

BAB II
BIOGRAFI KEHIDUPAN DAN INTELEKTUAL
SUHRAWARDI

A. Kelahiran dan Kematian Suhrawardi¹

Suhrawardi memiliki nama lengkap Abu al-Futuh Yahya bin Habasy bin Amirak as-Suhrawardi al-Kurdi.² Ia dilahirkan di Suhraward, sebuah kampung di kawasan Jibal, Iran barat pada tahun 549 H/ 1153 M.³ Suhrawardi memiliki beberapa gelar, seperti *Syaikh al-Isyraq*, *Master of Illuminationist*, *al-Hakim*, *asy-Syahid*, *The Martir* dan *al-Maqtul*. Namun yang lebih populis dikenakan padanya adalah *al-Maqtul*.⁴ Suhrawardi al-Maqtul dibedakan dengan dua tokoh lain yang memiliki nama sama, yakni Suhrawardi. Pertama adalah Abd al-Qahir Abu Najib as-Suhrawardi (w. 563 H/ 1168 M) yang merupakan seorang pemuka mistisisme dan murid dari Ahmad Ghazali (adik Imam al-Ghazali). Al-Qahir menulis kitab *Adab al-Muridin* (Kode Etik Pelajar).⁵ Tokoh kedua adalah Abu Hafs Umar Shihab ad-Din as-Suhrawardi al-Baghdadi, pengarang kitab *'Awarif al-Ma'arif*,⁶

¹ Keterangan lengkap mengenai sejarah masa kecil Suhrawardi tidak banyak terlacak. Hanya diketahui sedikit dari kelahiran dan kematiannya saja dan tidak jelas bagaimana proses pertumbuhan dari masa kanak-kanak hingga dewasa kecuali hanya hal-hal yang berhubungan langsung dengan perkembangan pemikirannya. Sehingga dalam bagian ini lebih tepat memberi judul seperti demikian.

² Ahmad Hasan Ridwan, *Filsafat Isyraqiyah (Illuminatif) Suhrawardi al Maqtul*, Al Jami'ah, XII, 1998, hlm. 87.

³ Amroeni ajat, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 29.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.*

⁶ Buku ini ditulis dalam bahasa Inggris oleh H. Wilberforce Clarke dengan judul *A Device Textbook From The 'Awarif al-Ma'arif*, (Octagon Press, 1990). Dalam bahasa Indonesia diterjemahkan oleh Ilma Nugrahani Ismail dengan judul *'Awarif al-Ma'arif, Sebuah Buku Daras Klasik Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1998).

yang memiliki julukan *Syaikh asy-Syuyukh* dan aktif sebagai praktisi politik di Baghdad.⁷

Suhrawardi al-Maqtul berasal dan tumbuh dari keluarga para sufi.⁸ Tetapi tidak diketahui secara persis kapan Suhrawardi memulai melakukan olahan intelektual dan spiritual sebagai formasi hidupnya yang utama. Juga tidak didapat keterangan persisnya tentang peran keluarga dalam memberi dasar kepribadian spiritual dan intelektual bagi Suhrawardi.

Selama perjalanan hidupnya, ia mengembara ke berbagai daerah di sekitar Asia Kecil, Asia Tengah dan Timur Tengah untuk memperdalam pengetahuan dan kebijaksanaan. Selama itu pula Suhrawardi menghasilkan berbagai karya yang prestius. Meliputi sekitar empat puluh penjelasan (essay), pemikiran doktrin, dan berbagai karya cerita simbolik.⁹ Karyanya ditulis dalam bahasa Arab dan Persia.

Pada akhir perjalanan intelektualnya yang tragis, Suhrawardi telah pula menyelesaikan empat buah karya utamanya yang memaparkan dan memperlihatkan keutuhan bangunan filsafat iluminasi. Keempat karya tersebut dikenal sebagai representasi utuh sistematika filsafat iluminasi. Karya-karya tersebut adalah *al-Talwihaat*, *al-Muqawamat*, *al-Masyari' wa al-Mutarahaat* dan yang terpenting adalah *Hikmat al-Isyraq*. Namun Suhrawardi menjelaskan bahwa usahanya menuliskan filsafat iluminasi tak lebih merupakan dorongan yang datang dari luar dirinya. Dalam artian, ia sendiri tidak terlalu merasa perlu untuk

⁷ *Ibid.*

⁸ Sayyed Hossein Nasr, *Intelektual Islam, Teologi, Filsafat dan Gnosis*, terj. Suharsono dan Djamaluddin MZ, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Centre For International Islamic Studies, 1996), hlm. 88.

⁹ *Ibid.*, hlm. 70.

menuliskan filsafat ini¹⁰. Kawan-kawan dan murid-murid Suhrawardi terus mendorongnya untuk menuliskan filsafat iluminasi. Hal ini kemudian menjadi polemik dalam upaya melihat akhir hidup Suhrawardi yang tragis ketika berbagai tulisan yang dihasilkannya hanya dimengerti oleh sekelompok orang saja. Sementara bagi sebagian yang lain dinilai aneh. Sebagaimana diisyaratkan oleh Suhrawardi sendiri, bahwa konsekuensi dari bahasa simbolik dalam uraian karyanya, bersifat khusus, hanya dapat dimengerti dan dikomunikasikan secara penuh oleh orang-orang yang sama-sama terlibat dalam laku iluminatif.¹¹

Kehidupan Suhrawardi hanya berlangsung sekitar 36 tahun Hijriyah atau sekitar 38 tahun Masehi. Dalam masa yang singkat ini Suhrawardi telah menjadi suatu momen baru dalam perkembangan pemikiran keilmuan dan filsafat islam ketika itu. Pada akhir pengembaraan intelektualnya ke berbagai daerah, ke berbagai orang suci, dan para arif bijaksana, Suhrawardi akhirnya mulai bersentuhan dengan kekuasaan ketika ia sampai di Aleppo. Perkenalan awalnya adalah dengan putra Mahkota Malik Zahir Syah, putra dari sang pemberani Salahuddin al-Ayyubi.¹²

¹⁰ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi*, terj. Afif Muhammad dan Munir, (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 34.

¹¹ Hal ini mengisyaratkan bahwa filsafat iluminasi bersifat intens dan paradigmatis. Orang hanya dapat membicarakan filsafat iluminasi hanya dengan sesama para pelaku iluminatif saja. Ketika ini dibicarakan dengan bukan pelaku bersangkutan, yang dikhawatirkan terjadi adalah distorsi dalam pemaknaan bahasa simbolis. Sebagaimana bahasa simbolis selalu bersifat multi-interpretatif. Begitu juga, simbol terbentuk dari jajaran kosmologi yang saling berlainan. Untuk menerjemahkan bahasa simbolik iluminasi secara lebih tepat, sebelumnya dibutuhkan pendasaran pada bangunan paradigmatis bahasa yang sesuai padanya, serta intensi pengalaman terhadap iluminasi yang dialami oleh para pelaku iluminatif tersebut. Kesadaran Suhrawardi akan dua sifat bahasa iluminasi ini merupakan suatu kesadaran akan kemungkinan distorsi bahasa pengetahuan yang jarang disadari oleh para ilmuwan lain ketika itu.

¹² *Ibid.*, hlm. 23.

Di kota Aleppo ini Suhrawardi memberikan pengajaran di mesjid kota yang megah dan terkenal sebagai mesjid tempat berkumpulnya para ahli dari berbagai ilmu. Ceramah-ceramah Suhrawardi kiranya menjadi perhatian dari sebagian kalangan kaum fuqaha yang merasa aneh dengan perilaku bahasa simbolis yang diterapkan Suhrawardi dalam berbagai ceramahnya. Sementara itu popularitas Suhrawardi terus saja meluas dan tak terbendung. Hal ini semakin meresahkan kalangan fuqaha tadi. Ketidaktahuan mereka terhadap gaya berceramah Suhrawardi, dibarengi oleh kecemburuan akan kecerdasan dan popularitasnya, mendorong para kaum fuqaha untuk mengeluarkan fatwa mengenai Suhrawardi.¹³

Pada suatu kesempatan para kaum fuqaha mengajukan sebuah pertanyaan yang terkesan menjebak, yaitu, “apakah Allah SWT berkuasa menciptakan nabi setelah nabi Muhammad?” Suhrawardi memberikan jawaban yang sebenarnya cukup diplomatis, ia mengatakan, “Kekuasaan Allah SWT itu tidak ada batasnya”. Jawaban Suhrawardi ini dipolitisir serta dimanipulisir oleh para fuqaha dengan menyatakan bahwa Suhrawardi telah sesat karena meyakini kemungkinan adanya nabi setelah Muhammad. Untuk itu para fuqaha mengusulkan kepada Malik Zhahir Syah agar Suhrawardi dihukum mati.¹⁴

Permintaan para fuqaha ini ditolak oleh Malik Zhahir Syah yang kenal baik dan dekat dengan Suhrawardi. Malik Zhahir Syah bahkan mengemukakan keberatannya akan terulangnya kejadian yang telah menimpa al-Hallaj pada Suhrawardi. Penolakan Malik Zhahir Syah membuat para kaum fuqaha

¹³ Amroeni Drajat, *Op.-cit.*, hlm. 34.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 34.

meneruskan tuntutan kepada ayahnya, Shalahuddin al-Ayyubi. Ketika ini, nuansa kepentingan politik semakin terasa dalam pertarungan pemikiran para fuqaha dan Suhrawardi. Para fuqaha memanfaatkan Shalahuddin tidak saja karena ia lebih berkuasa dibanding Malik Zhahir Syah, tetapi juga karena terdapat perbedaan aliran pemikiran. Shalahuddin merupakan benteng dari aliran sunni, sementara Suhrawardi lebih banyak dipengaruhi oleh aliran dari Persia kuno dan cenderung kepada tradisi pemikiran syi'i. Shalahuddin mengabulkan permohonan para fuqaha tersebut¹⁵.

Akhirnya Malik Zhahir Syah memenjarakan Suhrawardi. Sebagian mengatakan bahwa Suhrawardi dipenjara untuk kemudian dihukum mati. Kematian Suhrawardi menjadi polemik, apakah ia mati akibat sebab lain di dalam penjara, atau memang karena penetapan hukuman mati. Salah satu pendapat dari Hossein Ziai mengatakan bahwa Suhrawardi tetap dihukum gantung dan meninggal 29 Juli 578 H/ 1191 M.¹⁶ Gelar Suhrawardi yang paling populis, *al-Maqtul* adalah gelar yang diberikan setelah kematiannya, yang berarti, "Yang Terbunuh".¹⁷

B. Perjalanan Intelektual dan Latar Belakang Pemikiran

Masa-masa kehidupan Suhrawardi, merupakan masa-masa puncak kejayaan islam. Kejayaan yang tidak berkutat pada doktrin normatif agama semata

¹⁵ *Ibid.* hlm. 35-36.

¹⁶ Hossein Ziai. *Op.-cit.*, hlm., 34-35.

¹⁷ Asmaran As, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994), hlm. 336.

sebagai keselamatan, tetapi kejayaan yang juga membangkitkan semangat semua orang untuk berlomba-lomba mencari pengetahuan dan mencapai kemajuan.

Era ini merupakan era kekuasaan dinasti Abbasiyah yang berpusat di Baghdad. Sedangkan Baghdad pada waktu itu merupakan bahagian dari Persia.¹⁸ Dinasti ini dikenal sebagai toleransinya yang tinggi terhadap perbedaan dan kemerdekaan berpendapat serta mendorong lajunya pertumbuhan kebudayaan islam.¹⁹ Posisinya sebagai pusat peradaban menyebabkan Persia menjadi suatu dunia kosmopolit, baik dalam budaya maupun pemikiran intelektual. Dalam dunia intelektual islam, Persia dipandang penting karena kontribusinya dalam pembangunan intelektual islam yang memadukan berbagai khasanah pengetahuan dari Yunani, Persia Kuno dan Arab islam.²⁰

Dalam hal pengetahuan, masa ini merupakan puncak pengutuban dari dua corak dan metode pengetahuan, yaitu metode penalaran diskursif yang puncaknya pada Ibnu Rusyd (Filsafat), serta metode *dhawq* (rasa) yang puncaknya pada Ibnu 'Arabi (Tasawuf).²¹ Kemudian pula, kritik al Ghazali terhadap filsafat (terhadap karya Ibnu Rusyd) telah mengarahkan suatu perkembangan lebih lanjut dari model filsafat yang tetap sarat dengan nilai-nilai spiritual keagamaan. Walaupun terkadang saling menguatkan terhadap model tasawuf, namun tetap dibedakan karena metode filsafat yang murni rasional sementara Tasawuf terlalu awam terhadap penalaran diskursif.²²

¹⁸ Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi, Filsafat Isyraq Suhrawardi asy-Syahiid*, (Yogyakarta: Adab Press UIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 13

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ *Ibid.*, hlm. 14-15.

²¹ Ahmad Hasan Ridwan, *op-cit.*, hlm. 86.

²² *Ibid.*

Dengan latar belakang kondisi yang dihidupinya, Suhrawardi melanjutkan berbagai puncak-puncak tersebut dan hendak menyatukannya dalam satu sistem yang utuh. Suhrawardi dipandang merupakan kelanjutan dari Ibnu Sina dalam konteks sama-sama berkeinginan untuk menemukan suatu metode utuh mengenai pengetahuan sejati.²³ Ia melakukan suatu perjalanan sufistik demi mendapatkan pengalaman pengetahuan (Tasawuf) untuk dipertarungkan dengan segala kategori reflektif diskursif yang telah dikuasainya (Filsafat).

Demi pengetahuan sejati, Suhrawardi mengembara ke berbagai belahan negeri. Ia melakukan perantauan intelektualnya secara lebih serius menuju Maragha yang berada di kawasan Azerbaijan kini.²⁴ Di kota ini Suhrawardi mempelajari hukum, filsafat dan teologi kepada Majd ad-Din al-Jilli, tidak diketahui pada umur berapa Suhrawardi bertemu dengannya, hanya diperkirakan kegiatan berguru pada al-Jilli selesai sekitar umur Suhrawardi baru mencapai dua puluhan.²⁵ Kemudian Suhrawardi berpindah ke Isfahan dan berguru kepada Ibn Sahlan al-Sawi yang mengarang kitab *al-Basha'ir al-Nasiriyah*. Disini Suhrawardi semakin intens bergaul dengan berbagai kalangan sufi dan dengan semakin tertib mempraktekkan pola hidup asketik. Dari Ibnu Sahlan al-Sawi ia belajar logika.²⁶ Dalam keterangan lain disebutkan bahwa Suhrawardi mempelajari ilmu logika dari kitab *al-Basha'ir al-Nasiriyah* karya Ibn Sahlan dengan bantuan dari Zahir al-Farsi.²⁷

²³ *Ibid.*, hlm. 87.

²⁴ Hossein Ziai, *op.-cit.* hlm. 31.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 23.

²⁶ Asmaran As, *op.-cit.*, hlm. 337.

²⁷ Hossein Ziai, *op.-cit.*, hlm. 23.

Setelah belajar pada Ibn Sahlan, Suhrawardi terus memperdalam kajian filsafatnya kepada Fakhr ad-Din al-Mardini. Diperkirakan ia menyelesaikan studinya pada al-Mardini pada pertengahan umur dua puluhan.²⁸ Sosok al-Mardini kemudian dikenal sebagai tutor filsafat yang cukup penting dalam pemikiran Suhrawardi. Al-Mardini hidup sezaman dengan seorang anti-Aristotelian yang bernama Abu Barakat al-Baghdadi. Al-Baghdadi kemudian merupakan salah satu filosof yang sering disebut namanya oleh Suhrawardi. Hal ini mungkin berkat kesamaan posisi pemikiran di antara keduanya yang sama-sama mengakui bahwa kepastian-kepastian intuisi sama sahnya dengan kepastian-kepastian akal diskursif.²⁹ Struktur filsafat al-Baghdadi yang termuat dalam karyanya al-Mu'tabar, juga terefleksi dalam sebagian karya Suhrawardi.³⁰ Hal ini mengindikasikan bahwa al-Baghdadi merupakan salah satu referensi penting dalam pendekatan intuitif Suhrawardi.

Pada akhirnya penguasaan Suhrawardi terhadap filsafat, tasawuf, teologi dan metode semakin berkembang dengan baik dan saling melengkapi. Bahkan di dalam kitab *Tabaqat al-Attiba'* disebutkan betapa Suhrawardi telah menjadi seorang tokoh zamannya, khususnya dalam bidang hikmah (filsafat dan tasawuf).³¹

Setelah menyelesaikan studinya pada beberapa orang guru pemikiran diskursif, Suhrawardi meneruskan perjalanannya mencari para ahli kebajikan atau

²⁸ *Ibid.*

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Ibid.*, hlm. 24.

³¹ Asmaran As, *op-cit.*

para sufi.³² Sejumlah syekh sufi ditemui dan sebagian dari mereka menjadi inspirasi utama bagi Suhrawardi dalam menjalani hidupnya. Sebagaimana akhirnya Suhrawardi ikut mempraktekkan cara hidup asketik *ala* sufi. Suhrawardi terus berkelana menuju Aleppo, Siria dan Damaskus.³³ Di Aleppo, Suhrawardi bertemu dengan Malik az Zahir, seorang putera pangeran dari Shalahuddin al Ayyubi. Putera pangeran inilah kemudian yang menjadi teman baik dan pelindung Suhrawardi dalam mengembangkan ghirah intelektualnya. Malik az Zhahir kemudian mengundani Suhrawardi untuk tinggal di istana, sebuah babak baru dalam kehidupan Suhrawardi yang pada akhirnya mengantarkannya pada kedengkiian dan hukuman mati.³⁴

Secara tematik, pemikiran Suhrawardi dipengaruhi dan dibangun dari beberapa tradisi besar pemikiran filsafat. Beberapa tokoh yang mempengaruhinya dan sekaligus berhubungan langsung dengan kritiknya terhadap filsafat paripatetik adalah Plato, Aristoteles, Plotinus serta beberapa kalangan filosof islam yang melanjutkan tradisi tersebut, seperti Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd. Begitu pula pengaruh yang diperdapatnya dari al Hallaj dan Al Ghazali mengenai konsep *nur* (cahaya).³⁵ Kemudian Suhrawardi sendiri juga menjelaskan keterkaitannya dengan nabi Idris as yang dalam filsafat Yunani dikenal sebagai Hermes.³⁶ Hermes dalam filsafat Yunani ini merupakan derivasi dari seorang pesuruh Dewa dalam mitologi Yunani. Hermes mempunyai tugas untuk menyampaikan serta

³² Siti Maryam, *op-cit.*, hlm. 29.

³³ *Ibid.*, hlm. 30.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 31.

³⁵ *Ibid.*, hlm. 32.

³⁶ Komarudin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan, Perspektif Filsafat Perennial*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 15.

menjelaskan pesan-pesan Dewa kepada manusia. Berkat tugasnya yang demikian itu, lahirlah filsafat Hermeneutik (dari kata “Hermes”) yang intinya adalah suatu kajian filosofis dalam usaha menyingkap makna dalam pesan-pesan Tuhan.³⁷

Dalam tradisi Yunani, Hermes dianggap sebagai sosok yang memiliki kecerdasan dalam memahami kondisi dan situasi psikologis serta sosiologis masyarakat, sehingga ia ditunjuk dan dipercaya untuk menjadi penjelas terhadap pesan-pesan Tuhan yang dibawanya.³⁸ Spiritualitas Hermes yang bagi Suhrawardi merupakan nabi Idris as tersebut, terus dilanjutkan. Menurut Suhrawardi, ia memperoleh ilmu dari Hermes, dan menganggap dirinya sebagai wakil sejati darinya.³⁹ Suhrawardi mengkombinasikannya dengan ajaran Plato, Aristoteles juga Pythagoras. Namun gaya Hermes tetap menjadi dominasi dalam kerangka berpikir Suhrawardi. Yaitunya suatu kerangka berpikir yang memiliki titik tekan pada pola bahasa dan tata pengungkapan pengetahuan selain esensi dari pesan atau pengetahuan itu sendiri.

Menurut Suhrawardi, apa yang ditujunya melalui filsafat iluminasi adalah sebuah usaha untuk menyingkap kembali segala pesan tersembunyi dalam pesan-pesan Tuhan, sehingga wajar jika Suhrawardi menyatakan dirinya sebagai pembangkit kembali apa yang disebutnya sebagai *Hikmat al Ladunniyyah* atau *Hikmat al 'Atiqah* yang telah dimulai oleh Hermes.⁴⁰

³⁷ Nafisul Atho' dan Arif Fachruddin (ed), *Hermeneutika Transendental, Dari Konfigurasi Filosofis menuju Praksis Islamic Studies*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2003), hlm. 14.

³⁸ Nafisul Atho' dan Arif Fachruddin (ed), *Ibid.* hlm. 16, dikutip dari Sayyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (State University of New York Press: 1989), hlm. 71.

³⁹ Agus Efendi, “*Tasawuf sebagai Mazhab Epistemologi*”, *Al-Hikmah*, no. 17 Vol. VII, 1996, hlm. 94.

⁴⁰ *Ibid.*

Suhrawardi juga terpengaruh oleh corak berpikir dari tradisi keagamaan Persia Kuno, yaitu, Zoroasterianisme. Ia kemudian memadupadankan antara kebijakan Zoroasterian dengan ajaran Hermes, juga Plato dan Aristoteles.⁴¹

Ajaran Zoroanstrianisme ini didirikan oleh Zoroaster atau Zarathustra pada 628-531 SM.⁴² Zoroaster ini disebut juga sebagai “nabi” bagi bangsa Persia karena perannya yang begitu besar dalam memberikan pendasaran kosmologis bagi bangsa Persia. Konsepsi ketuhanan dalam Zoroastrianisme adalah monoteisme dengan hanya meyakini dan menyembah satu dewa penguasa, yang bernama *Ahura Mazda*.⁴³ Namun keyakinan Zoroastrianisme memberikan suatu posisi unik dan penting terhadap cahaya dengan melakukan pemujaan terhadap api serta matahari sebagai sumber cahaya terbesar.⁴⁴ Hal ini diadopsi kembali dalam pemikiran kefilosofan Suhrawardi yang menempatkan cahaya sebagai asas ontologis bangunan kefilosofannya.

Secara skematik, Sayyed Hossein Nasr menggambarkan pertemuan dua tradisi besar kebijaksanaan dalam diri Suhrawardi, sebagaimana yang digariskan oleh Suhrawardi sendiri mengenai dirinya, dalam skema berikut ini⁴⁵:

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

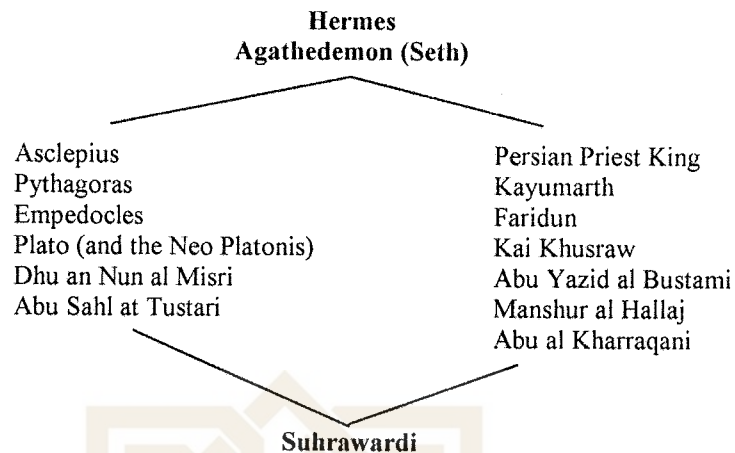
⁴¹ *Ibid.*

⁴² Robert C. Solomon dan Kathleen M. Higgins, *Sejarah Filsafat*, terj. Saut Pasaribu, (Yogyakarta: Bentang, 2002), hlm. 198.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, hlm. 199.

⁴⁵ Sayyed Hossein Nasr, *Tree Moeslem Sages*, (NY: Delmar, 1964), hlm. 61.



Perjalanan intelektual Suhrawardi adalah suatu perjalanan dalam mencari arti kebenaran yang sesungguhnya. Di satu sisi, wajar apabila ia menganalogikan dirinya dengan Hermes atau nabi Idris as tersebut, yaitu sebagai pencari kebenaran sejati dari manapun sumbernya, yang merupakan suatu kewajiban bagi setiap “pencari”, yang mempertahankan kesatuan kebenaran agama sebagaimana yang telah dititahkan Tuhan di satu sisi, dan sisi lain adalah metafisika (filsafat) sebagai hal yang paling misterius dalam penampakan fenomenal (diskursif) manusia di dunia.⁴⁶

C. Karya-Karya Suhrawardi

Selama hidupnya yang singkat, Suhrawardi menulis lebih dari lima puluh buah karya.⁴⁷ Dari berbagai karya tersebut sebagian berbentuk doktrin atau penjelasan-penjelasan, dan sebagian yang lain berbentuk uraian simbolis. Berbagai karya berbentuk doktrin ditulisnya dalam bahasa Arab dan berbagai

⁴⁶ Siti Maryam, *op-cit.*, hlm 34.

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. 58.

karya simbolisnya ditulis dalam bahasa Persia.⁴⁸ Berbagai tulisan Suhrawardi ini lebih cepat memberi pengaruh ke dunia Timur, karena dunia Barat (Andalusia) waktu itu lebih didominasi oleh pemikiran Ibnu Rusyd.⁴⁹ Hal ini pula kemudian yang dicurigai oleh kebanyakan peneliti, mengapa karya-karya Suhrawardi tidak begitu dikenal dalam kajian filsafat saat ini yang secara referensial lebih cenderung kepada Barat.

Dalam berbagai karyanya tersebut, kerap terkandung unsur filosofis dan gnosis. Sedangkan berbagai doktrinnya merupakan suatu ghirah dan antusiasme tersendiri di dunia Persia yang didominasi haluan Syi'ah.⁵⁰ Sementara kebanyakan doktrin itu ditulis dalam bahasa Arab yang kemungkinannya adalah demi meluaskan berbagai pengaruhnya ke luar wilayah bahasa Persia secara lebih formal, sedangkan berbagai karya simbolisnya kebanyakan ditulis dalam bahasa Persia saja.⁵¹ Bahasa Arab dan Persia ketika itu merupakan bahasa utama dalam ilmu pengetahuan yang tidak hanya dikarenakan oleh perkembangan dan kemajuan keilmuan Islam, tetapi juga berkat kuasa politik dari Daulah Abbasiyah.⁵²

Sayyed Hossein Nasr mengelompokkan karya-karya Suhrawardi dalam lima kategori.⁵³ Pertama, yang membahas dan memodifikasi kembali ajaran-ajaran peripatetik. Yaitu empat karya didaktiknya mengenai filsafat iluminasi

⁴⁸ Ahmad Hasan Ridwan, *op-cit.*, hlm. 88.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Agus Efendi, *op-cit.*, hlm. 93.

⁵¹ Hal ini kembali mengindikasikan kesadaran Suhrawardi terhadap aspek teknis bahasa dalam pengembangan pengetahuan. Begitu pula sebagai suatu pola teknik penyebarluasan pengetahuan yang dikembangkan dari gaya Hermes, selain sebagai sekedar kesalinghubungan wacana pengetahuan antara Arab dan Persia ketika itu.

⁵² Amroeni Drajat, *op-cit.*, hlm. 54.

⁵³ *Ibid.*, hlm. 55.

yang tersusun secara berurutan sebagai, *al Talwihaat*, *al Muqawamaat*, *al Mutharahaat* dan *Hikmat al Isyraq*.⁵⁴ Kedua, tentang filsafat (dalam bahasa Arab dan Persia) serta risalah-risalah yang ditulis secara singkat dan mudah dicerna. Di dalamnya merupakan elaborasi lebih lanjut dari empat karya didaktik tadi, dengan pemakaian dan struktur penulisan yang lebih mudah dicerna.⁵⁵ Ketiga, karya-karya sufistik yang ditulis dengan menggunakan simbol-simbol. Dengan anulir bahasa simbolis, karya-karya ini lebih banyak memaparkan cerita-cerita sastrawi yang penuh hikmah dan perspektif.⁵⁶ Tema yang biasa diangkat adalah mengenai perjalanan jiwa melintasi alam semesta menuju pada pembebasan dan iluminasinya yang terakhir.⁵⁷ Keempat, adalah karya yang merupakan ulasan dan terjemahan dari filsafat klasik, serta beberapa karya menyangkut tafsir dari beberapa ayat al Qur'an dan hadits-hadits nabi.⁵⁸ Kelima, karya yang merangkum berbagai wirid dan doa-doa.⁵⁹

Sedangkan mengenai pokok-pokok filsafat iluminasi, seluruhnya ditulis oleh Suhrawardi dengan menggunakan bahasa Arab.⁶⁰ Sedangkan berbagai anulir mengenai filsafat cahaya, sebagai basis utama dalam bangunan filsafat iluminasinya, terurai dalam lima puluh buah buku, baik yang berbahasa Arab

⁵⁴ Siti Maryam, *op-cit.*, hlm. 40-41.

⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 41.

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 42.

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, 43.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 54.

maupun Persia.⁶¹ *Hikmat al Isyraq* merupakan karya puncaknya dari empat karya didaktik mengenai filsafat iluminasi.⁶²

Empat karya didaktik tersebut tersusun secara linier-sistematik membentuk kesatuan yang utuh (*al Talwihaat, al Muqawamaat, al Masyari' wa al Mutharahaat*, serta *Hikmat al Isyraq*).⁶³ Dalam linieritas keempat karya ini, gambaran dan kerangka bangun filsafat iluminasi dikemukakan, dari penjelasan diskursifnya hingga pengalaman eksperensial yang dialami oleh Suhrawardi sendiri, yang hanya tergambarkan secara simbolik sebagai tujuan dari filsafat iluminasi.⁶⁴

Urutan keempat karya tersebut tidak mengandaikan mengenai periodisasi pemikiran Suhrawardi sendiri. Namun merupakan suatu kesetupaduan yang integral dalam upaya memahami filsafat iluminasi. Suhrawardi menyusun karya-karya tersebut dalam waktu lebih kurang sepuluh tahun. Suatu penjelasan yang mengindikasikan bahwa filsafat iluminasi sesungguhnya telah lama bercokol dalam pemikiran Suhrawardi.⁶⁵ Sebagaimana yang dijelaskan oleh Suhrawardi sendiri dalam pengantar *Hikmat al Isyraq*, bahwa ia menuliskan berbagai pemikiran filsafat iluminasi atas desakan yang datang dari luar dirinya dan bukan karena kebutuhannya untuk mensintesakan gejolak pemikirannya.⁶⁶

⁶¹ Agus Efendi, *op-cit.*, hlm. 94, dikutip dari Annemarie Schimmel, *Dimensi-Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm. 268-269.

⁶² *Ibid.*

⁶³ Hossein Ziai, *op-cit.*, hlm. 18.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, hlm. 19.

⁶⁶ Syihab Ad Din Yahya As Suhrawardi, *Hikmat al Isyraq*, terj. Muhammad al Fayyadl, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. xxxi.

Secara utuh, keempat karya ini merupakan suatu perjalanan kefilsafatan yang bermula dari nalar diskursif hingga sampai pada nalar intuitif. Pada karya pertama, *al Talwihat*, merupakan suatu uraian murni tentang metode-metode diskursif. Sedangkan pada karya terakhir, *Hikmat al Isyraq*, merupakan uraian-uraian yang memberi kritik terhadap metode diskursif serta merekonstruksi kembali filsafat peripatetik menjadi gnosis dengan penekanan sepenuhnya pada metode intuitif.⁶⁷

Dalam karyanya yang disebut terakhir, Suhrawardi memaparkan secara final konsep simbolisnya mengenai cahaya. Karya ini terdiri dari dua bagian. Pertama, mengenai konsep-konsep epistemologis Suhrawardi yang meliputi kritik terhadap filsafat peripatetik serta konstruksi metodologis iluminasi. Kedua, mengenai Cahaya, prinsip-prinsipnya, eksistensinya dan hierarkinya, yang sudah sepenuhnya ditulis secara simbolis dan berada dalam kerangka filsafat iluminasi.

Sungguhpun pemikiran Suhrawardi demikian penting dalam rangka melacak kembali pemikiran filsafat islam setelah Al-Ghazali dan Ibnu Rusyd, namun penelitian tentangnya terjadi cukup belakangan. Karya-karyanya tidak banyak dikenal, hingga akhirnya seorang sarjana barat bernama Henry Corbin menemukan karya-karyanya dan melakukan suatu studi khusus.⁶⁸ Tetapi perkembangan kajian mengenai Suhrawardi tetap saja masih minor dalam khasanah filsafat islam saat ini. Di Iran sendiri, karya utama Suhrawardi *Hikmat al Isyraq* telah diterbitkan kembali dengan disertai berbagai penjelasan dan

⁶⁷ Hossein Ziai, *op-cit.*, hlm. 21-22.

⁶⁸ Siti Maryam, *op-cit.*, hlm. 36.

komentar.⁶⁹ Terbitan tersebut digunakan sebagai salah satu literatur pokok di madrasah-madrasah Iran. Sementara di Arab, kajian mengenai Suhrawardi lebih sebagai pengaruh dan respon terhadap kajian yang dilakukan oleh Henry Corbin.⁷⁰

Terlambatnya pengenalan terhadap dimensi pemikiran serta karya-karya Suhrawardi agaknya tidak terlepas dari kondisi reaktif yang diperlihatkan umat islam terhadap filsafat. Seperti dalam kalangan sunni, setelah filsafat peripatetik memudar, satu-satunya kajian yang tetap diturunkan hanyalah logika.⁷¹ Sementara dalam kalangan syi'ah, pemikiran Suhrawardi kerap diperbaurkan begitu saja dengan pemikiran Ibnu Sina dan Ibnu Arabi dengan anulir perspektif yang sepenuhnya bernuansa syiah semata.⁷² Hal demikian mengaburkan posisinya sebagai pemikiran yang unik dan khas sehingga menjadi tidak kentara lagi. Padahal kekhasan dari Suhrawardi adalah dalam kemampuannya membuktikan dan mengemukakan kesatuan kebenaran antara agama dan filsafat, suatu hal yang hanya menjadi impian bagi Ibnu Sina dan Ibnu Arabi.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

⁶⁹ *Ibid.*, hlm. 37.

⁷⁰ *Ibid.*

⁷¹ *Ibid.*, hlm. 38.

⁷² *Ibid.*



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB III

FILSAFAT ILUMINASI SUHRAWARDI

A. Pengertian Filsafat Iluminasi

Filsafat Iluminasi adalah sebuah filsafat yang memadukan antara metode rasional-diskursif dengan metode intuitif dalam usaha pencapaian pengetahuan. Sebagaimana dijelaskan oleh Suhrawardi, bahwa filsafat iluminasi merupakan titik temu dari dua tradisi pengetahuan yang selama ini saling terpisah. Filsafat iluminasi menjadi sintesa baru dari dua tradisi pengetahuan tersebut.

Titik pangkal dari pemaduan antara metode diskursif dan intuitif ini berawal dari kritik Suhrawardi terhadap berbagai kelemahan dalam definisi metafisis peripatetik. Bagi Suhrawardi, definisi metafisis peripatetik bersifat mendistorsi hakikat itu sendiri karena dibangun hanya berdasarkan kepada sifat-sifat aksidental tanpa mendapati secara utuh hakikat itu sendiri. Pola pendefinisian metafisis yang selama ini dilakukan oleh kaum peripatetik adalah dengan mengandaikan suatu yang nampak sebagai universal ketika bagian yang lainnya justru tidak tampak,¹ dan pola demikian dapat mendistorsi esensi itu sendiri, baik secara konseptual maupun kualitasnya. Dalam kata lain, definisi metafisis justru menjadi tidak mungkin secara diskursif.² Keruntuhan peripatetik berawal dari ketidakmungkinan untuk menetapkan batasan atas realitas universal ini.

Maka definisi yang valid hendaknya hanya berlaku pada hal-hal yang sepenuhnya bersifat kolektif. Kemudian, bagaimanakah caranya untuk

¹ Suhrawardi, *Hikmat al Isyraq*, terj. Muhammad al Fayyadl, (Yogyakarta: Islamika, 2003), hlm. 95-98.

² *Ibid.*, hlm. 10.

mendapatkan suatu pengetahuan metafisis yang valid. Suhrawardi menengarai metode iluminasi dalam hal ini. Metode iluminasi adalah suatu usaha penyingkapan diri terhadap segala selubung aksidentalnya, sehingga terjadi suatu pengalaman tanpa distorsi aksidental. Pengalaman demikian akan memperlihatkan suatu keutuhan diri yang telah tersingkap dari selubung dirinya sendiri. Maka filsafat iluminasi terdiri dari dua bagian, pertama, adalah bagian diskursif yang sepenuhnya mengelaborasi serta merekonstruksi kembali berbagai pendasaran epistemologis dan metodologis mengenai pengetahuan metafisis. Kedua, adalah usaha mendapatkan pengalaman iluminasi yang sepenuhnya tidak diskursif dan dilakukan secara asketik-intuitif dengan pendasaran epistemologi tadi (yang telah direkonstruksi). Usaha yang dilakukan pada tahap kedua ini sepenuhnya bergantung pada praktek dan disiplin tubuh sebagai aksidental yang paling dekat dalam amatan manusia. Perlakuan pada tubuh secara lain (asketik) akan membongkar semua selubung aksidentalnya sendiri sehingga esensi diri bisa ditemukan. Hal ini mirip dengan kondisi manusia dalam keadaan tubuh yang sangat menekan, misalnya dalam keadaan lapar yang teramat sangat, seseorang yang tidak terangsang oleh luapan emosi sesaat, menjadi berpikir lebih dalam (kontemplasi) mengenai hakikat dirinya sendiri.

Suhrawardi secara lebih gamblang memaparkan rangka bangun filsafat iluminasi ini dalam karyanya *Hikmat al Isyraq*, yaitu pada Bagian I tentang *Prinsip-Prinsip Berpikir*, Sub Tema 1 tentang *Objek-Objek Pengetahuan dan Definisi*. Suhrawardi terlebih dahulu menyitir keberadaan persepsi dalam

epistemologi pengetahuan metafisis sebelum menguraikan berbagai asumsi yang dibangun dari landasan persepsi tersebut.

B. Pendasaran Epistemologis Filsafat Iluminasi

Filsafat iluminasi membangun kembali suatu model epistemologi yang lebih proporsional terhadap keberadaan pengetahuan metafisis. Sebagai sebuah epistemologi tentunya menjadi berhubungan erat dengan hal bahasa dan pikiran. Bagaimana manusia berpikir sepenuhnya di dalam bahasa yang tersistematisir melalui kaidah-kaidah logika. Suhrawardi kemudian mengembalikan posisi logika ini kepada posisinya sebagai jaringan aksiomatik di dalam pikiran, yaitu suatu jaringan yang menjadi logis dan dapat dianggap “benar” selama berada dalam kaidah sistemnya sendiri. Seakan-akan kemasuk-akalan dalam logika menjadi sejajar dengan kemasuk-akalan dalam realitas. Hal ini menjadi problematis, khususnya dalam usaha melakukan penyingkapan hakikat metafisis.

Maka Suhrawardi membangun berbagai pendasaran epistemologis ini sepenuhnya pada wilayah bahasa. Dalam bahasa terdapat penandaan. Bagi Suhrawardi, penandaan tidak meniscayakan kaidah logika. Adakalanya suatu penandaan memperlihatkan kontradiksi pada proposisi dan logika, namun dapat menjadi valid justru karena bermakna. Seperti pada puisi misalnya. Puisi tidak bisa diposisikan sebagai proposisi logis karena pola penandaan yang diterapkan di dalamnya bersifat tidak sejajar atau bahkan kontradiktif. Malah puisi justru mempermainkan kesejajaran penandaan secara provokatif. Hal itupun justru bertujuan untuk mengusahakan munculnya suatu makna baru. Karena itulah,

walaupun tidak ada kesejajaran penandaan dalam puisi, namun makna dan maksudnya dapat ditelusuri berdasarkan pada sistem bahasa yang melingkupi lahirnya puisi tersebut.

Untuk lebih jelasnya, beberapa kaidah semiotik dalam filsafat iluminasi ini dapat kita lihat dalam beberapa nomor berikut ini:

1. Kata dan Penandaan

Mengenai hal ini, Suhrawardi menyebut pada bagian paling awal dari pembahasannya mengenai objek pengetahuan dan definisi,³ yaitu menyangkut kata dan rujukan dari sebuah kata. “Kata” bagi Suhrawardi mengandaikan adanya “makna”.⁴ Sedangkan “makna” hanya dapat dimengerti dan muncul dalam suatu sistem tanda yang sudah utuh dan mencapai kemapanan tertentu.⁵ Makna tidak bisa dimengerti tanpa bahasa sehingga tidak ada makna di luar bahasa.

2. Objek didapati di dalam Diri Subjek (sebagai Persepsi)⁶

Kemudian, pada suatu objek yang semula tidak diketahui dan kemudian diketahui, pengenalan terhadap objek tersebut dapat terjadi berkat adanya “ide” (*mitsal*) yang memetakan realitasnya sebelum tampak dalam diri.⁷ Pemetaan tersebut berada dalam sirkum pikiran, berarti dalam sistem bahasa. Dalam sistem bahasa terdapat “makna general”, berikut “kata general”, seperti pada kata dan makna “manusia”. Hubungannya

³ *Ibid.*, hlm. 3.

⁴ *Ibid.*

⁵ “Kata” mengandaikan “makna”, dan tidak terburu-buru mengandaikan “realitas”. Tetapi “makna” hanya dapat muncul dalam suatu sistem tanda yang sudah utuh dan mapan. Sistem berarti kolektifitas dan objektifitas. Hal terakhir baru meyratkan “realitas”.

⁶ Tentang “konsepsi” dan “afirmasi”.

⁷ *Ibid.*

bersifat asosiatif, yaitu menggabungkan juga unsur-unsur lain dalam pemaknaannya demi mencapai pemahaman.

Terdapat pula pemahaman yang tidak bersifat asosiatif, yaitu “makna spesifik” berikut “kata spesifik”, seperti kata “Andi”.⁸ Sedangkan makna general tidak bereksistensi di luar pikiran (mental). Karena jika ia bereksistensi di luar pikiran, maka tidak dapat diasosiatifkan,⁹ karena seharusnya ia bereksistensi sendiri sebagai yang “Ada” secara radikal.¹⁰

Sementara itu pula, asosiasi adalah penandaan bagi banyak objek dengan satu nama.¹¹ Maka keberadaan eksistensi dari banyak objek tadi tidak dapat diputuskan secara radikal. Sebaliknya, jika terdapat banyak nama untuk satu objek, nama-nama tersebut disebut sebagai sinonim. Sedangkan nama yang dilontarkan tidak secara denotatif, untuk membuat penyerupaan, alegori, atau hubungan bisosiatif lainnya, disebut metafor (*majazi*).¹²

3. Esensi dan Penandaannya

Realitas ada kalanya simpel, sederhana, monolit, atau non-parsial. Ada kalanya juga rumit, kompleks, tidak memiliki gambaran sepotong-sepotong dalam akal, atau terdiri dari gabungan partikel-partikel.¹³ Suatu makna spesifik pada objek realitas bisa jadi berdampingan dengan sifat

⁸ *Ibid.*

⁹ “Makna general” dimunculkan oleh “kata general”. Eksistensinya bersifat radikal dan tidak eksisten konkret dalam realitas, jika ia eksisten konkret dalam realitas, maka pasti dapat dispesifikkan sehingga menjadi tidak general dan tidak bersifat asosiatif lagi, dan ini kontradiktif.

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 6.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 7.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*

spesifik yang lain. Karena terkadang setiap realitas memiliki beberapa aksiden yang saling terpisah.

Kemudian ada aksiden primer dan aksiden permanen. Aksiden permanen sempurna adalah suatu aksiden yang hubungannya dengan realitas bersifat pasti. Seperti hubungan antara “tiga sudut” terhadap segitiga. Sedangkan aksiden primer adalah aksiden yang kerap mengikuti laju eksistensi realitas, muncul dan mengada karena realitas tersebut.¹⁴ Ciri dari permanensi aksiden adalah rasionalisasinya dapat mendahului rasionalisasi realitas tempatnya bergantung,¹⁵ sehingga mendistorsi penandaan terhadap esensi keseluruhan realitas tersebut. Misalnya, sifat “kebinatangan” dalam diri manusia, diistilahkan oleh kaum peripatetik sebagai “esensialis” (*animale rationale*), padahal yang ditangkap oleh kaum peripatetik tersebut hanyalah salah satu dari sekian banyak aksiden primernya.¹⁶

Penandaan akan esensi lebih layak diterapkan pada aksiden permanen, karena sifatnya yang pasti. Rasionalisasi aksiden permanen juga terjadi lebih lambat dibanding rasionalisasi realitas, dan tidak berpeluang untuk merealisasikan realitas. Sifat aksiden permanen bisa lebih general daripada realitas (objek).¹⁷ Dengan begitu, esensi yang ingin ditandakan tidak terbagi antara aksiden dan realitasnya sendiri atau terjadi dua esensi dalam objek yang sama. Hal ini tentu tidak mungkin, atau

¹⁴ *Ibid.*, 5-6.

¹⁵ *Ibid.*

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*

mengabaikan salah satu sisi yang lain dalam esensinya, seperti pemberlakukan “esensialis” peripatetik terhadap manusia sebagai *animale rationale*.

Dalam diskursifitas pengetahuan peripatetik, esensi diidentikkan dengan aksiden yang primer. Dalam filsafat iluminasi, esensi diidentikkan dengan aksiden permanen, tanpa menolak keberadaan aksiden primer, namun dengan membedakan, bahwa yang primer adalah sesuatu yang melekat pada esensi, bukan esensi. Sedangkan penandaan terhadap esensi yang dipolakan oleh aliran peripatetik adalah penandaan yang hanya sampai pada aksiden primer. Untuk sampai pada aksiden permanen (atau esensi menurut Suhrawardi), diskursifitas pengetahuan mesti ditinggalkan. Karena rasionalisasi atasnya tidak terwakili dengan rasionalisasi pengamatan, realitas, bahasa atau segala hal yang kolektif. Konsekuensinya, aksiden permanen harus ditemui secara langsung untuk mendapatkan kejelasan pengetahuan tentangnya, yaitu melalui upaya-upaya asketik yang berpusat pada disiplin tubuh (bukan disiplin pikiran).

4. Definisi Terhadap Objek Abstrak (Metafisis) dan Konkret

Objek abstrak¹⁸ didefinisikan dengan cara mengklasifikasi segala hal menyangkut objek tersebut, sehingga objek itu dapat menjadi spesifik

¹⁸ Suhrawardi menyebutnya sebagai objek yang tidak dipahami subjek. Tidak dipahami subjek dalam artian, suatu objek metafisis yang “belum dialami”, sebagaimana filsafat peripatetik yang diskursif berusaha memahami objek metafisis melalui elaborasi kebahasaan semata. Disini terdapat indikasi Suhrawardi dalam meyakini dan memperlakukan objek metafisis secara berbeda. Bagi Suhrawardi objek metafisis hanya dapat dicapai secara iluminasi, hal ini pula yang mendasari sistematika pengetahuan dengan kehadiran (*Ilmu Hudhuri*) bagi Suhrawardi. Hal ini kita bahas lebih jauh pada bab selanjutnya.

dalam satuan, parsialitas, ataupun kolektivitasnya.¹⁹ Definisi harus dibuat lebih gamblang dan tidak malah mempersulit subjek untuk dapat mencapai keutuhan objek. Definisi juga tidak pula setaraf dengan objek. Sehingga objek benar-benar tidak diketahui kecuali hanya dengan definisi. Maka definisi, “Ayah” sebagai “orang yang punya anak” adalah tidak valid, karena memiliki level kuriositas yang sejajar.²⁰

Syarat lain yaitu, alat mendefinisikan sudah harus diketahui²¹ sebelum objek yang akan didefinisikan, atau, keduanya tidak terjadi bersamaan.²² Karena objek itu sendiri muncul bukan karena kenyataan konkret, tetapi karena suatu abstraksi. Realitas diketahui tidak cukup hanya dari kata-kata, tetapi “kata” tidak pula dapat langsung dipahami begitu saja. Sehingga upaya mengetahui realitas dengan cara mengganti-ganti kata hanya dapat diterapkan bagi seseorang yang sesungguhnya sudah mengetahui realitas²³ namun kurang memahami kata-kata.²⁴ Dengan begitu, berbagai penggantian kata terhadap realitas tidak akan menjerumuskan pengetahuannya pada keterjebakan kata belaka, karena realitas telah lebih dahulu diketahuinya.²⁵

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 7.

²⁰ *Ibid.*

²¹ Pengetahuan tentang alat definisi sebelum objek definisi, memperlihatkan kecakapan Suhrwardi untuk berkelit dari “perangkap bahasa”.

²² *Ibid.*

²³ Mengetahui realitas secara lebih sempurna hanya dengan cara iluminasi. Setiap orang memiliki potensi iluminasi masing-masing.

²⁴ Upaya memahami kata-kata adalah suatu upaya yang diskursif, berusaha mendudukan kata serta memahaminya dalam konteks sistematika serta semantik yang berlaku padanya (ilmu positif formal, diskursus, wacana, dll)

²⁵ Melalui pengalaman iluminasi.

5. Pengetahuan Manusia

Pengetahuan manusia bersifat kodrati dan non-kodrati.²⁶ Sesuatu yang kodrati adalah yang bersifat ingstingtif. Sementara itu, objek-objek abstrak (metafisis) tidak cukup diketahui hanya secara ingstingtif. Pengetahuan metafisis dapat dicerap melalui kehendak Tuhan pada manusia bersangkutan (revelasi), yang ditempuh dengan suatu upaya tertentu seperti cara para teosof agung.²⁷ Jika tidak demikian, pengetahuan manusia itu cukup hanya sampai pada objek-objek kodrati melalui pengetahuan sistematis (yang empiris).²⁸

Dalam anulir epistemologis Suhrawardi tersebut, dapat kita simpulkan tiga hal utama yang menjadi dasar dari bangunan epistemologi dan metafisika Suhrawardi. Yaitunya *definisi*, *persepsi inderawi* dan *ide (pengetahuan) kodrati*.²⁹ Untuk mendapatkan pemahaman yang semakin padu, kita perlu mengurai simpulan dan hubungan dari ketiga unsur ini, sebagai berikut:

1. Definisi

Definisi diskursif mengandung persoalan yang inheren di dalam dirinya. Karena definisi ini (Aristotelian) berintensi untuk mencakup

²⁶ *Ibid.*, hlm. 7.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Terminologi lain dari "pengetahuan kodrati" disebut oleh Mehdi Amin Razavi dengan "gagasan asli". Mehdi adalah seorang asisten professor pada jurusan klasik filsafat dan agama di Mary Washington College, Fredericksburg Virginia.

esensi, sifat, serta aksiden secara sekaligus, dan ini mustahil.³⁰ Kemungkinan asosiasi pada suatu sifat atau aksiden tertentu saja beresiko mendistorsi persepsi sebagaimana terjadi dalam penetapan *animale rationale*. Sementara itu, definisi justru ditekankan pada hal-hal yang tidak terindra, karena hal-hal yang telah terindra tidak membutuhkan definisi.³¹ Hal seperti ini kontradiktif. Seperti misal warna hitam, bagi orang-orang yang mampu melihat maka ia tidak butuh definisi tentang warna hitam, sementara bagi yang buta, ia tidak pula dapat mendefinisikannya.³² Menjadi jelas, bahwa batasan definisi menurut kaum peripatetik adalah hal yang absurd. Maka definisi tidak dapat diandalkan untuk sebuah persepsi pengetahuan metafisis. Namun persepsi dapat berguna sejauh diterapkan pada realitas korporeal kolektif yang tampak sebagai spesifik (aksidennya).³³

2. Persepsi Indera

Menyangkut persepsi indera. Pada hal-hal yang diketahui tanpa definisi, sesungguhnya pengetahuan tersebut berasal dari persepsi indera. Seperti warna hitam, diketahui dengan adanya indera penglihatan.³⁴ “Hitam” merupakan suatu keadaan kualitatif dan aksidental yang melalui proses akali bertransformasi menjadi kategori rasional. Proses akali ini menurut Suhrawardi, terjadi karena perdebatan argumentatif semata dalam

³⁰ Leonard Lewisohn (ed). *Warisan Sufi, Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi (700-1300)*, Buku Pertama, (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002), hlm. 320.

³¹ *Ibid.*

³² Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 68-69.

³³ *Ibid.*, hlm. 10.

³⁴ *Ibid.*, hlm. 68.

kata-kata³⁵ untuk menetapkan “hitam” sebagai warna, yang sesungguhnya tidak berguna³⁶ dan tidak menambah pengetahuan.³⁷

Namun dapat dipahami bahwa pengetahuan dari persepsi indera lebih bersifat langsung. Karena banyak hal yang tidak terdefiniskan dapat diketahui melaluinya tanpa menetapkan terlebih dahulu berbagai sifat, esensi atau aksidennya.

Kemudian Suhrawardi menjelaskan, bahwa persepsi indera dapat membedakan antara realitas kompleks dan realitas simpel.³⁸ Realitas kompleks bisa terdefiniskan melalui konteks realitas sederhana (asosiasi), namun tidak dapat sebaliknya.³⁹ Problema ini bisa dianulir dari distansi antara metode deduksi dan induksi dalam teori pengetahuan tradisional. Dalam induksi, definisi (realitas kompleks) dibangun dari sekumpulan proposisi-proposisi sederhana (realitas simpel), namun realitas simpel itu sendiri tidak terdefiniskan karena sifatnya yang sederhana dan inderawi (pengetahuan langsung). Sementara deduksi hanya berlaku bagi pembuktian dan pengujian atas realitas simpel. Dalam kedua cara ini, realitas simpel tetap tidak terdefiniskan, walaupun secara deduktif dapat diuji.

Misalnya dalam menetapkan definisi “manusia”, secara induktif “manusia” terdefiniskan oleh adanya individu-individu seperti “Andi”,

³⁵ Dalam teori semiotik disebut sebagai *signifying* (penandaan). Signifying ini terjadi secara lebih luas dalam ilmu pengetahuan, sehingga ilmu pengetahuan disebut juga sebagai “bahasa buatan” yang mengandung pervormatifitas diskursif. Dibahas lebih jauh pada Bab IV.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*, tentang klasifikasi antara “konsepsi” dan “afirmasi”.

³⁸ *Ibid.*, hlm. 321.

³⁹ *Ibid.*

“Surya”, “Zakia”, dan sebagainya. Namun “Andi”, “Surya” serta “Zakia” tidak terdefiniskan ke-“manusia”-annya, hanya saja dapat diuji secara deduktif.

Dalam hal ini maka dibutuhkan suatu prinsip aksiomatik untuk dapat memberikan pengasasan defenitif atas segala sesuatu, karena jika tidak demikian, persoalan seperti dalam problem definisi kembali berulang, persoalan kontradiktif dalam upaya mengetahui sesuatu melalui sesuatu yang lain (*ad infinitum*).⁴⁰

Tetapi menurut Suhrawardi, persepsi indera tetap berguna sepanjang menyangkut pengenalan terhadap hal-hal yang tidak terdefiniskan.⁴¹

3. *Ide* (pengetahuan) kodrati

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, pengetahuan manusia ada yang bersifat kodrati dan non-kodrati. Pencapaian pengetahuan melalui definisi dan persepsi indera merupakan jenis pengetahuan non-kodrati. Sementara pengetahuan kodrati adalah sesuatu yang ingstingtif dalam diri manusia. Sedangkan ingsting juga tidak dapat menyerap pengetahuan metafisis secara tuntas. Sebagaimana ingsting, bersifat refleks, praduga dan lahir dari pembelajaran terhadap akumulasi pengalaman dan pengamatan dalam dan terhadap ruang-waktu.

Disinilah kemudian orisinalitas pemikiran Suhrawardi. *Ide* kodrati yang terbentuk dari akumulasi pengalaman dan pengamatan ruang-waktu

⁴⁰ Leonard Lewisohn (ed), Buku Pertama, *op-cit.*, hlm. 321.

⁴¹ *Ibid.*

tersebut menjadi satu-satunya jembatan penghubung antara *definisi* dan *persepsi inderawi*.⁴² Dalam kata lain, Suhrawardi membangun suatu koherensi dan konsistensi struktur pengetahuan iluminasi yang menggabungkan unsur diskursif dan intuitif melalui keberadaan ide kodrati yang ingstingtif.

Dari simpulan tiga unsur mengenai persepsi epistemologis Suhrawardi ini, barulah bisa digambarkan suatu sistematika iluminasi sebagai bagian kedua yang sepenuhnya asketik-intuitif setelah bagian diskursif dalam filsafat iluminasi. Sebagaimana Suhrawardi menyatakan bahwa filsafat iluminasi bermula dari pengetahuan diskursif dan berujung pada pengalaman intuitif. Kesatupaduan dua corak pengetahuan ini secara koheren dan konsisten menjadi satu keutuhan tentang kebenaran terjelaskan dalam paparan berikut ini.

C. Sistematika terjadinya Iluminasi

Pengetahuan adalah pengenalan akan sesuatu. Sedangkan pengenalan metafisis melalui definisi ternyata tidak mungkin, begitu pula melalui persepsi inderawi. Namun persepsi inderawi dapat melakukan pengenalan secara lebih langsung tanpa perantaraan analisis. Pengenalan langsung yang terjadi pertama kali adalah pada “diri”. Sementara dalam ide kodrati, pengenalan yang paling otentik adalah refleksnya pula terhadap “diri” beserta konsekuensinya. Pengenalan terhadap “diri” dalam kedua cara ini bersifat non-predikatif, berlangsung tanpa

⁴² *Ibid.*, hlm. 321.

perantara, tanpa analisa dan pengamatan terlebih dahulu.⁴³ Ketika seseorang mengatakan, “Saya sedang melakukan sesuatu”, hal ini mengandaikan secara implisit pengetahuannya akan diri. Menurut Suhrawardi, inilah aksioma dasar bagi keberlangsungan kognisi, atau keberlangsungan pengetahuan diskursif itu sendiri, yang justru yang telah diabaikan oleh kaum peripatetik.⁴⁴

Kemudian masih ditanyakan juga persisnya, bagaimana “diri” mengetahui “diri”. Dalam menjawab pertanyaan ini, Suhrawardi menyebutkan, ada suatu model kognisi khusus yang memperoleh pengetahuan secara langsung dan tanpa mediasi dan berada di luar distingsi *subjek/objek (knowledge by presence)*.⁴⁵ Keberadaan model kognisi khusus ini menjadi awal dari wacana “pengetahuan dengan Keberhadiran”.⁴⁶ Apa yang hadir, dan dalam apa, inilah yang menjadi pangkal awal dari epistemologi filsafat iluminasi Suhrawardi, bahwa kognisi khusus tersebut adalah Keberhadiran yang memberi petunjuk dari sesuatu yang paling mengatasi ruang dan waktu (Tuhan). Keberhadiran ini adalah tentu dari sesuatu yang immaterial dan kekal,⁴⁷ sebab jika tidak demikian, tidak mungkin dapat menghasilkan pengetahuan pra-persepsional sebagaimana yang dituju oleh metafisika. Sedangkan pengetahuan pra-persepsional yang selama ini berusaha dibangun melalui definisi dan persepsi inderawi, ternyata dalam konsekuensi kognitif dan normatifnya tidak dapat lepas dari berbagai sifat dan aksiden kebendaan tersebut.

⁴³ Siti Maryam, *Rasionalitas Pengalaman Sufi, Filsafat Isyraq Suhrawardi asy-Syahiid*, (Yogyakarta: Adab Press UIN Sunan Kalijaga, 2003), hlm. 88-89.

⁴⁴ Leonard Lewisohn (ed), Buku Pertama, *op-cit.*, hlm. 322.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ Hal yang kemudian melahirkan wacana ilmu Hudhuri, pertama pada Suhrawardi.

⁴⁷ *Ibid.*

Sehingga menurut Suhrawardi, “diri”, disamping terindera dan refleksi dari pengetahuan kodrati, “diri” harus dapat dipisahkan dari sifat-sifat ketubuhannya agar mendekati keuniversalnya, atau mendekati “Diri” immaterial (Tuhan).

“Diri” yang masih material tadi, berasal dari pengenalan konseptual dan defenitif yang dikerjakan oleh kognisi akal pikiran.⁴⁸ Dalam kerja demikian, yang mengemuka adalah sifat-sifat ultim “diri” (aksiden primer) dan bukan “diri” itu sendiri (aksiden permanen/esensi). Mengenai sifat ultim, tentu menjadi polemik dan problematis. Dalam resikonya yang polemik dan problematis tersebut, menjadi tugas filsafat untuk menjelaskan dan memisahkan sifat atau aksiden dari “diri” substansial, seperti memisahkan antara ‘rasa manis’ dengan gula. Pemisahan ini hanya terjadi dalam sarana konseptual (filsafat).⁴⁹ Pemisahan dalam sarana konseptual ini tidak akan mengantarkan pada hakikat esensi, karena kembali lagi pada perbedaan antara aksiden primer dengan aksiden permanen. Sedangkan esensi adalah aksiden permanen, atau sesuatu yang mendahului rasionalitas (pre-persepsional). Untuk dapat menembus keberadaan aksiden permanen, seseorang harus mencari jalan lain yang mengatasi kemampuan konseptual, menurut Suhrawardi adalah melalui jalan asketik dengan penalaran yang intuitif.

Berangkat dari pendasaran pengetahuan sejati dari kesadaran akan “diri” ini, sistematika filsafat iluminasi terdiri dari dua bagian:

⁴⁸ *Ibid.* hlm. 323.

⁴⁹ *Ibid.*

1. Tahap Filosofis

“Diri” disadari secara diskursif, untuk kemudian diteliti segala definisi beserta aksidennya. Setelah definisi beserta aksiden-aksiden yang membangun definisi tersebut didapati, maka aksiden secara konseptual harus dapat dipisahkan dari “diri”, sebagaimana memisahkan rasa manis dari gula,⁵⁰ suatu pemisahan dalam ranah konseptual agar definisi menjadi bersih dari distorsi dan dikembalikan kepada persepsi yang paling dasarnya (spekulatif).

Pada tataran ini, aksiden yang diperdapat adalah aksiden primer. Inilah tugas problematik filsafat menyangkut aksiden-aksiden primer “diri” yang diurai sepenuhnya berdasarkan pada epistemologi filsafat iluminasi. Aksiden primer tentunya segala kecenderungan utama yang sifatnya paling manusiawi dan ultim, seperti, hasrat, kebutuhan sandang dan pangan, kecemasan, harapan, dan sebagainya.

2. Tahap Asketik

Setelah aksiden diri disadari dan diakui untuk kemudian dapat dipisahkan secara konseptual, maka selanjutnya dihancurkan dan dibinasakan agar “diri” dapat tersingkap dari berbagai selubung dirinya. Proses penghancuran ini dilakukan melalui cara-cara asketik. Suhrawardi mereseapkan beberapa cara asketik mengenai hal ini.⁵¹ Penghancuran hanya dapat dilakukan secara asketik karena dalam wilayah konseptual (filsafat/diskursif), segala aksiden tersebut hanya dapat dipisahkan, namun

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*

tidak dapat dihancurkan. Proses penghancuran ini harus berlanjut pada pembinasaan (pemusnahan). Ketika segala aksiden primer tersebut telah musnah, yang tinggal hanyalah aksiden permanen atau esensi. Ketika itulah “diri” berada dalam kemurnian sebagai “diri” dan tidak terselubungi lagi oleh dirinya sendiri.

Dari uraian diatas, pada tahap filosofis terdapat *kesadaran* (pengenalan langsung) dan *pemisahan* (analisis) terhadap aksiden-aksiden primer, yang keduanya ini merupakan ranah konseptual, diolah melalui perdebatan rasional-filosofis. Tahap kedua adalah *penghancuran* (terhadap ego) dan *pemusnahannya* (kebebasan dari selubung diri, mengemukanya aksiden permanen atau “esensi”) yang hanya dapat diolah secara laku asketik.⁵² Dengan kehancuran segala selubung diri, kemurnian menjadi tampak dan dialami. Namun hanya tampak dan dapat dialami jika ada “cahaya” yang menerangi atau menyinari. “Cahaya” adalah sesuatu yang bergantung sepenuhnya pada kehendak Tuhan yang bisa ditafsirkan sebagai cinta. Disini, filsafat iluminasi menjadi bersifat teosofis. Antara usaha pembersihan diri menuju pengalaman kesucian, dan anugerah cahaya cinta dari Tuhan.

D. Diri dan Cahaya

Cahaya menjadi tema sentral dalam filsafat iluminasi. Bisa juga dikatakan, filsafat ini merupakan suatu jenis filsafat tentang cahaya. Dengan simbol cahaya, bahasa filsafat menjadi lebih asosiatif sehingga dapat lebih memadai dalam usaha

⁵² *Ibid.*, hlm. 323-324.

menandai aksiden primer. Disini filsafat dapat terhindar dari kontradiksinya terhadap nilai dasar Islam (dengan begitu juga tasawuf) yang meletakkan esensi sebagai hal yang tidak dapat dipersonifikasi.

Cahaya tidak hanya satu jenis, tetapi beberapa jenis menurut fungsinya masing-masing. Proses terbentuknya berbagai cahaya tersebut menjadi mungkin berkat adanya hukum emanasi cahaya. Dalam proses emanasi tersebut, segala cahaya berasal dari satu sumber atau pusat. Sumber ini bersifat tidak membutuhkan keberadaan cahaya yang lain, justru menjadi penyebab bagi segala cahaya selainnya. Sumber cahaya ini disebut sebagai Cahaya Maha Cahaya. Cahaya Maha Cahaya menyinari segala sesuatu kemudian memantul dan terus menyinari kembali hingga terjadi emanasi cahaya, suatu penyebaran cahaya menjadi cahaya baru yang ikut menjadi mandiri dan seterusnya beremanasi dan menyinari pula cahaya-cahaya baru lainnya. Proses demikian terus berlangsung hingga jumlah cahaya menjadi ribuan bahkan lebih.

Tidak ada yang lebih kelihatan ketimbang cahaya dan hal yang dapat dilihat tidak memerlukan definisi. Karenanya, esensi cahaya adalah manifestasinya. Sebab jika manifestasi diposisikan sebagai atribut, berarti cahaya itu sendiri adalah sesuatu yang tidak memiliki kualitas dapat terlihat dan hanya kelihatan melalui sesuatu yang lain, tentu mustahil jika sesuatu yang dilihat berkat adanya cahaya menjadi lebih dapat dilihat ketimbang cahaya itu sendiri.⁵³ Sedangkan kegelapan bukanlah lawan dari cahaya. Tetapi suatu kondisi berkat adanya kejauhan atau ketidaktercapaian dari pancaran cahaya. Hubungannya

⁵³ Muhammad Iqbal, *Metafisika Persia, Disertasi Doktorat*, terj. Joebar Ayyoeb (Bandung: Penerbit Mizan, 1992), hlm. 99.

adalah hubungan antara keluasan eksistensi hingga pada noneksistensi.⁵⁴ Kegelapan tidak bersumber dari manapun kecuali dari cahaya itu sendiri, yaitu sebagai titik terjauh dari pancaran cahaya. Pancaran cahaya berarti keluasan eksistensi yang tidak terbatas berkat adanya *cinta*. Dari *cinta* ini cahaya menjadi sumber penghidupan bagi setiap yang dikenai pancarannya karena dengan begitu setiap hal menjadi melihat keberadaannya.⁵⁵

Dalam hal ini, cahaya yang pertama sekali adalah sesuatu yang tidak membutuhkan untuk diterangi. Sedangkan selain cahaya pertama, merupakan cahaya yang keberadaannya terlihat berkat pancaran cahaya pertama. Cinta menjadi konsep yang menjembatani hubungan antara cahaya pertama terhadap objek-objek pancarannya.

Diri dan cahaya kemudian menempati posisi penting dalam pembahasan filsafat iluminasi. *Diri* menyadari keberadaannya tanpa membutuhkan diri yang lain. Keberadaannya sebagaimana cahaya, merupakan keterpancaran secara swamandiri yang tidak membutuhkan refleksi. Jika terjadi refleksi diri terhadap diri, itu merupakan suatu pancaran dari esensi diri pada aksiden-aksidennya. Suatu pancaran dengan jembatan cinta.

Cahaya/diri yang swamandiri ini disebut cahaya abstrak. Dari persoalan ini, berkembanglah ilmu *hudhuri*, yaitu ilmu yang membahas mengenai pengetahuan secara kehadiran. Pendasarannya adalah pada diri tadi. *Diri* tidak diketahui dalam posisi objek eksternal dan tidak memerlukan demonstrasi metodis (argumentasi rasional). Namun diketahui sebagai hal yang dialami. Mengalami

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 100.

⁵⁵ *Ibid.*

diri ini tidak berjarak, atau berperantara, tanpa membutuhkan analisis dan konseptualisasi tertentu. Maka mengetahui diri bersifat swaobjek.

Bagi Suhrawardi, pengetahuan swaobjek menjadi dasar epistemologis pengetahuan yang paling valid.⁵⁶ Karena pengetahuan tentangnya diperoleh melalui suatu cara yang tidak bergantung pada definisi. tetapi lebih radikal lagi, pengetahuan tersebut didasarkan kepada suatu kesadaran diri pada manusia yang selalu ada bahkan ketika manusia dalam keadaan tidur.

Kesadaran ini bersifat psikologis dan Suhrawardi menghubungkannya menjadi bersifat kosmis dengan keberadaan suatu “visi” (*musyahadah*) dalam kesadaran tersebut. Visi ini adalah cahaya yang bertingkat dan menjadi pengandaian dari suatu tingkatan realitas. Cahaya pada tingkatan pertama (pada individu) disebut Suhrawardi sebagai cahaya abstrak, cahaya murni, yang tampak sebagaimana adanya.⁵⁷ Cahaya murni merupakan suatu tingkatan realitas yang terdekat bagi manusia. Cahaya murni ini menghubungkan atau memberi penampakan terhadap realitas kosmis yang lebih tinggi.

Diri sendiri dapat menjadi swaobjek adalah berkat cahaya. Disinilah pengertian diri sebagai sesuatu yang tidak dapat dikenali secara eksternal dan tidak memerlukan demonstrasi metedis. Karena sebelum kita mengetahui ada suatu objek yang dilihat, sesungguhnya kita telah menerima keberadaan cahaya yang menyinari objek tersebut sehingga dapat dilihat. Pengertian “objek” berarti adalah sesuatu yang berjarak, perlu dianalisis lebih lanjut walaupun sudah terlihat. Sehingga, jikalau seseorang melihat dirinya, kemudian melakukan analisis lebih

⁵⁶ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iuminasi*, terj. Afif Muhammad dan Munir (Bandung: Zaman Wacana Mulia, 1998), hlm. 141.

⁵⁷ *Ibid.*

lanjut terhadap diri yang sedang dialami tersebut, sesungguhnya ia sedang merefleksikan aksiden dari diri, dan bukan esensi diri itu sendiri.

Maka bagi Suhrawardi, esensi diri merupakan cahaya itu sendiri. Diri yang esensial ini tidak dapat direfleksikan, karena tidak berjarak (sesuatu yang dialami). Karena tidak dapat direfleksikan, sifatnya menjadi intuitif. Dengan anulir cahaya, putusan-putusan intuitif menjadi layak karena cahaya bersifat menerangi dengan sendirinya. Dalam kata lain, putusan pengetahuan tidak dapat berasal dari ketidaktahuan atau ketidakterjangkauan penerangan (kegelapan). Cahaya secara internal berarti pengetahuan itu sendiri. Dalam hubungannya dengan diri, Suhrawardi menyebutkan: *Setiap orang yang menyadari esensinya sendiri adalah cahaya murni. Dan cahaya murni adalah manifestasi bagi, dan memahami, esensinya sendiri.*⁵⁸

Diri yang swaobjek adalah esensi diri. Berkat sifatnya yang swamandiri (sebagai swaobjek), diri tidak membutuhkan definisi. Sebagaimana cahaya juga demikian. Ia tidak membutuhkan *ide (mitsal)* ataupun akomodasi konseptual tertentu untuk pendasaran keberadaannya. Namun diri memiliki aksiden yang dengannya manusia kemudian melakukan upaya defenitif yang berakhir pada definisi *animale rationale*. Menurut Suhrawardi, *animale rationale* hanyalah aksiden primer, bukan esensi.⁵⁹ Dalam hal ini, cahaya selain bersifat swamandiri, cahaya juga tidak dapat dikenakan padanya suatu aksiden. Maka esensi diri itu sendiri tak lain merupakan cahaya.

⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 141, dikutip dari Suhrawardi, *Opera II*, (Baghdadi: al Mu'tabar), hlm. 114.

⁵⁹ Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 8-9.

Dalam *Hikmat al Isyraq* Suhrawardi menyebutkan: *Esensi yang swamandiri adalah sesuatu yang zat dan kesempurnaan dirinya tidak bergantung kepada objek lainnya, sedangkan esensi yang tidak swamandiri adalah yang zat dan kesempurnaan dirinya bergantung kepada objek lain.*⁶⁰

Pertanyaan yang muncul tentu: bagaimana kemudian aksiden melekat dalam esensi diri manusia yang membuatnya menjadi *animale rationale*? Disinilah kemudian yang disebut Suhrawardi sebagai keterperangkapan manusia pada tubuh. Aksiden yang selama ini diandaikan manusia untuk menjustifikasi definisi manusia, sesungguhnya hanyalah suatu esensi dari tubuh, bukan esensi diri (manusia). Maka disiplin yang telah membentuk tubuh harus dibongkar. Pembongkaran disiplin tubuh ini dilakukan pada tahap kedua tadi (dalam sistematika filsafat iluminasi), yaitunya tahap asketik.

Dalam tahapan yang filosofis, pengetahuan sepenuhnya bersifat diskursif. Sedangkan dalam tahapan selanjutnya bersifat intuitif dan asketik. Pada tahapan intuitif dan asketik inilah kemudian,--terjadi proses iluminasi realitas. Berawal pada tingkatan persepsi paling sederhana dari indera manusia yang mampu melihat akibat adanya penyinaran matahari pada objek. Pada tingkatan kosmis, setiap cahaya abstrak melihat cahaya-cahaya yang derajatnya berada di atasnya, sedangkan cahaya yang lebih tinggi juga secara terus-menerus menyinari yang berada di bawahnya. Sumber dari segala cahaya adalah *Nur al-Anwar* (Cahaya Maha Cahaya) yang menyinari segala sesuatu.⁶¹

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 103.

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 143.

Cahaya Maha Cahaya mengendalikan segala sesuatu. Sehingga, Cahaya Maha Cahaya menjadi yang paling tampak bagi dirinya sendiri berkat ketidakterbatasan penyinarannya. Prosesi penyinaran ini disebut pula sebagai emanasi. Proses ini menjadi tidak terbatas akibat dari sifat cahaya sendiri yang tidak dapat dikualifikasi batasannya.

Begitu pula, setiap emanasi dari Cahaya Maha Cahaya pada akhirnya akan menampakkan keberadaan Cahaya Maha Cahaya itu sendiri sebagai yang paling nyata.⁶² Bahkan hubungan cahaya abstrak dengan Cahaya Maha Cahaya berlaku dalam hal ini sebagai hubungan yang langsung. Dimana ketika seseorang mengetahui esensi dirinya, maka secara niscaya ia akan mengetahui pula esensi universal, yaitunya Cahaya Maha Cahaya (Tuhan).

Begitulah, pada akhirnya filsafat iluminasi adalah sebuah filsafat yang mendasarkan nalarnya pada penalaran cahaya-cahaya. Sifat dan karakter cahaya menjadi dasar dari pandangan pengetahuan iluminasi. Sebelumnya, “cahaya” adalah konsep yang telah berkembang jauh dalam dunia spiritualitas dan pemikiran islam.⁶³ Pemikiran seperti ini sesungguhnya tak lepas dari pengaruh bentuk-bentuk tasawuf dari mulai al-Hallaj hingga Al Ghazali. Khususnya Al Ghazali yang mengarang kitab *Misykat al Anwar*,⁶⁴ sebuah kitab yang khusus mengeksplorasi konsep *Nur* dalam islam. Dalam hubungannya terhadap “iman”,

⁶² *Ibid.*, hlm. 144.

⁶³ Fritz Meier, *Sufisme, Merambah ke Dunia Mistik Islam*, terj. Sunarto, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hlm. 20.

⁶⁴ Siti Maryam., *op-cit.* hlm. 32.

konsep cahaya dalam *Misykat al Anwar* tidak jauh berbeda dengan pandangan Suhrawardi.⁶⁵

“Cahaya” dikembangkan lagi sebagai suatu doktrin esensial kefilosofan dalam filsafat iluminasi. Bagi Suhrawardi “cahaya” bukan sekedar suatu metafor atau simbolisme tertentu dalam bahasa pengetahuan, tetapi merupakan pengetahuan itu sendiri, yang hanya dapat ditempuh melalui intuisi iluminatif. Cahaya sebagai sebuah pendasaran nalar dalam filsafat iluminasi akan dibahas lebih lanjut pada bab selanjutnya dengan menggunakan perspektif analisis semiotik.



⁶⁵ *Ibid.*



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB IV

**ANALISIS SEMIOTIK TERHADAP BAHASA SIMBOLIS DALAM
FILSAFAT ILUMINASI SUHRAWARDI**

Filsafat atau metafisika dibicarakan dalam bahasa. Kemudian, terdapat pula suatu pembicaraan mengenai bahasa metafisika atau bahasa filsafat itu sendiri, yang disebut sebagai *metabahasa*. Metabahasa bukanlah filsafat bahasa. Tetapi sebuah filsafat tentang bahasa filsafat.

Pada bab ini dikaji mengenai aspek bahasa simbolis dalam filsafat iluminasi. Maka pembicaraan disini merupakan sebuah pembicaraan metabahasa. Bahasa simbolis dalam filsafat iluminasi berpusat pada term “cahaya”. Lebih jauh, dari term “cahaya” dikembangkanlah suatu penalaran yang khas iluminasi sebagai kerangka bangun epistemologis bagi filsafat iluminasi.

Dalam perspektif metabahasanya yang melahirkan epistemologi itu, Suhrawardi berusaha memadukan antara penalaran diskursif dengan penalaran intuitif dalam satu sistem kefilosofan yang padu. Bahasa simbolis dalam filsafat ini sesungguhnya merupakan perwakilan dari penalaran intuitif. Sebelumnya, filsafat sepenuhnya hanya berdiri dengan penalaran diskursif berikut model bahasa filsafatnya yang korespondensial (denotatif), yang disebut sebagai filsafat peripatetik.

Filsafat iluminasi berusaha mengatasi keterbatasan filsafat peripatetik yang sepenuhnya diskursif ini dengan menyertakan bahasa simbolis yang intuitif dalam keutuhan sistem filsafatnya. Yaitunya dengan membangun sistematika

penalaran yang berdasar pada cahaya-cahaya. Term “cahaya” kemudian menjadi sentral dalam filsafat iluminasi. Dari penalaran cahaya ini, berbagai perspektif tentang metafisika, filsafat, bahasa dan pengetahuan diderivasikan. Maka analisis semiotik terhadap bahasa simbolis dalam filsafat iluminasi Suhrawardi juga akan berpusat pada term “cahaya” ini.

Sebelumnya, perlu disinggung terlebih dahulu mengenai analisis semiotika itu sendiri. Bagaimanakah kerangka bangun semiotika secara konseptual dan metodologis. Kemudian, berdasarkan pada kerangka metodologisnya, analisis semiotik baru dapat dilakukan dalam mengelaborasi aspek bahasa simbolis dalam filsafat iluminasi (term “cahaya”).

A. Analisis Semiotika Roland Barthes

Istilah “semiotika” berasal dari bahasa Yunani “*semeion*”, yang berarti “tanda”. Semiotika adalah teori tentang *tanda* dan *penandaan*. Dalam teori ini, segala gejala kehidupan sosial dan kultural dilihat dalam kerangka penandaan. Dalam kerangka penandaan ini terdapat objek-objek tanda/penanda. Semiotika kemudian mendekati berbagai sifat dari objek tersebut dalam pendekatan yang non-esensial.¹ Pendekatan yang non-esensial ini merupakan kekhasan semiotika yang memahami segala gejala kehidupan sebagai “cara berada” dan tidak mempedulikan esensi “Ada” itu sendiri.

Ilmu ini bermula dari kajian linguistik yang dikembangkan oleh Ferdinand D. Saussure. Saussure membedakan antara perilaku bahasa individual dengan

¹ John Lechte, *50 Filsuf Kontemporer, Dari Strukturalisme sampai Postmodernisme*, terj. A. Gunawan Admiranto, (Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 2001), hlm. 191.

perilaku bahasa kolektif, yaitu antara *parole* dan *langue*. *Parole* sebagai bahasa individual tidak memiliki kesatuan sistem yang konsisten, sifatnya hanya sesaat dan tidak menentu. Sedangkan *langue* sebagai bahasa kolektif, membentuk dan sekaligus terbentuk dengan adanya sistem dan bersifat konvensional.²

Dari *parole* dan *langue* ini Saussure mengemukakan, bahwa tanda yang dapat dipelajari (kolektif-ilmiah) terdapat di dalam *langue*. Sementara tanda di dalam *parole* tidak bisa dipelajari karena tidak dapat dilacak konsistensinya. Tanda menurut Saussure adalah kesatuan dari “konsep” dan “citra akustis”. Hal ini berbeda dari pemahaman sebelumnya dalam ilmu linguistik, bahwa tanda adalah suatu penamaan terhadap benda.³ Konsep dan citra akustis tidak terpisahkan. Hanya saja, konsep adalah sesuatu yang lebih abstrak ketimbang citra akustis. Saussure menyebut konsep sebagai *signifie* atau “yang ditandai” (*petanda*) dan citra akustis sebagai *signifier* atau “yang menandai” (*penanda*).⁴ Jika salah satu dari kedua ini diubah, maka yang lain ikut berubah. Keterkaitan antara keduanya adalah seperti dua sisi mata uang. Secara perumusan:

tanda = petanda + penanda

Dari rumusan ini, terdapat tiga perspektif yang tidak dipisah. Berbeda dengan sebelumnya dalam ilmu linguistik, bahwa:

tanda = penanda

Dalam rumusan linguistik klasik ini, tanda atau penanda sama saja, merupakan penamaan terhadap petanda. Perkembangannya dalam linguistik

² Ferdinand de Saussure, *Pengantar Linguistik Umum*, terj. Rahayu S. Hidayat, (Jogjakarta: Gadjah Mada University Press, 1996), hlm. 8-9.

³ *Ibid.*, hlm. 12.

⁴ *Ibid.*, hlm. 13.

Saussure, penanda lebih sebagai media material yang dianggap mewakili bagi eksplisitasi petanda. Sedangkan tanda adalah gabungan yang terjadi dalam pilihan material pada penanda terhadap petandanya. Namun hal ini merupakan perspektif, bukan dalam artian empiris. Perspektif ini untuk mempertajam analisis terhadap pola hubungan di antara berbagai tanda (menyangkut pilihan material penanda yang saling berbeda).⁵ Selain adanya *signified* dan *signifier*, tanda kemudian disebut sebagai *sign*.

Dari pendasaran linguistik tersebut, semiotika kemudian semakin berkembang sebagai ilmu yang khusus membahas tanda. Saat ini, secara umum kajian semiotika meliputi tiga jenis tanda, yaitu *ikon*, *indeks* dan *simbol*. Ikon adalah tanda yang menyerupai obyek (benda) yang diwakilinya atau tanda yang menggunakan kesamaan ciri-ciri dengan yang dimaksudkan. Misalnya kesamaan peta dengan wilayah geografis yang digambarkan, foto dengan orang yang difoto, dan lain-lain. Indeks adalah tanda yang sifatnya tergantung pada keberadaan suatu penanda. Tanda ini memiliki kaitan sebab-akibat dengan apa yang diwakilinya. Misalnya asap dan api, tidak akan ada asap kalau tidak ada api, maka asap adalah indeks. Sedangkan simbol adalah tanda dimana hubungan antara penanda dengan petanda ditentukan oleh suatu perarturan yang berlaku umum atau kesepakatan bersama (konvensi).

Semiotika tampil sebagai alat analisis kebudayaan secara lebih sistematis dan komprehensif dalam pemikiran Roland Barthes. Barthes tetap mendasarkan dirinya pada Saussure khususnya menyangkut konsep-konsep dasar seperti langue

⁵ ST. Sunardi, *Semiotika Negativa*, (Jogjakarta: Kanak, 2002), hlm. 47-48.

dan parole. Namun tidak hanya berhenti pada sistem tanda dalam linguistik Saussure, Barthes lebih jauh mengembangkan sistem analisis menyangkut hal-hal yang tidak berhubungan secara langsung terhadap tanda itu sendiri. Atau hal-hal di luar tanda, yang justru menjadi tujuan dari tanda. Barthes mengemukakan suatu sistem tanda yang hierarkis, dari sistem tanda tingkat satu, tingkat dua dan seterusnya. Analisis Barthesian ini dapat digunakan untuk melacak suatu kerangka ideologi dan mistifikasi nalar melalui praktek-praktek penandaan yang berkembang dalam masyarakat kontemporer. Dalam Saussure, pembicaraan mengenai tanda hanya berkembang di seputar teknis tanda itu sendiri sebagai suatu sistem bahasa, tanpa keterhubungan samasekali terhadap sisi luar dari tanda (sistem nilai dan budaya).

Untuk lebih jelasnya, prinsip dasar dalam semiotika Barthesian ini terurai dalam persoalan tanda, *signification*, sistem semiotik dan pembedaan antara wacana dengan bahasa. Kita paparkan dalam nomor berikut ini:

1.1. Tanda

Tanda (*sign*) memiliki dua komponen, yaitu *petanda* (*signified*) dan *penanda* (*signifier*). Petanda adalah sesuatu yang ditandai oleh penanda. Petanda ini berupa wujud abstrak ataupun konseptual yang ditunjuk oleh penanda. Sementara penanda mesti berwujud material.⁶

Dalam analisis semiotika, penunjukan penanda terhadap petandanya, tidak secara garis lurus logika atau denotatif. Misalnya, kata “rumah tangga” tidak dipahami sebagai suatu sistem keluarga seperti biasa,

⁶ *Ibid.*, hlm. 47-48.

namun bisa jadi simbolis, ketika “rumah tangga” sebagai penanda disandingkan dengan “cita-cita manusia untuk hidup bahagia” sebagai petanda. Hubungan yang ada antara penanda dan petanda dalam contoh ini disebut sebagai *signification*, secara etimologis berarti “hal menunjuk”, “hal menyatakan”, “hal mengungkapkan”. Analisis semiotik adalah mencari “sesuatu yang lain” yang ditunjuk oleh sebuah tanda yang ditarik dari kesimpulan hubungan antara petanda dan penanda (*signification*). Hubungan ini bisa bersifat internal (petanda dengan penanda) dan bisa pula eksternal (tanda dengan tanda lain dalam satu lingkungan paradigmatis ataupun sintagmatik). Hubungan semiotik ini terjadi dalam sistem bahasa konotasi dan metabahasa.⁷ Dalam konotasi, yang diselidiki adalah petanda, karena penanda sudah jelas. Dalam metabahasa, yang diselidiki adalah penanda, karena petanda sudah jelas. Upaya pencarian ini menjadi mungkin dengan adanya konstruksi *signification*.

1.2. Konstruksi *Signification*

Terdapat tiga jenis hubungan tanda yang merupakan konstruksi dari *signification* atau konstruksi penandaan: yaitu, simbolik, paradigmatis dan sintagmatik.

1.2.1. Hubungan simbolik adalah hubungan antara tanda dengan dirinya sendiri atau bersifat internal antara petanda dengan penandanya. Hubungan simbolik ini mengandaikan kemandirian suatu

⁷ *Ibid.*, hlm. 49.

tanda, dalam artian, kemampuannya untuk menghasilkan makna tanpa keberadaan tanda yang lain. Tanda disini menjadi simbol. Misalnya saja simbol bulan-bintang bagi umat Islam dan simbol salib bagi umat kristen. Keberadaan makna pada masing-masing tanda tersebut tidak bergantung dari tanda yang satunya.⁸ Atau, bersifat soliter. Terdapat banyak simbol dalam kebudayaan, salah satunya adalah cahaya. Cahaya telah menjadi simbol dari keluhuran dan keutamaan dalam berbagai visinya (sebagai keagungan, pencerahan, harapan, pengetahuan, kebenaran, dan sebagainya).

Tanda-tanda simbolik dapat mengantarkan kepada kedalaman makna karena hubungannya yang bersifat internal. Kedalaman akan semakin menjadi ketika penjarakan antara petanda dan penanda semakin luas.⁹ Tanda simbolik juga memenuhi kebutuhan manusia pada yang metafisis, otentisitas, kemutlakan dan keabadian.¹⁰ Atau segala hal yang mengatasi pengalaman inderawi manusia. Hal ini lebih sebagai kesadaran manusia yang terakumulasi dari yang aspek bathiniah dan lahiriah, antara yang diskursif dan intuitif. Yaitu ketika manusia tidak cukup merasa aman dengan pendasaran dari yang lahiriah saja, namun lebih dalam lagi.

1.2.2. Hubungan paradigmatic adalah hubungan suatu tanda terhadap tanda lainnya yang berada sejajar atau dalam satu kelas.¹¹ Misalnya,

⁸ *Ibid.*, hlm. 56.

⁹ *Ibid.*

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 61.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 63.

tanda “buku” adalah satu kelas dengan tanda lain seperti “pulpen”, “penggaris”, “meja tulis”, dan sebagainya dalam sistem tanda pada kelas “alat-alat tulis”. Dalam kelas yang lain, makna “buku” menjadi berubah, misalnya ketika “buku” disejajarkan dengan tanda “filosof”, “pemikiran”, “disiplin ilmu” dan sebagainya, maknanya menjadi “tradisi ilmu pengetahuan”. Makna terdapat dalam hubungan perbedaan di antara berbagai tanda paradigmatis.

Tanda paradigmatis memunculkan suatu kesadaran virtual ketika tanda yang sedang tampak memunculkan imaji keserupaannya pada yang belum/tidak tampak, namun ada.¹² Hal ini misalnya terjadi dalam cara pengungkapan puisi dan surrealisme. Susunan kalimat puisi mengungkapkan “sesuatu” dibaliknya, melalui tanda-tanda yang tampak.¹³ Begitu pula dalam pengungkapan surrealisme yang tidak berhubungan langsung terhadap realitas kecuali secara paradigmatis (hubungan tanda dalam satu kelas) sebagai sistem utuhnya.¹⁴

1.2.3. Hubungan sintagmatis adalah hubungan antara satu tanda dengan tanda lainnya berkat adanya suatu koherensi logis. Berbagai objek yang sedang diteliti misalnya, dipahami sebagai objek yang berserakan. Peneliti kemudian memberi hubungan antara satu objek dengan objek lainnya secara logis. Sehingga setiap objek dapat terstruktur dalam suatu sistem struktur. Hal ini menyebabkan pendekatan yang terjadi bersifat sangat struktural.

¹² *Ibid.*, hlm. 64.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 67.

Tanda dapat berhubungan secara sintagmatik sejauh memiliki fungsi satu sama lainnya. Maka hubungan sintagmatik disebut juga hubungan fungsional.¹⁵ Hubungan antar tanda disini menjadi saling mengadakan bagi tanda lain. Seperti hubungan antara kaus kaki dan sepatu, yang saling mengadakan dan fungsional.¹⁶ Tanda sintagmatik menjadi berguna bagi manusia untuk menghindarkan penampakan realitas sebagai kekacaubalauan tanda. Realitas mestinya masuk akal, ini hanya terjadi dengan adanya kesadaran sintagmatik dalam diri manusia.¹⁷

1.3. Sistem Semiotik

Sistem semiotik atau sistem tanda adalah sistem dimana makna dapat muncul.¹⁸ Ketiga jenis *signification* di atas dapat disebut sebagai sistem tanda tersebut. Namun Barthes mengembangkan lebih jauh jauh kepada sistem tanda tingkat dua yang dibangun dari pendasaran tiga jenis *signification* tadi. Sistem tanda tingkat dua ini berarti suatu sistem ganda, atau sistem semiotik yang dibangun di atas sistem semiotik lainnya. Dalam sistem ganda, penanda disejajarkan dengan ekspresi, sedangkan *petanda* disejajarkan dengan isi.¹⁹ Konsep sistem ganda menjadi sentral karena sistem *signification* yang sampai pada

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 72.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, hlm. 74.

¹⁸ Perspektif semiotika menganggap makna bukan sesuatu yang alamiah atau bersifat bawaan, namun berada dalam tarik-ulur ketegangan sistem. Perubahan sistem menyebabkan perubahan makna. Sedangkan sistem adalah cara manusia memperlakukan bahasa dan tanda, yang dalam kenyataannya, selalu berubah-ubah.

¹⁹ *Ibid.*, hlm 84.

kita sebagai polemik adalah yang sistem tingkat dua. Sedang yang tingkat pertama sudah selesai dengan sendirinya.²⁰ Maka analisis semiotik yang sesungguhnya adalah suatu analisis pada sistem ganda ini. Begitu pula, makna yang dituju berikut proses *signification*nya adalah yang berada dalam sistem ganda ini.

Dalam sistem ganda ini terdapat empat jenis *signification* yang terpenting. Yaitu, konotasi, mitos, metafor dan metonimi.²¹

1.3.1. Konotasi adalah hubungan asosiatif antara petanda dengan penanda. Lawan dari konotasi adalah denotasi, dimana hubungan tadi bersifat leksikal atau harfiah. Berkat sifatnya yang asosiatif, dalam sistem tanda tingkat dua, konotasi terjadi dengan menjadikan makna (*meaning, signification*) pada tingkat pertama sebagai *ekspresion* (ungkapan).

1.3.2. Mitos bagi Barthes adalah sebuah cara berbicara (*type of speech*). Disebut demikian karena pengungkapan mitos (*speech*) selalu bersifat mendistorsi dan mendeformasi sistem tanda tingkat pertama. Namun, distorsi dan deformasi ini terjadi dengan suatu pola yang tidak teranalisis sebelumnya secara kritis oleh si pembicara/pembaca mitos. Atau, terdapat stereotip yang inheren sebagai motif dalam cara bicara seperti ini. Mitos berarti pula suatu

²⁰ Rumusan Barthes pada sistem ganda ini dengan mengadopsi formula *signification* Hjelmslev yang memposisikan *signification* sebagai hubungan antara ungkapan (*ekspresion*) dengan isi (*content*). Pengadopsian ini dilakukan Barthes agar semiotika dapat memiliki keluasan lebih, sebagaimana realitas tersusun dari sistem penandaan yang terus berkembang. Dengan begitu, semiotika dapat menjadi bersifat *other than language*, atau tidak sekedar dalam "bahasa".

²¹ *Ibid.*, hlm. 92.

gambaran stereotip. Misalnya saja seseorang yang memakai kaca-mata tebal, dilekatkan sebagai mitos kepintaran. Dalam kebudayaan kontemporer, mitos menjadi cara berbahasa umumnya. Seseorang yang ingin mengatakan dirinya pintar, tidak perlu repot-repot membaca buku, cukup hanya dengan mengenakan kaca-mata tebal, ia akan dipersepsikan sebagai orang pintar. Perhatian Barthes terhadap mitos cukup besar, mengingat begitu maraknya pemakaian bahasa distorsif ini justru dalam era yang telah semakin maju.

1.3.3. Metafor hampir sama dengan simbol yang hubungan tandanya bersifat internal. Hanya saja, simbol terbentuk dari konvensi yang telah melekat padanya. Sementara metafor, terbentuk dari hubungan penanda dan petanda yang dilakukan secara baru dengan mengadopsi tanda serta makna tingkat pertama yang nilainya sudah konvensional. Hal ini banyak terjadi dalam iklan. Misalnya, pastor sebagai simbol eksklusivitas dipasangkan sebagai metafor eksklusivitas sebuah produk (kopi).²² Sifat hubungan tanda dalam metafor dengan demikian mesti dicari (karena tidak konvensional). Pencarian ini diarahkan oleh ruang pengalaman masing-masing. Biasanya semakin mudah hubungan metafor ditemukan, menjadi semakin tidak menarik, sebaliknya, semakin sulit justru semakin menarik. Sifat metafor memberikan keleluasaan pemahaman sesuai tingkatan dan ruang pengalaman masing-masing orang, karena selain bersifat asosiatif dan

²² *Ibid.*, hlm. 88.

berdasar kepada hubungan paradigmatik, sehingga metafor juga menimbulkan rangsangan bagi pencerap tanda (bahasa). Metafor lebih dapat mengantarkan seseorang masuk ke dalam inti objek yang dibawanya.

1.3.4. Metonimi adalah tanda yang bersifat logis korespondensial, sehingga menjadi lebih formal. Dalam metonimi, makna dihasilkan dari hubungan logis tanda, yang juga mengandaikan suatu kelogisan realitas. Misalnya bahasa berita jurnalisme, yang memberitakan kejadian dengan menggunakan bahasa denotatif dan tidak memerlukan analisis interpretatif, bisa dikatakan sebagai tanda metonimik. Hubungan tanda dalam metonimi lebih bersifat sintagmatik, suatu koherensi dan keutuhan logis di dalamnya.²³

1.4. Wacana dan Bahasa

Pemikiran Barthes tentang wacana disebut sebagai pemikirannya yang telah poststrukturalis. Wacana dibedakan dari bahasa. Tetapi terdapat kerumitan dalam pembedaan ini, karena hubungan yang saling berkelindan: bahasa mengalir ke dalam wacana dan wacana disedot lagi ke dalam bahasa.²⁴ Barthes mencontohkan dalam gerakan tarik menarik bola pada permainan *baseball*, tidak jelas disitu tarikan mana yang menimbulkan gerak.²⁵ Hanya saja, secara emosi, semua pemainnya terlibat dan bergerak terhadap bola yang sama. Dari situ, yang dapat dikatakan hanyalah, bahasa merupakan seperangkat aturan

²³ *Ibid.*, hlm. 89.

²⁴ *Ibid.*, hlm. 235.

²⁵ *Ibid.*, hlm. 236.

(peraturan permainan *baseball*) yang membuat kita dapat menyusun wacana (strategi permainan) sedangkan wacana adalah tindakan kita saat menggunakan bahasa (aplikasi strategi dalam koridor aturan permainan).²⁶ Analisis tanda pada nomor sebelum ini misalnya, lebih dekat pada bahasa sebagai aturan. Sedangkan wacana lebih dekat pada perilaku penandaan atau cara berbahasa yang terjadi dalam masyarakat. Disini, hal yang subjektif justru menjadi terbicarakan secara lebih penting, karena peraturan bahasa tetap akan menjadi medan strategi dalam tindakan setiap individu yang menggunakannya. Antara parole dan langue kemudian menjadi sama penting atau pun tidak sama pentingnya. Cara berbahasa dalam kenyataannya berbeda-beda sesuai kepentingan yang berbeda dalam aturan bahasa yang sama. Era kontemporer misalnya, cara berbahasa iniberkembang luas menjadi banyak bahasa baru, seperti bahasa mode, bahasa tren, bahasa tubuh, bahasa imej dan sebagainya yang tidak muncul dari perilaku bahasa lisan namun merupakan penyikapan bahasa secara lain sesuai kaidah bahasa yang ada.

Analisis wacana menjadi sangat penting karena analisis ini membongkar minat sesungguhnya dari perilaku bahasa pengetahuan. Karena Barthes sendiri mensinyalir pengetahuan sebagai sistem kepastian yang lahir dari struktur bahasa. Dalam kata lain, analisis wacana kemudian mencari, mengapa suatu struktur tertentu dapat

²⁶ *Ibid.*,

berkembang sedangkan yang lain tidak. Dan analisis ini tidak lagi menelaah bahasa sebagai sistem atau struktur tanda (postrukturalis), tetapi sebagai suatu tindakan penandaan strategis dalam suatu kondisi struktur. Analisis wacana memberi perspektif yang lebih luas, dalam penelitian ini akan didapat gambaran lebih jauh mengenai filsafat iluminasi, sebagai sistem penandaan dan kemungkinannya yang lain sebagai wacana.

Analisis semiotik sebagai analisis struktur berarti adalah analisis yang bergerak dalam sistem semiotik ganda. Yaitu analisis yang memadukan antara konsep tanda secara linguistik dengan konsep tanda secara semiotik itu sendiri. Analisis tanda dengan pendasaran pada konsep tanda linguistik semata, disebut sebagai analisis struktural.

Dalam analisis struktural, tanda dilihat sepenuhnya dalam kaitannya sebagai relasi dan sistem dari bahasa yang telah mapan. Sedangkan dalam analisis semiotik, tanda dilihat dalam kaitannya baik sebagai relasi dan sistem, sedikit lebih dalam, sebagai basis produksi makna.²⁷ Sedangkan analisis postrukturalis atau analisis wacana, berusaha menguak strategi bahasa yang tercermin dari berbagai kegiatan reproduksi makna yang tidak pernah habis itu. Analisis postrukturalis semakin mengarah pada pemosisian bahasa sebagai hasrat seperti yang dikembangkan Jacques Lacan. Representasi bahasa sebagai sistem hasrat misalnya terjadi secara lebih nyata dalam disiplin ilmu pengetahuan yang selalu berusaha melakukan justifikasi kebenaran sebagai kedok justifikasi kuasa.

²⁷ Kris Budiman, *Jejaring Tanda-Tanda, Strukturalisme dan Semiotik dalam Kebudayaan*, (Magelang: Indonesiatara, 2004), hlm. 26.

B. Semiotika Cahaya

Dalam uraian pada bab sebelumnya, didapati “cahaya” sebagai terminologi sentral yang menjadi dasar terhadap seluruh kerangka bangun filsafat iluminasi. Untuk itu, terminologi ini akan dibahas secara semiotik. Sebagai pembahasan yang bersifat semiotik, “cahaya” dikaji tidak secara linguistik. Tetapi pada posisinya sebagai suatu konstruksi tanda dalam filsafat iluminasi.

Pada bagian awal dalam kitabnya *Hikmat al Isyraq*, Suhrawardi menulis:

“..., kaum iluminasionis hanya berbicara tentang kilasan-kilasan cahaya, dan tidak lebih dari itu. Dari prinsip-prinsip ini, dibangun sistem penalaran yang didasarkan atas cahaya-cahaya, sehingga jika ia ragu pada salah satu prinsipnya, ia akan gagal menaiki tangga pemahamannya. Sebagaimana kita menyaksikan benda-benda empiris, meyakini dan membangun landasan epistemologis atas keyakinan itu seperti pada fisika dan disiplin ilmu sejenisnya, maka demikian pula kita menyaksikan fenomena dari dunia spiritual, lalu kita susun kerangka berpikir di atas penyaksian itu”.²⁸

Dari uraian diatas, sistem penalaran pada filsafat iluminasi disebutkan sebagai berdasar kepada prinsip-prinsip cahaya. Cahaya merupakan hal yang swamandiri. Pengetahuan kita tentang cahaya tidak membutuhkan suatu keterangan dari yang lain atau argumentasi eksternal. Bahkan cahaya itu sendiri menjadi prasyarat bagi pengetahuan akan berbagai objek. Objek menjadi dapat terlihat berkat cahaya yang meneranginya.

Sejajar dengan sifat cahaya yang swamandiri, diri merupakan suatu hal yang sedang dialami, dan disebut sebagai swaobjek. Keberadaan realitas swaobjek menjadi dasar dari kemungkinan segala pengetahuan. Lebih radikal, diri ternyata

²⁸ Suhrawardi, *Hikmat al Isyraq*, terj. Muhammad al Fayyadl, (Jogjakarta: Penerbit Islamika, 2003), hlm. xxxv.

adalah cahaya yang paling nyata. Karena dengan keberadaannya yang swaobjek, diri menerangi banyak aspek dalam kehidupan manusia sehingga manusia menjadi berpengetahuan. Cahaya dan diri kemudian menjadi sinonim.

Bagi Suhrawardi, terminologi “cahaya” kemudian tidak dimaknai sebagai suatu upaya simbolisasi atau metaforis tertentu. Tetapi lebih jauh, merupakan substansi itu sendiri.²⁹ Sedangkan dalam banyak masyarakat dan sistem budaya, terminologi “cahaya” lebih dimaknai sebagai simbolisasi bagi keberadaan Tuhan dan bukan suatu substansi.

Agar lebih jelas secara sistematis, kita bahas dalam beberapa nomor berikut ini.

1. Cahaya sebagai Tanda dalam Masyarakat

Dalam filsafat iluminasi, “cahaya” merupakan terminologi sentral yang menjadi dasar terhadap seluruh kerangka bangun filsafat iluminasi. Untuk itu, terminologi ini akan dibahas secara semiotik. Sebagai pembahasan yang bersifat semiotik, “cahaya” dikaji tidak secara linguistik. Tetapi pada posisinya sebagai suatu konstruksi tanda dalam filsafat iluminasi.

Dalam posisinya sebagai tanda, manakah penanda dan petandanya? Penguraian mengenai hal ini menjadi sedikit rumit, dalam tema seperti cahaya. Karena cahaya itu sendiri adalah tidak jelas secara materialnya (dalam linguistik menjadi *akustis*), hanya saja membuat jelas suatu keberadaan materi lain yang disinarnya. Maka persepsi yang ditimbulkan oleh term “cahaya” adalah persepsi

²⁹ *Ibid.*, hlm xxiii-xxv.

Allah adalah Roh, Kasih, dan Terang.³¹ Di dalam Islam, secara gamblang tertulis dalam al Qur'an surat An-Nur ayat 35:

“Allah adalah Cahaya langit dan bumi”

Begitu pula dalam banyak kebudayaan. Salah satunya dalam sistem kosmologi tertua bangsa Persia yang disebut Zoroaster. Sebagai agama, kosmologi Zoroaster berpuncak pada Ahura Mazda sebagai dewa tertinggi. Namun dalam kenyataan ritualitas dan totemik, kaum Zoroaster memuja matahari dan api sebagai sumber cahaya. Suhrawardi sendiri disebut sebagai kelanjutan dari pandangan Zoroaster yang telah bersentuhan dengan Islam dan filsafat Yunani.³²

Pengacuan cahaya sebagai penanda bagi keberadaan Tuhan ini menjadi paling tepat berkat sifat cahaya yang transenden dan imanen.³³ Cahaya dapat dipahami sebagai bersifat transenden karena keberadaan cahaya itu sendiri tidak material namun menjadi dasar penampakan dan otentisitas bagi segala yang material. Sedangkan cahaya bersifat imanen karena mekanismenya yang mandiri, tetap, merasuk, dan tidak bergantung pada kondisi ruang. Cahaya bersifat langsung dan tanpa refleksi. Cahaya kemudian menjadi simbol yang mapan dari keberadaan Tuhan dalam banyak sistem budaya dan agama hingga hari ini, sebagai simbol, tentu untuk seterusnya pula.

³¹ *Ibid.*, hlm. 62.

³² Annemarie Schimmel, *Dimensi-Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), hlm

³³ *Ibid.*, hlm. 62.

2. Cahaya Sebagai Tanda dalam Filsafat Iluminasi

Cahaya menjadi tema sentral dalam filsafat iluminasi. Bisa juga dikatakan, filsafat ini merupakan suatu jenis filsafat tentang cahaya. Sebagaimana dijelaskan, cahaya tidak hanya satu jenis, tetapi beberapa jenis menurut fungsinya masing-masing. Proses terbentuknya berbagai cahaya tersebut menjadi mungkin berkat adanya hukum emanasi cahaya. Dalam proses emanasi tersebut, segala cahaya berasal dari satu sumber atau pusat. Cahaya yang paling awal dan utama adalah Cahaya Maha Cahaya. Dari cahaya utama ini kemudian memantul dan menyinari hingga terjadi emanasi cahaya, suatu penyebaran cahaya menjadi cahaya baru yang ikut menjadi mandiri dan seterusnya beremanasi dan menyinari pula cahaya-cahaya baru lainnya. Proses demikian terus berlangsung hingga jumlah cahaya menjadi ribuan bahkan lebih.³⁴

Strukturisasi cahaya dalam filsafat iluminasi dengan cara demikian, merupakan suatu konstruksi sistem filsafat yang berusaha mengatasi dikotomi antara nalar diskursif dan nalar intuitif. Untuk itu, sistematika konstruksi mesti terjelaskan secara runtut dan logis: bagaimana cahaya yang tadinya diketahui hanya secara intuitif, dapat dijelaskan dan dilacak keberadaannya sebagai hal yang sah pula secara diskursif. Suhrawardi mengatakan, bahwa nalar intuitif pada dasarnya dapat dibuktikan kebenarannya secara diskursif. Analisis yang kita lakukan pada sub-bab ini merupakan suatu usaha demikian. Untuk ikut melacak keberadaan cahaya tersebut, ataupun memperjelas mengenai keberadaan nalar

³⁴ Amroeni Drajat, *Suhrawardi, Kritik Falsafah Peripatetik*, (Yogyakarta: LkiS, 2005), hlm. 221.

intuitif tersebut secara diskursif, dalam hal ini menggunakan analisis semiotik Barthesian.

Suhrawardi mengadopsi kembali simbolisme cahaya yang telah mapan dalam masyarakat. Namun tidak dengan mengikuti mekanisme pemaknaan konvensional mengenai cahaya sebagai suatu upaya simbolisasi Tuhan. Tetapi bagi Suhrawardi, cahaya ditempatkan sebagai suatu kualitas atau nilai tertentu yang lepas dari segala macam konstruksi nalar diskursif sebagaimana sifat asli cahaya yang langsung dan tanpa refleksi. Cahaya murni yang tidak terjebak dalam konvensionalitas pemaknaan sosial tersebut hanya bisa ditemukan (Isyraq) melalui pengalaman iluminasi (ilmu hudhuri).

Berarti cahaya yang dimaksud dalam filsafat iluminasi bukan merupakan suatu upaya simbolisasi keberadaan Tuhan sebagaimana yang terjadi dalam banyak kebudayaan. “Cahaya” (dalam filsafat iluminasi) bukan untuk menandakan sesuatu. Ungkapan ini mengandaikan bahwa cahaya dalam sistem filsafat iluminasi ditempatkan bukan sebagai penanda. Namun secara semiotik, apapun menjadi tanda. Ungkapan Suhrawardi yang mengatakan cahaya bukan sebagai penanda (upaya simbolisasi), justru menjadi suatu penanda dari yang lain. Mengapa cahaya, apakah sebagai konsep filsafat ataupun sebagai realitas yang konkrit tidak ditempatkan sebagai penanda? Apakah kepentingan Suhrawardi menyatakan hal ini. Padahal di banyak bagian dalam Hikmat al Isyraq,³⁵ jelas disebutkan dan diatur mengenai segenap aspek penandaan yang dijalankan

³⁵ Dalam *Hikmat al Isyraq* khususnya pada bagian yang membahas tentang sistematika cahaya, *Bagian Kedua Sub Tema 1*, hlm103. Pada bagian tersebut dapat diperiksa kembali koherensi pemikiran sistematis Suhrawardi mengenai aspek-aspek penandaan, berpikir dan cara terbentuknya persepsi yang mengawali pikiran.

Suhrawardi dalam filsafat iluminasi. Jika penanda tidak ditetapkan, bagaimana dengan petandanya? Dan seterusnya menyangkut hubungan kedua hal ini sebagai tanda semiotik.

Mungkin karena “cahaya” adalah pengalaman akan hadirnya esensi dan bukan penanda yang teramati. Sementara sebagai “kehadiran” pun, pengalaman itu sepenuhnya bersifat personal. Sementara Suhrawardi mensinyalir pembuktiannya atau aspek verifikasi ilmiah hanya dapat terjadi secara diskursif. Pembuktian diskursif ini tentunya akan selalu menjadi bersifat kolektif demi memenuhi status ilmiah. Maka bagaimanakah cara menjembatani antara pengetahuan yang sepenuhnya personal menjadi terbuktikan secara diskursif. Hal ini tidak disebutkan oleh Suhrawardi dalam filsafat iluminasinya. Ia hanya menyebut bahwa filsafat iluminasi adalah hasil dari semua itu.³⁶

Dalam semiotika Barthes, segala apapun menjadi tanda karena pemaknaan tanda telah lepas dari produsennya, atau *teks* tidak lagi terikat dengan pengarangnya. Teks justru terikat dengan pembacanya yang terus menjaga terjadinya pemaknaan berkelanjutan. Pemaknaan terhadap tanda bukan lagi sesuatu yang ditentukan secara sepihak oleh si produsen/pengarang sendiri. Namun pemaknaan terjadi secara dinamis dalam kaitan tanda terhadap konteks yang melingkupinya. Konteks ini bisa apa saja, seperti ruang budaya, perspektif pemikiran, motivasi, kepentingan, dan sebagainya. Dengan begitu, filsafat iluminasi sebagai teks atau tanda dapat dimaknakan kembali secara kontekstual yang lepas dari konstruksi pemaknaan Suhrawardi sendiri.

³⁶ Suhrawardi. *Op-cit.*, hlm. xxxi-xxxvi.

Untuk itu, analisis semiotika terhadap filsafat iluminasi sebagai tanda, tetap perlu dilakukan. Bukan untuk memelestikan pemahaman, justru untuk menjelaskan kembali koherensi dari pemikiran Suhrawardi yang dikenal rumit ini. Yaitunya, jika cahaya bukanlah tanda, bagaimana bisa kemudian dibuktikan secara diskursif. Karena hal yang diskursif itu sendiri adalah tempat tanda yang sesungguhnya dalam pandangan semiotika modern. Kita analisis lebih lanjut di bawah ini.

Dalam filsafat iluminasi, asas dari segala pengetahuan adalah keberadaan *diri* yang swamandiri, sedangkan cahaya yang dimaksud Suhrawardi diperdapat dalam diri yang swamandiri ini. Diri tidak membutuhkan defenisi bagi keberadaannya. Adanya diri itu sendiri telah diterima sebagai hal yang paling awal dialami. Diri tidak memerlukan demonstrasi argumentasi serta deskripsi ilmiah untuk mendukung keberadaannya. Karena diri bukanlah hal yang diamati.³⁷

Kemudian, Suhrawardi membedakan antara esensi dan aksiden. Esensi adalah hakikat wujud yang sesungguhnya dari keberadaan sesuatu itu. Esensi bukanlah cara mengadanya wujud (eksistensi) tetapi wujud itu sendiri. Sedangkan aksiden adalah segala sifat, penampakan artifisial, bentuk, ataupun cara berada yang melekat pada hakikat tadi (eksistensi). Sehingga apa yang dapat disebut hakikat bukanlah tubuh, pikiran, perasaan ataupun intuisi itu sendiri. Semua tadi adalah aksiden yang melekat pada diri, yang dapat mengantarkan kepada diri, tetapi bukanlah diri itu sendiri. Karena aksiden dapat mengantar kepada diri,

³⁷ *Ibid.* Hlm. 3-10.

justru itu aksiden juga berpotensi membelokkan pengetahuan tentang diri sebagai hakikat sesungguhnya kepada pengetahuan tentang aksiden sebagai seakan-akan hakikat diri.³⁸

Maka untuk menghindari segala distorsi dari aksiden, seseorang harus dapat keluar dari pengaruh aksiden secara bersih. Cara satu-satunya menurut Suhrawardi adalah dengan menolak segala sifat aksiden itu sendiri. Penolakan ini tidak dapat dilakukan secara konseptual, hanya dapat dilakukan secara praksis melalui laku asketik. Yaitu perilaku meninggalkan atau menolak kecenderungan aksiden yang berpengaruh kuat pada diri. Dengan begitu, esensi diri akan diperdapat/dialami lepas dari keterpengaruhan. Esensi diri menurut Suhrawardi adalah sejenis cahaya yang disebutnya sebagai cahaya abstrak. Cahaya abstrak bukan lagi sebuah aksiden. Cahaya abstrak adalah diri yang esensi tadi, yang merupakan bagian emanasi dari proses emanasi Cahaya Maha Cahaya.³⁹

Dengan begitu, Suhrawardi mempercayai adanya esensi secara konkrit, mutlak dan universal. Esensi ini ditemukan dalam pengalaman iluminasi (hudhuri: pengetahuan dengan kehadiran) yang sepenuhnya personal. Apa yang ditemukan dalam pengalaman personal tersebut kemudian ditandai dengan suatu penanda. Dalam hal ini, Suhrawardi menerakan “cahaya” sebagai penanda dari apa yang ditemukannya dalam pengalaman personal tersebut. Cahaya dipilih sebagai penanda karena penyebutannya dianggap paling tepat dalam menjelaskan gejala yang dialami Suhrawardi dalam pengalaman iluminasinya.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.* Hlm. 121.

Cahaya sebagai tanda telah lebih dulu menjadi konvensional dalam kebudayaan manusia. Mungkin karena itu pula Suhrawardi mengadopsi konsep ini, selain untuk memenuhi kebutuhan representasi pengalaman, juga lebih mudah untuk dikomunikasikan. Sehingga, untuk menghindarkan kekeliruan maksud mengenai cahaya dalam filsafat iluminasi, Suhrawardi membubuhkan sendiri secara sistematis aspek-aspek penandaan dalam sistem filsafat iluminasinya. Selain untuk menghindari kekeliruan maksud, juga untuk membangun suatu filsafat teoritik yang lebih padu dalam menggabungkan unsur diskursif dan unsur intuitif.

Misalnya, apa maksud dari terminologi “cahaya” itu, berdasarkan pada sistematika penandaannya. Yaitunya, sebagai tanda, dengan penanda dan petanda yang telah disistematisir dalam filsafat iluminasi itu sendiri sebagai prosedur yang baku. Cahaya adalah suatu visi pencerahan dalam pengetahuan manusia. Cahaya berarti penanda dari suatu petanda yang berupa visi.⁴¹ Tetapi lebih jauh lagi, dari pengalaman iluminasi tersebut Suhrawardi mengemukakan berbagai jenis cahaya sebagai penanda dari cahaya utama yaitu Tuhan. Berbagai jenis cahaya selain cahaya utama kemudian menjadi penanda dari sebuah petanda berupa Tuhan.

Aspek-aspek penandaan yang khas iluminasi ini, merupakan suatu pemetaan persepsi secara baru mengenai batas-batas antara aksiden dan esensi. Pemetaan persepsi yang merenovasi ulang logika Aristotelian.⁴² Akibatnya, upaya penafsiran tanda secara semiotik yang bertujuan untuk memproduksi makna baru yang bertolakbelakang tidaklah pada tempatnya. Karena filsafat iluminasi pada

⁴¹ Hossein Ziai, *Suhrawardi dan Filsafat Iluminasi, Pencerahan Ilmu Pengetahuan*, (Jakarta: Zaman Wacana Mulia, 1998). Hlm. 149.

⁴² *Ibid.*

dasarnya adalah sebuah sistem tanda tersendiri yang dibuat untuk suatu kebutuhan pemikiran filsafat teoritik tertentu.

Begitu pula jika hal ini diterapkan pada berbagai bangunan filsafat teoritik lainnya, seperti filsafat diri Muhammad Iqbal atau filsafat imperatif-kategoris Immanuel Kant misalnya. Namun analisis semiotik dapat berlaku pada hal-hal yang sama-sama menjadi persoalan umum dan juga terdapat dalam sistematika filsafat teoritik tertentu. Misalnya saja mengenai esensi dan cahaya tersebut, yang kesemua ini masih problematis secara filosofis maupun semiotik. Selain pada hal-hal yang umum, analisis semiotik disini dapat diberlakukan sebagai pengujian terhadap anasir penandaan dalam filsafat iluminasi. Sebagaimana filsafat sesungguhnya hanyalah suatu koreksi dan renovasi berulang kali terhadap sistematika penandaan yang ada. Dengan demikian, analisis disini juga merupakan suatu upaya melihat kembali kelemahan-kelemahan dalam sistematika penandaan Suhrawardi dan tidak untuk menafsirkan filsafat iluminasi menuju munculnya derivasi makna yang baru.

Konsep esensi dan cahaya secara filosofis selalu problematis karena merupakan hal yang abstrak dan tidak pernah dapat dikonkritkan. Tentu jika dapat dikonkritkan persoalannya sudah lama selesai sebagai sebuah filsafat. Dalam filsafat, elaborasi persoalan akan terus terjadi berkat adanya hasrat manusia untuk selalu menafsirkan. Banyak sistematika filsafat yang menganulir tema-tema abstrak yang sama dalam cara penafsiran berbeda dan kesimpulan berbeda. Dalam analisis ini, dua hal yang abstrak tadi (esensi dan cahaya) menjadi semakin

problematis karena posisinya harus dibedakan, apakah sebagai penanda, atau petanda, mana yang konkrit dan mana yang abstrak.

Yang dianalisis sebagai tanda adalah cahaya. Sementara apa yang dimaksud oleh Suhrawardi dengan cahaya tersebut, kita dapat maknanya dalam uraian Suhrawardi pula dalam sistem filsafat iluminasi. Suhrawardi mendasarkan logika uraiannya pada aspek-aspek penandaan yang dibangunnya sendiri sebagai basis dari penafsirannya.⁴³ Secara semiotik, susunannya diterakan antara penanda dan petandanya. Hubungan antara penanda dan petanda yang membuatnya menjadi satu bangunan tanda merupakan suatu penafsiran terhadap tanda itu sendiri.⁴⁴

Terdapat perbedaan prinsip dalam sistematika penandaan Suhrawardi dengan sistematika penandaan dalam semiotika modern. Dalam Suhrawardi, petanda bersifat esensial.⁴⁵ Karena sifatnya esensial, penanda menjadi berhubungan dengan *Ada* yang konkrit. Sedangkan dalam semiotika modern yang tidak esensial namun konseptual, petanda lebih sebagai jaringhubung perspektif perbedaan yang terurai dari segi tiga: tanda, penanda dan petanda.⁴⁶ Petanda muncul berkat suatu pola pembacaan yang dikenakan pada tanda, dan bukan karena ia sudah *Ada* dengan sendirinya. Karena sifat demikian, petanda dan penanda menjadi berhubungan dengan *Ada* yang konseptual pula, dan tidak perlu terbuktikan secara konkrit. Sekaligus sudah tidak menjadi soal lagi, manakah yang mendahului, apakah esensi atau eksistensi. Dua perbedaan perspektif

⁴³ Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 3.

⁴⁴ Sunardi, *op-cit.*, hlm. 47.

⁴⁵ Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. xxxv.

⁴⁶ *Ibid.* hlm. 53

mengenai Ada (konkrit atau konseptual) ini menjadi titik tolak kita untuk mengkritisi pendapat Suhrawardi, bahwa intuisi dapat terbukti secara diskursif.

Dengan perbedaan pandangan mengenai Ada tersebut, secara semiotik, cahaya yang dipahami Suhrawardi sebagai penanda Ada-nya Tuhan (sebagai petanda) menjadi berubah. Bahwa petanda yang berupa Tuhan tersebut, adalah Ada yang konseptual. Kita akan urai lebih rinci lagi.

Suhrawardi menjelaskan bahwa cahaya yang merupakan suatu pencerahan hanya diperdapat dalam pengalaman hudhuri secara murni personal.⁴⁷ Jika apa yang diperdapat secara personal tersebut memang ditemukan secara konkrit (esensialis) maka akan dapat dijelaskan bagaimana wujudnya ataupun impresi visualnya. Kalaupun untuk mengemukakan wujudnya tersebut akan mengalami kesulitan bahasa, karena apa yang akan dikemukakan tidak/belum ada representasi bahasa linguisnya, minimal kesulitan linguis ini akan terselesaikan dengan sendirinya ketika semakin banyak orang mengalami pengalaman hudhuri terhadap cahaya tersebut. Adapun Suhrawardi hanya mengemukakan fungsi dari cahaya, bukan visualitasnya. Padahal dalam menjelaskan fungsi-fungsi tersebut Suhrawardi mengandalkan terjadinya “penglihatan” terhadap cahaya tersebut. Aspek visualitas cahaya disini menjadi kabur. Apakah visualitas konseptual atau esensialis yang konkrit.

Penjelasan Suhrawardi sendiri tentang cahaya sebagai fungsi-fungsi dan sifat-sifat semakin memperkuat asumsi bahwa Suhrawardi pun terjebak dalam

⁴⁷ *Ibid.*, hlm. xxxv.

sistematika penandaan yang memerikan petanda lebih konseptual, walaupun niatnya pada petanda yang esensialis dan konkrit.⁴⁸ Visualitas cahaya (penampakan) cenderung menjadi visualitas konseptual ketimbang esensialis-konkrit.⁴⁹ Sedangkan visualitas konseptual ini menjadi tidak ada artinya sebagai pembeda antara filsafat yang dapat menjadi intuitif dengan filsafat yang sepenuhnya diskursif.⁵⁰ Atau, dengan penjelasan mengenai fungsi-fungsi cahaya, posisi petanda justru menjadi lebih konseptual dengan sendirinya. Sedangkan apa-apa yang terjalin dalam rangkaian konseptual tertentu, kebenaran dan keabsahannya hanya dapat berlaku dalam sistematika jalinannya sendiri pula sebagai hal yang konseptual.

Persoalannya terletak pada pengalaman tentang cahaya ataupun esensi diri (cahaya abstrak) yang mesti personal dan lepas dari struktur alam korporeal. Alam korporeal menurut Suhrawardi adalah alam dimana pikiran diskursif berada.⁵¹ Sebagaimana defenisi hanya dapat diberlakukan pada alam korporeal ini. Alam korporeal adalah yang mesti kolektif. Apapun yang bersifat kolektif merupakan suatu alam korporeal. Sedangkan apapun yang bersifat personal bukanlah alam korporeal.

Pengalaman pada cahaya abstrak sepenuhnya personal dan esensialis. Penandaan disini menjadi penandaan akan yang konkrit. Yaitunya, Tuhan sebagai petanda. Tuhan sebagai petanda dapat dipercayai adanya karena suatu pencerahan

⁴⁸ *Ibid.*, hlm. 103.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Evaluasi kembali kepada prinsip-prinsip berpikir yang diajukan Suhrawardi, *Ibid.*, hlm. 3.

⁵¹ Muhammad Iqbal. *Metafisika Persia, Disertasi Doktorat*. Terj. Joebar Ayyoeb, Bandung: Penerbit Mizan, 1992. hlm. 99-103.

secara psikologis, dimana visi mengenai kehidupan ditemukan sebagai hal yang spontan dan tidak lagi reflektif. Dalam kata lain, visi ini menjadi representasi dari pengetahuan yang mengatasi keterjebakan pada alam korporeal serta aksiden. Sedangkan yang dapat mengatasi alam korporeal beserta aksiden tersebut tentu sesuatu yang lebih besar ketimbang itu semua, maka Tuhan menjadi logis sebagai pengantara visi ini dalam wadah intuisi manusia. Semua hal ini menjadi sah ketika diskursifitas itu sendiri berhubungan erat dengan struktur aksiden dan bukan dengan esensi. Dengan meninggalkan pemikiran diskursif dalam artian meninggalkan tubuh sebagai aksiden, dan mengabaikan kolektifitas tanda dalam alam korporeal, maka esensi yang bersih tersebut akan ditemukan. Namun Suhrawardi luput mengutarakan, bahwa sebagai praksis (yang metodologis), penempuhan jalan asketik tersebut merupakan loncatan tanpa jembatan dari pemikiran diskursif ke intuisi personal, sedangkan secara konseptual, sesungguhnya merupakan suatu “diskursifitas yang lain” (bukan intuisi dalam artian sepenuhnya).

Suhrawardi memandang cahaya sebagai indikasi suatu petanda konkrit, yaitu adanya Tuhan dengan sifat-sifat kemahakuasaan-Nya yang ditunjukkan oleh sifat-sifat serta fungsi-fungsi berbagai cahaya derivatifnya.⁵² Sedangkan secara semiotik, Tuhan beserta sifat-sifat dan fungsi-fungsi derivatifnya tersebut merupakan Ada secara konseptual. Analisis semiotik tidak berintensi untuk membuktikan keberadaan sesuatu yang konkrit. Analisis semiotik hanyalah sebuah cara untuk membedakan antara penanda dan petanda dalam jejaring

⁵² Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 103-105 dan xxiii-xxv.

konseptual.⁵³ Karenanya, pembuktian adanya Tuhan dalam filsafat iluminasi melalui penanda cahaya tidak dapat diterima secara semiotik. Karena secara semiotik, terminologi “Tuhan” itu sendiri merupakan suatu jejaring tanda lanjut dari suatu pola penandaan tertentu (filsafat iluminasi). Atau, Tuhan itu sendiri adalah tanda dalam suatu sistem filsafat.

Dalam semiotika, petanda merupakan akibat yang dihasilkan dari konstruksi penafsiran terhadap penanda. Begitulah yang terjadi diantara tiga hal semiotik (tanda, penanda, petanda). Salah satu diantaranya mesti merupakan akibat dari pola hubungan/relasi makna yang dibangun padanya (penafsiran).⁵⁴ Petanda bukan berarti wujud konkrit.

Tanda yang ditemukan oleh Suhrawardi berasal dari intuisi personal.⁵⁵ Tanda yang telah ditemukan ini kemudian diangkat ke dalam sistem filsafat teoritik yang disebutnya filsafat iluminasi (Hikmah al Isyraq). Tanda yang berkembang dalam personalitas, dalam semiotika disebut sebagai parole. Sedangkan tanda yang berkembang berdasarkan konvensi ataupun sistematika teoritik tertentu sejajar dengan langue dalam semiotika. Sedangkan awal mula bahasa linguistik tercipta dari berbagai aksentuasi parole yang saling unik satu sama lainnya. Parole sepenuhnya bersifat subjektif. Sedangkan langue adalah parole yang telah berubah menjadi bahasa konvensional atau bersifat kolektif seperti bahasa linguistik, ilmu pengetahuan, dan sebagainya. Selanjutnya, segala yang konvensional dapat disebut sebagai langue, tidak hanya bahasa linguistik tetapi

⁵³ Sunardi, *op-cit.*, hlm. 82.

⁵⁴ *Ibid.*

⁵⁵ Intuisi ini menjadi dasar pergerakan selanjutnya dalam nalar filsafat iluminasi. Lihat Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. xxxv.

termasuk seluruh representasi kesadaran kolektif. Sehingga langue dapat disejajarkan dengan alam korporeal dalam filsafat iluminasi.

Dalam semiotika, parole tidak bisa dianalisis secara ilmiah. Karena parole itu sendiri bukanlah suatu entitas yang dapat dicarikan tolok ukurnya.⁵⁶ Keberadaan parole hanya diketahui dari keberulangnya sekaligus ketiadaan rujukannya dalam ruang kolektif walaupun bisa bermakna secara individual. Tidak ilmiah berarti tidak diskursif. Disini menjadi bermasalah, apa yang disebut Suhrawardi bahwa intuisi dapat dibuktikan secara diskursif. Karena esensi yang diperdapat dalam pengalaman iluminasi sepenuhnya merupakan parole secara semiotik. Sehingga muncul kecurigaan, bahwa apa yang disebut esensi oleh Suhrawardi merupakan suatu usaha mencocok-cocokkan saja antara keyakinan dengan pemikiran teoritik. Kalaupun pengalaman telah menjadi keyakinan, belum berarti bisa diterapkan pula sebagai suatu hal yang sah secara teoritik. Keyakinan cukup menjadi suatu cara lain dalam memaknakan realitas, secara primordial. Dalam kata lain, secara semiotik, anggapan teoritik Suhrawardi mengenai pembuktian diskursif terhadap pengalaman iluminasi tidak dapat diterima.

Justru menjadi semakin jelas, ketika Suhrawardi melakukan strukturisasi pada cahaya menjadi berjenis-jenis sesuai fungsi. Strukturisasi ini mungkin dimaksudkan sebagai suatu sistem pemikiran yang dapat diuji secara diskursif. Dari pengalaman iluminasi terhadap cahaya abstrak secara intuitif, menuju rekonstruksinya dalam strukturisasi (emanasi) cahaya secara diskursif. Rekonstruksi ini terjadi setelah mengalami iluminasi, yang personal satu sama

⁵⁶ Saussure, *op-cit.*, hlm. 73.

lain. Persoalannya adalah, bagaimanakah mencari tolok ukur yang sama terhadap hal yang begitu personal seperti pengalaman iluminasi sehingga pengalaman tersebut dapat menjadi diskursif. Bukankah pengalaman iluminasi bukan hanya milik Suhrawardi, namun disinyalir dapat dimiliki oleh semua orang yang mengusahakannya. Apakah sama bobot, bentuk, potensialitas dari masing-masing pengalaman iluminasi oleh berbagai orang. Bagaimana memperdebatkannya secara diskursif? Tentu yang terjadi hanyalah perdebatan yang tidak saling menemu titikhubung jika dilakukan secara diskursif, karena diskursifitas menuntut pendasaran tanda secara metonimik.

Strukturisasi cahaya dalam filsafat iluminasi sesungguhnya tidak menjadi diskursif karena perlakuan penandaannya yang diterapkan secara tidak konsisten. Di satu sisi intuitif murni dan di sisi lain menuntut pengakuan secara kolektif. Khususnya pada bangunan proposisi. Proposisi utamanya bukanlah proposisi yang diskursif, yang dapat dipahami secara alamiah dan kolektif, ketimbang itu, lebih seperti puisi. Mungkin karena begitu uniknya pengalaman tersebut, sistematika bahasa diskursif yang metonimik tidak dapat menampung upaya representasi ulang Suhrawardi dalam ranah diskursif agar dapat diakses oleh orang lain sebagai hal yang sah/valid. Maka tuntutan pengakuan secara kolektif tersebut tidak dapat dikabulkan.

Secara semiotik, bahasa diskursif adalah jenis bahasa yang menganut asas-asas penandaan metonimik. Dalam penandaan metonimik, hubungan antara penanda dengan petanda adalah konvensional sehingga bersifat kolektif. Namun ketika hubungan antara penanda dengan petanda diterapkan secara lain,

penandaan berubah menjadi metaforis ataupun konotatif. Sedang penandaan metaforis dan konotatif ini berkembang di ranah puisi ataupun sastra.⁵⁷

Proposisi “cahaya pemaksa” misalnya, tidak bisa lagi dipersoalkan secara diskursif ketika hubungan metonimiknya ditentukan. Penentuan hubungan metonimik ini dapat saja diterima oleh akal pikiran sebagai hal yang logis, namun kelogisan tersebut lebih sebagai suatu keruntutannya dalam bangunan kefilosofatan iluminasi. Caranya dengan mengadopsi pemaknaan cahaya yang telah konvensional sebelumnya, dalam suatu sistem kefilosofatan yang seakan-akan dapat bersesuaian terhadap filsafat Yunani (emansi) dan hikmah Islam (*Nur al Anwar*). Pemaknaan demikian tentunya sudah tidak reflektif lagi dan malah menjadi sedikit ideologis. Pemikiran filsafat dan segala diskursifitas sesungguhnya hanya mengantarkan manusia pada adanya suatu ujung totalitas pemaknaan, tetapi filsafat dan segala diskursifitas tidak mampu lagi untuk menentukan apakah makna akhir tersebut. Misalnya saja mengenai esensi. Pada titik terakhir ini, ideologi memang kerap menjadi cara untuk menentukan suatu pilihan pemaknaan. Dengan filsafat manusia menemukan adanya konsep esensi, tetapi dengan filsafat manusia tidak lagi bisa menentukan kualitas esensi itu. Untuk menentukan ini cukup dikembalikan kepada keyakinan individual yang biasanya hanya akan lari pada agama, atau pada ideologi dalam berbagai simulasi bentuknya.

Suhrawardi kemudian menentukan sendiri esensi itu adalah cahaya. Suatu penentuan yang kental dipengaruhi oleh intensi agama (tidak sepenuhnya

⁵⁷ Sunardi, *op-cit.*, hlm. 82-93.

filosofis). Suhrawardi kemudian mensistematisir keyakinannya ini dalam susunan proposisi filsafat diskursif. Tetapi, diskursifitasnya justru tidak bisa dibicarakan lagi dalam ranah teoritik. Ia tetap saja hanya menjadi keyakinan bagi orang-orang yang mau mempercayai (agamis) dengan mengikuti keruntutan proposisi kefilosofatannya (berfilsafat bukan menurut agama, tetapi merunut agama).

Apakah proposisi “cahaya pemaksa” telah sama disetujui bagi setiap orang yang mengalami iluminasi. Maka filsafat iluminasi sebagai pembuktian diskursif terhadap intuisi sesungguhnya hanya berlaku bagi diri orang bersangkutan. Namun pengalaman tersebut tidak dapat dipaksakan kepada orang lain secara diskursif (sungguhpun orang lain tersebut mungkin telah mengalami pula iluminasi). Karena tidak ada satu tolok ukur dalam melihat kualitas dari pengalaman iluminasi tersebut secara kolektif. Bagi setiap orang lain, representasi ulang dari pengalaman iluminasi mungkin berbeda-beda. Mungkin juga pengalaman iluminasi itu sendiri yang berbeda kualitasnya, namun representasinya malah mirip. Tidak ada didapat tolok ukur yang jelas untuk mengangkat hal pengalaman iluminasi menjadi ilmiah. Yang ilmiah hanyalah koherensi deskripsi tentang pengalaman tersebut.

Filsafat iluminasi bisa dikatakan sebagai puisi dengan disertai penjelasan terhadap penafsiran puisi itu oleh pengarangnya sendiri. Sementara puisi tidak bisa diperdebatkan persoalan kualitas isinya (esensi). Namun perdebatan puisi terjadi sebagai sesuatu di luar puisi itu sendiri. Sesuatu di luar puisi itu adalah segala kolektifitas dan diskursifitas wacana yang sedang melingkupinya. Seperti persoalan kepengarangan, media simbolis, konteks puisi, semangat zaman,

pandangan teoritik tentang puisi dan sebagainya. Sedangkan intuisi dapat menjadi aksioma. Puisi merupakan kesan yang mendalam dari suatu pengalaman yang boleh jadi merupakan sebuah aksioma, dan bukan suatu pemikiran spekulatif mengenai pengalaman.

Akhirnya dalam penelitian ini kami mengajukan, bahwa anggapan Suhrawardi mengenai pembuktian diskursif terhadap intuisi mesti direvisi. Karena sebagaimana puisi, diskursifitasnya adalah hal yang datang dari luar puisi itu sendiri, begitulah yang terjadi dalam filsafat iluminasi. Misalnya konteks zaman, situasi sosial, situasi alam atau efek yang terjadi setelah puisi dibacakan. Tetapi puisi itu sendiri lepas dari segala macam perdebatan teoritik mengenai dasar-dasar otentisitasnya. Maka pemaknaan lanjut dari sebuah puisi hanyalah derivasi kembali dari makna yang sudah-sudah dalam jaringan konseptual yang dikenakan padanya. Atau, bagaimana dapat menafsirkan kode penandaan puisi bersangkutan sejauh mungkin. Sebagai derivasi, maka pemaknaannya akan berakhir ketika tidak ada lagi seseorang yang menanggapi puisi tersebut dalam rangka pemaknaan ulang. Berbeda misalnya jika halnya adalah teoritika dan otentisitas, sifatnya menjadi mengikat mengatasi konteks situasional sehingga dapat menjadi kolektif dan ilmiah. Kolektifitas dan keilmiahannya menjadi suatu kemapanan tertentu mengatasi kondisionalitas artifisial. Setiap orang akan selalu terikat dengan pemaknaan teoritik ini karena kemapanannya terhadap segala situasi. Jika ingin lepas dari kemapanan tersebut, seseorang harus mampu melahirkan antitesis dari tesis teoritik yang sudah ada yang menyebabkan kemapanan itu. Dalam filsafat iluminasi yang terjadi adalah derivasi: mulai dari pemaknaan ulang atas filsafat,

berlanjut pada filsafat emanasi Yunani kemudian filsafat emanasi Islam dan menjadi filsafat emanasi cahaya. Tidak ada temuan ontologik yang otentik dan teoritik, kecuali hanyalah perbedaan dalam cara ungkap terhadap persoalan yang sama. Berikut ini rangkuman dari penjelasan sebelumnya.

Petanda dalam filsafat iluminasi ditemukan melalui kehadirannya dalam pengalaman langsung, sehingga petanda seakan-akan “ada” secara konkrit. Sementara secara semiotik, setiap petanda ditemukan berkat upaya pembacaan terhadap penanda, sehingga petanda tidak berhubungan dengan “ada” konkrit. Dengan begitu, proses penandaan dalam pengalaman iluminasi tersebut secara semiotik setingkat dengan parole sebagai hal yang tidak mempunyai tolok ukur. Selain secara semiotik, tolok ukur “ada” secara konkrit tetap tidak bisa diterapkan pada pengalaman iluminasi (hal metafisis) karena sifatnya sebagai pengalaman yang individual.

Dari tingkatan parole ini, Suhrawardi mengadopsi konsep cahaya yang sebelumnya telah konvensional. Seperti adopsinya terhadap oposisi terang dan gelap dalam ajaran Zoroasterianisme. Agar pengalaman iluminasi dapat dibedakan dari pengalaman yang lain, Suhrawardi menyusun sendiri kerangka bangun penandaannya, yang berakhir pada pemaknaan cahaya sebagai esensi sesungguhnya. Model penandaan berikut pemaknaan seperti ini menurut Suhrawardi bersifat teoritik (kefilsafatan) dan menjadi cara pembuktian secara diskursif terhadap peran intuisi sebagai hal yang ternyata juga teoritik. Hal demikian seharusnya bisa terbuktikan di hadapan umum dan menjadi kolektif (dapat diverifikasi). Namun, yang terjadi hanyalah pembuktian di tingkatan

individu saja dan bukan di tingkatan kolektif. Karena proposisinya menggunakan proposisi metaforis yang tidak bisa diperdebatkan secara teoritik di hadapan umum. Artinya, filsafat iluminasi hanya dapat menjadi model dalam berfilsafat secara individual yang mendamaikan antara intuisi dan pikiran diskursif orang bersangkutan. Proposisi metaforis tidak dapat dipakai pada hal-hal yang teoritik yang mesti bersifat umum, namun dapat dipakai untuk membantu menjelaskan kedudukan suatu hal teoritik tertentu untuk diri sendiri (misalnya sebagai analogi).

Menurut kami, filsafat iluminasi tidak diskursif dan tidak dapat membuktikan intuisi secara diskursif, namun lebih bersifat *intersubjektif*. Apa yang kami maksud dengan *intersubjektif*, yaitunya suatu dialog antara diri dengan diri, baik di tingkatan kognisi (yang seakan diskursif) maupun intuisi. Dialog antara diri dengan diri ini sama dengan dialog antar subjektifitas. Sehingga walaupun sifatnya dialog, namun perspektifnya adalah subjektif. Disini seseorang tidak bisa untuk melebihkan kedudukan suatu subjektifitas tertentu di hadapan subjektifitas yang lain, karena tidak ada tolok ukurnya (sebagaimana parole yang subjektif itu). Sifat dialog disini menjadi apresiatif, atau saling memahami dan memaklumi dalam keluasan wawasan hidup dan preferensi pengetahuan, bahwa setiap orang adalah unik pada dirinya sendiri.

Maka secara semiotik, filsafat iluminasi menjadi lebih bermakna sebagai wacana saja. Sebagai suatu tindakan bahasa: suatu strategi dalam membahasakan sesuatu hal untuk suatu tujuan di luar sistem bahasa itu sendiri. Yaitunya untuk mendamaikan antara akal diskursif dengan akal intuitif. Caranya dengan

'melesapkan cahaya sebagai "tanda" menjadi "kehadiran esensi/pengalaman". Sebagai tindakan hal ini menjadi bermakna, tetapi secara reflektif tidak.

Representasi pengalaman akan selalu menggunakan bahasa. Bahasa adalah konvensional. Karenanya, representasi itu akan selalu terjebak pada model pemaknaan yang telah berlaku dalam bahasa. Walaupun Suhrawardi menetapkan model penandaan yang telah disesuaikan olehnya agar tidak terjerumus ke dalam pemaknaan konvensional semata, ternyata model penandaan demikian tidak dapat dianut pula oleh orang lain karena konvensionalitas bahasa teoritik berada pada aspek metonimi dan bukan pada metafor.

Suhrawardi menjelaskan bahwa "cahaya" bukanlah sekedar upaya simbolisasi tentang Tuhan, namun suatu entitas atas bukti ke-Tuhan-an itu sendiri.⁵⁸ Hal ini ternyata hanya berlaku bagi Suhrawardi sendiri dengan pengalaman iluminasi dan konstruksi sistem filsafat iluminasinya. Sementara, "cahaya" dalam sistem filsafat iluminasi, bagi orang lain tetap lebih dekat sebagai simbolisasi Tuhan. Kalaupun seseorang lain juga mengalami iluminasi, kualitas serta modalitasnya tidak pernah bisa diperdebatkan sebagai hal teoritik (diskursif). Pelepasan tanda beserta maknanya dalam pengalaman iluminasi Suhrawardi yang mengeliminir aspek pemaknaan yang selalu kolektif dapat dipahami sebagai pengetahuan yang berintensi untuk memformalisasi diri. Sayangnya hal tersebut ternyata tidak tercapai, malah memperlihatkan struktur yang rentan untuk bersifat tertutup dan menganulir suatu fasisme bahasa tertentu.

⁵⁸ Amroeni Drajat, *op-cit.*, hlm. 223-225.

Dari paparan di atas, maka menjadi perlu untuk ditilik kembali beberapa aspek penting sistematika atau konstruksi penandaan dalam filsafat iluminasi yang menjadi basis dari bangunan epistemologisnya secara semiotik. Bagaimana asas-asas penandaan yang berlaku dalam filsafat iluminasi, yang pada akhirnya menetapkan term “cahaya” menjadi hal yang sentral, dilihat secara semiotik, yaitunya meliputi kata dan penandaan, dikotomi subjek/objek, dan penandaan metafisis (dipaparkan pada Bab III poin B). Agar berbagai pemosisian “cahaya” sebagai term sentral dalam filsafat iluminasi dapat diteliti secara lebih mendasar lagi.

3. Konstruksi Penandaan dalam Filsafat Iluminasi secara Semiotik

Konstruksi penandaan dalam filsafat iluminasi merevisi cara-cara penalaran dalam filsafat peripatetik Islam dan Yunani yang mengidentikkan bahasa beserta tanda sebagai logika pikiran sepadan dengan sistem realitas. Kepentingannya adalah agar dapat menghasilkan suatu sistem kebenaran yang utuh dan padu antara filsafat dan agama, serta antara dunia abstraksi dengan dunia kenyataan.

Suhrawardi kemudian mempertajam lagi garis batas antara pikiran dan realitas untuk sekaligus melihat kemungkinan garis hubung antara keduanya. Hal itu meliputi antara pengamat dengan yang diamati, antara aksiden dengan esensi, antara persepsi dan pengetahuan. Konstruksi baru ini kemudian menjadi dasar dari bangunan epistemologi filsafat iluminasi. Atau dasar bagi justifikasi pengetahuan sebagai suatu cara bernalar tertentu yang bertumpu pada penalaran cahaya-cahaya

dalam filsafat iluminasi. Sebagaimana yang disebutkan oleh Suhrawardi sendiri, bahwa filsafat iluminasi menerapkan suatu model penandaan yang khas iluminatif, yaitu suatu kaidah penandaan yang tidak mengandaikan logika, tetapi makna.⁵⁹ Pandangan Suhrawardi ini sejajar dengan semiotika modern. Dalam semiotika modern, segala hal menjadi tanda. Tanda tidak mengandaikan logika, tetapi makna.

Pada awalnya Suhrawardi mengurai mengenai *kata* dan rujukan dari sebuah *kata*. “Kata” bagi Suhrawardi mengandaikan adanya “makna”.⁶⁰ Sedangkan menurut semiotika, “makna” hanya dapat dimengerti dan muncul dalam suatu sistem tanda yang sudah utuh dan mencapai kemapanan tertentu. Makna tidak bisa dimengerti tanpa bahasa sehingga tidak ada makna di luar bahasa. Dalam semiotika Barthesian, makna merupakan suatu hasil dari konstruksi *signification* atau hubungan penandaan yang terbagi menjadi tiga, yaitu hubungan simbolik, paradigmatis dan sintagmatik. Makna selalu berkelindan di antara tiga bentuk hubungan tadi, yang disebut sebagai sistem semiotik tingkat pertama. Selanjutnya terdapat sistem semiotik tingkat kedua. Yaitu ketika makna yang dihasilkan pada sistem tingkat pertama menjadi penanda baru dalam sistem semiotik tingkat dua.

Sistem dalam semiotika selalu bersifat kolektif dan konvensional dan disinilah makna dapat terjadi. Dalam Suhrawardi, makna juga merupakan suatu hasil dari sistem. Dalam sistem inilah filsafat berkembang. Tetapi Suhrawardi tidak membedakan antara sistem sebagai yang berlaku individual atau sistem

⁵⁹ Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 95-98.

⁶⁰ *Ibid.*

sebagai yang berlaku kolektif. Dalam semiotika, sistem yang individual disebut sebagai *parole* dan sistem ini tidak dapat dipelajari karena pemunculannya tidak memiliki tolok ukur yang jelas, namun hanya diketahui keberadaannya dari keberulangan pemunculan tersebut. Sementara sistem yang dapat dipelajari adalah yang bersifat kolektif atau disebut sebagai *langue*. Salah satu contoh *langue* adalah sistem pengetahuan diskursif yang memproduksi disiplin ilmu pengetahuan formal melalui prosedur yang juga formal.

Penalaran berdasarkan pada sistem cahaya (filsafat iluminasi) dapat dikatakan sebagai sebuah cara hubung yang baru untuk menghasilkan makna tertentu yang berusaha menjadi teoritis-filosofis. Validitasnya menurut Suhrawardi dapat diuji secara diskursif. Sebagaimana urutan dalam filsafat iluminasi tersusun dari tiga rangkaian: filsafat diskursif, pengalaman iluminasi (intuisi) dan terakhir pengungkapan pengetahuan iluminasi (cahaya).⁶¹ Pengujian diskursif dilakukan setelah tiga tahap selesai dilewati. Namun sayangnya, pengujian ini hanya dapat dilakukan oleh orang bersangkutan terhadap dirinya sendiri. Sedangkan bagi orang lain, hanya dapat memeriksa koherensi semiotik dalam keterangan yang dituangkan.

Makna dalam keterangan yang dituangkan itu (filsafat iluminasi sebagai hasil) didapat dari hubungan konstruksi sistem cahaya yang dibangun oleh Suhrawardi, yang sesungguhnya lebih aksiomatik ketimbang interpretatif. Persoalannya kemudian, pembuktian diskursif seperti apakah yang dapat dilakukan terhadap hasil tersebut? Ketika penyebutannya sesungguhnya berada

⁶¹ Hossein Ziai, *op-cit.*, hlm. 36-37.

dalam sirkum pengetahuan individual dan aksiomatik, sementara hal yang diskursif mestinya bersifat kolektif dan interpretatif.

Dari sistem cahaya, suatu hubungan tanda dijelaskan, yang didasarkan pada suatu realitas swamandiri atau swaobjek sebagai penanda/petanda pertama.⁶² Hal ini berbeda dengan semiotika modern. Dalam semiotika modern tidak diperlukan adanya suatu hal yang *pertama*. Segala tanda dengan sendirinya dipahami dalam keterikatannya sebagai satu bagian dalam sistem jaringan yang sudah ada dan tidak terlacak awal mula ataupun akhirnya. Yang diketahui hanyalah keterhamparan tanda di depan pembacanya, yang juga dapat menjadi bagian dari tanda itu sendiri.

Dalam filsafat iluminasi, posisi pembaca bukan lagi sebagai pengamat yang berjarak terhadap objek, justru mengalami objek itu sendiri karena swaobjek. Dalam semiotika modern, tanda dapat pula menjadi tidak berjarak terhadap pembaca. Tetapi dalam semiotika modern persoalannya bukan pada pengalaman aktual, namun pada kemampuan perspektif yang dimiliki oleh pembaca. Sehingga semiotika modern tidak begitu saja terjebak dalam esensialisme.

Dalam hal substansialitas tanda, akhirnya menjadi jauh berbeda antara filsafat iluminasi dengan semiotika modern. Dalam filsafat iluminasi, tanda menjadi bersifat esensialisme-konkrit, hubungan antara penanda dengan petanda adalah suatu hubungan empiris, sedangkan dalam semiotika modern, hubungan antara penanda dengan petandanya adalah hubungan perspektifis. Penafsiran

⁶² Amroeni Drajat, op-cit., hlm. 227-229.

terhadap penanda akan selalu bergantung pada perspektif pembacaan serta tidak mesti bersifat empiris. Esensialisme pudar dalam semiotika modern.

Dari kondisi itulah, terminologi “cahaya” rentan menjadi dipahami sebagai keberadaan Tuhan secara konkrit dalam cahaya tersebut sebagaimana yang terjadi dalam banyak kebudayaan dan bukan sebagai penunjuk ataupun simbolisasi. Jika Suhrawardi menganggap “cahaya” bukan sebagai upaya metaforis, sesungguhnya hal demikian hanya dapat terjadi di tingkatan individual.

Semiotika modern tidak berhasrat untuk mengandaikan petanda menjadi berhubungan dengan Ada atau hal empiris atau menjadi bersifat esensialis karena pembuktian akannya secara diskursif selalu tidak pernah bisa diwujudkan. Menyangkut penandaan akan Ada ini, Suhrawardi membahasnya sebagai pembahasan tentang objek.⁶³

Suhrawardi menyebutkan, pada suatu objek yang semula tidak diketahui dan kemudian diketahui, pengenalan terhadap objek tersebut dapat terjadi berkat adanya “ide” (*mitsal*) yang memetakan realitasnya sebelum tampak dalam diri.⁶⁴ Hal ini seperti juga dalam semiotika modern, atau masih bersifat konseptual dan perspektifis. Pemetaan tersebut berada dalam sirkum pikiran, berarti dalam sistem bahasa.

Mengenai objek abstrak (metafisis), dapat didefinisikan dengan cara mengklasifikasi segala hal menyangkut objek tersebut, sehingga objek itu dapat menjadi spesifik dalam satuan, parsialitas, ataupun kolektivitasnya. Karena objek itu sendiri muncul bukan karena kenyataan konkrit, tetapi karena suatu abstraksi.

⁶³ Suhrawardi, *op-cit.*, hlm. 3-10.

⁶⁴ *Ibid.*

Sementara itu, objek-objek abstrak juga tidak cukup diketahui hanya secara ingstingtif. Maka satu-satunya jalan mendapatinya hanyalah secara asketik sebagai sebuah usaha yang berbekal keyakinan dan selalu penuh harapan (revelasi). Jika tidak demikian, pengetahuan manusia itu cukup hanya sampai pada objek-objek kodrati melalui pengetahuan sistematis (yang empiris).⁶⁵ Melalui pendasaran seperti demikian, menjadi beralasan untuk menerima keberadaan intuisi sebagai satu-satunya jalan mengatasi keterbatasan nalar.

Sedangkan pengetahuan tentang realitas tidak cukup hanya dari kata-kata. Kata itu sendiri merupakan sesuatu yang telah terjebak dalam sistemnya sendiri. Disini Suhrawardi tidak lagi memadankan sistem bahasa sebagai sistem realitas sebagaimana dalam filsafat peripatetik.⁶⁶

Dalam sistem bahasa inilah menurut Suhrawardi, terdapat “makna general”, berikut “kata general”, seperti term “manusia”. Hubungan antara penanda dan petandanya bersifat asosiatif. Terdapat pula pemahaman yang tidak bersifat asosiatif, yaitu “makna spesifik” berikut “kata spesifik”, seperti term “Andi”.

Menurut Suhrawardi, makna general tidak bereksistensi di luar pikiran (mental).⁶⁷ Karena jika ia bereksistensi di luar pikiran, maka tidak dapat diasosiatifkan, atau justru menjadi spesifik. Karenanya makna general seharusnya bereksistensi sebagai yang “Ada” secara radikal. Berkat keradikalannya, Ada

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid.*, Nalar kemudian dipisahkan dari hubungan korespondensialnya terhadap realitas. Dari pemisahan inilah dapat diterima adanya suatu upaya baru pendasaran nalar pada sistem cahaya-cahaya yang tidak korespondensial. Keterperangkapan pada realitas artifisial kemudian dapat dilampaui dengan memasuki realitas metafisis.

⁶⁷ *Ibid.*

hanya dapat ditemui dengan keberadaan nalar yang mengatasi sistem yaitu intuisi. Justru itu, penyebutannya malah menjadi dilematis. Dalam rangka atau kepentingan apakah sebenarnya term cahaya dimunculkan? Karena pemahaman tentangnya bersifat individual serta radikal yang tidak teratasi oleh sistem sehingga tidak termaknakan dalam bahasa yang masih sistem tersebut. Walaupun dapat dimaknakan secara logis karena dapat dilacak menurut penalaran yang dianut (penalaran berdasar pada cahaya), namun rasionalisasi logika itu sendiri akan mendistorsi kualitas Ada itu sendiri sebagai hal yang sesungguhnya mengatasi realitas (tidak terbicarakan dalam sistematika bahasa yang ada). Filsafat iluminasi pada tingkatan penyebutan ini (eksplisitasi pengetahuan) justru menjadi kontradiktif terhadap kualitas ataupun substansi pengetahuannya sendiri.

Upaya penyebutan bukan berarti sebuah upaya untuk menandakan. Bagaimanakah seharusnya menandakan suatu hal yang sulit untuk ditandakan itu (esensi). Ataukah esensi sesungguhnya tidak butuh untuk ditandakan. Mengapa Suhrawardi masih berusaha untuk menandakannya, sementara sudah jelas keberadaan esensi itu menurutnya sendiri mengatasi sistem tanda itu sendiri. Mungkin hal ini terjadi berkat intensi Suhrawardi yang begitu kuat membangun pondasi filsafat iluminasi demi mengatasi keterbelahan dalam filsafat peripatetik.

Dalam filsafat iluminasi, esensi adalah suatu aksiden permanen, disamping aksiden primer.⁶⁸ Yang primer adalah sesuatu yang melekat pada esensi secara ultim, namun bukanlah esensi. Seperti *animale rationale*. Tetapi mengapa esensi

⁶⁸ *Ibid.*

masih harus disebutkan lagi dengan term *aksiden permanen*, yang dibedakan dari term *aksiden primer*, mengapa tidak cukup dengan term *esensi* saja? Disini semakin dapat dilacak kepentingan Suhrawardi dalam melakukan kritik terhadap filsafat peripatetik sekaligus untuk memformalisasi pengetahuannya.

Dalam keterangan Suhrawardi, penandaan dalam filsafat peripatetik terhadap esensi adalah penandaan yang hanya sampai pada aksiden primer. Untuk tidak terjebak dalam kategorisasi esensi yang dapat menyebabkan perdebatan tidak berujung pangkal mengenai esensi yang disebabkan oleh kesalahan terminologi, Suhrawardi kemudian memunculkan term *aksiden permanen* sebagai disposisi dari term *aksiden primer*. Dengan begitu tidak terjadi perdebatan mengenai perbedaan kepercayaan esensialis antara Suhrawardi sebagai filosof Islam dengan filosof Islam lainnya (yang peripatetik) yang sama-sama mengakui keberadaan Tuhan bagi sekalian alam adalah Allah SWT.

Caranya dengan menetapkan keberadaan aksiden permanen sebagai lebih dalam dan melampaui realitas aksiden primer. Tentu aksiden permanen menjadi lebih esensialis ketimbang aksiden primer, terserah apapun esensi itu senyatanya. Dengan begitu, pembicaraan filsafat tidak lagi terjebak pada persoalan apakah Allah itu, dalam pengandaian berbagai sifat dan nama-nama-Nya, tetapi sepenuhnya perdebatan filsafat berkuat pada bagaimana cara membersihkan penanda metafisis dalam bahasa dari personifikasi kemakhlukan apalagi kebendaan, atau hal-hal yang justru tidak metafisis dan dapat melahirkan kemusyrikan imajinasi.

Untuk sampai pada aksiden permanen ini diskursifitas pengetahuan mesti ditinggalkan sebagaimana yang terjadi dalam mendekati aksiden primer. Karena rasionalisasi atas aksiden permanen tidak terwakili melalui rasionalisasi pengamatan, realitas, bahasa atau segala hal yang kolektif. Keberadaannya melampaui segenap realitas kolektif itu sendiri, sebagai aksiden yang permanen (Ada yang radikal). Konsekwensinya, aksiden permanen harus ditemui secara langsung untuk mendapatkan kejelasan pengetahuan tentangnya, dan hanya secara individual, asketik dan berpusat pada disiplin tubuh sebagai hal yang swaobjek (bukan disiplin pikiran atau refleksi yang berkuat dari subjek kepada objek).

Maka bagaimanakah kemudian menetapkan Ada secara ilmiah ketika penampakkannya terjadi secara individual dan representasinya tidak terwakili dalam sistem kolektif. Adakah aspek ilmiah yang keluar dari pembatasan subjek/objek. Sehingga walaupun tidak objektif misalnya, namun juga ilmiah. Hal ini menjadi dilematis dan memunculkan persoalan subjek/objek secara baru. Pada titik ini, objek bukan lagi sesuatu yang diamati, tetapi dialami. Dikotomi antara subjek/objek menjadi lebur.

Ketika tiada lagi dikotomi antara subjek dan objek, sesungguhnya suatu hal tidak lagi menjadi diskursif namun apresiatif. Ketika objektifitas telah melebur menjadi bagian dari subjektifitas atau sebaliknya, yang dapat dilakukan hanyalah apresiasi terhadapnya. Pengetahuan dengan peleburan subjek/objek ini rentan menjadi sebetuk ideologi, dimana pengetahuan objektif bertransformasi menjadi keyakinan individual yang merunut anulir sistemnya sendiri dan cenderung menutup diri terhadap perdebatan teoritik objektif. Apresiasi menjadi jembatan

untuk mengatasi justifikasi pengetahuan secara sepihak dalam hal ini. Bahwa ada juga kemungkinan anulir lain disamping anulir yang telah ada.

Apresiasi merupakan suatu upaya memahami suatu hal tertentu menurut pola penalaran yang ditawarkan sendiri olehnya. Maka sifatnya tidak teoritik sama sekali. Begitulah filsafat iluminasi, walaupun dapat diapresiasi menurut pola penalaran yang ditawarkannya, namun tidak dapat menjadi suatu pendasaran teoritik bagi epistemologi dan filsafat karena dalam peleburan subjek/objek semua tanda menjadi metaforis. Ia hanya menjadi teoritik jika menerapkan pola penandaan yang metonimik. Dalam penandaan metonimik, dikotomi subjek/objek menjadi jelas, dan perdebatan objektif dapat terjadi. Disini, pencegahan subjektifitas dalam mengangkangi objek dilakukan dengan memunculkan metode objektif sebagai arena terjadinya perdebatan. Dalam hal ini, filsafat iluminasi tidak menghasilkan suatu metode objektif apapun.

Disini harus dijelaskan lagi apa yang dimaksud Suhrawardi sebagai diskursif. Dalam menjelaskan apa itu diskursif, Suhrawardi sesungguhnya belum membedakan bahasa antara yang parole dengan langue sebagaimana dalam semiotika modern.

Parole adalah bahasa individual serta tidak memiliki kesatuan sistem yang konsisten, bersifat sesaat dan tidak menentu. Sedangkan langue adalah bahasa kolektif, membentuk dan sekaligus terbentuk dengan adanya sistem dan bersifat konvensional.⁶⁹ Parole adalah bahasa subjektif, atau sejajar sebagai pengalaman individual. Dengan demikian, term “cahaya” sebagai suatu penyebutan terhadap

⁶⁹ Ferdinand de Saussure, *op-cit.*, hlm. 8-9.

suatu realitas tertentu yang dialami, tetap saja terjebak sebagai suatu upaya metaforis dan bukan suatu kehadiran kenyataan individual secara diskursif. Atau, secara diskursif filsafat iluminasi tidak terbukti.

Parole tidak memiliki tolok ukur tertentu, sehingga tidak dapat dipelajari, maka bagaimana mungkin untuk membuktikan hal yang tidak dapat dipelajari. Pembuktian pada akhirnya hanya terjadi secara intersubjektif (sebagaimana kita dapati setelah menganalisis term “cahaya” secara semiotik). Begitu pula, sistem penalaran yang didasarkan pada cahaya hanya dapat terjadi secara intersubjektif pula. Yaitu bagi orang yang telah mengalami nilai pengalaman sebagaimana diandaikan dalam filsafat iluminasi.

Dengan kondisinya yang demikian, filsafat iluminasi sesungguhnya belumlah berhasil mengintegrasikan antara metode diskursif dan intuitif dalam satu bangunan epistemologi yang utuh sebagaimana yang selama ini dipahami oleh kalangan filosof islam. Bahkan, mungkin dapat dikatakan, bahwa filsafat ini sesungguhnya adalah sebuah cara untuk meninggalkan filsafat itu sendiri untuk kemudian memasuki dimensi mistis secara beralasan. Keberadaan filsafat iluminasi hanya semakin memperbesar kemungkinan epistemologi untuk berani memasuki nalar intuitif yang subjektif, dengan sepenuhnya meninggalkan epistemologi itu sendiri (sebagaimana pengalaman iluminasi dapat ditempuh dalam urutan dua tahap: filosofis, kemudian asketik). Secara semiotik pula, filsafat iluminasi dengan konstruksi penandaannya dapat dikategorikan sebagai suatu strategi wacana. Namun hal ini tidak disebutkan secara eksplisit pada

Suhrawardi, atau mungkin karena tidak tersadari karena belum adanya perbedaan antara bahasa dan wacana pada era Suhrawardi.

Dari pembahasan sejauh ini, terdapat beberapa hal yang dapat direvisi serta disimpulkan kembali dari filsafat iluminasi, sebagai berikut:

1. Bahasa Simbolis Iluminasi

Term “cahaya” dalam filsafat iluminasi tetap menjadi suatu bahasa simbolis atau metaforis. Sifatnya sebagaimana yang diinginkan Suhrawardi sebagai hal yang tidak sekedar simbolis dan terbukti secara diskursif tidak tercapai. Hal demikian dikarenakan “cahaya” sebagai suatu kualitas pengetahuan adimanusia (pengalaman iluminasi) tetap terjebak sebagai tanda ketika disebutkan atau dieksplicitkan (sebagai urutan terakhir dalam filsafat iluminasi). Term “cahaya” tidak memiliki hubungan penandaan denotatif atau metonimik. Sehingga tidak bisa dicarikan tolok ukur yang jelas secara kolektif. Tolok ukurnya hanya didapat secara individual, yang hanya memunculkan interpretasi subjektif terhadap term tersebut. Atau denotasi serta metoniminya hanya dapat dicarikan dalam ruang subjektif dengan interpretasi subjektif tadi sebagai cara hubungannya. Sifatnya tidak menjadi diskursif, tetapi intersubjektif.

2. Pembuktian Intersubjektif

Dari keberadaan bahasa simbolis yang demikian, pembuktian bagi filsafat iluminasi hanya dapat terjadi secara *intersubjektif* dan tidak

diskursif. Pembuktian intersubjektif adalah suatu pembuktian di tingkatan individual, dialog antara diri dengan diri sendiri.

Filsafat iluminasi menegaskan dua tahapan dalam mencari kebenaran. *Pertama*, secara diskursif. *Kedua*, secara asketik-intuitif. Dari kondisi bahasa simbolis dan penalarannya (epistemologi), dapat dipahami bahwa daya jelajahnya hanya dapat mengantarkan “kita” (“kita” sebagai hal kolektif/korporeal/langue) pada suatu tepian dari sebuah “kedalaman”. Kedalaman ini kemudian hanya dapat dimasuki secara sendiri-sendiri (individual/subjektif/parole), sehingga pembuktian yang benar-benar valid hanya terjadi di tingkatan diri sendiri. Dengan begitu, sebagai hal yang filosofis, diskursifitasnya bukan diskursifitas objektif-teoritik, tetapi diskursifitas intersubjektif. Atau dialog antara bangunan diskursif dalam diri (filsafat) dengan temuan-temuan intuisinya (Isyraq). Sebagaimana diisyaratkan Suhrawardi, metode ini memang penting bagi para penempuh yang menghendaki filsafat sebagai sebuah jalan teosofis menuju Tuhan.

Semestinya epistemologi memuat hal-hal yang objektif, memiliki denotasi dan metonimi yang dapat dipahami secara umum. Sebagaimana yang diakui oleh Suhrawardi pada bentuk filsafat iluminasi tahap awal yang murni diskursif (logis) dengan menerapkan klarifikasi serta klasifikasi tertentu pada objek-objek abstrak agar dapat menentukan metonimi dan denotasinya menjadi bersifat umum. Dalam hal ini, epistemologi iluminasi di tahap akhir tidak terbentuk, bahkan

cenderung menjadi mistis dan metaforis. Hal demikian tidak dapat disebut sebagai integrasi antara filsafat dengan mistisisme kecuali hanyalah suatu kelanjutan sikap filosofis (bersifat kefilosofatan) dari suatu proses intelek-spiritual yang dijalani. Hal demikian banyak terjadi juga di kalangan filosof lain tanpa harus mensistematisirnya dalam suatu bangunan filsafat teoritik.

Metode intersubjektif dalam dunia modern kerap disebut sebagai apresiasi dan bermunculan dalam realitas seni (puisi) karena seni modern sendiri merupakan media tumbuhnya bahasa simbolis dan metaforis. Dalam ruang apresiasi, rujukan tanda atau bahasa ditekankan pada akumulasi pikiran serta pengalaman individual yang tidak terbagi lagi. Antara pikiran dan pengalaman saling memberi masukan dan bersinergi dalam mengkonstruksi perspektif dan menuangkan penafsiran.

3. Penandaan Metafisis

Filsafat teoritik sepenuhnya diskursif dan terjebak dalam dunia tanda yang kolektif-konvensional karena telah diformalkan. Dalam kolektifitas dunia tanda, esensi menjadi tanda kembali. Karenanya, di era sekarang, pembicaraan tentang esensi dianggap telah berakhir sebagai hal yang teoritik. Pembicaraan esensi justru terjadi sebagai wacana saja. Momen ilmiahnya adalah ketika Derrida mengemukakan dekonstruksinya terhadap tanda. Bahwa yang ada di belakang sebuah tanda hanyalah jejak. Jejak kemudian menjadi penanda kembali bagi

jejak selanjutnya. Begitulah seterusnya yang terjadi dalam bahasa diskursif. Untuk itu, tanda harus ditunda maknanya, begitu himbauan Derrida. Dalam pembicaraannya sebagai wacana di saat ini, esensi muncul sebagai hal yang dirindukan, diidamkan, didambakan, sesuatu harapan, sesuatu yang ada di depan, sebagai hal yang tidak berhubungan lagi dengan justifikasi teoritik, tetap akan selalu berhubungan dengan hasrat dasar dalam diri manusia. Seperti terjadi dalam sastra dan puisi, sebagaimana Nietzsche, Heidegger, Derrida, Muhammad Iqbal dan banyak lagi, yang beralih menjadi penyair di akhir pemikiran kefilosofannya.

Mungkin ungkapan “menunda” itu sendiri yang belum dinyatakan Suhrawardi. Sebagaimana ia belum menyatakan dirinya sebagai seorang penyair pula berkat karya-karya metaforisnya yang jauh lebih banyak ketimbang karya-karya filsafat teoritiknyanya.

Disini dapat kita pahami secara semiotik, mengapa Suhrawardi menyebutkan bahwa cahaya bukanlah suatu upaya simbolisasi atau metaforis, tetapi kondisi pencerahan itu sendiri. Dalam hal ini, Suhrawardi “menunda” kita untuk cepat-cepat memposisikan sesuatu sebagai tanda. Karena jika sesuatu telah menjadi tanda dalam diri kita, maka kita akan terjebak dalam tanda itu sebagai bahasa dan bukan sebagai kenyataan. Hal ini menyebabkan intuisi gagal terjadi, yaitunya sebagai sesuatu yang swamandiri dan tidak memerlukan defenisi (sistem penandaan). Untuk memasuki intuisi, filsafat harus

ditinggalkan sepenuhnya dalam artian, meninggalkan atau “menunda” sesuatu tanda untuk diposisikan sebagai tanda.

Menyangkut agama, yang selalu jadi “duri dalam daging” bagi kebanyakan filosof islam yang radikal, filsafat sungguh tidak dapat diandalkan sebagai pembuka pintu bagi pengetahuan metafisis seperti yang diandaikan oleh agama (Islam) karena bahasa filsafat itu sendiri tidak mengakomodir kualitas esensi yang diandaikan oleh agama. Penandaan metafisis pada akhirnya hanya dapat berlaku secara intersubjektif, sedangkan yang intersubjektif tersebut sudah bukan filsafat teoritik, hanya saja memiliki sifat filosofis. Maka filsafat dapat membantu keimanan secara individual sekaligus juga dapat menjadi sebaliknya. Namun secara kolektif, filsafat memang rentan mengacaukan persepsi umum keagamaan. Sisi penting filsafat kemudian adalah pada aspek diskursifitasnya yang sangat ketat yang dapat dipakai untuk membantu pertumbuhan pemikiran ushul dan syara’ yang objektif. Atau pada sisi epistemologi dan metodologi. Sedangkan di sisi ontologi dan aksiologi, masih rentan jadi mengacaukan.

4. Filsafat, Antara Bahasa dan Wacana

Suhrawardi tidak memisahkan antara diskursifitas bahasa dengan diskursifitas wacana. Sementara pembuktian diskursif teoritik yang dimaksud Suhrawardi adalah pembuktian pada wilayah bahasa. Diskursifitas bahasa adalah diskursifitas yang seperti di saat ini

berlaku dalam ilmu-ilmu positif khususnya eksak (teoritik). Yaitunya diskursifitas yang menganut paham korespondensi antara logika bahasa dan kenyataan realitas, bersifat denotatif, kolektif dan mengklaim kebenaran dirinya secara total.

Sedangkan diskursifitas wacana adalah suatu tindakan atau strategi dalam berbahasa tanpa perlu ada korespondensi langsung terhadap kenyataan. Ia lebih sebagai *cara berbahasa* secara strategis dalam ruang besar kebudayaan yang kompetitif. Perkembangan wacana ini terjadi secara lebih maju dalam dunia seni dan budaya kontemporer. Pada era Suhrawardi, bahasa memang belum dibedakan dari wacana. Dalam filsafat Barat, baru dapat dibedakan pada saat ini, namun hal wacana dalam kenyataannya telah mendominasi seluruh kegiatan bahasa manusia sepanjang sejarah, termasuk filsafat iluminasi sendiri. Iklan menjadi contoh paling baik dari gejala wacana ini. Setiap orang tahu bahwa apa yang dikatakan oleh sebuah iklan selalu dilebih-lebihkan dari kenyataan sesungguhnya, namun semua orang juga paham bahwa maksudnya bukan untuk menjelaskan suatu kenyataan, tetapi suatu cara memberi kesan yang dapat mendekam di dalam persepsi dan imajinasi. Cara ini berguna dan sangat efektif untuk menaikkan tingkat bahasa dari sekedar bersifat informatif menjadi emotif-praksis, atau merangsang serta mengarahkan suatu cara bersikap tertentu. Disini, bahasa adalah strategi untuk menguasai orang lain.

Diskursifitas dalam filsafat iluminasi lebih terarah kepada bahasa sebagai wacana ini, untuk mempengaruhi orang lain dan bukan untuk pembuktian kebenaran pengetahuan. Sebab kebenarannya tidak pernah bisa dibuktikan secara objektif.

Filsafat iluminasi sebagai wacana juga terindikasi dari totalitas karya Suhrawardi sendiri, yang sebagian besar justru menghasilkan karya-karya sastra sebagai sebuah cara lanjut menjelaskan filsafatnya yang bertumpu pada cahaya. Dengan cara itu, asosiasi maknanya bukan pada kenyataan (korporeal) tetapi pada subjektifitas masing-masing (bahwa orang lain juga memiliki pengalaman-pengalaman demikian atau denotasinya berada dalam ruang individual semata).

Kemendalaman kesan serta substansi dalam filsafat iluminasi ini dapat ditangkap nilainya oleh orang-orang yang juga memiliki pengalaman *serupa walaupun tak sama*. Dari situ, pertumbuhan wacana menjadi suatu pertumbuhan yang dimulai dari individu-individu. Tuntunan sikap bisa menjadi lebih emosional juga lebih kontekstual pada diri masing-masing, menyangkut spiritualitas keagamaan yang sebelumnya hanya sedikit terwadahi melalui dunia tasawuf.