangan ini jelas sangat kontra dengan beberapa pandangan filsuf sebelumnya yang meyakini alam ini ada dari ketiadaan. Begitu juga alam ini menunjukkan kepada keabadian, karena cahaya yang bersumber dari *Nūr al-'Anwār* akan terus-menerus memancarkan sinar-Nya dan tak terbatas ke seluruh kosmos, sehingga kebergantungan eksistensi kosmos terhadap pancaran Cahaya-Nya tak dapat dihilangkan. Namun keabadiannya berbeda dengan keabadian *Nūr al-'Anwār*.

c. Kosmologi

Di dalam karyanya *hayākil an-nūr*, Shaikh 'Ishrāq mengklasifikasi alam kepada tiga jenis.¹⁶¹ Pertama, alam akal (*'ālam 'aql*). Kedua, alam jiwa (*'ālam an-nafs*). Dan ketiga alam bentuk atau materi (*'ālam al-jism*). Di alam akal bersemayam cahaya-cahaya dominator, lain halnya pada jiwa rasional (*nafs an-nāṭiqah*) yang tidak berbentuk, tetapi dapat berinteraksi dengan alam materi. Dan jiwa rasional ini terbagi pada dua jenis, yaitu: jiwa rasional yang berinteraksi di langit-langit (*as-samāwīyyāt*) dan jiwa rasional yang berinteraksi di dalam diri manusia serta hewan-hewan yang lain bahkan tumbuh-tumbuhan.

Alam-alam yang diklasifikasi oleh Shaikh 'Ishrāq bereksistensi secara berurutan. Alam akal akan muncul lebih dahulu dibandingkan dengan alam jiwa, begitu pun seterusnya alam jiwa lebih dahulu muncul

¹⁶⁰ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 117.

¹⁶¹ Shīrāzī, *Ishrāq hayākil an-nūr*, (Teheran: Mīrāth Maktūb, 1382), 241-242.

dari alam materi. Kelebihan dahuluan ini terjadi karena intensitas cahaya yang lebih kuat dan luas. Maka ketika suatu wujud lebih dekat dengan sumber cahaya, maka dia akan berada di lingkungan alam akal, termasuk manusia juga mampu mencapai kedudukan tersebut, namun hanya bersifat akali atau jiwa bukan raga.

Di karyanya yang lain yaitu *ḥikmah al-'ishrāq*, Shaikh 'Ishrāq mengklasifikasi alam menjadi empat jenis¹⁶² dengan menambahkan *al-mithāl al-mu'allaq* (alam citra yang tergantung), sehingga alam yang semulanya terbagi pada tiga jenis menjadi empat jenis, yaitu, *Al-'Anwār al-Qāhirah* (cahaya dominator), *Al-'Anwār al-Mudabbirah* (cahaya pengatur), *Barzakhain* (dua *barzakh*)¹⁶³, *al-mithāl al-mu'allaq* yang posisinya berada di alam ide dan alam materi. Penambahan ini, menunjukkan perkembangan pemikiran Shaikh 'Ishrāq dalam kosmologinya.

2. Dasar Antropologi-Filosofis

a. Posisi Kosmologis Manusia

Dalam peta kosmologis cahaya, dapat dipastikan manusia bukanlah eksistensi pertama yang dimunculkan secara langsung oleh Allah sebagai *Nūr al-'Anwār*. Karena manusia terbentuk dari kombinasi ruh dan jasmani atau jiwa dan jasad atau dapat disebut juga kombinasi cahaya dan gelap yang apabila dilihat dari sisi keduanya terdapat perbedaan yang mencolok. Jasad merupakan bagian dari kegelapan dan jauh dari *Nūr al-'Anwār* secara hierarki wujud, terdapat beberapa tingkatan cahaya abstrak lainnya baru kemudian berada pada tingkatan dasar yaitu *barzakh* sebagai materi dan butuh pada cahaya agar bisa hidup dan tampak, sehingga manusia tidak akan bisa bereksistensi hanya mengandalkan jasad saja. Sebagaimana Shaikh 'Ishrāq berkata, “eksistensinya tidak berasal dari substansi gelap (*barzakh*)...”¹⁶⁴

Adapun cahaya merupakan sumber kehidupan, dia menjelaskan, bahwa hakikat kehidupan adalah kondisi ketika suatu subyek memanifestasikan dirinya, dan Yang Hidup adalah Sang Pengenal Aktif (atas Diri-Nya), cahaya tersebut disebut dengan cahaya murni atau

¹⁶² As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 205.

¹⁶³ Dua *barzakh* yang dimaksud, menurut Shahrazūri adalah alam indriawi yang terdiri dari *barzakh* kosmik yang berisi bintang-bintang dan unsur-unsur elementer yang memuat esensi terstruktur. Lihat As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 239.

¹⁶⁴ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 105.

cahaya abstrak, semua cahaya tersebut hidup, dan ketika substansi gelap mengenal dirinya, berarti dia berstatus cahaya bagi dirinya dan tidak lagi berupa substansi gelap, serta memiliki kehidupan dan pengenalan.¹⁶⁵

Lantas yang muncul dari *Nūr al-'Anwār* hanyalah satu bukan pluralitas. Sebagaimana yang ditegaskan oleh Shaikh 'Ishrāq, dia mengatakan, “bahwa Cahaya Maha Cahaya tidak terbayangkan untuk memunculkan pluralitas dalam ketunggalan-Nya, dan kemungkinan untuk memunculkan kegelapan substansi-bentuk tertentu atau dwicahaya, maka yang muncul pertama kali dari esensi-Nya adalah cahaya murni yang tunggal”.¹⁶⁶ Maka sesuatu yang pertama kali diciptakan oleh *Nūr al-'Anwār* adalah cahaya terdekat (*Nūr al-'aqrab*), Shaikh 'Ishrāq berkata, “bahwa pancaran pertama dari-Nya (*Nūr al-'Anwār*) Yang Maha Tinggi adalah satu dan sederhana, yaitu *Nūr al-'aqrab*...”¹⁶⁷

b. Dasar Ontologis

Dalam aliran *ḥikmah al-'ishrāq*, Ziai menjelaskan tentang awal kemunculan manusia. Menurutnya, kemunculan manusia berkat proses kombinasi iluminasi dan emanasi, sebagaimana dijelaskan oleh Ziai, yaitu:

Pertama:

Emanasi cahaya pertama (*Nūr al-'aqrab*) berasal dari Cahaya segala cahaya (*Nūr al-'Anwār*), di mana cahaya pertama benar-benar diperoleh, perbedaannya hanyalah terletak pada tingkat intensitas cahayanya yang relatif menjadi ukuran kesempurnaannya, tidak ada perbedaan antara kedua cahaya ini terkait kepastian dan kemungkinannya, dan perolehan cahaya pertama yang sama sekali tidak terpisah dengan Cahaya segala cahaya, cahaya pertama merupakan rangkaian berkesinambungan dengan cahaya segala cahaya, begitu pula dengan cahaya-cahaya abstrak lainnya yang berbeda satu sama lain dan juga dari Cahaya segala cahaya hanya pada intensitas masing-masing. Pada cahaya pertama sebagai cahaya abstrak memiliki gerak ganda dia mencintai (*yuhibbu*) dan melihat (*yushāhidu*) Cahaya segala cahaya di atasnya, serta mengendalikan (*yaqharu*) dan menyinari (*ashraqah*)

¹⁶⁵ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 113.

¹⁶⁶ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, 122.

¹⁶⁷ Shahrazūrī, *Ḥikmah al-'Ishrāq*, (Teheran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies, 1372), 344.

cahaya yang di bawahnya, setiap cahaya selain *Nūr al-'Anwār* memiliki “sandaran” dan sandaran ini mengimplikasikan sesuatu seperti materi (*barzakh*) dan mempunyai bentuk (*hai'ah*) yang bersama-sama berperan sebagai wadah bagi cahaya, disamping itu, cahaya pertama juga memiliki kualitas yakni sifat kaya (*ghaniy*) dalam hubungannya sebagai cahaya yang lebih rendah dan sifat “miskin” dalam hubungannya dengan cahaya yang di atasnya yaitu *Nūr al-'Anwār*. “Kekayaan” dan “kemiskinan” cahaya disamakan dengan tingkat kesempurnaan dan intensitasnya dan skema ini berlaku bagi semua cahaya. Ketika cahaya pertama melihat Cahaya segala cahaya yang dimotivasi oleh cinta dan kesamaan, cahaya-cahaya abstrak lainnya diperoleh dari cahaya pertama, dan ketika cahaya pertama melihat kemiskinannya, maka materi dan bentuk pun diperoleh. Proses ini terus berlangsung hingga lingkungan dan alam dasar pun mengada.

Kedua:

Proses kedua ini tidak terpisah dari proses pertama, melainkan hasil dari aktivitas cahaya-cahaya abstrak. Proses ini disebut sebagai iluminasi ganda, yaitu ketika cahaya pertama diperoleh dia memiliki visi langsung tentang Cahaya segala cahaya tanpa adanya durasi, di mana Cahaya segala cahaya seketika juga menyinari sekaligus menyalakan materi dan bentuk yang terkait dengan cahaya pertama. Cahaya yang bersemayam pada cahaya abstrak pertama adalah cahaya menyinari (*nūr as-sānih*), cahaya ini merupakan cahaya yang paling reseptif di antara semua cahaya. Proses ini akan terus berlanjut, ketika cahaya abstrak kedua menerima dua penyinaran cahaya yakni satu dari Cahaya segala cahaya dan satunya lagi dari cahaya pertama. Cahaya pertama telah menerimanya dari Cahaya segala cahaya dan berjalan langsung karena dia bersifat tembus cahaya. Kemudian cahaya abstrak ketiga menerima empat penyinaran cahaya, penyinaran pertama langsung berasal dari Cahaya segala cahaya, penyinaran kedua dari cahaya pertama dan satu lagi berasal dari cahaya kedua. Proses ini terus berlanjut hingga pada cahaya abstrak keempat menerima delapan cahaya, dan cahaya abstrak kelima menerima enam belas cahaya dan seterusnya. Hasilnya jumlah cahaya-cahaya beserta dengannya aktivitas, intensitas dan esensi Cahaya segala cahaya yakni kesadaran diri yang dilambangkan dengan cahaya abstrak mengalami peningkatan sesuai dengan urutannya. Mengenai cahaya-cahaya mejemuk ini, yang esensi dari setiap cahayanya adalah kesadaran diri, terbagai kepada beberapa tingkatan yaitu sebagian darinya adalah cahaya-cahaya pengendali (*al-anwār al-qāhirah*),

sebagian lainnya adalah cahaya-cahaya pengatur (*al-anwār al-mudabbirah*). Cahaya-cahaya pengendali berupa cahaya-cahaya yang lembut atau cahaya-cahaya pengendali yang tinggi (*al-anwār al-qāhirah al-'a'lūn*), atau juga cahaya-cahaya pemilik forma berhala (*al-anwār al-qāhirah šūriyyah arbāb al-'aṣnām*).¹⁶⁸

Perlu dijelaskan, setiap cahaya abstrak memunculkan cahaya Abstrak lain, dan selanjutnya membentuk tatanan vertikal dari cahaya paling tinggi hingga cahaya paling rendah.¹⁶⁹ Selain itu, cahaya-cahaya abstrak ini juga menghasilkan *barzakh*-nya masing-masing, sehingga tatanan cahaya ini membentuk sebuah alam cahaya pemaksa tertinggi yang disebut sebagai cahaya-cahaya induk (*ummahāt*).¹⁷⁰

Ziai juga menjelaskan, bahwa seluruh cahaya-cahaya abstrak tidak ada perbedaaan satu sama lain secara esensi, mereka membentuk rangkaian kesatuan dan menyadari esensinya, sebab dalam hal kesadaran setiap “aku” sama dengan “aku” yang lain, pada prinsipnya masing-masing dari mereka sadar akan dirinya hanya berbeda pada tingkatannya, cahaya yang paling signifikan dalam kosmologi filsafat iluminasi adalah cahaya *isfahbad an-nāsūt*, yaitu cahaya abstrak yang mengontrol cahaya yang berada di bawahnya, dia mengendalikan aktivitas-aktivitas jasmani hewan dan jiwa mereka sekaligus serta memberikan kendali (*qahr*) dan cinta (*maḥabbah*), Shaikh 'Ishrāq menyebutnya sebagai Ruh Kudus, *dator scientiae* (*wāhib al-'ilm*), *dator spiritus* (*ravan bakhsh*), kemudian cahaya ini menjadi penghubung antara kosmis dan manusia serta menampakkan dirinya dengan kesadaran dan pengetahuan, sekaligus menjadi penguasa tatanan ikon (*arbāb al-'aṣnām*) bagi seluruh tingkatannya.¹⁷¹

Cahaya-cahaya pengatur (*al-anwār isfahbad*) ini berperan dalam mengatur makhluk-makhluk pada tingkatan alam fisik, dia yang menciptakan langsung spesies-spesies alam fisik, dan setiap spesies memiliki cahaya pengatur masing-masing.¹⁷²

Dapat disimpulkan, awal mula kemunculan manusia yaitu ketika iluminasi-iluminasi langit (*al-ishrāqāt al-'ulwiyyah*) sampai pada jiwa manusia lewat intervensi cahaya *isfahbad* yang menciptakan dan memberikan pengetahuan secara langsung kepadanya.¹⁷³ Dengan kata

¹⁶⁸ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 234-236.

¹⁶⁹ Ja'far, “Konsep Suhrawardi *al-Maqtul* Tentang Manusia”..., 215.

¹⁷⁰ Ja'far, “Konsep Suhrawardi *al-Maqtul* Tentang Manusia”..., 215.

¹⁷¹ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 222-223.

¹⁷² Ja'far, “Konsep Suhrawardi *al-Maqtul* Tentang Manusia”..., 215.

¹⁷³ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 226.

lain, kemunculan manusia berkat intervensi cahaya-cahaya di atasnya yaitu cahaya *isfahbad*.

C. Manusia Sempurna

Setelah kemunculan manusia di alam materi ini lewat intervensi cahaya *isfahbad*, manusia tidak serta merta terbebas dari tugas dan tanggung jawab. Ketika manusia tercipta dari unsur cahaya dan materi, dapat dipastikan bahwa dia memiliki kecenderungan dan terikat dengan dunia material. Kondisi ini menjadi tantangan bagi manusia untuk mencapai kesempurnaan dengan memiliki pengetahuan esensialistik permanen sebagai bentuk kesempurnaan hakiki.

Kemudian untuk dapat memperoleh pengetahuan esensialistik permanen ini, diperlukan usaha untuk bisa melepaskan ikatan-ikatan atau belenggu-belenggu material dari dirinya. Maka dari itu, dalam pembahasan ini, akan dikemukakan bagaimana proses yang harus ditempuh seseorang dalam mencapai kesempurnaan.

Hal pertama yang perlu diketahui, bahwa yang dimaksud dengan manusia sempurna oleh Shaikh 'Ishrāq adalah seorang filsuf yang dapat memadukan kemampuan intuitif dengan metodologi diskursif,¹⁷⁴ dan dialah seorang pemadu sempurna dari kedua bentuk filsafat yaitu filsafat intuitif Plato, yang disebut sebagai bagian dari tradisi panjang yang menggabungkan cabang Yunani Mesir dengan cabang Iran, dan keduanya bersumber dari Hermes “Bapak para filsuf”, dan filsafat diskursif Aristoteles yang disebut sebagai bapak filsafat diskursif.¹⁷⁵

Adapun seorang filsuf adalah filsuf berketuhanan yang berperan sebagai orang bijak yang memadukan pengetahuan intuitif dengan metodologi diskursif dan memiliki kearifan khusus, sehingga orang bijak ini dapat dijadikan sebagai pemimpin masyarakat baik secara aktual dan temporal atau esoteris dan spiritualitas.¹⁷⁶ Ini karena dia sudah dapat mengembalikan esensinya ke sumber cahaya dan jauh dari kecenderungan duniawi atau material.

1. Manusia Sempurna dan Kesempurnaan Manusia

Menurut Shaikh 'Ishrāq, deskripsi tentang kesempurnaan manusia terdapat dalam konsep manusia sempurna yang termanifestasi pada

¹⁷⁴ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 52.

¹⁷⁵ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 52.

¹⁷⁶ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 52.

sosok filosof Ilahi (*ḥakīm muta'allih*) sebagai derajat tertinggi filsafat dan kemenuhanan (*ta'alluh*). Di pendahuluan *ḥikmah al-'ishrāq*, ia mengelompokkan filosof berdasarkan tingkatannya ke dalam sepuluh tingkatan berikut ini:

- a. Filsuf ketuhanan (*muta'allih*) yang menguasai bidang teosofi saja, dan tidak pada bidang diskursif.
- b. Filsuf yang menguasai bidang diskursif, dan tidak pada bidang teosofi
- c. Filsuf ketuhanan yang menguasai bidang teosofi dan diskursif
- d. Filsuf ketuhanan yang menguasai bidang teosofi dan cukup dalam bidang diskursif
- e. Filsuf ketuhanan yang menguasai bidang diskursif dan cukup dalam bidang teosofi
- f. Pemula dalam bidang teosofi dan diskursif
- g. Pemula dalam bidang teosofi
- h. Pemula dalam bidang diskursif.¹⁷⁷

Filsuf yang menguasai bidang teosofi dan diskursif merupakan *khalīfah Allāh* dan pemangku otoritas, namun jika tidak ditemukan, maka filsuf yang menguasai teosofi dan cukup dalam bidang diskursif, jika tidak ditemukan juga, maka yang terpilih adalah filsuf yang hanya menguasai teosofi saja, ini karena keyakinan Shaikh 'Ishrāq, yang meyakini dunia ini tidak akan pernah sepi dari filsuf yang menguasai teosofi, dan otoritas kepemimpinan tidak jatuh di tangan filsuf yang menguasai bidang diskursif saja melainkan bagi seorang teosofi, karena seorang teosof akan terus mengalami regenerasi di dunia ini, hal ini dikarenakan kepemimpinan atas dunia hanya diperoleh dari pengalaman tasawuf (*talaqqi*) atas pancaran cahaya ilahi.¹⁷⁸

Ini juga selaras dengan harapan dan tujuan Shaikh 'Ishrāq terhadap orang-orang yang ingin menekuni karyanya agar mereka para filsuf atau pemula dapat intensif dalam teosofi. Shaikh 'Ishrāq berkata:

“Karya ini (buku *Ḥikmah al-'Ishrāq*) kami peruntukan bagi para pemula yang berminat secara teosofis dan diskursif, dan bukan mereka yang tidak berteosofi atau tidak mau mengetahui sedikitpun tentangnya. Tetapi kami tidak mendiskusikan sejumlah rumusan dalam karya ini kecuali bersama filsuf-teosof atau pemula yang intensif dalam teosofi. Minimal pembaca karya ini adalah orang yang memperoleh pancaran ilahi (*al-Bāriq al-Ilāhī*) dan

¹⁷⁷ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxiv

¹⁷⁸ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxiv

pemahaman atas proses itu menjadi kecakapan tersendiri baginya. Bagi selain dia karya ini tidak akan berguna”.¹⁷⁹

Pesan ini disampaikan oleh Shaikh 'Ishrāq kepada para pengkaji aliran *ḥikmah al-'ishrāq*, hendaknya bagi para pengkaji memiliki ambisi dalam berteosofi, dan tidak hanya mencukupi diri pada hal yang logis-rasional saja dalam mencapai pengetahuan yang hakiki di alam ini, sebab pengetahuan yang hakiki hanya dapat diperoleh oleh mereka yang menggabungkan kemampuan intuitif dan diskursif. Dengan kata lain, pengetahuan hakiki hanya dapat dijelaskan lewat kemampuan berteosofi, kemudian membangun suatu argumentasi diskursif terhadap penyaksian-penyaksian tersebut.

Untuk lebih jelasnya, berikut akan dijelaskan epistemologi dalam mencapai kesempurnaan manusia.

2. Epistemologi Kesempurnaan Manusia

Manusia pada saat tercipta, dasarnya tidak memiliki pengetahuan dan *ma'rifah-ma'rifah* esensial yang menyebabkan munculnya keterikatan material pada dirinya,¹⁸⁰ kondisi ini, lantas membuatnya untuk melakukan suatu usaha yang kuat agar memperoleh kembali pengetahuan tersebut. Sebagaimana yang dikatakan oleh ash-Shahrazūrī, dia berkata:

“Maka, pertama-tama, pengetahuan ini beranjak keluar dari hikmah teoritisnya, yang karenanya kenikmatan-kenikmatan tubuh tercipta dan sebagai sebab bagi kekuatan relasi tubuh dengan kecenderungannya yang terlempar ke dunia alienasi, sehingga dia pun bersifat eksternal dari hikmah tersebut. Kemudian pada tahap kedua, terjadilah kesesuaian tubuh, yang kekekalannya terjadi sebab kesempurnaan yang mengarah pada integrasi antartubuh”.¹⁸¹

Dalam proses menempuh jalan yang berat ini, cara intuitif merupakan hal yang paling dasar dalam aliran filsafat ini. Untuk itu, tidak heran jika dalam aliran ini, metode purifikasi moral secara internal dan eksternal adalah dasar untuk mencapai pengetahuan esensialistik permanen tersebut. Ash-Shahrazūrī menjelaskan, setiap manusia membutuhkan upaya purifikasi moral baik secara internal dan eksternal, ini karena manusia memiliki kesibukan yang bersifat lahiriyah dan indrawi, begitu pun rasa amarah sebagai penghalang bagi jiwa untuk

¹⁷⁹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxv.

¹⁸⁰ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxi.

¹⁸¹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxi.

dapat meraih pengetahuan yang akan membawa kepada kesempurnaan, sebab kecintaan atas dunia yang sudah melekat pada substansi jiwa akan mengundang rasa sakit yang akut di suatu saat dan hilangnya kemurnian kenikmatan-kenikmatan akal.¹⁸² Namun, hal yang perlu dipahami bahwa batu pijakan epistemologi Suhrawardi dalam mencapai pengetahuan hakiki adalah mengetahui diri sendiri. Sebab pengetahuan diri merupakan komponen penting dalam filsafat pencerahan, pengetahuan terhadap jiwa adalah hal yang penting dan berpusat pada dirinya karena seseorang yang menyadari esensi dirinya harus melalui esensi yang permanen pula.¹⁸³

Bagi Shaikh 'Ishrāq, kesadaran diri dan konsep tentang “aku” yakni diri sebagai jiwa atau hakikat diri merupakan dasar pengetahuan yang diperoleh dari kesadaran awal akan esensi dirinya sebagai jalan menuju pengetahuan (disebut dengan ilmu yang berdasarkan dengan kehadiran), di mana metode ini dianggap lebih tinggi dari jenis pengetahuan yang diperoleh oleh para filsuf melalui kesatuan dengan akal aktif.¹⁸⁴ Dan pengetahuan ini dapat berlangsung ketika objek pengetahuan hadir dalam kesadaran diri subyek tanpa ada penghalang.¹⁸⁵

Pada dasarnya pengetahuan terbagi pada pengetahuan esensialistik permanen dan Tradisionalistik-Teknis (*'urfiyyah iṣṭilāhiyyah*) atau pengetahuan yang tidak permanen, adapun pengetahuan esensialistik permanen sebagai kesempurnaan hakiki dapat ditempuh lewat pengetahuan intuitif-revelasionistik (*dhauqiyyah kashfiyyah*) dan diskursif-teoretis (*baḥṭhiyyah nazariyyah*).¹⁸⁶

1. Klasifikasi Pengetahuan

- a. Pengetahuan Esensialistik (*haqiqiyyah*), yaitu pengetahuan permanen yang tidak mengalami perubahan pada objeknya, seperti Sang Pencipta, intelek, jiwa-jiwa, bintang kosmik dan seluruh universalia dari unsur-unsur elementer dan esensi-esensi terstruktur. Adapun pengetahuan esensialistik ini terklasifikasi pada dua bagaian, yaitu: Intuitif-Revelasionistik (*dhauqiyyah*)

¹⁸² As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxi

¹⁸³ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 216.

¹⁸⁴ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 216. Akal aktif adalah akal Kesepuluh – Sang Pemberi pengetahuan (*Wahib aṣ-ṣuwar*) – dalam tingkatan-tingkatan emanasi, kadang juga diidentikkan dengan malaikat Jibril. Lihat Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 114.

¹⁸⁵ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 114.

¹⁸⁶ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxiii.

- kashfiyyah*) dan Diskursif-Teoretis (*baḥthiyyah nazariyyah*),¹⁸⁷ atau dapat disebut dengan penyucian jiwa dan aktifitas intelektual.
- i. Intuitif-Revelasionistik (*dhauqiyyah kashfiyyah*) atau penyucian jiwa, yaitu mengidentifikasi terhadap makna-makna objek dan mengabstraksikannya secara langsung tanpa melakukan refleksi yang bersifat dialektif, definitif deskriptif atau pengkonstruksian argumen silogistik.¹⁸⁸ Untuk dapat membentuk suatu pengetahuan lewat pengalaman rohani, perlunya melewati beberapa tingkatan, yaitu: *Pertama*, hati harus bersih dari kecenderungan duniawi dalam menerima ilmu-ilmu Allah. *Kedua*, pengalaman rohani. *Ketiga*, *mukāshafah*, terbukanya hijab atau tirai antara manusia dengan Tuhannya. *Keempat*, cahaya *ma'rifah* yakni mengetahui tanda-tanda cahaya ilmu yang telah diberikan. *Kelima*, *tajallī* yaitu memanifestasikan pencapaian dari awal hingga akhir lewat kebenaran pengalaman rohani.¹⁸⁹
 - ii. Diskursif-Teoretis (*baḥthiyyah nazariyyah*) atau aktifitas intelektual merupakan sikap, metodologi dan bahasa teknis filsafat yang kebanyakan diasosiasikan dengan karya-karya peripatetik, ciri utama metode diskursif peripatetik adalah apa yang sekarang dikenal dengan logika formal yang menuntut kebenaran proposisi.¹⁹⁰

Walaupun metodologi ini dikritik oleh Shaikh 'Ishrāq tidak membuatnya untuk meninggalkannya, melainkan oleh Shaikh 'Ishrāq menjadikan metodologi ini sebagai penyempurna metode *ishrāqī*-nya. Dia menegaskan, metodologi diskursif-teoretis ini merupakan sebuah komponen penting dalam metodologi intuitif-revelasionistik, dan bentuk kombinasi sempurna dari dua metodologi ini akan mengarah dan bermuara kepada kebijaksanaan atau kearifan sejati.¹⁹¹ Dalam metode *ishraqiyyah*, peran rasio selain untuk mengoreksi pengetahuan yang bersifat rohani, rasio juga harus dikomparasikan dengan intuitif sehingga menghasilkan pengetahuan yang rasional. Untuk itu, rasio perlu memiliki beberapa hal, yaitu: *Pertama*, rasio harus sehat dalam berpikir.

¹⁸⁷ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxiv.

¹⁸⁸ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxiv.

¹⁸⁹ Lucky Damara Yusuf, "Model Epistemologi Teosofi Suhrawardi al-Maqtul dalam Iluminasi", *Istighna*, Vol. 4, No. 2 (Juli, 2021), 165.

¹⁹⁰ Mohammad Muslih, "Konstruksi Epistemologi dalam Filsafat Illuminasi Suhrawardi", *al-Tahrir*, Vol. 12, No. 2 (November, 2012), 305.

¹⁹¹ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 33.

Kedua, penangkapan makna, yakni melalui panca indra. *Ketiga*, proses penalaran melalui perenungan atau berpikir penangkapan panca indra. *Keempat*, menganalisa pengetahuan yang sudah diraih dan menguji kebenarannya. *Kelima*, pernyataan rasional, yakni memvisualisasikan kebenaran rasional.¹⁹²

Kemudian selain klasifikasi pengetahaun terbagi pada pengetahuan Esensialistik (*haqiqiyyah*), ada pula pengetahuan yang disebut dengan Tradisionalistik-Teknis (*'urfiyyah iṣṭilāhiyyah*).

- b. Tradisionalistik-Teknis (*'urfiyyah iṣṭilāhiyyah*), yaitu pengetahuan yang tidak permanen, pengetahuan jenis ini akan mengalami perubahan pada objeknya dan terus mengalami perubahan seiring menyusutnya komunitas yang menggunakannya atau pun institusi tradisional yang melestarikan pengetahuan tersebut, seperti gramatika, bahasa, persajakan, orasi dan disiplin ilmu lainnya yang tergolong kesusastraan.¹⁹³

Sebagaimana yang sudah disampaikan, bahwa kesempurnaan hakiki hanya dapat diperoleh berkat pengetahuan esensialistik yang permanen dengan ketetapan objek pengetahuannya, agar objek tersebut dapat membuktikan kebenarannya yang swabukti setelah terjadinya keterpisahan tubuh, sedangkan objek yang tidak permanen tidak dapat menghasilkan kesempurnaan yang hakiki ketika terjadinya keterpisahan tubuh.¹⁹⁴ Maka, langkah yang harus dilakukan oleh manusia adalah langkah purifikatif baik secara internal maupun eksternal, karena manusia terlalu sibuk terhadap hal-hal yang bersifat inderawi dan lahiriah, berahi dan rasa amarah sebagai penghalang bagi jiwa untuk menghasilkan pengetahuan tersebut.¹⁹⁵

Dari segala keterbatasan ini, yakni seperti adanya keterikatan terhadap materi, tidak adanya pengetahuan esensialistik permanen di awal terciptanya manusia, Shaikh 'Ishrāq memberikan langkah-langkah purifikatif intuitif yang kemudian akan dianalisis secara diskursif dari hasil pengalaman intuitifnya dalam memperoleh pengetahuan tersebut.

¹⁹² Lucky Damara Yusuf, "Model Epistemologi Teosofi Suhrawardi al-Maqtul dalam Iluminasi", 165.

¹⁹³ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxii-xxiii

¹⁹⁴ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxiii

¹⁹⁵ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxi.

3. Tahap-tahap Menuju Kesempurnaan Manusia

Secara komprehensif, Shaikh 'Ishrāq menerangkan proses, prosedur dan tahap-tahap upaya manusia mencapai kesempurnaan yang telah dikemukakan di atas. Beberapa tahap yang dimaksud oleh Shaikh 'Ishrāq, yaitu:

- a. Pada tahap pertama, seseorang harus rela melepaskan atau membebaskan dirinya dari kecenderungan diri atau material, untuk dapat menerima pengalaman Ilahi. Karena menurut Shaikh 'Ishrāq, sesungguhnya di dalam diri setiap manusia terdapat kilatan Ilahi (*al-Barīq al-Ilāhī*). Kilatan inilah yang akan diaktifkan ketika dia dapat membebaskan dari “perangkap” jasmani, dan tahapan ini ditandai dengan pengasingan diri (*'uzlah*) selama 40 hari.¹⁹⁶ Dalam kondisi ini dia tidak diperbolehkan memakan daging, karena melalui kegiatan melatih potensi intuitif dalam tubuh manusia ini, Shaikh 'Ishrāq menyebut dengan bagian dari sepercik cahaya Tuhan (*al-Barīq al-Ilāhī*), yakni ketika dia sudah mendapat percikan tersebut seseorang akan dapat menerima realitas keberadaannya dan mengakui kebenaran intuisinya lewat penyingkapan diri.¹⁹⁷ Adapun tahap ini disebut dengan tahap persiapan.
- b. Setelah menempuh tahap pertama, seorang filsuf akan memasuki tahap iluminasi, di mana di dalamnya dia mendapatkan penglihatan sinar ketuhanan dan cahaya ilham (*nūr sāniḥ*).¹⁹⁸ Dari cahaya ini, dia akan memperoleh ilmu hakiki yaitu ilmu dasar bagi ilmu-ilmu sejati.¹⁹⁹ Tahap ini adalah tahap penerimaan.
- c. Tahap pembangunan pengetahuan yang utuh yang didasarkan oleh logika diskursif.²⁰⁰ Tahap ini adalah tahap di mana dia telah memperoleh pengetahuan yang tak terbatas dan tidak dapat dijelaskan lewat akal, untuk dapat menjelaskan ilmu tersebut mesti menggunakan sudut pandang filsafat, artinya pengalaman tersebut dari proses penerimaan kemudian diujidalam praktiknya, atau pengalaman yang dibuktikan melaluicara berpikir yang digariskan

¹⁹⁶ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 82.

¹⁹⁷ Vick Ainun Haq dan Achmad khudori Soleh, “The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul”, *eL-Hekam: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No.2, (2022), 5.

¹⁹⁸ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 82.

¹⁹⁹ Vick Ainun Haq dan Achmad khudori Soleh, “The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul”..., 5.

²⁰⁰ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 82.

dalam posterior analisis Aristoteles sehingga pengalaman tersebut dapat dibuktikan validitasnya.²⁰¹ Tahap ini disebut dengan tahap pengembangan.

- d. Pengungkapan atau penulisannya.²⁰² Setelah dia melewati beberapa tahapan sebelumnya, tibalah dia untuk menulis hasil konstruksi atas pengalaman secara teosofi-diskursif.²⁰³ Dengan demikian, perolehan pengetahuan dalam aliran ini tidak hanya mengandalkan kemampuan intuitif saja, melainkan kemampuan rasio juga, sebagaimana yang sudah disampaikan sebelumnya bahwa metode intuitif dan rasio mesti digabung keduanya agar seseorang dapat meraih pengetahuan yang valid, cara intuitif ini digunakan tujuannya untuk meraih apa yang tidak bisa diraih oleh akal, sehingga cara ini menghasilkan pengetahuan yang dapat dipercaya, kemudian peran dari akal adalah menjelaskan secara logis dari perjalanan-perjalanan spiritualitas yang telah mengalami selama proses penerimaan limpahan pengetahuan.²⁰⁴

Dari keempat tahap yang dikemukakan oleh Shaikh 'Ishrāq ini, dapat diklasifikasi pada dua bagian yaitu tahap yang bersifat ilahiyah dan manusiawi. Tahap pertama dan kedua disebut sebagai tahap ilahiyah, karena pada kedua tahap ini, Allah sebagai *Nūr al-'Anwār* memberikan sinar-Nya atau berupa cahaya ilham (*Nūr sāniḥ*) kepada hamba-Nya yang sudah menyelesaikan tahap pertama yakni *tazkiyatu an-nafs* selama 40 hari.

Jika diamati, metodologi ini sama dengan metodologi yang digunakan oleh kaum sufi dalam mencapai pengetahuan hakiki dari Allah yang disebut dengan ilmu laduni lewat penyucian jiwa. Dijelaskan bahwa dalam pengajaran dari Tuhan terdapat dua jalan:

Pertama:

Melalui wahyu yang hanya diperoleh oleh para Nabi, ilmu ini diperoleh ketika jiwa sudah sempurna dan hilangnya noda tabiat, kotoran sifat rakus, dan harapan yang fana darinya. Lantas, dia pun menghadapkan wajahnya kepada Pencipta dan berpegang teguh kepada

²⁰¹ Vick Ainun Haq dan Achmad khudori Soleh, "The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul" ..., 5.

²⁰² Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf*, 82.

²⁰³ Vick Ainun Haq dan Achmad khudori Soleh, "The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul" ..., 5.

²⁰⁴ Vick Ainun Haq dan Achmad khudori Soleh, "The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul" ..., 5.

kemurahan-Nya, serta bergantung pada karunia dan pancaran cahaya-Nya. Sehingga Allah akan menghadap ke jiwa tersebut dengan sepenuhnya, memandangnya dengan pandangan ketuhanan, dan dijadikan sebagai papan, serta membuatnya jiwa totalitas sebagai pena yang di dalamnya Dia goreskan semua ilmu-Nya.²⁰⁵ Sebagaimana tercermin dalam surat an-nisā': 113, "*Dan Allah telah menurunkan kitab dan hikmah kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum engkau ketahui.*"²⁰⁶

Kedua:

Melalui ilham atau disebut dengan ilmu laduni, yaitu ilmu yang berasal dari jiwa universal terhadap jiwa partikular insani yang disesuaikan dengan kadar kejernihan, penerimaan, dan kuatnya kesiapan, ilmu ini diperoleh tanpa perantara antara jiwa dengan Tuhan, dia laksana cahaya yang berasal dari pelita gaib yang mengenai hati yang bersih, kosong, dan lembut.²⁰⁷ Firman Allah dalam surat dalam surat al-baqarah: 269, "*Dia memberikan hikmah (yakni kemampuan untuk memahami rahasia-rahasia syariat agama) kepada siapa yang Dia kehendaki. Barang siapa diberi hikmah, sesungguhnya dia telah diberi kebaikan yang banyak.*"²⁰⁸

Pemberian *hikmah* atau pengetahuan ini tidak serta merta diberikan begitu saja oleh Allah, pemberian ini diberikan kepada siapa saja yang dikehendaki-Nya. Lantas, agar seseorang ingin diberikan hikmah oleh Allah, hendaknya dia menjadi sebagai yang dikehendaki-Nya dengan mempersiapkan diri lewat penyucian jiwa (*tazkiyatu an-nafs*) yaitu upaya purifikasi moral untuk melatih potensi intuitif dalam tubuh manusia dan tidak memakan daging, sehingga dia dapat memperoleh pencerahan atau iluminatif, dan dengan pencerahan ini pula dia mampu memahami rahasia-rahasia metafisik.

Sebenarnya metodologi tahap pertama dan kedua Suhrawardi memiliki kemiripan dengan metodologi para sufi pada umumnya dalam mencapai inspiratif dari Allah. Hal ini tidak mengherankan, karena memang pemikiran Suhrawardi sedikit banyaknya dipengaruhi oleh tasawuf sebagaimana yang diungkapkan oleh al-Ghazali al-Hallaj.²⁰⁹

²⁰⁵ Al-Ghazali, *Rahasia Ilmu Laduni*, terj. Kaserun, cet. 1, (Jakarta Selatan: Turos Khazanah Pustaka Islam, 2017), 59-60.

²⁰⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 96.

²⁰⁷ Al-Ghazali, *Rahasia Ilmu Laduni...*, 65.

²⁰⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 45.

²⁰⁹ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 81.

Tapi, perlu ditekankan bahwa kedudukan wahyu tetap lebih tinggi dari pada ilmu laduni. Karena wahyu hanya diperuntukan kepada Nabi, sedangkan ilmu laduni diperuntukan kepada Nabi dan wali.

Kemudian pada tahap ketiga dan keempat disebut bersifat manusiawi yaitu di mana pada tahap ini, dia merenungkan atau berkontemplasi dari hasil pencerahan yang diberikan Allah dan membukukan dari hasil konstruksi atas pengalaman secara teosofi-diskursif tersebut. Dengan kata lain, prinsip dasar paham filsafat pencerahan adalah memperoleh suatu pengalaman atau suatu intuisi langsung atas apa yang diketahui, kemudian pengetahuan ini langsung dianalisis secara diskursif-demonstrasional.²¹⁰

Untuk mencapai pengetahuan esensialistik tersebut tidak mungkin tanpa ada upaya yang keras dan pengerahan *ijtihad* yang cukup lama, begitu juga tidak dapat terealisasi tanpa adanya dukungan dari tubuh – padahal tubuh membutuhkan makanan, pakaian, tempat tinggal dan segala sesuatu yang memberi kenikmatan – maka mestilah hal-hal tersebut dapat terkirakan, terukur dan dibatasi dengan prinsip keseimbangan agar semua hal tersebut tidak menimbulkan berlebihan, baik standar kemaksimalan maupun keminimalannya.²¹¹

Dalam aliran ini, setiap bentuk pengetahuan merupakan hasil penerangan pikiran oleh cahaya spiritualitas murni atau dunia yang dipahami, bahkan tindakan penglihatan fisik pun dimungkinkan, sebab jiwa yang melihatnya diterangi oleh cahaya yang dalam tindakan melihat tersebut mencakup objek penglihatan, sama halnya pengetahuan logis yang dimungkinkan oleh penerangan pikiran pada saat bentuk konsep logis yang bersangkutan hadir di dalam pikiran.²¹² Adapun bentuk-bentuk pengetahuan yang lebih tinggi yang menjangkau ke alam metafisika disebut buah dari cahaya dunia spiritualitas yang menyinari pikiran.²¹³ Lantas tidak ada intelek tanpa iluminasi dan tidak ada pengetahuan sejati tanpa “pengecapan” (*dhawq*) aktual dari objek pengetahuan tersebut, dan “pengecapan” itu adalah pengetahuan intuitif pada tingkat makna tertinggi.²¹⁴

²¹⁰ Haidar Bagir, *Epistemologi Tasawuf...*, 81-82.

²¹¹ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxi.

²¹² Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin To the Present*, (New York: State University Of New York Press, 2006), 99.

²¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin To the Present...*, 99.

²¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy From Its Origin To the Present...*, 100.

Inilah metodologi khasnya filsafat pencerahan yang dipelopori oleh Shihāb ad-Dīn as-Suhrawardī dengan menggabungkan antara metode intuitif dengan diskursif, di mana metode intuitif sebagai basis dalam mencapai pengetahuan hakiki dan metode diskursif dijadikan sebagai pembuktian rasionalnya.

Dengan metodologi khas ini, Shaikh 'Ishrāq telah mengembalikan filsafat perennial ke jantung Islam, yang disebut olehnya sebagai *al-ḥikmah al-'atīqah*, *philosophia priscorium* yang dirujuk oleh para filsuf Renaissance dan berasal dari Tuhan, sehingga dia melihat bahwa filsafat yang sebenarnya adalah perkawinan antara latihan intelek teoritis melalui filsafat dan penyucian jiwa lewat sufisme.²¹⁵

Selanjutnya, kesempurnaan yang telah diraih oleh seseorang dengan melakukan upaya purifikasi moral secara internal dan eksternal ini, menjadikan dirinya sebagai *khalīfah Allāh* dan pemangku otoritas. Sebagaimana yang dikatakan oleh Shaikh 'Ishrāq sebelumnya, yakni filsuf yang menguasai bidang teosofi dan diskursif merupakan *khalīfah Allāh* dan pemangku otoritas,²¹⁶ yang dalam hal ini akan dijelaskan pada sub pembahasan selanjutnya.

D. Aksiologi Kesempurnaan Manusia

Seorang manusia yang sudah memperoleh pengetahuan esensialistik permanen sebagai bentuk iluminatif dari *Nūr al-'Anwār*, dan menjadikannya sebagai manusia sempurna sekaligus *khalīfah Allāh* di muka bumi, mesti melaksanakan tanggung jawabnya untuk memimpin dunia ini. Karena tidak ada yang layak selain dirinya. Apabila pemangku otoritas ini diberikan kepada orang yang masih sibuk dengan belenggu kecenderungan materi, maka bukan kejayaan yang akan diperoleh melainkan kesengsaraan, kebohongan dan kezaliman.

Sebab, Shaikh 'Ishrāq hanya merekomendasi manusia yang sudah mencapai kesempurnaan jiwa untuk menjadi *khalīfah Allāh* di muka bumi. karena hanya mereka yang mampu melepaskan belenggu duniawi dan mencapai tingkat spiritualitas yang tinggi dan dapat mengatur tatanan dunia ini dengan harmoni dan dipenuhi dengan kejayaan.

Untuk lebih jelas lagi, akan dikemukakan pengertian dan kedudukan *khalīfah Allāh*.

²¹⁵ Seyyed Hossein Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, terj. Tim Penerjemah Mizan, jilid 2, cet. 1, (Bandung: Mizan, 2003), 552.

²¹⁶ As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxiv

1. Konsep Khalīfah Allāh

Kata *khalīfah Allāh* dalam bahasa Arab merupakan bentuk gabungan dari kata *khalīfah* dan *Allāh*. Kata *khalīfah* berasal dari kata *khalafa - yakhlufu* yang berarti mengganti, dan *khalīfah* memiliki arti pengganti.²¹⁷ Di dalam kamus lainnya, kata *khalafa* berarti menggantikan tempatnya.²¹⁸ Ini bermakna bahwa *khalīfah Allāh* adalah yang menggantikan peran Allah dalam memancarkan nilai-nilai kebaikan kepada makhluk-Nya.

2. Kedudukan Khalīfah Allāh

Dalam padangan Shaikh 'Ishrāq, manusia akan menjadi *khalīfah Allāh* apabila dia sampai pada kesempurnaan hakiki yakni mencapai pengetahuan esensialistik dengan menempuh jalan purifikatif hingga dia menjadi ahli dalam teosofi dan diskursif.

Begitu pun Islam memandang manusia sebagai *khalīfah Allāh* dan proyeksi dimensi vertikal ke dalam tataran horizontal, manusia dibekali akal yang mampu mengetahui realitas dan dia menjadi bagian dari manifestasi-Nya, berdasarkan pengetahuan tersebut dia dapat melampui egonya yang bersifat duniawi dan kontingen.²¹⁹ Selain akal, manusia juga dikaruniai kemampuan untuk berbicara, hanya dia yang mampu berdiri dihadapan Tuhannya untuk menjadi teman berbicara-Nya, adapun berbicara-Nya Tuhan kepada makhluk-Nya lewat doa dan kesadaran, di mana kesadaran adalah bentuk komunikasi tanpa suara, hal ini merupakan keunikan manusia sebagai makhluk-Nya yang memiliki perpaduan dari yang tertinggi sampai yang terendah, dia merupakan cermin yang terpantul di dalamnya nama dan sifat-sifat Allah.²²⁰

Sosok manusia ini akan menjadi wakil atau pengganti Allah dalam memancarkan cahaya kebaikan-Nya kepada makhluk-Nya yang lain, karena dia adalah manifestasi dari *Nūr al-'Anwār*.

Menurut Shaikh 'Ishrāq, manusia yang sudah mencapai tingkat intuisi dan analisis diskursif yang tinggi adalah sosok yang tepat untuk dijadikan sebagai teladan, pembimbing dan pemimpin bagi manusia yang lain, sosok ini tidak akan pernah absen dari masa, dia akan senantiasa hadir di tengah-tengah manusia, namun tidak banyak yang

²¹⁷ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia...*, 361-363.

²¹⁸ Atabik Ali, *Kamus Indonesia – Arab...*, 416.

²¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 483.

²²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 483.

mengetahui keberadaannya. Karena sosok tersebut tidak tampak di mata manusia yang sibuk dengan urusan dunianya.

Sangat jelas, jika urusan dunia ini diberikan kepada orang yang sudah tidak lagi memiliki kepentingan duniawi dan dekat dengan Allah pastilah akan memberikan manfaat yang besar kepada manusia sekitarnya seperti keadilan, perkembangan dan kejayaan. Sebab lewat potensi yang dimilikinya, dapat terwujudnya kejayaan di masa kepemimpinannya. Sebaliknya, apabila yang dijadikan sebagai pemimpin adalah sosok yang masih terbelenggu dengan urusan duniawi hingga melupakan tujuan utamanya, maka yang muncul hanyalah kemunduran dan keterpurukan di masa kepemimpinannya.

Oleh karena itu, Shaikh 'Ishrāq menegaskan bahwa *khalīfah Allāh* adalah seorang filsuf bijak yang memadukan pengetahuan intuitif dengan metodologi diskursif dan memiliki kearifan khusus, sehingga dia layak menjadi *khalīfah Allāh* dan pemimpin masyarakat baik secara aktual dan temporal atau esoteris dan spiritualitas.²²¹ Sebagaimana yang diucapkannya, bahwa filsuf yang menguasai dengan menggabungkan bidang teosofi dan diskursif merupakan *khalīfah Allāh* yang memangku otoritas, di mana di saat dia memerintah terang gemerlaplah kejayaan zaman itu, sebaliknya apabila yang memerintah bukan dari yang dimaksud, maka kegelapan (kezaliman, kebohongan dan keburukan lainnya) akan merajarela.²²²

Inilah maksud dari Shaikh 'Ishrāq terkait fungsi manusia sempurna sebagai *khalīfah Allāh* di muka bumi, yaitu agar sosok manusia seperti ini diposisikan sebagai pemangku otoritas sehingga tatanan dunia yang harmoni dapat terwujud.

Di antara manusia yang sudah sampai pada kedudukan ini, ada satu sosok *khalīfah Allāh* yang keberadannya menjadi pelita di tengah manusia yang berada dalam kegelapan dan sangat layak dijadikan sebagai teladan bagi seluruh manusia. Karena kelayakan ini bukan berasal dari penyematan manusia, melainkan langsung dari Sang Pencipta alam semesta atau *Nūr al-'anwār*. Dia berkata, yang berarti; “*sungguh telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan yang banyak mengingat Allah*”.²²³ Di ayat lain Allah juga memuji Rasulullah sebagai manifestasi-Nya dalam

²²¹ Hossein Ziai, *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi...*, 52.

²²² As-Suhrawardi, *Hikmah al-Isyraq...*, xxxiv-xxxv.

²²³ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 420.

memancarkan cahaya Ilahi yakni akhlak. “*Sesungguhnya engkau benar-benar berbudi pekerti yang luhur*”.²²⁴

Dalam suatu hadis dari ‘Ā’ishah, dia berkata, “akhlaknya adalah Al-Qur’an”, artinya Rasulullah tidak hanya menyampaikan pesan, melainkan perwujudan dari pesan tersebut.²²⁵

Dari uraian di atas, dapat dipahami bahwa perwujudan manusia sempurna sebagai *khalīfah Allāh* di muka bumi sebagai jembatan antara alam Ilahiyah yang bersifat metafisik dengan alam dunia materi dalam memancarkan kebaikan kepada makhluk-Nya yang lain khususnya manusia. Adapun sosok yang dapat mewakilinya adalah Rasulullah dan manusia atau para filsuf bijak yang sudah melepaskan belenggu-belenggu duniawi dari dalam dirinya.

Beberapa poin yang dapat disimpulkan, yaitu:

- a. Manusia dalam pandangan Shaikh ‘Ishrāq tidak diciptakan oleh Allah secara langsung melainkan diciptakan dalam proses yang panjang, sebab manusia terdiri dari kombinasi jiwa dan raga. Sesuatu yang pertama kali diciptakan oleh Allah sebagai *Nūr al-’Anwār* adalah cahaya terdekat (*nūr al-’aqrab*) bukan manusia. Adapun manusia tercipta lewat intervensi cahaya *isfahbad* yang menciptakan dan memberikan pengetahuan secara langsung kepadanya.
- b. Di awal kemunculan manusia, dia tidak terdiri dari pengetahuan dan *ma’rifah-ma’rifah* esensial, sehingga manusia perlu berusaha untuk bisa memilikinya lewat upaya purifikasi moral secara internal dan eksternal, agar dia dapat meraih kesempurnaan dan dapat kembali ke Pemilik kesempurnaan dan Cahaya di atas cahaya (*Nūr al-’Anwār*).
- c. Manusia sempurna adalah *khalīfah Allāh* di muka bumi sebagai jembatan antara alam Ilahiyah yang bersifat metafisik dengan alam dunia materi dalam memancarkan kebaikan kepada makhluk-Nya yang lain khususnya manusia.

²²⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahannya...*, 564.

²²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 488.

BAB IV PERAN KHASHYAH DALAM PENCAPAIAN KESEMPURNAAN MANUSIA

Setelah jelas makna *hashyah* dalam Al-Qur'an dan konsep kesempurnaan manusia atau manusia sempurna dalam *hikmah al-'ishrāq*, maka sudah tepat kiranya mendalami relasi antara keduanya sebagaimana telah tertuang dalam pertanyaan ketiga dari rumusan masalah, yaitu bagaimana *hashyah* berperan dalam kehidupan manusia hingga mencapai kesempurnaannya menurut perspektif *hikmah al-'ishrāq*. Namun, perlu untuk diketahui, sebenarnya Shaikh 'Ishrāq tidak menyatakan secara langsung tentang peran *hashyah* dalam mencapai kesempurnaan di dalam karyanya. Dia hanya menyatakan, bahwa seorang tidak akan pernah bisa mencapai kesempurnaan tanpa keikhlasan dan kesabaran. Untuk itu, berikut akan dikemukakan pandangan Shaikh 'Ishrāq terhadap peran dan pengertian ikhlas dan sabar dalam mencapai kesempurnaan serta korelasi keduanya dengan *hashyah*.

A. Ikhlas dan Sabar dalam Hikmah al-'Ishrāq

1. Pengertian Ikhlas dan Sabar

Di dalam *hikmah al-'ishrāq*, Shaikh 'Ishrāq menyatakan secara langsung, menurutnya tanpa keikhlasan seorang hamba tidak akan pernah bisa mencapai kesempurnaan hakiki, sebagaimana Rasulullah Saw berkata, “*siapa saja yang mengikhlaskan dirinya kepada Allah selama empat puluh hari niscaya akan terpancar cahaya hikmah di dalam hatinya lewat lisannya*”.²²⁶ Di halaman lainnya, Shaikh 'Ishrāq bahkan menambahkan untuk bisa mencapai kesempurnaan, diperlukan keikhlasan dan kesabaran yang kuat.²²⁷

Kata ikhlas, sebenarnya terdapat dalam bahasa Arab, yang berasal dari kata *khalasha*, artinya murni yakni tidak dicampuri sama sekali oleh

²²⁶ Yahyā 'Ibn Ḥabash as-Suhrawardī, *Hikmah al-'Ishrāq*, jilid 3, (Teheran: Sadra Hekmat Islamic Foundation, 1392 H.), 38.

²²⁷ As-Suhrawardī, *Hikmah al-'Ishrāq...*, 356.

sesuatu.²²⁸ Dan kata *mukhlashīn* yang terambil dari kata *khalasha* memiliki arti suci, murni, tidak tercampur dengan selainnya, dan menunjukkan makna pada objek yang dipilih.²²⁹

Adapun kata sabar yang juga terdapat dalam bahasa Arab, berasal dari kata *shabara* yang berarti menahan diri ketika dalam keadaan sempit, atau juga diartikan dengan menahan diri dari sesuatu yang harus ditahan berdasarkan akal dan syara'.²³⁰ Dijelaskan, sabar terbagi pada dua. *Pertama*, sabar jasmani yaitu kesabaran dalam menerima atau menjalankan perintah-perintah agama yang melibatkan anggota tubuh, seperti sabar karena penyakit. *Kedua*, sabar rohani yaitu kesabaran yang menyangkut menahan kehendak hawa nafsu yang dapat mengantarkannya kepada kejelekan, seperti sabar terhadap nafsu duniawi.²³¹

Dari penjelasan kedua kata ini (ikhlas dan sabar), berikut akan dijelaskan korelasi keduanya dengan *hashyah*.

2. Korelasi Ikhlas dan Sabar dengan Khashyah

Setelah dikemukakan pengertian ikhlas dan sabar, dapat dipahami, bahwa ikhlas dan sabar dalam *ḥikmah al-'ishrāq* memiliki peran penting, dimana seseorang harus memiliki kesabaran yang kuat dalam melepaskan kecenderungan dirinya terhadap materi, dan ketika dia sudah melewati tahap pensucian diri ini, artinya dia juga sudah menjadi murni, karena hilangnya kecenderungan terhadap duniawi dan hanya cenderung menuju sumber cahaya semata yaitu *Nūr al-'Anwār*. Selanjutnya dia akan memasuki tahap iluminatif. Artinya, seseorang yang sudah sampai pada tahap ini, merupakan hamba pilihan-Nya atau *mukhlashīn*. Karena hanya orang tertentu saja yang dapat menempuh jalan spiritual ini.

Apabila dilihat pada keterkaitan ikhlas dan sabar dengan kesempurnaan dalam *ḥikmah al-'ishrāq* yang inheren, dapat dilihat pula kaitan kedua kata tersebut dengan *hashyah*.

Pada penjelasan sebelumnya, Quraish Shihab menjelaskan, sabar adalah sabar dalam menahan kehendak hawa nafsu yang dapat mengantarkan kepada kejelekan, pengertian ini apabila dicermati,

²²⁸ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Kamus al-Qur'an...*, 673.

²²⁹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 7..., 131.

²³⁰ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Kamus al-Qur'an...*, 433.

²³¹ Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 1..., 181.

terdapat kesamaan dengan arti *murāqabah* (pengawasan), yaitu seseorang yang menjaga dirinya dari segala kesalahan atau dosa karena merasa diawasi oleh Allah, atau seseorang yang menahan hawa nafsunya dari kecenderungan duniawi karena merasa diawasi oleh Allah. Karena kebanyakan dosa dan larangan Allah berasal dari kecenderungan duniawi. Dengan kata lain, *murāqabah* juga dapat diartikan seseorang yang bersabar dalam menahan kehendak hawa nafsu duniawi karena merasa diawasi oleh Allah Swt.

Kemudian makna ikhlas yang telah dijelaskan sebelumnya, yang berarti kemurnian atau suci, yaitu seseorang yang mengikhlaskan dirinya kepada Allah, artinya terlepasnya kecenderungan duniawi dalam diri seseorang dan hanya terikat dengan Allah semata sebagai sumber yang hakiki.

Dari pengertian ini pula, apabila dicermati, terdapat kesamaan dengan makna *hashyah* yaitu *hashyah* yang berkonotasi positif yakni *hashyatullāh* (*hashyah* yang hanya dinisbatkan hanya kepada Allah). Artinya, perasaan *hashyah* yang ada pada diri seseorang hanya dinisbatkan kepada Allah semata tidak selan-Nya. Kaitan keduanya – ikhlas dan *hashyah* – adalah kesamaan pada objeknya yaitu Allah. Dan dapat dipastikan keduanya disebabkan keimanan yang begitu mendalam dalam diri seseorang kepada Allah. Dengan kata lain, seseorang yang hanya mengarahkan *hashyah*-nya kepada Allah, berarti dia telah memurnikan dirinya dengan kembali kepada Zat yang sejati yaitu Allah Swt.

Selanjutnya, agar argumentasi ini menjadi lebih komprehensif, berikut akan dikemukakan tiga aspek utama, yaitu: dasar, gradasi dan konsekuensi, dengan berpijak atas korelasi elemen dan anasir *ḥikmah al-'ishrāq*, peran dan fungsi *hashyah*.

B. Dasar-dasar Hashyah dalam Kesempurnaan Manusia

Apabila ditelusuri lebih lanjut pada penjelasan konsep manusia sempurna menurut *ḥikmah al-'ishrāq* sebelumnya, terdapat tiga poin penting yang menjadi inti dalam konsep tersebut, yaitu ilmu, intuisi dan demonstrasi serta amal. Ilmu sebagai sarana untuk mencapai kesempurnaan, intuisi dan demonstrasi adalah alat yang harus digunakannya agar selalu tercerahkan, dan amal sebagai aktualisasi pemangku otoritas. Dan ketiga poin ini juga memiliki korelasi dengan konsep *hashyah* pada tiga klasifikasi, yaitu hal melatarbelakangi, memotivasi dan konsekuensi.

Berdasarkan antropologi *ḥikmah al-'ishrāq*, manusia adalah makhluk yang berpotensi dan menyempurna sehingga menjadi *khalīfah Allāh*. Dia merupakan manifestasi terbaik Dia yang berperan mengelola dunia ini untuk mewujudkan tatanan dunia yang harmoni. Sedangkan *khashyah* adalah kondisi seseorang yang dilatarbelakangi oleh pengetahuan, dan merasa diawasi terus-menerus oleh Allah Swt, yang menyebabkan dirinya terhindar dari dosa dan larangan-larangan-Nya, sehingga dari kondisi ini munculnya sikap takwa (*taqwā*), taubat (*taubah*), mengambil pelajaran (*'ibrah*), ibadah (*'ibādah*), ihsan (*'ihsān*), tunduk (*khudū'*), khusus (*khushū'*) dan mengingat (*tadhakkur*) kepada Allah dalam dirinya. Maka, berikut akan dikemukakan kaitannya:

1. Pengetahaun

Dari penjelasan sebelumnya, dapat dengan mudah menempatkan ilmu atau pengetahuan sebagai dasar *khashyah* setiap manusia dalam upaya meraih kesempurnaan dan menjadi manusia sempurna. Karena pengetahuan dalam *ḥikmah al-'ishrāq* merupakan sarana untuk mencapai kesempurnaan. Dalam *ḥikmah al-'ishrāq* pengetahuan identik dengan cahaya. Sebab, orang yang memperoleh pengetahuan esensialistik adalah orang yang sadar akan dirinya, dan kesadaran merupakan cahaya itu sendiri. Oleh karena itu, semakin dalam pengetahuannya maka semakin besar pula intensitas cahaya yang terpancar kepadanya.

Begitu halnya dengan *khashyah*, di mana kata ini identik dengan ulama sebagai pemilik pengetahuan yang dalam kepada Allah.²³² sebagaimana dijelaskan oleh 'Ibn 'Arabī, bahwa tidak ada yang *khashyah* kepada Allah kecuali para ulama atau para arif, karena *khashyah* bukanlah perasaan takut terhadap hukumannya, melainkan suatu keadaan kerendahan hati dan pembiasaan hati ketika mengkonsepsikan keagungan dan merasakan kehadiran-Nya, siapa yang tidak dapat mengkonsepsikan dan merasakan kehadiran-Nya maka dia tidak memiliki *khashyah*.²³³

Ulama lain yang senada dengan 'Ibn 'Arabī seperti Al-Qurṭubī, Nāṣir ad-Dīn al-Baiḍāwī, Abū Bakr al-Jazā'irī, Al-Khāzin dan 'Ibn Kathīr.²³⁴ Bahkan dalam suatu hadis, diriwayatkan dari 'Ibn Mas'ud,

²³² Sebagaimana dikemukakan oleh banyak para pakar seperti Tabāṭabā'ī dan Ibn 'Ashūr. *Lihat* Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. XI..., 466.

²³³ 'Ibn 'Arabī, *Tafsīr Ibn 'Arabī* ..., 169.

²³⁴ Silahkan kembali pada bab sebelumnya.

bahwa Rasulullah Saw bersabda: “bukanlah disebut ilmu dengan banyak berbicara akan tetapi dengan banyak *khashyah*”.²³⁵

Keterkaitan ini juga secara tidak langsung menyatakan, bahwa *khashyah* dengan dasar yang dilatarbelakangi pengetahuan terlibat dalam mencapai kesempurnaan.

2. Cinta

Sebagaimana yang telah dicatat bahwa *khashyah* mengandung makna pengagungan dan pengawasan sebagai motivasi. Maksudnya, seseorang hanya akan ber-*khashyah* bila dia terdorong oleh kesadaran pengagungan kepada Allah, dan kondisi ini direpresentasikan oleh para ulama, selain karena pengetahuan, juga karena cinta dan ridha kepada Allah. Karena munculnya cinta mendahului. Hal ini, sebagaimana yang telah disampaikan oleh 'Ibn 'Arabī sebelumnya tentang pengertian *khashyah*.

Kemudian pemahaman cinta sebenarnya tidak hanya sebagai sumber dan dasar pengagungan, melainkan sebagai pendorong batin yang mendasari pengawasan (*murāqabah*).²³⁶

Al-Qur'an menegaskan:

“Wahai orang-orang yang beriman! Barang siapa di antara kamu yang murtad (keluar) dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum, Dia mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, dan bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, tetapi bersikap keras terhadap orang-orang kafir, yang berjihad dijalan Allah, dan yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela. Itulah karunia Allah yang diberikan-Nya kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan Allah Mahaluas (pemberian-Nya), Maha Mengetahui”.²³⁷

Ayat ini menjelaskan bahwa Allah akan mencintai suatu kaum yang mereka bersikap lemah lembut terhadap orang-orang beriman, namun bersikap keras terhadap orang-orang kafir. Selain itu, mereka juga berjihad dijalan Allah dan tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela, merekalah orang-orang yang Allah mencintai mereka dan mereka juga mencintai-Nya. Maksudnya, kecintaan mereka kepada Allah, karena dorongan batin mereka, yakni mereka merasakan

²³⁵ 'Ibn Manzūr, “*Lisān al-‘Arab*”, jilid 9, Cet. 1..., 370.

²³⁶ Lihat Al-Muṣṭafawī, *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur‘ān al-Karīm...*, 72.

²³⁷ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 117

kehadiran-Nya sehingga berlemah lembut terhadap orang beriman dan keras terhadap orang kafir.

Lebih lanjut, dijelaskan dalam sebuah hadis, “*Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi; Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan alam agar Aku dikenal*”.²³⁸ Kata cinta digunakan untuk menghubungkan Allah dengan manusia, antara Allah dengan ciptaan-Nya sendiri, ini juga di dasari dengan salah satu nama Allah yaitu *al-Wadūd* (Yang Maha Mencintai), oleh karena itulah kaum sufi biasanya menyebut Allah sebagai objek cinta.²³⁹

Jadi, jelaslah bahwa *khasyah* mengandung makna pengetahuan dan cinta yang dapat mengantarkan seseorang kepada kesempurnaan. Karena korelasi cinta dan cahaya – yang di dalam cahaya sudah terkandung arti pengetahuan – di dalam *ḥikmah al-’ishrāq*, dikatakan sebagai penggerak menuju kesempurnaan. Begitu pula dengan cinta dan pengetahuan, yang berarti dengan penggabungan eksperensial (*adhdhauqiyyah*) dan diskursif (*al-baḥthiyyah*) manusia dapat menjadi manusia sempurna sekaligus *khalīfah Allāh*.

C. Gradasi Khasyah dalam Kesempurnaan Manusia

Sebagaimana cahaya itu bergradasi intensitasnya, *khasyah* juga bergradasi dan bertingkat-tingkat. Sebagaimana yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabī, bahwa tingkatan *khasyah* sesuai dengan tingkatan pengetahuan seseorang.²⁴⁰ Atas dasar itu, dapat dikatakan, cahaya yang diterima manusia sesuai dengan kadar *khasyah* dan, tentu saja, pengetahuan serta cintanya. Maka, gradasi *khasyah* dan kesempurnaan manusia ditentukan oleh pengetahuannya; semakin dalam pengetahuan seseorang maka semakin dalam juga tingkat *khasyah* pada dirinya kepada Allah. Berikut ini gradasi pengetahuan, setidaknya ada dua:

1. Pengetahuan *Ḥudūri*

Pengetahuan *ḥudūri* (pengetahuan dengan kehadiran) merupakan jenis pengetahuan yang seluruh anatomi gagasan berada dalam kerangka dirinya sendiri tanpa ada sedikit pun hubungan dengan objek

²³⁸ Lihat Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 432. Lihat juga Haidar Bagir, *Semesta Cinta...*, 23.

²³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam...*, 432.

²⁴⁰ Ibn ‘Arabī, *Tafsīr Ibn ‘Arabī...*, 169.

eksternal.²⁴¹ Dengan kata lain, pengetahuan jenis ini diperoleh secara langsung atau relasi iluminatif (*'idāfah al-'ishrāqiyah*).

Kemudian, karena dia diperoleh secara langsung, maka pengetahuan ini tidak ada sedikit pun campur tangan dengan objek eksternal, menghasilkan pengenalan, hilangnya dikotomi subjek-objek dan bersifat ontologis. Seperti seseorang yang ditimpa sakit jantung, pengetahuan dia terhadap penyakit jantung secara langsung dirasakannya sendiri.

2. Pengetahuan *Ḥuṣūlī*

Adapun pengetahuan *ḥuṣūlī* (pengetahuan dengan korespondensi)²⁴² adalah jenis pengetahuan yang melibatkan subjek dan objek yang terpisah, dan mencakup hubungan korespondensi antara satu sama lain. Dalam jenis ini, objek eksternal memainkan peran utama dalam esensialitas pengetahuan dengan korespondensi, namun tidak menjadi bagian pembentuk pengetahuan dengan kehadiran, sehingga seandainya tidak ada objek eksternal, maka tidak akan ada representasinya, dan kemungkinan tidak ada hubungan korespondensi antar keduanya.²⁴³

Jenis pengetahuan ini, melibatkan objek eksternal yang lain, sehingga menghasilkan pengetahuan yang bersifat defenisi, adanya dikotomi subjek-objek dan bersifat epistemologis.

Perbedaan antara ilmu *ḥudūrī* dan ilmu *ḥuṣūlī* adalah ilmu *ḥudūrī* bersifat ontologis sehingga subjek tidak kuasa dalam membangun konstruksi pengetahuannya terhadap objek, sedangkan ilmu *ḥuṣūlī* bersifat epistemologis sehingga subjek berkuasa dalam konstruksi pengetahuannya terhadap objek.

Kemudian, ilmu *ḥudūrī* atau intuisi dan demonstrasi atau ilmu *ḥuṣūlī* di atas ini merupakan dua potensi gradasional yang dapat digunakan untuk memperoleh pencerahan dan kesempurnaan. Penggunaan terhadap kedua potensi ini secara mendalam, dapat

²⁴¹ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epitemologi dalam Filsafat Islam*, terj. Ahsin Mohamad, Cet. 1, (Bandung: Mizan, 1994), 76.

²⁴² Alasan menggunakan istilah 'korespondensi' dan bukannya 'representasi' adalah bahwa hamper semua versi filsafat Islam, dari 'Ibn Sinā hingga Muḥā Mulā Ṣadrā, gagasan 'korespondensi' diambil sebagai paling utama untuk jenis pengetahuan ini. Lihat Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epitemologi dalam Filsafat Islam...*, 75.

²⁴³ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Ilmu Hudhuri: Prinsip-prinsip Epitemologi dalam Filsafat Islam...*, 76.

dipastikan seseorang terlepas dari belenggu kecenderungan duniawi. Maka, ketika seorang filsuf yang menggabungkan potensi intuitif dan demonstratif secara mendalam serta keikut-sertaan *khashyah*, niscaya dia memperoleh kesempurnaan yang hakiki.

Selanjutnya, akan dijelaskan konsekuensi *khashyah* dalam kesempurnaan manusia yang dikemukakan oleh Shaikh al-'Ishrāq di dalam kitabnya *Hikmah al-'Ishrāq* dan kitab *Sharḥ Hikmah al-'Ishrāq ash-Shahrazūrī*.

D. Konsekuensi Khashyah dalam Kesempurnaan Manusia

Berikut ini merupakan penjelasan langsung Shaikh al-'Ishrāq atas beberapa konsekuensi *khashyah*:

1. Khashyah dan Takwa

Dalam kitab *Sharḥ Hikmah al-'Ishrāq ash-Shahrazūrī* dan *Hikmah al-'Ishrāq*. Kata *khashyah* di dalam karya tersebut dimaknai sebagai sebab kondisi orang-orang bertakwa yang merindui, memohon, bertasbih dan memuji Tuhannya, bahkan sampai mencururkan air mata.²⁴⁴ Shaikh al-'Ishrāq menjelaskan takwa melalui konsep kesalehan berikut ini:

“Para malaikat mendengar jeritan orang-orang saleh karena *khashyah* kepada Tuhan, mereka berdoa kepada Tuhan mereka: “Wahai Pemilik Keagungan, Tuhan Yang Maha Tinggi, Pengatur Paviliun Kekuasaan, dan Penerang alam semesta! berkatilah mereka! Sungguh, doa-doamu yang baik akan menyenangkan setiap hati yang kuat. Tuhan kami! Jika orang-orang berteriak dalam doa mereka dan menangis di mihrab mereka seraya memohon keberkahan langit sebagai keagungan-Mu, mereka adalah orang-orang yang berpaling dari para tiran dan meninggalkan yang haram, dan mengerahkan upaya mereka di jalan-Mu yang mulia, maka berikanlah mereka keuntungan yang mulia dan penolong yang menyinari mereka”.

2. Khashyah dan Tasbih

Dampak positif dan konsekuensi lain dari *khashyah* adalah tahsbih dan mengagungkan Allah Swt. Shaikh al-'Ishrāq menulis:

²⁴⁴ Husain Diyā'yī, *Sharḥ Hikmah al-'Ishrāq ash-Shahrazūrī*, (Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies ,1372 H.), 583.

“Allah menjamin kepada suatu kaum yang tersesat dalam kerinduan keagungan-Nya, sebagai tempat tinggal yang kekal di sekitar kubah Dihur, dan akan menjaga mereka di sisi-Nya, mereka berada pada kedudukan tinggi selamanya yang bertasbih dan ruku’ dalam kegelapan malam, mereka menangis hingga bercucuran air mata karena *khashyah* akan Tuhan mereka. Allah akan mencatat dalam kitab Zabur untuk tidak meninggalkan bekas di wajah mereka ketika mereka bertemu dengan-Nya, dan menjadikan mereka sebagai pemenang. Sesungguhnya orang yang taat kepada Allah niscaya akan diselimuti dengan cahaya-Nya, dan ketahuilah! Bahwa sesungguhnya bintang Allah adalah sebaik-baik orang yang mendatangi-Nya di malam hari”.²⁴⁵

3. Khashyah dan Khusuk

Konsekuensi ketiga dari *khashyah* adalah khusuk dan ketundukan penuh khidmat di hadapan Allah SWT. Ini sebagaimana dicatat oleh Shaikh al-’Ishrāq dalam *Hikmah al-’Ishrāq*:

“Para malaikat mendengar seruan orang-orang yang berbuat baik yaitu dengan doa, tasbih dan pengkultusan untuk Cahaya segala cahaya karena *khashyatullah*, sehingga mereka tunduk seraya memohon kepada Tuhan, mereka berseru kepada-Nya: Wahai Pemilik Keagungan, kesombongan dan Yang Maha Tinggi (yakni intelek dan jiwa kosmik), pengatur paviliun kekuasaan (yakni intelek dan alam semesta), dan Penerang alam semesta (yakni alam semesta beserta bagiannya) berkatilah mereka, Artinya, rahmatilah orang-orang yang melakukan kebajikan tersebut, karena doadoamu yang baik akan menyenangkan setiap hati yang taat yaitu mereka yang berusaha untuk menyempurnakan dirinya dan tunduk dengan menyeru kepada-Nya karena rasa *khashyah* kepada Allah.”²⁴⁶

Tulisan Shaikh al-’Ishrāq di atas, menjelaskan kondisi para hamba Allah yang memohon penuh dengan khusuk, tunduk, takut, harap bahkan hingga meneteskan air mata di dalam doa mereka. Kondisi ini sebenarnya sama saja dengan kondisi orang-orang beriman ketika

²⁴⁵ Husain Diyā’ yī, *Sharḥ Hikmah al-’Ishrāq ash-Shahrazūrī...*, 579.

²⁴⁶ Yaḥyā ’Ibn Ḥabash as-Suhrawardī, *Hikmah al-’Ishrāq*, jilid 3, (Teheran: Sadra Hekmat Islamic Foundation, 1392 H.), 364-365.

mengingat Tuhannya hingga hati mereka bergetar, bahkan karena perasaan ini dapat membuat mereka menangis, khusu' dan tunduk terhadap kekuasaan Tuhannya. Sebagaimana tercermin dalam surat al-'anfāl: 2, Allah Swt berfirman, “*sesungguhnya orang-orang yang beriman adalah mereka yang apabila disebut nama Allah gemetar hatinya...*”²⁴⁷

Oleh karena itu, dari uraian di atas, menunjukkan bahwa *khasyah* terlibat aktif dalam mencapai kesempurnaan lewat perspektif *ḥikmah al-'ishrāq*, walaupun tidak dinyatakan secara langsung oleh Shaikh al-'Ishrāq. Keterlibatan ini dilihat dari cakupan makna *khasyah* yang luas seperti pengetahuan, ridha, *murāqabah* dan *khasyah* yang berkonotasi positif yakni *khasyatullāh*.

Maka, apabila dapat diilustrasikan, peran *khasyah* dalam *ḥikmah al-'ishrāq*, ibarat “mesin” dalam mobil. Dimana “mesin” menjadi penggerak mobil menuju tujuannya, begitu halnya *khasyah* yang menjadi penggerak manusia menuju kesempurnaan, sekaligus sarana menjadi *khalīfah Allāh* di muka bumi.

²⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya...*, 177.

BAB V PENUTUP

Sesuai alur yang telah ditempuh, penelitian ini telah berupaya menuntaskan masalah utama dengan konsentrasi pada penyelesaian atas tiga pertanyaan sekunder dalam rumusan masalah. Tidak sedikit hasil penelitian yang diperoleh sepanjang tiga bab II, III dan IV, terutama dalam relasi konsep *hashyah* dalam Al-Qur'an dengan konsep kesempurnaan manusia atau manusia sempurna dalam *hikmah al-'ishraq*.

Di bab penutup ini, akan dikemukakan sejumlah kesimpulan yang berakhir dengan beberapa saran.

A. Kesimpulan

Dari seluruh penjelasan tentang konsep *hashyah*, kesempurnaan manusia dalam *hikmah al-'ishraq*, dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. *Hashyah* adalah kondisi seseorang yang dilatarbelakangi oleh pengetahuan, termotivasi untuk menjaga diri dari segala kesalahan dan dosa karena merasa diawasi oleh Allah, sehingga berdampak pada dirinya sikap takwa (*taqwā*), taubat (*taubah*), mengambil pelajaran (*ibrah*), ibadah (*ibādah*), ihsan (*ihsān*), tunduk (*khudū'*), khusus (*khushū'*), dan mengingat (*tadhakkur*) Allah.
2. Kesempurnaan manusia yang mengacu pada konsep manusia sempurna dalam *hikmah al-'ishraq* adalah seorang filsuf yang mampu menggabungkan potensi eksperensial (*adh-dhauqiyyah*) dan diskursif (*al-baḥthiyyah*) sehingga memperoleh pengetahuan esensialistik dengan menempuh purifikasi moral secara internal dan eksternal.
3. Manusia yang mencapai kesempurnaan merupakan jembatan yang menghubungkan alam Ilahiyah yang bersifat metafisik dengan alam dunia yang bersifat materi.
4. Ikhlas dan sabar yang menjadi dasar untuk mencapai kesempurnaan menurut *hikmah al-'ishraq* terkait dengan konsep *hashyah* pada makna *murāqabah* (pengawasan) dan *hashyah* yang berkonotasi positif.

5. *Khashyah* dalam diri seseorang yang telah mencapai kesempurnaan, berdampak pada sikap takwa, rindu, bertasbih dan memuji terhadap Tuhannya, bahkan sampai mencururkan air mata.
6. Dengan demikian, kesempurnaan manusia dalam perspektif *ḥikmah al-'ishrāq* memiliki kaitan yang sangat erat dengan *khashyah*.

B. Saran

Kesadaran diri merupakan hal yang penting sebagai langkah awal menuju kesempurnaan hakiki. Dengan kesadaran ini, seseorang dapat memahami betapa butuhnya dia kepada pengetahuan - yang oleh Wāqī' guru dari Imām Shāfi'ī menyebutnya sebagai cahaya - sehingga apabila dia dapat memperoleh pengetahuan tersebut lewat purifikasi moral baik secara internal maupun eksternal, niscaya dia dapat kembali ke Pemilik cahaya yaitu Allah (Cahaya di atas cahaya). Dan untuk menjadi manifestasi dari cahaya-Nya tidak cukup hanya mengetahui saja tanpa ada praktek (*sulūk*). Oleh karena itu, dari penelitian ini, manusia hendaknya terus berusaha agar memiliki kesadaran diri yang konsisten serta kemampuan intuitif dan diskursif yang matang, sebab dengan kemampuan ini, dia dapat menjadi *khalīfah Allāh* dalam memancarkan kebaikan-Nya bagi makhluk-Nya yang lain.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abbād, ‘Ismā‘īl bin. (1414 H). *al-Muḥīt fī al-Lughah*. Beirut: ‘Ālam al-Kutub.
- Al-Ghazali, Muhammad. (2003). *Ihya’ Ulumuddin*. (Moh Zuhri, Terjemahan). Semarang: Asy Syifa.
- Ali, Atabik. (2008). *Kamus Indonesia – Arab*. Yogyakarta: Multi Karya Grafika.
- Al-Ghazali. (2017). *Rahasia Ilmu Laduni*. (Kaserun, Terjemahan). Jakarta Selatan: Tuross Khazanah Pustaka Islam.
- Al-Ashfahani, Ar-Raghib. (2017). *Kamus al-Qur’an*. (Ahmad Zaini Dahlan, Terjemahan). Depok: Pustaka Khazanah Fawa’id.
- Al-Alūsī, al-Baghdādī. (t.th). *Rūh al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur’āni al-‘Azīmi wa as-Sab‘i al-Mathānī*. Bairut: Dār Iḥyā at-Turāṣ al-‘Arabī.
- Al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. (1364 H). *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur’an al-Karīm*. Kairo: Maṭba‘ah Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Al-Muṣṭafawī. (1385). *at-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur’ān al-Karīm*. Teheran: Markaz Nashr athār al-‘Allamah Al-Muṣṭafawī.
- Al-Qurṭubī. (2006). *al-Jāmi‘ li ‘Aḥkāmī al-Qur’ān*. Beirut: Al-Resalah.
- Al-Baiḍāwī, Nāṣir ad-Dīn. (t.th). *Tafsīr al-Baiḍāwī*. Beirut: Dār Iḥyā at-Turāṣ al-‘Arabī.
- Al-Jazā’irī, Abū Bakr. (1997). *Aysar at-Tafāsīr Li Kalami al-‘Alī al-Kabīr*. Madinah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikām.

- Al-Khāzin. (2004). *Tafsīr al-Khāzin*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamiyyah.
- Ad-Dīn, Fakhr. (1981). *Tafsīr al-Fakhr ar-Rāzī*. T.tp: Dār al-Fikr.
- Al-Biqā‘ī. (t.th). *Nazm ad-Durar Fī Tanāsubi al-Āyāti wa as-Suwar*. Kairo: Dār al-Kitāb al-Islāmī.
- Al-‘Askarī, Ḥasan bin ‘Abdillah. (1400 H). *al-Furūq fī al-Lughah*. Beirut: Dār al-‘Āfāq al-Jadīdah.
- Al-Farāhīdī, Al-Khalīl ‘Ibn ‘Ahmad. (1409 H). *Kitāb al-‘Ayn*. Qom: Nashr al-Hijrah.
- Al-Aṣḥānī, Ar-Rāghib. (1412 H). *Mufradāt al-Fāz Al-Qur’ān*. Beirut, Dār al-Qalam.
- Al-Qardhawi, Yusuf. (1989). *Aṣ-Ṣabr fī al-Qur’ān*. Kairo: Maktabah Wahbah.
- Anis, Ibrahim dan Abd al-Halim Muntasir. (2004). *Al-Mu‘jam al-Wasīṭ*. Mesir: Maktabah ash-Shurūq ad-Dauliyah.
- ‘Arabī, ‘Ibn. (2001). *Tafsīr ‘Ibn ‘Arabī*. Beirut: Dār Iḥyā at-Turāṣ al-‘Arabī.
- As-Suhrawardī, Yaḥyā ‘Ibn Habash. (1392 H). *Ḥikmah al-‘Ishrāq*. Teheran: Sadra Hekmat Islamic Foundation.
- As-Shuhrawardī, Yaḥyā Ibn Habash. (1392). *Ḥikmah al-‘Ishrāq*. Tehran: Bunyād Ḥikmat Islāmī Ṣadrā.
- As-Suhrawardi, Syihab ad-Din. (2003). *Hikmah al-Isyraq: Teosofi Cahaya dan Metafisika Huduri*. (Muhammad al-Fayyadl, Terjemahan). Yogyakarta: Penerbit Islamika.
- As-Sa‘di. (2002). *Taysīr al-Karīm ar-Raḥmān Fī Tafsīr Kalām al-Mannān*. Riyad: Dār as-Salām Li an-Nashr wa at-Tauzī‘.
- Ash-Shīrāzī, Nāṣir Makārim. (2005). *Al-Amth al fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*. Beirut: Dar Ehia al-Tourath al-Arabi.

- Ash-Shīrāzi, Nāṣir Makārim. (1429 H). *Al-Amth al fī Tafsīr Kitābillah al-Munzal*. Qom: Madrasah al-'Imām 'Alī bin 'Abī Ṭālib.
- Ash-Shahrazūrī, Muhammad ibn Mahmūd. (1372). *Sharḥ Ḥikmah al-'Ishrāq*. Teheran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Ash-Shahrazūrī. (1372). *Ḥikmah al-'Ishrāq*. Teheran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Asmullah. (2017). *Al-Khasyyah Perspektif Al-Qur'an*. (Desertasi Pascasarjana, UIN Alauddin Makassar).
- Aṭ-Ṭabātabā'i. Sayyid Ḥusain. (1991). *Al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*. Beirut: Mu'assah al-'A'lamī lilmaṭbū'āt.
- Az-Zarkashī, Badr ad-Dīn. (1990). *Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Ma'rifah
- Bahesyti, Muhammad Husaini dan Jawad Bahonar. (2003). *Intisari Islam: Kajian Komprehensif Tentang Hikmah Ajaran Islam*. (Ilyas Hasan, Terjemahan). Jakarta: Lentera.
- Bagir, Haidar. (2018). *Epistemologi Tasawuf*. Bandung: Mizan Pustaka.
- Dewi, Ernita. (April 2015). Konsep Manusia Sempurna dalam Perspektif Suhrawardi Al-Maqtul. *Substantia. Volume 17 Nomor 1*.
- Duraid, Ibnu. (1988). *Jamharah al-Lughah*. Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn.
- Ḍiyāyī, Ḥusain. (1372 H). *Sharḥ Ḥikmah al-'Ishrāq ash-Shahrazūri*. Tehran: Research Institute of Humanities and Cultural Studies.
- Fahimah, Siti. (2020). Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu Pandangan dan Aplikasi dalam Pemahaman Konsep Maqam. *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Vol. 3 No. 2.
- Fahimah, Siti. (2020). Al-Qur'an dan Semantik Toshihiko Izutsu Pandangan dan Aplikasi dalam Pemahaman Konsep Maqam. *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 3 No. 2.

- Fārs, Ibn. (1404 H). *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-A'lām al-Islāmī.
- Haq, Vick Ainun dan Achmad khudori Soleh. (2022). The Role Knowledge in Forming Insan Kamil According To Suhrawardi Al-Maqtul. *eL-Hekam: Jurnal Studi Keislaman*. Vol. 7. No.2.
- 'Ibād, 'Ibn. (1414 H). *al-Muḥīt fī al-Lughah*. Beirut: 'Ālam al-Kutub.
- Ilyas, Yunahar. (2002). *Kuliah Akhlak*. Yogyakarta: LPPI UMY.
- Ja'far. (2009). *Konsep Suhrawardi al-Maqtul Tentang Manusia*. (Tesis Pascasarjana, IAIN Sumatera Utara).
- Kathīr, 'Ibn. (1999). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Riyad: Dār at-Ṭaibah Li an-Nashr wa at-Tauzī'.
- Kementrian Agama RI. (2009). *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Jakarta: Sygma.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2002). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. (Rahmani Astuti, Terjemahan). Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2006). *Islamic Philosophy From Its Origin To the Present*. New York: State University Of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein (ed). (2003). *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*. (Tim Penerjemah Mizan, Terjemahan). Bandung: Mizan.
- Nasr, Seyyed Hossein, William C. dan Leonard lewisohn (Ed). (2003). *Warisan Sufi*. (Ade Alimah, Gafna Raizha Wahyudi dan Shobir Robani, Terjemahan). Jogyakarta: Pustaka Sufi.
- Manzūr, 'Ibn. (t.th.). *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dār al-Ma'ārif.
- Manzūr, 'Ibn. (1988). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Aḥyā' at-Turāth al-'Arabiy.
- Manzūr, 'Ibn. (1414 H). *Lisān al-'Arab*. Beirut: Dār Ṣādr.
- Muslim, Imām. (2015). *Ṣaḥīḥ Muslim: Bāb at-Tafsīr al-Birri wa al-'Ithmi*. Kairo: Dār al-Bayāni al-'Arabī.

- Muslih, Mohammad. (2012). Konstruksi Epistemologi dalam Filsafat Illuminasi Suhrawardi. *al- Tahrir*. Vol. 12. No. 2.
- Munawwir, Ahmad Warson. (1984). *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia*. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Reysyahri, Muhammad M. (2001). *Ensiklopedia Mizanul Hikmah*. (Tholib Anis, Terjemahan). Jakarta: Nur Al-Huda.
- Shihab, Quraish. (2002). *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati.
- Shaleh, Qamaruddin, Dahlan dan M.D Dahlan. (1995). *Asbabun Nuzul*. Bandung: Diponegoro.
- Shomali, Mohammad A. (2011). *Relativisme Etika: Analisis Prinsip-prinsip Moralitas*. Jakarta: Shadra Press.
- Shihab, Quraish. (1996). *Wawasan Al-Qur'an*. Bandung: Mizan.
- Syamsiyatun, Siti dan Nihayatul Wafiroh. (2013). *Filsafat, Etika, dan Kearifan Lokal untuk Konstruksi Moral Kebangsaan*. Geneva: Globethics.net.
- Taufiq, Muhammad Izzuddin. (2006). *Panduan Lengkap dan Praktis Psikologi Islam*. (Sari Narulita dkk, Terjemahan). Jakarta: Gema Insani Press.
- Tim Redaksi Kamus Bahasa Indonesia. (2008). *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa.
- Yazdi, Mishbah. (2005). *Iman Semesta*. (Ahmad Marzuki Amin, Terjemahan). Jakarta: al-Huda.
- Yazdi, Mishbah. (2014). *21 Nasihat Abadi Penghalus Budi*. (Abdillah Ba'abud, Terjemahan). Jakarta Selatan: Citra.
- Yusuf, Lucky Damara. (2021). Model Epistemologi Teosofi Suhrawardi al-Maqtul dalam Iluminasi. *Istighna*. Vol. 4. No. 2.

Ziai, Hossein. (2012). *Suhrawadi dan Filsafat Iluminasi*. (Afif Muhammad dan Munir A. Muin, Terjemahan). Jakarta: Sadra Press.

BIOGRAFI PENULIS

Sayed Mahadhir Muhammad Al Idrus, lahir di Lhokseumawe, 7 Juli 1992. Anak kedua dari tiga (3) bersaudara pasangan Alm. Sayed Syaiful Bahri Al Idrus dengan Syarifah Rahmah Jamalulail. Masa kecilnya dihabiskan di daerah pesisir Batu Bara, yang sekarang sudah menjadi Kabupaten batu Bara Provinsi Sumatera Utara. Penulis memulai pendidikannya di tingkat Taman Kanak-kanak (TK) selama dua tahun, baru kemudian melanjutkan pada tingkat Sekolah Dasar Negeri (SDN) Sukamaju Kecamatan Tanjung Tiram, Kabupaten Batu Bara, Provinsi Sumatera Utara hingga lulus di tahun 2004.

Menginjak Sekolah Menengah Pertama (SMP), penulis mulai merantau dan jauh dari keluarga demi melanjutkan pendidikan di pesantren selam enam tahun, tiga tahun di Pesantren Al-Husna, Marindal Satu, Kecamatan Patumbak, Kabupaten Deli Serdang, Provinsi Sumatera Utara hingga tahun 2007, dan tiga tahun di Dayah Ulumuddin, Uteunkot Cunda, Kota Lhokseumawe hingga tahun 2010. Lalu pada tahun 2013 sampai 2018, penulis melanjutkan Pendidikan di tingkat Strata 1 (S1) di Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Banda Aceh mengambil jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir.

Selama tiga tahun selepas Madrasah Aliyah (MA) di Ulumuddin, penulis sebenarnya masih tetap belajar dalam mengkaji Agama Islam, namun di lembaga-lembaga non formal, baru kemudian melanjutkan di tingkat S1. Selama di kampus UIN Ar-Raniry, penulis aktif dalam berorganisasi dan aktif dalam mengikuti latihan beladiri Tarung Derajat.

Kemudian, setelah menyelesaikan pendidikan tingkat S1, pada tahun 2019, penulis melanjutkan pendidikan tingkat master di Sekolah Tinggi Agama Islam (STAI) Sadra, Cilandak Barat, Jakarta Selatan mengambil konsentrasi Al-Qur'an dan menyelesaikan studinya di tahun 2023. Menariknya, di kampus ini, pembelajaran terkait filsafat menjadi kurikulum inti dalam pembelajarannya. Di sela-sela pendidikan tingkat master, penulis bertemu dengan pujaan hati hingga melanjutkan ke jenjang pernikahan pada tahun 2020, dan tinggal bersamanya di Yayasan yang dibina oleh orangtuanya sendiri serta aktif mengajar di Yayasan tersebut sampai sekarang.