

RELASI CINTA DALAM TASAWUF

by Suwito Suwito

Submission date: 13-Sep-2020 01:45PM (UTC+0700)

Submission ID: 1385619633

File name: 5Relasi_Cinta_dalam_Tasawuf.pdf (650.87K)

Word count: 5022

Character count: 31112

SUWITO: Relasi Cinta...

RELASI CINTA DALAM TASAWUF

Suwito

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri (STAIN) Purwokerto, Jawa
Tengah

e-mail: suwitons@gmail.com

TEOLOGIA, VOLUME 25, NOMOR 2, JULI-DESEMBER 2013

A. Pendahuluan

Cinta (*ḥubb*) adalah salah satu tema penting dalam sufi. Dalam al-Quran, *ḥubb* yang kemudian menjadi pembahasan penting dalam tasawuf paling tidak disebut pada beberapa ayat seperti QS. 5:54,¹ dan beberapa hadis.² Pembicaraan tentang cinta sering kali dikaitkan dan dipahami sebagai, 1) *station (maqāmāt)* tahapan sufi, 2) keadaan jiwa (*state of soul*),³ 3) alasan keberadaan kosmos.⁴

Dalam literatur sufi, konsep cinta seringkali dihubungkan dengan Rābi'ah al-'Adawiyah (w.801),⁵ walaupun kemudian tema ini kemudian berkembang di berbagai tulisan tentang kehidupan sufi seperti al-Ghazālī (w.1111), Ibn 'Arabī (w.1240), Rūmī (w.1273),⁶ dan penulis-penulis setelahnya. Hal ini karena, Rābi'ah dalam beberapa syairnya menggunakan *ḥubb* (cinta) ini menjadi kata kuncinya, demikian juga Rūmī dalam puisi-puisinya.

Bagi Rūmī, cinta—sebagaimana dimensi pengalaman rohani—seungguhnya “mengendalikan” keadaan batin dan psikologis sufi. Baginya, cinta benar-benar tidak dapat diungkapkan melalui kata-kata.⁷ Dengan kata lain, kata-kata tidak dapat menampung hasrat cinta yang sesungguhnya. Cinta berada di seberang pemikiran, tetapi dia ada pada dalam pengalaman yang lebih nyata dari pada dunia dan segala yang ada di dalamnya.

Dalam makalah ini, akan dibahas relasi cinta antara Tuhan dan kosmos dalam tasawuf. Pembahasan ini sudah barang tentu akan bersinggungan dengan konsep-konsep yang “berlawanan” dengan makna cinta. Untuk membahas dua hal yang sepertinya bertentangan itu, maka *unity of opposites* (kesatuan dari kontradiksi-kontradiksi) atau *coincidentia oppositorum* akan ditampilkan di bagian awal pembahasan ini.

B. Coincidentia Oppositorum: Sebuah Perspektif

Coincidentia Oppositorum atau *unity of opposites* (*al-jam'u bain al-'addād*) adalah istilah yang dikenalkan oleh filosof Yunani pra-skolastik Heraclitus (535–475 SM).⁸ *Coincidentia oppositorum* adalah frase dari bahasa Latin yang berarti *coincidence opposites* atau kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi.

Ini adalah terma neoplatonic yang dinisbahkan pada ahli matematika Jerman Nicholas of Cusa in his essay, *De Docta Ignorantia* (1440). Mircea Eliade, sejarawan agama pada abad ke 20 menggunakan istilah ini secara lebih luas pada esainya tentang mitologi dan ritual. Demikian juga ahli psikiatri Carl Jung, Henry Corbin (filosof dan ahli Islamic Studies), juga Geršom Scholem (filosof Yahudi). Term ini juga digunakan untuk menjelaskan wahyu tentang “kemanunggalan” sesuatu yang sebelumnya diyakini berbeda.

Unity of opposites adalah konsep sentral dalam dialektika, baik dalam mistisisme, filsafat, maupun sains. Konsep ini dapat didefinisikan sebagai situasi atau identitas yang melingkupi eksistensi (wujud). Walaupun, situasi dan identitas wujud ini sangat tergantung pada ko-eksistensi. Situasi dan identitas yang dipengaruhi oleh ko-eksistensi ini yang menjadikan dia berbeda (*opposite*) dengan yang lainnya. Dalam tataran wujud eksistensi, sifat beda memang harus ada, agar wujud dapat dibedakan.

Dalam logika formal dan ilmu matematika mengatakan bahwa kesatuan (*unity*) tidak mungkin ada, tetapi penganut dialektika mengklaim bahwa *unity* bisa dalam realitas atau dalam pikiran. Jika yang berlawanan itu seimbang, maka yang hasilnya adalah statis, namun jika salah satu yang berlawanan tersebut lebih kuat atau lebih dominan, maka yang terjadi satu posisi mengalahkan posisi yang lain.⁹

Jika dikaitkan dengan model pemikiran yang ada selama ini, maka dapat disebut bahwa model rasionalisme telah lama

berkembang di Barat. Spirit Averrosm di Barat mendapat tempat setelah disistematisir oleh Descartes. Pola Cartesian—sebagaimana Noer—mewakili satu kutub kontinum *rational thinking*, sebagai oposisi dari *imaginal thinking*.¹⁰

Rational thinking sebagaimana logika formal dan matematika tidak mengenal *unity on opposite*, karena keberadaan angka 2 karena ada -2, yang keduanya tidak dapat disatukan. Dengan demikian, pola pikir ini tampak hitam atau putih, ini atau itu (*either...or...*). Di sisi lain, *imaginal thinking* secara paradigmatis memungkinkan adanya penyatuan (*unity*) dari sesuatu yang berlawanan (*opposites*).

Dalam tulisan ini, kerangka *coincidentia oppositorum* yang masuk pada wilayah cara berfikir imaginal (*imaginal thinking*) akan digunakan untuk melihat nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang tampak feminine (*jamāl*) dan maskulin (*jalāl*), atau dalam istilah Rūmī dengan istilah *luthf* dan *qahr*.

C. Cinta dan Teofani dalam Waḥdat al-Wujūd

Konsep teofani (*theophany*) atau pengejawantahan (*tajallī*) Tuhan pada mistikus muslim dipicu dari landasan normatif, yakni hadis yang secara tersirat mengatakan bahwa, "*Aku adalah Khazanah Yang Tersembunyi, Aku senang untuk dikenal, maka Aku ciptakan makhluk*".¹¹ Hadis ini dibahas sangat mendalam oleh Ibn 'Arabī (w.1240) yang hingga sekarang dikenal dengan konsep *waḥdat al-wujūd*-nya.

Dalam *waḥdat al-wujūd*, kosmos adalah teofani (pengejawantahan) Tuhan. Inti dari konsep ini mengatakan bahwa keragaman kosmos (alam) adalah satu (*unity*). Dengan kata lain, bahwa ide sentral *waḥdat al-wujūd* adalah,

Semua wujud adalah satu.¹² Wujud tersebut adalah *al-Haqq*, tidak ada wujud lain, selain Dia.¹³ Entitas wujud adalah satu, tetapi hukumnya beraneka.¹⁴ Dia (*al-Haqq*/Tuhan) adalah esa dalam wujud, karena semua yang mungkin yang dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi

yang melihat.¹⁵Tidak ada keserupaan dalam wujud, dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu realitas, dan sesuatu itu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri.¹⁶

Kata *wujūd* digunakan oleh Ibn Arabī untuk menyebut wujud Tuhan. Satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan; tidak ada wujud selain wujudNya. Dengan kata lain, apa pun selain Tuhan tidak mempunyai wujud. Kata wujud tidak dapat diberikan kepada selain Allah (*mā siwā Allāh*). Meskipun demikian, Ibn 'Arabī juga memakai kata wujud untuk menunjukkan sesuatu selain Tuhan, tetapi dia menggunakannya secara metaforis untuk tetap mempertahankan bahwa wujud adalah milik Tuhan. Wujud yang ada pada *mā siwā Allāh* adalah wujud yang dipinjamkan. Sebagaimana cahaya hanya milik matahari yang dipinjamkan kepada penduduk bumi. Hubungan antara Tuhan dengan alam sering digambarkan serupa dengan cahaya dan kegelapan. Karena wujud adalah milik Tuhan, maka 'adam (ketiadaan) adalah "milik" makhluk. Karena itu, Ibn 'Arabī mengatakan bahwa wujud adalah cahaya, sedangkan 'adam adalah kegelapan.¹⁷

Bagi Ibn 'Arabī, menyebut tiga kategori wujud, 1) *al-wujūd al-muṭlāq*. Wujud mutlak, wujudnya wajib ada. Inilah Allah, 2) *al-wujūd al-muqayyad*, yakni sesuatu yang wujudnya karena diwujudkan. Adanya diwujudkan oleh Tuhan. Dia tidak memiliki wujud sendiri tetapi dari Tuhan. Inilah alam material dan segala yang ada di dalamnya, 3) posisi tengah-tengah antara kategori satu dan dua.

Berbicara kosmologi dalam kerangka pikir Ibn 'Arabī tidak akan lepas dari konsep *al-Ḥaqq* dan *al-khalq*. Ada beberapa pengertian yang beragam dari beragam konteks. Di sini pengertian tersebut dibatasi pada konteks hubungan antara kedua konsep tersebut.

Al-Ḥaqq adalah Allah, Sang Pencipta, Yang Esa, *wujūd* dan *wājib al-wujūd*. Sedangkan *al-khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-maujūdāt* dan *al-mumkināt*. Wujud dalam pengertian haiki hanya

milik *al-Ḥaqq*, segala sesuatu yang selain *al-Ḥaqq* tidak memiliki wujud. Dengan demikian, wujud itu hanya satu yaitu *al-Ḥaqq*.

Ibn 'Arabī mengatakan bahwa alam adalah penampakan diri (*tajalli*) *al-Ḥaqq*. Segala sesuatu dan segala peristiwa alam adalah entifikasi (*ta'ayyun*) *al-Ḥaqq*. Oleh karena itu, baik Tuhan dan alam, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis.¹⁸ Kontradiksi-kontradiksi tersebut tampak seperti Yang Tampak (*al-zāhir*) dan Yang Batin (*al-bāṭin*), antara Yang Awal (*al-awwal*) dan Yang Akhir (*al-ākhir*), dan seterusnya.

Realitas adalah satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda, 1) sifat ketuhanan 2) sifat kemakhlukan. Sifat ketuhanan dan kemakhlukan hadir dalam segala sesuatu yang ada di alam. Dengan kata lain, dalam wujud hanya ada satu realitas yang dapat dipandang dari dua aspek yang berbeda.¹⁹

D. Diskursus Maskulinitas (*Jalāl*) dan Femininitas (*Jamāl*) Tuhan dan Kosmos

Pembahasan tentang Tuhan, seringkali “terhambat” dengan argumen normatif. Hal ini dapat dilihat beberapa hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Najjār dan al-Rāfi'ī dari Abū Hurairah.²⁰ Dalam polemik berkaitan pendiskusan Tuhan, Murata memberikan perspektif. Berkaitan dengan ini, ada dua perspektif penting, *pertama*, memahami Tuhan dengan mengesampingkan kosmos. Tuhan adalah Dia dalam Diri (*Ẓāt*)-Nya. Dalam konteks ini, Tuhan tidak dapat dipahami siapapun. Dari sudut pandang ini seluruh pemikir muslim mengatakan bahwa Tuhan dalam Diri-Nya (*Ẓāt*/Esensi), Tuhan tidak dapat dipahami. Perspektif ini mengantarkan kita pada konsep tentang *tanzīh* (ketakterbadian) Tuhan.

Kedua, memahami Tuhan dengan sebagai penyebab munculnya kosmos, atau memahami Tuhan melalui kosmos (baik makro maupun mikrokosmos). Pemahaman ini mengantarkan kita pada konsep relasi antara Tuhan dengan kosmos. Dalam konteks ini, kita

dapat menemukan sifat-sifat kosmos yang serba ganda, seperti baik-buruk, tinggi-rendah, cinta-murka, kiri-kanan, depan-belakang, patuh-durhaka, pulang-pergi, lembut-keras, dan seterusnya. Kenyataan realitas yang ada pada kosmos ini jika dikaitkan dengan Tuhan (dalam teks-teks suciNya) ada unsur “kemiripan” dengan sifat-sifat (*Ṣifāt*) dan nama-nama (*asmā*) Allah. Dengan kata lain, ada “aspek ganda” dalam Tuhan. Dalam kaitannya dengan kosmos inilah para pemikir musli mencoba memahaminya.²¹ Perspektif kedua ini dalam konsepsi Ibn ‘rabī dinamakan *tasybih* (keseserupaan) Tuhan.

Ibn ‘Arabī mencoba mengatasi *blunder* ini, dengan menekankan pemahaman tentang Tuhan pada perspektif kedua. Dengan cara demikian, tidak ada dasar normatif (hadis) yang dilanggar. Sekalipun sebagian muslim (terutama *fuqaha*) tetap menghindari spekulasi pemahaman ini.

Pembahasan “aspek ganda” ini sangat relevan di saat dunia disibukkan dengan *gender mainstreaming* oleh aktivis gender, yang mengampanyekan agar dunia bebas dan “keluar” dari dominasi kaum pria (maskulin). Pikiran dikhotomik pola Cartesian yang melihat segala sesuatu serba ganda ini menyebabkan segala sesuatu selalu dialektik dan bahkan bertentangan. Feminisme dan Eco-feminisme terlahir dari pola Cartesian ini.

Jika persoalan aspek dualitas semesta yang memiliki kemiripan pada Tuhan dikaitkan dengan isu gender era modern ini, maka kita dapat melihat dan menyebut kualitas-kualitas “gender” yang tampak dikhotomik pada *al-asmā* dan *al-Ṣifāt* Tuhan.

Dalam diskursus gender, femininitas dan maskulinitas adalah konsep kunci. Sifat-sifat atau kualitas seperti kelembutan, perlindungan, kasih sayang, keibuan seringkali diasosiasikan dengan femininitas (keperempuanan). Sementara keperkasaan, ketegasan, kekasaran, kebapakan seringkali dinisbahkan pada kualitas maskulin (kelakian).

Diskursus tentang aspek femininitas dan maskulinitas dalam sufi, telah lama dibicarakan. Konsep-konsep tersebut dapat dilihat pada Suhrawardi (w.1191), Ibn 'Arabī (w.1240), Rūmī (w.1273), al-Jandī (w.1300), al-Kāsyānī (w.1335). Pembahasan aspek femininitas dan maskulinitas ini mereka kaitkan dengan sifat dan nama-nama Tuhan kaitannya dengan kosmos.

Berbicara tentang aspek maskulinitas dan femininitas pada Tuhan, sama hal dengan berbicara tentang *tasybīh* (keserupaan) Allah dengan kosmos. Sekalipun para sufi secara sadar mengakui ada perbedaan kualitas pada konsep *tasybīh* itu sendiri.

Konsep *tasybīh* ini tidak serta merta muncul dalam tasawuf, tetapi tema fundamental ini landasan pacunya memang disediakan oleh al-Quran dan hadis. Dalam landasan normatif, al-Quran dan hadis, dapat dijumpai kualitas-kualitas atau nama-nama atau sifat Allah seperti *jalāl* (keagungan), *qahr* (kekerasan), *ghaghab* (kemurkaan),²² *sakht* (kemarahan),²³ *kibriyā* (kebesaran), *qawī* (kekuatan), dan masih banyak lainnya. Sementara kualitas feminine dapat dilihat seperti *luṭf* (kelembutan), *ḥubb* (cinta), *raḥīm* (kasih sayang), dan seterusnya.

Kualitas maskulin-feminin Ilahi menurut Ibn 'Arabī di antaranya adalah kemurkaan-keridhaan dan keagungan-keindahan.²⁴ Sedangkan al-Jandī mengidentifikasi diantaranya adalah kemurkaan-keridaan, keagungan-keindahan, kekerasan-kelembutan, mengambil-memberi. Menurut Murata, Jandī mengembangkan konsep-konsep Ibn 'Arabī terkait dengan konsep "tangan" Tuhan ini.²⁵ Konsep polaritas "tangan" Tuhan Kāsyānī dalam prespektif gender sama dengan Ibn 'Arabī dengan perluasan jenis (bidang) polaritas. Selain gender (maskulin-feminin), Kāsyānī juga membahas polaritas "tangan" Tuhan dalam perspektif kosmos *vis a vis* Tuhan, "kualitas Tuhan *vis a vis* khalifah, serta kualitas khalifah *vis a vis* kosmos.

Aspek *jalāl* dan *jamāl* Allah didiskusikan oleh Farghānī disaat membicarakan "Nafas" Tuhan (*nafas al-Raḥmān*). Dalam konteks ini

dia mengatakan bahwa Allah berbicara, dan dalam nafas-Nya termanifestasikan kata-kata eksistensial, yakni makhluk-makhluk di alam semesta. "Nafas" itu sendiri tunggal, tetapi dapat ditinjau dari beberapa tataran. Bagi Farghānī, "Nafas" ini kadang juga disebut dengan "entifikasi pertama", yakni munculnya wujud tercipta yang dapat dilihat. Pada proses ini dapat dilihat sifat dan kualitas yang berbeda. Namun, perlu diingat bahwa di luar "Nafas" tersebut terdapat Żat (Esensi) yang tak terbatas yang disebut "ke-Dia-an" (*huwiyah*) atau "Keghaiban seluruh keghaiban" (*ghāib al-ghaib*). MengenaiNya, tidak ada sesuatu yang positif sekalipun bisa ditegaskan.

Nama-nama Tuhan menurut Ernst dibagi menjadi dua, 1) *Jalāl*, nama yang merefleksikan kemuliaan, 2) *Jamāl*, nama yang merefleksikan keindahan.²⁶ Nama-nama yang berkaitan dengan kemuliaan adalah kekuatan, murka, kuasa, dan keadilan. Sedangkan nama-nama yang berkaitan dengan keindahan seperti Maha Lemah Lembut, Maha Memberi, Maha Penyebar, dan Maha Pengampun. Bagi Ibn 'Aṭā Allāh (w.1309), nama-nama tersebut sangat kuat pengaruhnya bagi pembaca.²⁷

Bagi Rūmī Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan dibagi menjadi dua kategori, 1) Sifat-sifat dari Żat (Esensi), 2) Sifat-sifat dari perbuatan. Kategori pertama, Sifat-sifat apapun tidak layak dilekatkan pada Tuhan, seperti Hidup, Maha Melihat, Maha Kuasa dan seterusnya. Sifat-sifat ini memang selayaknya tidak disifatkan pada Żat Tuhan. Hal ini karena Tuhan memang tidaklah demikian. Dengan kata lain, Esensi (*Żat*) Tuhan tidak bisa dipahami sebagaimana sifat-sifat tersebut. Adapun kategori kedua adalah berkaitan dengan nama-nama yang bertentangan tetapi juga merupakan Nama-Nya, seperti *al-Mu'iz* (Yang Maha Memuliakan), *al-Muzill* (Yang Maha Merendahkan), Yang Maha Memberi, dan Maha Mematikan, dan seterusnya.²⁸

Kategori kedua ini (Nama-nama dari PerbuatanNya) dibagi menjadi dua, yakni 1) Sifat-sifat Kelembutan (*Lutf*), 2) Sifat-sifat Kekerasan (*Qahr*).

Nama-nama Zat	Nama-nama Perbuatan	
	Nama-nama <i>Qahr</i>	Nama-nama <i>Lutf</i>
Raja	Yang Maha Memaksa	Yang Maha Lembut
Suci	Yang Maha Merendahkan	Yang Maha memuliakan
Adil	Yang Maha Menghinakan	Yang Maha Meninggikan
Pelindung	Yang Maha Mematikan	Yang Maha Memberi
Cahaya	Yang Maha Pembalas	Yang Maha Pengampun
Pencipta	Yang Maha Pencabut	Yang Maha Kaya
Hidup	Yang Maha Menghancurkan	Yang Maha Dermawan
Kekuasaan	Yang Maha Menopang	Yang Maha Luas Mengetahui

Walaupun terdapat terdapat ketegori Nama (terutama Nama pada perbuatanNya), Allah sebagaimana hadis *qudsi*Nya mengatakan bahwa, "Kasih-Ku mendahului Murka-Ku".²⁹

Menurut Rūmī, Nama-nama *Lutf*-Ku mendahului dan lebih diutamakan dari pada Nama-nama *Qahr*-Ku. Demikian juga, kasih, kesenangan, dan keindahan melekat pada setiap hambaKu dan merupakan sesuatu yang melekat secara inheren pad a setiap makhluk dan mendominasi seluruh bentuk yang *notabene* berasal dari Nama-nama dan Sifat-sifatNya. Dengan demikian, seluruh ciptaanNya mengejawantahkan *Qahr* dan *Lutf*-Nya. Namun, secara ontologism, yang kedua (*Lutf* mendahului *Qahr*).

Maskulinitas dan femininitas adalah istilah *gender*³⁰ yang ini memang sering diasosiasikan dengan sifat laki-laki dan perempuan. Walau demikian, kunci memahami *gender* adalah bahwa sifat maskulin yang melekat pada laki-laki dan feminin yang melekat pada perempuan bukan bersifat permanen, tapi *interchangeable*. Sedangkan Rūmī dalam membicarakan konsep aspek femininitas dan maskulinitas merujuk pada istilah *lutf* dan *qahr*, yang polaritas pada kosmosnya tampak seperti ini berikut:

<i>Lutf</i>	<i>Qahr</i>
Malaikat	Setan
Akal	<i>Nasf</i>
Surga	Neraka
Cahaya	Api
Adam	Iblis
Orang-orang suci	Orang-orang kafir
Agama	Kekafiran
Persatuan	Perpisahan
Keluasan	Kesempitan
Harapan	Ketakutan
Tawa	Airmata
Kesenangan	Kesusahan
Manis	Pahit, masam
Gula	Cuka
Musim panas	Musim dingin
Musim semi	Musim gugur
Siang	Malam
Bunga	Duri
Kesetiaan	Penghianatan
Anggur	Murni mabuk
Kemabukan	Ketenangan
Kemabukan	Sakit karena anggur

Sementara terkait dengan *jalāl* dan *jamāl* dalam konteks kosmos, pendapat Rūmī senada dengan Ibn ‘Arabī yang mengatakan bahwa langit adalah pria, sementara bumi adalah perempuan.³¹ Dalam konteks ini, langit bersifat aktif, sementara bumi reseptif. Langit mencurahkan air hujannya, sementara bumi menerima curahan air dari langit. Dengan “perkawinan” kosmik tersebut kemudian bumi “melahirkan” berbagai macam potensi yang terkandung dalam “rahim” bumi. Dengan kata lain, langit adalah ayah, sementara itu bumi adalah ibu. Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa dengan pola kosmologi ini, para ayah dan para ibu—sifat-sifat langit dan sifat-sifat bumi—merupakan peralatan Tuhan untuk menciptakan alam raya manusia. Hal ini sebagaimana diketahui bahwa Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa mikrokosmos adalah pusat wujud. Dengan kata lain, “miskrokosmos adalah kejayaan tertinggi dari kosmos”.³²

Realitas, dalam hal ini kosmos bagi para sufi pastilah *bipolar*. Karena eksistensi suatu realitas tidak dapat dikenali kecuali ada oposisinya. Artinya, kiri tidak dapat dipahami kecuali ada kanan. Sifat baik tidak dapat dikatakan baik jika tidak ada yang buruk. Kenyataan inilah yang membedakan antara kosmos dengan Tuhan secara Esensial (Ẓāt), yang dapat dipahami dalam tanpa "oposisi-Nya". Walaupun secara eksistensial, Ibn `Arabī mengatakan bahwa Tuhan dapat dikatakan Tuhan karena ada makhluk.

Konsep aspek femininitas dan maskulinitas pada Tuhan pada dasarnya adalah berawal dari sifat *bipolar* Tuhan yang telah disebut sendiri dalam firman suci-Nya. Dalam kosmologi sufi, sifat feminin adalah reseptif (menerima, pasif), sementara maskulin adalah aktif. Tuhan sebagai penyebab munculnya (aktif) kosmos adalah maskulin, sementara kosmos adalah feminin. Walaupun terdapat *bipolar* yang serba ganda dan berbeda keduanya tidak menjadi oposisi yang negatif yang selamanya bertentangan dan saling mendominasi. *Bipolar* dalam wacana sufi pada hakikatnya adalah sebuah kemestian karena cinta dan lokus cinta.

E. Cinta Timbal Balik: Antara Tuhan dengan Kosmos

Telah dikatakan di atas, proses manifestasi Tuhan dalam wujud eksistensi melahirkan *bipolar*. Dengan demikian, dalam *wahdat al-wujūd*, *bipolar* adalah kemestian pada tataran eksistensial. *Bipolar* lahir karena cinta, dan dengan *bipolar* lahir cinta-cinta lain yang baru. Sebagaimana diketahui, bahwa diciptakannya alam karena cinta (keinginan, hasrat) Tuhan agar Dia dikenal.

Bagi Rūmī, Tuhan adalah mata air cinta.³³ Hal ini karena Dia adalah sumber segala yang ada. Pemahaman bahwa Tuhan adalah Cinta, sebagaimana dipahami Rūmī dengan merujuk pada QS. 5: 54, "Tuhan akan mendatangkan suatu kaum yang Dia menyintai mereka dan mereka menyintai Dia". Dalam konteks ini, ada cinta yang bersifat timbal balik antara Tuhan dengan kosmos (manusia), bukan cinta bertepuk sebelah tangan. "Cinta adalah ikatan kasih-sayang, ia adalah sifat Tuhan".

Sebagaimana Ibn `Arabī, bahwa alam diciptakan karena cinta Tuhan untuk mengetahui dirinya (*fa aḥbabtu an u`rafa fa khalaqtu al-khalqa*). “Aku ingin (cinta) untuk dikenal, maka kuciptakan dunia. Bagi Rūmī, cinta adalah hasrat dan keinginan, sekalipun dalam Esensi Tuhan tidak dikenal hasrat dan keinginan. Sebagaimana dalam hadis *qudsi* yang sangat populer di dalam dunia tasawuf, Allah berfirman, “Jika bukan karena engkau, tidak akan Kuciptakan dunia”.

Karena cinta, Tuhan kemudian “mengejawantahkan” Perbendaharaan Yang tersembunyi melalui diri nabi dan orang-orang suci yang menjadi motivasi penciptaan alam semesta. Sebagai hasilnya, Cinta Tuhan mengalir ke seluruh urat nadi kosmos. Bagi Rūmī seluruh gerakan berasal dari Cinta, bentuk-bentuk semesta tiada lain adalah pantulan-pantulan keunikan realitasnya. Karena seluruh yang ada mengambil bagian di dalam Cinta Tuhan, maka semua yang ada pada hakikatnya adalah para pecinta. “Makhluk-makhluk bergerak karena Cinta”.

Dalam konteks *Luthf* dan *Qahr*, Rūmī seringkali merujuk pada “pertentangan” antara malaikat versus setan. Pertentangan ini pada hakikatnya adalah pertentangan antara akal dan *nafs*. Rūmī seringkali menghubungkan *nafs* dengan sifat-sifat kebinatangan (keledai, anjing, babi, dan sapi) yang watak eksistensialnya adalah “kebuasan”. *Nafs* tak pernah merasa puas, *nafs* birahi selalu menyuruhmu mengulang kembali, bagaikan anjing dan babi, seperti keledai dan sapi.³⁴

Tuhan menciptakan malaikat dari akal murni dan menciptakan binatang dari *nafs* semata. Lalu Dia menempatkan akal dan *nafs* dalam diri manusia. Dengan demikian, akal manusia bersifat kemalaikatan, sementara *nafs*-nya bersifat kebinatangan. Menurut Rūmī, istilah “kebinatangan” identik dengan “kesetanan” dan “kejahatan”. Iblis dan setan masuk ke dalam diri manusia melalui *nafs* dan menyatu dengannya.³⁵

Nafs identik dengan iblis, dengan demikian ia identik dengan dunianya, yakni neraka, demikian juga sebaliknya, bahwa akal identik dengan malaikat dan surga. Pertentangan antara *nafs* dan akal, pada hakikatnya adalah pertentangan antara api dengan cahaya. Dalam konteks ini, dapat dilihat bahwa pengejawantahan sifat *Luthf* dan *Qahr* secara konsepsional tampak berlawanan antar keduanya. Drama pertentangan antara api dengan cahaya, iblis dengan malaikat, pendosa dengan orang-orang suci, neraka dengan surga secara konsepsional berasal dari dua Sifat Yang Tersembunyi. Setiap pasangan pertentangan merupakan suatu keniscayaan bagi eksistensi dunia dan sebagai pengejawantahan Perbendaharaan Yang Tersembunyi. Bagi Rūmī, “sesuatu akan menjadi jelas karena ada pertentangan”.

Kedua hal yang *bipolar* yang berbeda dan saling berposisi tersebut merupakan medan permainan yang jelas bagi manusia. *Bipolar* dalam hadis adalah wujud rahmat (kasih sayang) Tuhan.³⁶ Keselarasan kedua sifat (*Luthf* dan *Qahr*) tidak hanya ada pada eksistensi kosmologis, tetapi juga ada pada prilaku dan pengalaman eksistensial manusia. Sekalipun terdapat konsepsi yang bertentangan, prinsip yang selalu dikemukakan oleh para sufi termasuk Rūmī adalah, bahwa “Kasih Tuhan mendahului murka-Nya”.

Dalam melukiskan relasi cinta Tuhan dengan kosmos, terutama terkait ide tentang manusia (mikrokosmos) sebagai tujuan akhir penciptaan kosmos, Rūmī menjelaskan dengan sangat *apik*. Rūmī menggunakan metafor buah dan pohon untuk menjelaskan ide ini. Bagi Rūmī, pemikiran tentang buah adalah awal, sekalipun realisasi (aktualnya) jatuh di akhir seluruh proses. Di saat seorang petani memikirkan buah tertentu, maka yang harus direalisasikan sebelumnya adalah lahan (tanah) yang subur untuk menanam, bahkan sistem pengairan, atau infrastruktur yang harus dipenuhi untuk “calon” buah yang dikehendaki. Setelah menyiapkan lahan, petani kemudian mengakuakan pohon. Akar, ranting, daun, cabang, bunga adalah awal. Namun tujuan akhirnya adalah buah.³⁷

Petani yang baik adalah petani yang merawat dengan tanaman yang menjadi bakal buah dengan kasih sayang. Dia memberi pupuk, menyiangi, membuang penyakit, memberi cukup air, dan seterusnya sebagai wujud kasih sayang terhadap tumbuhan yang buahnya dia cita-citakan.

Dalam konteks *coincidentia oppositorum* petani berbeda dengan tanaman. Ini dapat dilihat dari peran yang dimainkan. Petani bersifat aktif, sementara tanaman tersebut bersifat pasif (reseptif). Petani adalah penanam (pembuat), sementara ditanam (dibuat). Petani adalah yang pertama, sementara tanaman kedua. Dalam konteks feminine-maskulin dalam wacana sufi, petani adalah maskulin, sementara tanaman adalah feminin.

Dalam konteks yang lebih besar cakupannya, lahan, akar, ranting, daun, cabang adalah "makrokosmos", sementara buah adalah "mikrokosmos", petani adalah metakosmos. Dalam "diri" buah yang mikro ini meliputi seluruh eksistensi makrokosmosnya. Di dalam buah terdapat biji yang secara potensial dapat berkembang menjadi akar, daun, ranting, cabang, bunga, dan bahkan buah.

Metafor tersebut dapat memberikan penjelasan tentang relasi cinta antara aspek maskulinitas dan feminitas dalam Tuhan dan alam. Dengan kata lain, aspek feminitas dalam hal ini adalah penyebab lahirnya sesuatu, termasuk lahirnya nama-nama Tuhan yang dapat dikenal. Aspek feminitas mendorong dan menginspirasi maskulinitas untuk mewujudkan cinta-cintanya. Dengan kata lain, tanpa aspek feminitas, maskulinitas tidak akan aktif.

Konsep ayah dan ibu secara kosmologis adalah perantara kelahiran "sang buah" hati. Dalam konteks penciptaan setelah Adam, buah hati akan lahir dengan perantara ayah dan ibu. Dalam konteks relasi antara anak (buah hati) dan kedua orang Kāsyānī menjelaskan tafsir QS.al-Isra [17]:23-24. Dia mengatakan bahwa Allah menempatkan berbuat baik setelah tauhid. Dengan konsep

tauhid mengeskakan bahwa hanya Tuhan yang layak disembah. Orang tua dalam hal ini berhubungan dengan Kehadiran Ilahi dengan kenyataan bahwa Dia adalah penyebab eksistensi sang buah hati. Orang tua juga berhubungan dengan kehadiran Ilahi berkaitan dengan pemeliharaan buah hati saat masih bayi dan dalam keadaan lemah.³⁸

Dalam membahas ini, Ibn 'Arabī dan pengikutnya mengaitkannya dengan istilah perkawinan. Buku yang membahas secara detail ini adalah *Kitāb al-Nikāḥ al-Sārī fī Jāmi' al-Ḍarārī*, yang dinyatakan Murata³⁹ sebagai kitab yang hilang (belum ditemukan keberadaannya). Walau demikian, dalam isi kitab ini juga dibahas dalam *Futuḥāt*. Dalam konteks ini Ibn 'Arabī mengatakan bahwa ilmu tentang interpenetrasi (*tadākhul*) mencakup banyak hal. Ia merupakan ilmu penghubung (*iltihām*) dan "perkawinan". Ada tiga jenis "penghubung" dan "perkawinan", 1) indrawi, 2) supra-indrawi, 3) ilahiyah. Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa perkawinan indrawi terjadi pada hewan dan manusia, sementara yang supra-indrawi adalah perkawinan atau penghubung yang berkaitan dengan penggabungan ide-ide atau logika silogisme dari premis-premisnya. Sedangkan "perkawinan ilahiyah" berkaitan antara Dia dan benda non-eksisten dan eksisten. Dia dan benda yang non eksisten disebut dengan Ayah dan ibu, sementara benda eksisten yang merupakan hasil dari penyatuan disebut "anak". Bagi Ibn 'Arabi, tanpa "perkawinan ilahiyah" ini Harta yang Tersembunyi tetapi tersembunyi.

Dalam memahami QS. Ali Imrān [3]: 6,⁴⁰ Ibn 'Arabī menguraikan kata *arḥām* (rahim-rahim) dalam makna imajinal. Tuhan membentuk benda-benda imajinal dalam rahim-rahim sesuai dengan kehendaknya atas dasar "perkawinan" supra-indrawi, dan "kehamilan" supra-indrawi. Dari rahim-rahim inilah kemudian melahirkan bentuk-bentuk.⁴¹

Pemahaman *gender* (maskulinitas dan feminitas) dalam wacana sufi memperjelas pada kita pada konsep tentang cinta, baik secara ontologi, epistemologi, dan aksiologinya. Maskulinitas dan

femininitas adalah sebab sekaligus akibat cinta. Walaupun demikian, femininitaslah yang menginspirasi munculnya maskulinitas dan kreasi-kreasi lain. Kreasi ini dalam konteks ketuhanan diorientasikan pada femininitas. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī mengurai “misteri kekuatan” wanita dengan mengatakan bahwa tanpa wanita, pria bukanlah seorang pria, karena pria didefinisikan oleh wanita. Sementara itu, dalam konteks kosmos dengan Tuhan dia mengatakan bahwa keberadaan kosmos membuat yang Nyata menjadi Tuhan.⁴²

Relasi yang harmonis ini dapat memberikan landasan baru terkait dengan penting terkait dengan *moral building* berdasarkan pemahaman terhadap Tuhan dan kosmologi sufi. “Moral/etika baru” ini kemudian menjadi pilar penyangga kehidupan yang harmoni dengan mengedepankan relasi berdasarkan cinta, bukan murka. Sumbangan etika sufi ini kemudian dapat mereduksi nafsu hegemoni dan dominasi yang merupakan benih ketidakharmonisan.

F. Penutup

Dalam wacana sufi, cinta adalah salah satu sifat yang dikategorikan dalam kualitas feminin (*jamāl*). Sementara itu, dalam kehidupan sosial modern saat ini, terutama pada diskursus *gender*, femininitas dan maskulinitas seringkali dibenturkan, sehingga dalam istilah Marx terjadi “pertentangan kelas/struktur”.

Dalam tradisi sufi terutama dalam tasawuf *wahdat al-wujūd*, dengan menggunakan pola pikir *imaginal thinking* melihat dan memahami dualitas (*bipolar*), bahkan keragaman sekalipun ini adalah *unity of opposites*. Dalam konteks sufi, maskulinitas—yang dinyatakan yang secara sosiologis dinyatakan dominan itu—secara substansial memiliki “kelemahan”. Karena maskulinitas tidak akan muncul jika tidak ada femininitas. Sementara dalam konteks lahirnya wujud semesta dan apapun yang ada justru lahir karena dorongan cinta yang masuk pada karegori feminin ini. Dengan kata lain, maskulinitas tidak akan lahir jika tidak didorong oleh aspek feminin.

Inilah “misteri kekuatan dahsyat” aspek femininitas dalam wacana sufi. Dengan demikian, tidak ada yang lebih superioritas antara dua aspek ini. Relasinya adalah setara berdasar dan akibat dari cinta. []

Catatan Akhir

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ¹

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ حَدَّثَنَا أَبُو أَسْمَةَ عَنْ بُرَيْدٍ عَنْ أَبِي بُرَيْدَةَ عَنْ أَبِي مُوسَى عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ «²

مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ ، وَمَنْ كَوَّهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَوَّهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ

Lihat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, Jil. XXI, Mesir: Mauqī' Wazārah wa al-Auqāf al-Miṣiriyyah, t.th, h. 401.

³AbūḤāmid al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn*, Juz III, dalam *Maktab al-Syāmilah*, CD Software, h. 85.

⁴Lihat Maḥmūd al-Alūsī Abū Faḍl, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa Sab'u al-Maṣānī*, Juz XIII, Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-'Arābī, TT, h. 10. Hadis ini dinyatakan *Ṣaḥīḥ* oleh para sufi, tetapi ahli hadis memberikan penilaian yang sebaliknya.

⁵Menurut Michael A. Sell, catatan paling lengkap terkait dengan ucapan-ucapan Rābī'ah al-Adawīyah yang berisi konsep-konsep *maḥabbah*-nya dapat ditemui pada Farīd al-Dīn Aṭṭār (w. 1230), dalam *Tazkīrāt al-Auliya'*. Lihat Sell, *Sufisme Klasik*, Bandung: Mimbar Pustaka, 2003, h. 223-225, Lihat juga Julian Baldick, “The Legend of Rabi'ah of Baṣra: Christians Antecedents, Muslim Counterparts”, *Religion* 20, 1990, h. 233-247.

⁶Jalāl al-Dīn Rūmī lahir di Balkh, Afghanistan pada 604 H/1207 M. Meninggal pada 672 H/1273 M.

⁷William C. Chittick, *Jalan Sang Sufi*, Jogjakarta: Pustaka Qalam, 2003, h. 292.

⁸http://en.wikipedia.org/wiki/Unity_of_opposites, Download, 25 Mei 2009.

⁹Edward Craig, *Routledge Encyclopedia of Philosophy: Sociology of knowledge to Zoroastrianism*, Routledge: Taylor & Francis, 1998, h. 437.

¹⁰Dua cara berpikir ini dapat dibaca dalam Toshihiko Izutsu, “Ishraqiyah,” *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade, 16 volume, New York: Macmillan, 1987, Vol. VII, h. 296-298; William C. Chittick, “Sufi Thought and Practice”, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, diedit oleh John L. Esposito, 4 volume, New York & Oxford: Oxford University Press, 1998, Vol. IV, h. 105-106; Daniel J. Adams, *Cross Cultural Theology: Western Reflections in Asia*, New York: John Knox Press, 1987.

¹¹Michael A. Sell, *Sufisme Klasik*, h. 223-225; Julian Baldick, "The Legend of Rabi'ah of Baṣra...", h. 233-247.

¹²Ibn 'Arabī, *Kitāb al-Jalālah*, dalam *Rasāil Ibn al-Arabī*, Part 2, Heydarabad-Deccan: The Dairat al-Ma'arif al-Osmania, 1948, h. 9; lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabī*, h. 35, 145.

¹³Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt al-Makkīyah*, Jil. II, Kairo: Dār al-Kutub al-'Arābiyah al-Kubrā, 1329/1911, h. 516. Lihat Kautsar Azari Noer, *Ibn al-Arabī*, h. 35.

¹⁴Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt*, Vol. II, h. 519.

¹⁵Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt*, Vol. III, h. 290.

¹⁶Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, diedit dan diberi komentar oleh Abū al-A'lā 'Afīfī, Vol. I, Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arābī, 1980, h. 90.

¹⁷Ibn 'Arabī, *al-Futuḥāt*, Vol. II, h. 486; Vol. III, h. 274, dan Vol. IV, h. 39.

¹⁸Kesatuan antara pertentangan-pertentangan, *al-jam' bayn al-Addād* atau kesatuan antara dua pertentangan, *al-jam' bayn al-diddāyn* yang di dalam filsafat Barat disebut dengan *coincidentia oppositorum*. Lihat Kautsar Azhar Noer, *Ibn Arabī*, h. 49.

¹⁹*Ibid.*, h. 50.

²⁰Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Jam'u al-Jawāmi' aw al-Jāmi' al-Kabīr li al-Suyūṭī*, Juz I, tt: tp, tth, h. 11085. Hadis yang berbunyi *تَفَكَّرُوا فِي حَلْقِ اللَّهِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ* ini tidak ditemukan pada Bukhārī maupun Muslim serta kitab *sunan* yang lain. Hadis serupa dengan lafaz yang berbeda dapat ditemukan pada Ṭabranī, *Mu'jam al-Kabīr*. Juz XI, tt: tp, tth, h. 313.

²¹Murata, *The Tao of Islam*, h. 79.

²²QS. al-Fātiḥah [1]: 7.

²³Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996, h. 103.

²⁴Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, diedit oleh Afīfī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 1946, h. 55-56.

²⁵Murata, *The Tao of Islam*, h. 135.

²⁶Carl W. Ernst, *Ajaran dan Amalan Tasawuf*, Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003, h. 121.

²⁷Ibn 'Atā Allāh al-Sakandarī, *Miftāḥ al-Falāḥ wa Miṣbāḥ al-Arwāḥ*, Mesir: Ma'ba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa Aulāduh, 1961, h. 34-36.

²⁸William C. Chittick, *Jalan Cinta Sang Sufi: Ajaran Spiritual Jalaluddin Rumi*, Jogjakarta: Penerbit Qalam, 2003, h. 64.

حدثني محمد بن أبي غالب حدثنا محمد بن إسماعيل حدثنا معتمر سمعت أبي يقول حدثنا قتادة أن أبا رافع حدثه أنه²⁹
سمع أبا هريرة رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه و سلم يقول , إن الله كتب كتابا قبل أن يخلق الخلقان رحمتي
سبق غصبي فهو مكتوب عنده فوق العرش

Muhammad ibn Ismā'il Abū `Abd Allāh al-Bukhārī al-Ja'fī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Juz VI, Bairut: Dār Ibn Kašīr, 1987, h. 2745; bandingkan dengan teks Muslim al-Ḥajjah Abū al-Ḥusain al-Qusyairī al-Naisaburī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Juz IV, Beirut: Dār al-Turaṣ al-'Arābī, tth, h. 2107.

³⁰Istilah *gender* berbeda dengan jenis kelamin. *Gender* adalah konstruk sosial, sementara jenis kelamin adalah bawaan, kodrat. *Gender* bersifat tidak permanen, *interchangeable* dapat dipertukarkan, sementara jenis kelamin bersifat permanen. Lihat Oakley Ann, *Sex, Gender, and Society*, New York: Harper and Row, 1972; Imam Kanafi, *Metafisika Sufi dan Relasi Gender: Sebuah Studi atas Pemikiran Suhrawardi Syaikhul Isyrāqiyah*, Jakarta: SPs. UIN Jakarta, 2008, h. 26-28.

³¹Murata, *The Tao of Islam*, h. 197.

³²*Ibid.*, h. 199.

³³William C. Chittick, *Jalan*, h. 293.

³⁴*Ibid.*, h. 128.

³⁵*Ibid.*, h. 129.

³⁶Jalāl al-Dīn al-Syuyūthī, *Jam'u al-Aḥādīs*, Jil. II dalam *Maktabah Syāmilah*, CD, h. 40.

³⁷William C. Chittick, *Jalan*, h. 95; Lihat: Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawi*, Jilid II, Syair nomor 970-974.

³⁸'Abd al-Razzāq Kāsyānī, *Ta'wīlāt*, Juz I, Beirut: Dār Yaqqat al-Adabiyat, 1968, h. 717

³⁹ Murata, *The Tao of Islam*, h. 202.

⁴¹*Ibid.*, h. 204.

⁴²*Ibid.*, h. 254.

RELASI CINTA DALAM TASAWUF

ORIGINALITY REPORT

7%

SIMILARITY INDEX

7%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

0%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

vdocuments.mx

Internet Source

7%

Exclude quotes Off

Exclude bibliography Off

Exclude matches < 3%