

TELAAH EPISTEMOLOGIS HARMONISASI SUFISME DAN SUREALISME DALAM PERSPEKTIF ADONIS

Asmara Edo Kusuma
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia
E-mail: edokusumaa@gmail.com

Abstract: This article explores the idea of mysticism promulgated by Adonis. To him, his works are an attempt to arrive at the disclosure of the visible and the hidden (*al-kashf 'an al-mar' wa al-lā mar'ī*). He acknowledges that the effort is based on the concept of *ẓāhir* and *bāṭin* within Sufism. The element of mysticism in Adonis's idea has been manifested through the harmonization of Sufism-Surrealism. He uses other perspectives in defining Sufism and Surrealism; a perspective that enables the harmonization of both. To investigate the harmonization, the author employs epistemological point of view coupled with phenomenological approach as the methods of analysis of Adonis's texts. The study reveals another type of Sufism and Surrealism, which emanates from the world of Adonis. Adonis has understood Sufism and Surrealism as two separate realms but they share one similar purpose, namely being identical with the Absolute or united with Him. Most radically, he views Sufism as a non-religious school, instead a universal philosophy of life to understanding the Universe. On the other hand, Adonis sees Surrealism as another form of mysticism, i.e. mysticism with no religious institution.

Keywords: Harmonization; Sufism; Surrealism; epistemology.

Abstrak: Artikel ini berupaya mengeksplorasi pemikiran Adonis tentang mistisisme yang justru cukup mewarnai pemikirannya. Bagi Adonis, karya-karyanya merupakan upaya untuk sampai pada penyingkapan atas *yang tampak* dan *yang tersembunyi* (*al-kashf 'an al-mar' wa al-lā mar'ī*). Dia mengakui, upaya tersebut dilandasi oleh konsep *ẓāhir-bāṭin* dalam sufisme. Unsur mistisisme dalam pemikiran Adonis terejawantahkan melalui harmonisasi sufisme-Surealisme. Dia menggunakan cara pandang lain dalam mendefinisikan sufisme dan Surealisme. Cara pandang inilah yang memungkinkan harmonisasi keduanya. Untuk mendedah harmonisasi tersebut, penulis menggunakan sudut pandang epistemologi, disertai pendekatan fenomenologi sebagai metode analisis teks-teks Adonis. Setelah melakukan kajian, penulis menemukan corak lain dari sufisme dan Surealisme, corak lain yang memancar dari dunia Adonis.

Keywords: Harmonisasi; sufisme; Surealisme; epistemologi.

Pendahuluan

Sufisme dalam Islam merupakan manifestasi dari fondasi ketiga agama yaitu *ihsān*, setelah *islām* dan *imān*. Jika *islām* merupakan ruang yang diisi oleh *shari‘ah* dan *imān* diisi oleh teologi atau ilmu kalam, maka *ihsān* adalah ruang yang diisi oleh sufisme.¹

Sejauh ini cukup banyak pemikir yang mengkaji sufisme dan menegaskan urgensinya, di antaranya ialah Seyyed Hossein Nasr. Dia memandang sufisme sebagai jalan pengetahuan yang membebaskan dan menawarkan sebuah doktrin lengkap tentang hakikat Tuhan dan manifestasi-Nya, baik makrokosmik maupun mikrokosmik, yaitu tentang metafisika.² Dalam bukunya, ia menjelaskan kembali sufisme secara sistematis-filosofis. Dia menggabungkan penyingkapan sufistik (*kashf*) dan akal (*ta‘aqqul*). Tujuannya, menegaskan signifikansi pengetahuan esoterik sufisme terkait al-Qur‘ān dan ritual-ritual sakral dalam Islam, dan membuktikannya secara rasional-filosofis dengan memperkuat kembali basis ontologisnya.³

Namun di luar kajian Nasr, penulis menemukan corak lain dari diskursus sufisme dengan gagasan yang sama sekali berbeda. Corak lain yang dimaksud adalah upaya ‘Alī Aḥmad Sa‘īd⁴—selanjutnya ditulis Adonis—dalam mengharmoniskan sufisme dan Suralisme, khususnya dalam aspek epistemologi.

Suralisme merupakan aliran seni yang muncul di Prancis pada tahun 1924. Awalnya, Suralisme merupakan aliran sastra yang secara konseptual didesain oleh sastrawan Prancis André Breton sebagai antitesis aliran realisme.⁵ Tidak ada unsur agama dalam aliran ini, bahkan dipandang ateis.⁶ Aliran ini menjadikan ketaksadaran sebagai sumber estetika. Seorang surealis mengeksplorasi mimpi dan dimensi ketidaksadarannya untuk mencipta karya sastra spontan. Otomatisme

¹ Gieseppe Scattolin, *al-Tajalliyāt al-Ṣūfiyyah: Nushūs Ṣūfiyyah ‘Abra al-Tārikh* (Kairo: al-Hayah al-‘Āmmah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 2012), 20.

² Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), 181.

³ *Ibid.*, 181-182.

⁴ Ali Ahmad Said atau Adonis lahir di al-Qassābin Suriah pada 1 Januari 1930. Dia seorang penyair sekaligus pemikir Arab yang memiliki pandangan-pandangan kontroversial terkait agama, budaya dan sastra.

⁵ Soedarso, *Sejarah Perkembangan Seni Rupa Modern* (Yogyakarta: Badan Penerbit ISI Yogyakarta, 2000), 130.

⁶ Shaqr Abū Fakhr, *Ḥiwār Ma‘a Adūnis* (Beirut: al-Mu‘assasah al-‘Arabiyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2000), 101.

psikis (ketidaksadaran batin murni) adalah karakter utama sastra surealis, sebagaimana yang dikatakan André Breton dalam *Manifesto Pertama Suralisme* (1924).⁷

Estetika ketidaksadaran Suralisme merupakan pengembangan teori mimpi dan ketidaksadaran dalam psikoanalisis Sigmund Freud.⁸ Ketidaksadaran bagi Freud, salah satunya termanifestasi dalam bentuk keceplosan dan mimpi, yang keluar secara spontan akibat dorongan psikis dari hasrat (*id* atau *es*) yang direpresi oleh prinsip realitas (*ego* atau *ich*) dan norma sosial (*superego* atau *ueberich*).⁹ Ketegangan psikis ini disublimasi oleh kaum surealis menjadi ide kreatif-imaginatif untuk mencipta karya seni. Sehingga bentuk-bentuk keceplosan, fantasi dan mimpi terejawantahkan secara estetik dalam karya mereka dan diterima oleh masyarakat.

Penulis mengakui, upaya Adonis ini memicu perdebatan, baik dari kalangan yang tertarik dengan kajian sufisme maupun Suralisme. Barangkali, perdebatan ini mengacu pada pemahaman baku atas sufisme dan Suralisme yang menunjukkan kontradiksi antara keduanya. Sufisme lahir dari rahim agama dan menjadikan kepercayaan terhadap Tuhan sebagai pijakan dasarnya (teis), sedangkan Suralisme merupakan aliran seni non-agamis bahkan dipandang ateis.¹⁰

Lantas, mungkinkah mencari titik temu antara sufisme yang teis dan Suralisme yang ateis dalam kerangka harmonisasi? Bagaimana konsepsi Adonis menyatukan keduanya secara epistemologis, sehingga pemikiran Adonis ini dapat mewarnai diskursus ilmu pengetahuan? Pertanyaan-pertanyaan ini menjadi titik tolak telaah lanjut tentang harmonisasi sufisme dan Suralisme. Setidaknya ada dua hal yang akan menjadi fokus kajian. *Pertama*, sufisme dan Suralisme dalam perspektif Adonis. *Kedua*, harmonisasi sufisme dan Suralisme dalam kerangka telaah epistemologi.

Epistemologi Sufisme dan Suralisme: Sebuah Pendasaran

a. Nalar Sufisme

⁷ André Breton, *Manifestoes of Surrealism*, terj. Richard Seaver dan Helen R. Lane (Michigan: The University of Michigan Press, 1969), 26.

⁸ *Ibid.*, 10-11; Soedarso, *Sejarah Perkembangan Seni Rupa Modern*, 132.

⁹ K. Bertens, *Psikoanalisis Sigmund Freud* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006), 32-34.

¹⁰ Adonis, *al-Şūfiyyah wa al-Suryāliyyah* (Beirut: Dār al-Sāqī, 1991), 9.

Tujuan utama sufisme adalah mengenali *Yang Absolut* (*al-muṭlaq*) atau realitas tertinggi. Sufisme meyakini seluruh makhluk di alam semesta ini merupakan manifestasi dari *Yang Absolut*. *Yang Absolut* adalah dzat yang absolut dalam keabsolutan-Nya. Dalam wacana keagamaan, *Yang Absolut* biasanya diutarakan dengan kata Tuhan atau Allah. Kata lain yang digunakan untuk mengacu kepada *Yang Absolut* adalah kata *al-ḥaqq* (yang secara harfiah berarti kebenaran sekaligus realitas) dan kata *wujūd*.¹¹

Namun, mengutarakan *Yang Absolut* dengan kata Tuhan atau Allah tidak mengacu kepada *Yang Absolut* dalam keabsolutan-Nya, tetapi mengacu kepada *Yang Absolut* dalam ketertentuan dan determinasi-Nya. Karena *Yang Absolut* sejatinya tidak mungkin diberi predikat (dibatasi) bahkan tidak mungkin disebut dengan Tuhan. Hanya saja, karena manusia tidak mungkin berbicara tanpa acuan bahasa, maka perlu memberikan predikat yang relevan kepada-Nya, semisal Allah, Tuhan atau *al-ḥaqq*. Begitu juga dengan predikat *wujūd* secara filosofis dapat dijadikan predikat bagi *Yang Absolut*. Karena *wujūd* adalah makna paling tidak bercorak dan merupakan predikasi paling tidak spesifik yang bisa dipikirkan.¹²

Jika sufi yang hendak mengenali *Yang Absolut* adalah subjek pengetahuan, maka *Yang Absolut* yang hendak dikenali adalah objek pengetahuan. Oleh karena itu, pokok pembahasan epistemologi sufisme adalah bagaimana seorang sufi (subjek) mengenali *Yang Absolut* (objek) dengan pengetahuannya. Pengetahuan dalam hal ini adalah pengetahuan sufistik: *ma'rifah* atau gnosis.¹³ Metode yang digunakan kaum sufi adalah penyingkapan (*kashf*) dan pencicipan langsung (*dhawq*). Keduanya disebut juga dengan pengalaman mistis yang berdasarkan intuisi mistik.¹⁴ Intuisi mistik bersifat prarefleksif/prakonsepsi, sejenis ilham. Pengetahuan intuitif-sufistik memiliki beberapa karakteristik, di antaranya:

1. Bekerja dalam keadaan pasivitas total dari pikiran (*mind*).
2. Melampaui akal budi (*reason*).
3. Berupa metafora cahaya yang masuk ke dalam hati.

¹¹ Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2016), 23.

¹² *Ibid.*, 26.

¹³ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 121.

¹⁴ Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, 43.

4. Memberikan kepastian pengetahuan karena tertuju langsung pada realitas dalam dirinya. Karena itu, berbeda dari metode rasional-spekulatif.
5. Hadir ke dalam diri seseorang dalam keadaan *fanā'*, sehingga sulit dibahasakan.¹⁶

Dalam pengetahuan intuitif-mistik, hati merupakan instrumen utama, sehingga kesucian hati menjadi syarat untuk mencapai *ma'rifah*. Jika hati bersih, akan dilimpahi cahaya oleh Tuhan, sehingga bisa mengetahui rahasia-rahasia ilahi. Ketika seorang sufi telah sampai pada tahapan itu, dia telah memperoleh *ma'rifah*. Semakin intens memperoleh *ma'rifah*, semakin sering dia mengetahui rahasia-rahasia ilahi yang puncaknya adalah penyatuan sufistik antara manusia dengan Tuhan.¹⁷

Penyatuan, dalam sufisme, memiliki beberapa istilah berbeda, di antaranya *ittihād*, *ḥulūl* dan *waḥdat al-wujūd*. Penyatuan ini didahului dengan *fanā'*; penghancuran diri (*al-fanā' 'an al-nafs*). Kondisi ini menandakan hilangnya kesadaran sufi atas dirinya atau hancurnya perasaan tentang adanya tubuh kasar manusia.¹⁸ *Fanā'* senantiasa dibarengi dengan *baqā'*. Jika *fanā'* merupakan proses tumbangnya sifat-sifat buruk (*suqūṭ al-amṣāf al-madhmūmah*), maka *baqā'* adalah tegaknya sifat-sifat baik (*qiyām al-amṣāf al-maḥmūdah*).¹⁹ Sifat-sifat baik ini adalah sifat-sifat Tuhan (*amṣāf al-ḥaqq*).²⁰

Pada banyak kasus, *fanā'* yang berujung pada penyatuan mendorong seorang sufi mengucapkan ungkapan-ungkapan ekstase atau *shataḥāt* sebagai ekspresi mistik. Dalam keadaan *fanā'* tersebut dia ekstase; berceloteh secara spontan mengikuti hakikat ilahiah yang diperolehnya²¹ dan meracau tanpa persiapan dalam pikiran, sebagaimana ungkapan ekstase al-Busthāmī, “Maha Suci aku”.²²

b. Nalar Surealisme

¹⁶ A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 150-154; A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi* (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1979).

¹⁷ Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 78.

¹⁸ *Ibid.*, 79-81.

¹⁹ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, 41.

²⁰ Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 80.

²¹ 'Abd al-Raḥmān Badawī, *Shataḥāt al-Ṣūfiyyah* (Kuwait: Wakālat al-Maṭbū'at, 1987), 10-13.

²² Adonis, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwīk: al-Kitāb al-Thānī* (Beirut: Dār al-'Awdah, 1979), 96.

Yang hendak dicapai oleh Suralisme ialah menjangkau “yang tersembunyi” di dalam lokus ketidaksadaran, yang oleh André Breton disebut *Realitas Absolut* (*the absolute truth*).²³ Untuk menjelaskan *Realitas Absolut* ini, Suralisme meminjam konsep ketaksadaran dan mimpi dalam psikoanalisis. Mimpi dalam psikoanalisis memiliki dua unsur: isi mimpi yang manifes dan pikiran mimpi yang laten.²⁴ Isi mimpi merupakan manifestasi dari “yang tersembunyi” (pikiran mimpi yang laten) yang berada di dalam ketidaksadaran (*id*). “Yang tersembunyi” ini dihalang-halangi oleh *ego* yang sebagian besar dikuasai oleh kesadaran. Karena ada represi, kemudian “yang tersembunyi” muncul (memanifestasikan diri) dengan bentuk lain di dalam mimpi. Bentuk lain dari “yang tersembunyi” yang muncul dalam mimpi adalah isi mimpi sekaligus manifestasi dari “yang tersembunyi” itu sendiri.²⁵

Ruang mimpi dalam Suralisme merupakan sebuah ruang yang memungkinkan bagi “yang tersembunyi” sebagai *Realitas Absolut* untuk memanifestasikan dirinya ke dalam bentuk-bentuk imajinatif-prarefleksif yang berupa isi mimpi.²⁶ Apa yang termanifestasikan dalam bentuk imajinatif-prarefleksif tersebut secara esensial bukan *Realitas Absolut*, namun keduanya saling bertautan dalam ruang mimpi. Ruang tersebut ibarat sebuah dunia imajinal yang mempertautkan *Realitas Absolut* dengan isi mimpi sekaligus memisahkan keduanya. Bagi Suralisme, *Realitas Absolut* tetap sebagai “yang tersembunyi” tidak bisa diketahui oleh kesadaran manusia, namun menjadi pengendali perilaku manusia.²⁷

Bagaimana Suralisme menjangkau *Realitas Absolut* dan menangkap manifestasinya dalam lokus ketidaksadaran? Dengan instrumen apa proses tersebut bisa menjadi mungkin? Terkait hal ini, Breton mengatakan bahwa manusia harus—dengan penuh kerendahan hati—mengenali diri sendiri dengan masuk ke kedalaman jiwanya (masuk ke alam internalnya), untuk menelusuri *Realitas Absolut* di dalam dirinya sendiri. Breton menyebut intuisi sebagai instrumen paling efektif yang memungkinkan proses tersebut berlangsung.

²³ Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 37.

²⁴ Sigmund Freud, *Pengantar Umum Psikoanalisis*, terj. Haris Setiowati (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009), 117 dan 126.

²⁵ Sigmund Freud, “Ceramah Ketiga” dalam K. Bertens (ed.), *Psikoanalisis Sigmund Freud*, 73.

²⁶ Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 230.

²⁷ Anita Tiwong dan Wahyudi Siswanto, “Adaptasi Suralisme dalam Rancangan Arsitektur,” *Media Matrasain*, Vol. 8, No. 3 (2011), 69.

Dalam sebuah tulisan yang berjudul *On Surrealism in its Living Work* (1953), Breton menegaskan urgensi intuisi dalam Surealisme:

“Pada akhirnya, intuisi digunakan oleh Surealisme tidak hanya untuk memahami berbagai bentuk pengetahuan, akan tetapi secara tegas juga digunakan untuk menciptakan bentuk-bentuk pengetahuan yang baru, atau dengan ungkapan lain untuk merengkuh (memahami) semua struktur dunia, baik yang termanifestasikan ataupun tidak. Hal ini dengan sendirinya menggiring kita kembali kepada jalan Gnosis sebagai pengetahuan tentang realitas suprasensibel (yang tak tercerap pencerapan indra dan penalaran rasional) atau realitas tersembunyi di dalam misteri yang tak pernah berhenti (abadi)”.²⁸

Di sisi lain, Arthur Rimbaud meyakini intuisi dan hati sebagai instrumen utama untuk menuju kepada *yang tidak diketahui* (*Unknown*) atau *Realitas Absolut*. Dia hanya bisa direngkuh melalui proses *iluminasi* dan dalam kondisi ekstase yang terlepas dari kontrol rasio dan indra.²⁹ Dengan demikian, intuisi merupakan satu-satunya instrumen yang memungkinkan kaum surealis untuk masuk ke alam internalnya (mengenali dirinya), menjangkau dunia imajinal di mana *Realitas Absolut* memanifestasikan dirinya ke bentuk lain; dalam bentuk mimpi yang bersifat prarefleksif seperti ilham. Isi mimpi inilah yang kemudian menjadi karya-karya surealis di alam eksternal, baik berupa puisi, lukisan ataupun lainnya.

Meskipun tampak mengacu pada psikoanalisis Freud terutama terkait ketidaksadaran dan mimpi, namun nalar Surealisme tidak serta merta sama persis dengan psikoanalisis. Perbedaannya terletak pada unsur gnosis dan penggunaan intuisi dalam Surealisme. Adanya unsur gnosis dan penggunaan intuisi menunjukkan bahwa aliran ini bukan cabang atau bagian dari psikoanalisis. Surealisme hendak melampaui psikoanalisis yang hanya menganalisis mimpi dan gejala-gejala neurosis yang disebabkan oleh pikiran-pikiran traumatis yang tidak disadari. Surealisme hendak merengkuh hal lain yang berbeda dengan tujuan psikoanalisis, yaitu *Realitas Absolut* dan *yang tidak diketahui*.

Sufisme dan Surealisme dalam Perspektif Adonis

Upaya harmonisasi antara sufisme dan Surealisme dilandasi oleh hasil pemahaman Adonis atas keduanya. Upaya Adonis ini bukan tanpa menimbulkan problem. Karena, sufisme dikenal sebagai paham

²⁸ Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 304.

²⁹ Adonis, “Rimbaud-Mashriqiyyan Şūfiyyan”, *Mawāqif*, Vol. 57 (1989), 38.

keagamaan (*tadayyun*), sedangkan Suralisme merupakan aliran sastra dan seni yang tidak memiliki akar dalam agama tertentu (*ghayr al-tadayyun*), bahkan Suralisme sering disebut sebagai gerakan ateis.³⁰ Atas dasar itu, penulis berusaha menangkap pemahaman Adonis terkait sufisme dan Suralisme, atau hal lain yang mendasarinya dalam mempertemukan sufisme dan Suralisme.

a. Mengatasi Dikotomi *Tadayyun* dan *Ghayr al-Tadayyun*

Untuk mengatasi dikotomi *tadayyun* dan *ghayr al-tadayyun*, Adonis membangun argumentasi yang diawali dengan “logika kemungkinan.” Penulis merumuskan kembali argumentasinya dengan tiga pola argumen:

Argumen Pertama:

Suralisme dipandang sebagai gerakan ateis, namun paham ateisme³¹ sendiri tidak—secara niscaya—mencakup penolakan terhadap ajaran sufisme, sebagaimana ajaran sufisme sendiri tidak—secara niscaya—sama persis dengan ajaran agama konvensional.³²

Argumen Kedua:

Hal sakral (*al-muqaddas*) yang diimani Suralisme bukan bersifat agamis, dalam arti berada di luar dimensi agama. Memang benar, hal sakral yang hadir (diimani) dalam pengalaman surealistik bukanlah Allah yang dipahami dan dikonsepsikan oleh ajaran agama konvensional. Sebagaimana hal sakral yang hadir (diimani) dalam pengalaman sufistik bukanlah Allah yang dikonsepsikan oleh ajaran agama konvensional. Kehadiran Allah dalam pengalaman sufistik adalah kehadiran yang saling berhubungan (*ittiṣāl*); yang meletakkan Allah tidak terpisah dari *wujūd* (eksistensi) dan alam semesta, sedangkan agama konvensional memahami Allah sebagai sesuatu yang terpisah (*infisāl*) dari *wujūd* (eksistensi) dan alam semesta.³³

Argumen Ketiga:

Allah dalam pandangan sufisme adalah *wujūd* yang melandasi segala eksistensi di alam semesta, yang dalam istilah Breton adalah *al-*

³⁰ Abū Fakhr, *Ḥiwār Ma‘a Adūnis*, 101.

³¹ Ateisme yang dipahami oleh Adonis bukan sebagai penolakan atas keberadaan Tuhan. Melainkan penolakan atas konsepsi tentang Tuhan yang dikonsepsikan oleh agama konvensional; yang meletakkan Tuhan berada terpisah dari alam semesta dan manusia. Menurutnya, pemahaman tentang Tuhan yang seperti itulah yang diakui paling benar oleh agama konvensional. Lihat Abū Fakhr, *Ḥiwār Ma‘a Adūnis*, 139-140.

³² Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāḥiyah*, 9.

³³ Ibid.

nuqthat al-'ulyā (titik puncak). Allah bukanlah Yang Satu yang menciptakan *wujūd* dari luar *wujūd* dan terpisah dari *wujūd*, karena Dia-lah *wujūd* itu sendiri dalam gerak dan ketakterhinggaan-Nya. Dia bukan di langit dan di bumi, melainkan langit dan bumi itu sendiri. Jalan menuju kepada-Nya bukan dengan keluar dari *wujūd* dan tidak pula keluar dari diri kita, melainkan dengan cara masuk secara lebih dalam lagi ke dalam *wujūd* (eksistensi) dan ke dalam diri kita sendiri. Dia adalah Yang Tak Terhingga; tidak berada di luar alam semesta, materi dan manusia, melainkan berada di dalamnya. Dia mengalir dalam segala sesuatu. Dia berada di suatu tempat; tempat yang berbeda yaitu sebuah negeri lain, namun negeri lain itu sesungguhnya berada di sekeliling kita dan di dalam diri kita.³⁴

Dari ketiga argumen tersebut, Adonis tampak membenturkan sufisme dan Suralisme dengan agama konvensional. Seakan-akan, dia hendak memisahkan sufisme dari dimensi agamanya yang institutif dan menjadikan sufisme sebagai sebuah falsafah hidup yang tidak terikat dengan institusi agama tertentu. Jika demikian, ini selaras dengan pernyataannya bahwa tidak mustahil seseorang menganut sufisme sebagai metode pengetahuan dalam mengenali diri sendiri dan alam semesta tanpa harus terikat dengan institusi agama, sebagaimana seorang pemeluk agama tidak serta-merta pasti menganut sufisme.³⁵

Pernyataan tersebut memberi kemungkinan bahwa Suralisme belum tentu tidak memiliki kecenderungan pada konsep-konsep yang mirip dengan konsep-konsep sufisme, mengingat banyak tokoh surealis yang mengaku bergabung dengan beberapa aliran mistisisme yang berkembang di Barat.³⁶ Sebagaimana para pemeluk agama konvensional belum tentu sepakat dengan ajaran sufisme, seperti Ibn Taimiyah yang oleh Adonis disebut sebagai ulama agama konvensional yang fatwa-fatwanya kerap mengecam beberapa konsep

³⁴ Ibid.

³⁵ Abū Fakhr, *Ḥiwār Ma'a Adūmis*, 101.

³⁶ Ibid.

pokok sufisme,³⁷ khususnya konsep *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī dan *ḥulūl al-Hallāj*.³⁸

Menurut David Hopkins, terdapat keterkaitan antara Suralisme dan mistisisme. Suralisme cenderung berusaha melampaui humanisme Barat, idealisme/rasionalisme dan realisme/empirisisme di satu sisi, dan mengkritik doktrin agama konvensional di sisi yang lain. Hal tersebut dilakukan kaum surealis melalui alur berpikir mistisisme.³⁹

Dalam sejarah pemikiran Arab-Islam klasik, sufisme sendiri oleh Adonis disebut sebagai salah satu gerakan kritik atas agama konvensional. Dia menyebut ada empat gerakan yang termasuk dalam gerakan kritik ini, yaitu: *Pertama*, gerakan ateisme Arab klasik (*al-ḥarakah al-ilhādīyah al-‘arabīyah*). Gerakan ini dipelopori oleh Ibn al-Rawandī dan Abū Bakr al-Rāzī. Mereka menolak (mengkritik) konsep kenabian dan agama. Bagi mereka, akal adalah poros yang mampu mengetahui banyak hal secara mandiri, termasuk mengetahui baik dan buruk. Kemudian mereka menolak kenabian sekaligus menolak pemahaman tentang Tuhan yang diberikan oleh agama (wahyu), namun tidak mengingkari keberadaan Tuhan itu sendiri. *Kedua*, gerakan sufisme (*al-ḥarakah al-ṣūfīyah*). Gerakan ini mengkritik pemahaman eksoterik atas teks-teks agama dengan menawarkan pemahaman esoterik dalam memahami teks-teks agama dan Tuhan.

Ketiga, gerakan takwil (*al-ḥarakah al-ta’wīlīyah*). Gerakan ini merupakan kritik atas penafsiran-penafsiran terhadap teks agama melalui jalur agama yang konvensional itu sendiri. *Keempat*, gerakan puisi Arab. Gerakan ini mencoba mengeluarkan puisi dari keterkungkungannya sebagai perangkat agama dan sarana ideologis. Tokoh-tokoh dalam gerakan ini di antaranya adalah Abū Nuwās dan Abū al-‘Alā’ al-Ma‘arrī.⁴¹

³⁷ Kecaman Ibn Taymīyah terhadap ajaran sufisme khususnya *wahdat al-wujūd* banyak mengacu pada analisis-analisis rasional kognitif. Sementara, ajaran sufisme lebih menekankan pengalaman rasa atau intuisi mistik yang hasil pemahamannya tentu berbeda dengan hasil pemahaman rasional kognitif. Pada titik ini sufisme dan agama konvensional berada pada sisi yang berbeda. Lihat Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn ‘Arabi* (Yogyakarta: Penerbit Aurora, 2018), 138-139.

³⁸ Adonis, *al-Ṣūfīyah wa al-Suryāliyah*, 17-20; Ibn Taimīyah, *Fatwa-Fatwa Ibn Taimīyah*, terj. Izzudin Karimi (Jakarta: Pustaka Sahifa, 1998), 149-150.

³⁹ David Hopkins, *al-Dādā’iyah wa al-Suryāliyah*, terj. Ahmad Muhammad al-Rūbī (Kairo: Mu’assasah Hindawī li al-Ta’līm wa al-Thaqāfah, 2016), 111.

⁴¹ Shaqr Abu Fakhr, *Ḥimār Ma’a Adūnis*, 138.

a. Bertolak dari Sesuatu yang Dasar dalam Sufisme dan Suralisme

Munculnya kecenderungan ke arah sufisme dan Suralisme disebabkan oleh ketidakmampuan akal, pengetahuan konvensional dan shari'ah agama dalam menjawab pertanyaan-pertanyaan manusia tentang misteri semesta. Meskipun ketiganya senantiasa memberikan jawaban atas segala pertanyaan manusia, tetap saja ada sesuatu yang luput dari jawaban. Dengan ungkapan lain, masih terdapat sesuatu yang tak terjelaskan. Apa yang luput dan tak terjelaskan (*al-lā maqūl*) inilah yang oleh sufisme dan Suralisme disebut sebagai *yang tersembunyi* (*al-lā mar'ī*) dan *yang tak diketahui* (*al-lā ma'rūf*) sekaligus menjadi sesuatu yang dasar (*asīl*) dalam keduanya.⁴²

Bertolak dari yang dasar tersebut, Adonis memahami sufisme dan Suralisme sebagai cara pandang yang mengarah pada penyingkapan *yang tersembunyi* dan *yang gaib*. Sufisme dan Suralisme mengisi ruang kosong yang tidak mampu diisi oleh keterbatasan indra, akal dan nalar shari'ah (agama konvensional) dalam memahami dimensi tak tampak (*kbafī/bāṭin*). Sufisme dan Suralisme ialah ruang tanpa batas untuk pembahasan-pembahasan yang luput dari indra dan akal. Oleh karena itu, terkait sufisme Adonis mengatakan, “Yang paling asasi dari kata ‘sufi’ yaitu keterkaitannya dengan yang tersembunyi dan yang gaib”.⁴³ Dia menambahkan, “Ranah sufisme, sebagaimana yang saya pahami, ialah mengungkap yang tak terkatakan, tak tampak dan tak diketahui.” Terkait Suralisme, Adonis mengatakan, “Sebagaimana klaim awal kaum surealis, mereka menahbiskan aliran mereka sebagai gerakan dengan tujuan mengungkap apa yang belum atau tak (mampu) dikatakan”.⁴⁴

Apa yang tersembunyi, tak terjelaskan, tak terkatakan dan tak diketahui itu adalah *Yang Absolut* (*al-muṭlaq*) yang hendak dituju oleh sufisme dan Suralisme. Keduanya sama-sama memiliki tujuan yang senada, yakni menjadi seidentik mungkin dengan *Yang Absolut* (*al-tamabī ma'a al-muṭlaq*) atau menyatu (*ittihād*) dengan-Nya, entah *Yang Absolut* ini dimaknai sebagai Tuhan, akal aktif, ruh, materi atau apa pun. Dalam hal ini yang terpenting bukan identifikasi apa atau siapa *Yang Absolut* itu, melainkan proses menuju kepada-Nya—apa pun bentuk pemaknaan terhadap-Nya.⁴⁵

⁴² Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryahiyah*, 11.

⁴³ Ibid., 10.

⁴⁴ Ibid., 11.

⁴⁵ Ibid.

Telaah Epistemologis Harmonisasi Sufisme dan Suralisme

a. Landasan Ontologis

Pada dasarnya, upaya Adonis mempertemukan sufisme dan Suralisme bukan untuk mengatakan keduanya adalah satu aliran yang sama. Keduanya tetap memiliki historisitas dan ranahnya masing-masing. Upaya tersebut hanya hendak menegaskan kembali bahwa *wujūd* (*ada/being*) adalah *yang bāṭin* (*interior*) dan *yang ṣāḥir* (*eksterior*). *Wujūd* yang sebenarnya adalah *yang bāṭin*, sedangkan *yang ṣāḥir* adalah tampilan (*tajallī*) dari *yang bāṭin* atau dari *wujūd* itu sendiri. *Wujūd* dalam kemutlakannya adalah *Yang Absolut*. Dia tersembunyi (*khafī*): tidak tampak (*lā mar'ī*) dan tidak diketahui (*majhūl*). Manusia tanpa-Nya dan tanpa berusaha untuk memahaminya, akan menjadi manusia yang eksistensi dan pengetahuannya tidak utuh (*naqīṣ al-wujūd wa al-mar'īyah*).⁴⁶ Upaya untuk memahami makna *wujūd* tidak hanya terdapat dalam sufisme. Upaya tersebut juga terdapat dalam beberapa aliran dan keyakinan lainnya seperti taoisme.⁴⁷

Secara ontologis sufisme dan Suralisme meyakini bahwa *Yang Absolut* memiliki dua dimensi tak terpisahkan, yaitu *ṣāḥir-bāṭin* dalam sufisme,⁴⁸ dan *mar'ī-ghayr mar'ī* dalam Suralisme.⁴⁹ Dalam sufisme, *Yang Absolut* diasosiasikan dengan *wujūd*.⁵⁰ *wujūd mutlaq*, *wujūd qua wujūd* atau eksistensi mutlak.⁵¹ *Yang Absolut* berada dalam dimensi *bāṭin*, oleh karena itu, *Yang Absolut* adalah *yang bāṭin* itu sendiri. Dia merupakan khazanah yang tersembunyi (*kanz makhfi*). Dia memanifestasikan dirinya ke dalam bentuk *yang ṣāḥir*. Oleh karena itu, *yang ṣāḥir* adalah tampilan (*tajallī*) dari *yang bāṭin* (*Yang Absolut*).⁵² Sedangkan dalam Suralisme, *Yang Absolut* diasosiasikan dengan *al-nuqṭah al-'ulyā* (titik puncak). *Yang Absolut* sebagai *al-nuqṭah al-'ulyā* adalah Realitas Tertinggi (*al-wāqī' al-'alā*). Realitas diri manusia dan alam semesta (*liyan/the other*) merupakan manifestasi (*tajallī*) dari-Nya.⁵³

⁴⁶ Ibid., 15.

⁴⁷ Upaya pencarian makna “wujud, realitas tertinggi atau wujud mutlak” juga terdapat dalam taoisme. Lihat Toshihiko Izutsu, *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao Tzu dan Chuan Tzu Serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn 'Arabi* (Bandung: Mizan, 2015).

⁴⁸ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāyah*, 44.

⁴⁹ Ibid., 59.

⁵⁰ Adonis, *al-Thabit wa al-Mutahannwil*, 92.

⁵¹ Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, 25.

⁵² Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāyah*, 44.

⁵³ Ibid., 49.

b. *Yang Absolut* dalam Relasi Subjek-Objek

Relasi antara manusia dan *Yang Absolut* dalam pengertian yang mendasar adalah relasi pengetahuan. Relasi ini mengandaikan adanya subjek yang hendak mengetahui dan objek yang hendak diketahui. Karena itu, relasi antara manusia dan *Yang Absolut*: antara sufi dan *wujūd* dan antara surealis dan *al-nuqtah al-'ulyā* adalah relasi subjek dan objek.⁵⁴ Relasi ini akan dianalisa kemungkinan dan ketakungkinannya secara epistemologis. Analisa tersebut akan diurai melalui beberapa aspek berikut:

1. *Yang Absolut* Sebagai yang Tidak Diketahui

Menurut Adonis, sufisme meyakini *Yang Absolut* sebagai *wujūd muṭlaq* adalah khazanah yang tersembunyi, tidak diketahui, dan misteri tanpa ujung. Sedangkan Surealisme meyakini *Yang Absolut* sebagai *al-nuqtah al-'ulyā* adalah realitas tertinggi (*al-māqī' al-'alā*) yang sulit didefinisikan. Jika ditanya apa esensi *al-nuqtah al-'ulyā* itu, Surealisme mengkategorikan pertanyaan itu sebagai pertanyaan tak berjawab. Karena *al-nuqtah al-'ulyā* memang tidak terdefiniskan dan tidak diketahui. Pertanyaan serupa juga ada dalam sufisme.⁵⁵ Jika esensi *Yang Absolut* bisa didefinisikan secara komprehensif, maka pendefinisian justru akan mencerabut-Nya dari keabsolutan dan ketakterbatasan-Nya.⁵⁶

Definisi pada dasarnya merupakan bentuk pembatasan. Ia berasal dari kata Latin: *definire*, yang berarti menandai batas-batas pada sesuatu, menentukan batas, memberi ketentuan atau batasan arti.⁵⁷ Dalam hukum definisi, pendefinisian terhadap sesuatu memaksa yang terdefiniskan masuk dalam lokus bahasa, sehingga bisa dibicarakan secara komprehensif dan menyeluruh. Richard Robinson menjelaskan bahwa definisi adalah sebuah pernyataan tentang sesuatu yang bersifat kebahasaan.⁵⁸ Pernyataan tersebut juga bersifat eksplikatif (*bayān*). Proses pendefinisian ini dijustifikasi oleh penalaran kognitif dan logika penarikan kesimpulan.⁵⁹ Jika pendefinisian diarahkan pada *Yang Absolut*, maka pendefinisian tersebut justru menyandera-Nya dalam

⁵⁴ Ibid., 39.

⁵⁵ Ibid., 50.

⁵⁶ Ibid., 56-57.

⁵⁷ W. Poespoprodjo, *Logika Saintifikasi* (Bandung: Remadja Karya, 1985), 128.

⁵⁸ Ibid., 138.

⁵⁹ Muḥammad 'Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-'Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-'Arabīyah, 2009), 131.

pengungkapan bahasa yang jelas dan pasti. Sementara menurut Adonis, *Yang Absolut* adalah yang tak terkatakan atau tak bisa dibahasakan secara utuh dan konseptual.

Adonis memahami *Yang Absolut* secara negatif dan membatasi diri untuk tidak memahaminya secara afirmatif. Kecenderungan ini terlihat dalam penjelasannya. Dia menghindari upaya konseptualisasi dan definisi terhadap *Yang Absolut*. Dalam teologi agama, *Yang Absolut* (Tuhan) diungkapkan dengan dua pola: afirmatif dan negatif. Teologi afirmatif biasa mengungkapkan Tuhan dengan statemen positif semisal “Tuhan dapat diketahui dan dipikirkan”. Sedangkan teologi negatif justru sebaliknya, memilih mengungkapkan Tuhan dengan statemen negatif semisal “Tuhan tidak dapat diketahui dan tidak dapat dipikirkan”.⁶⁰

Teologi negatif memiliki dua pola khas, yaitu *saying not* dan *not saying*. *Saying not* berarti “berkata-tidak” tentang Tuhan, sedangkan *not saying* berarti tidak berbicara apa-apa tentang Tuhan.⁶¹ Jika karakteristik negatif bisa diidentifikasi ketika pikiran tidak lagi mengkonseptualkan *Yang Absolut* dan tidak ada lagi pembicaraan tentang-Nya,⁶² maka uraian Adonis terkait *Yang Absolut* hanya merupakan tuntutan penjelasan dalam mempertegas ketakterbatasan-Nya. Sekalipun *Yang Absolut* sejatinya tak terbahasakan, tetap saja dalam ranah intelektual membutuhkan bahasa untuk menegaskan ketidakterbatasan-Nya.

Jika *Yang Absolut* sama sekali tidak diketahui, maka Dia berada di luar *logos*, dalam arti tidak bisa diketahui, tidak bisa didefinisikan dan tidak bisa dikonsepsikan secara utuh. *Logos* dalam hal ini diartikan sebagai pemikiran konseptual, keputusan, konsep, definisi atau lainnya yang berkenaan dengan segala bentuk konseptualitas.⁶³ Oleh karena itu, penulis menyebut *Yang Absolut* sebagai *non-logos*. Predikasi *nonlogos* ini bukan berarti mengandaikan *Yang Absolut* tidak memiliki esensi dan eksistensi. Predikasi ini hanya sebuah penegasan bahwa *Yang Absolut* tidak bisa dijangkau oleh pengetahuan dan bahasa manusia secara utuh, pasti dan menyeluruh. Predikasi *Yang Absolut* sebagai

⁶⁰ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 97.

⁶¹ Ibid., 98.

⁶² Ibid., 143.

⁶³ Konsep *logos* dalam tradisi filsafat pada umumnya mulai dari Plato, Aristoteles hingga tradisi filsafat modern. Lihat Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), 28.

wujūd, *wujūd mutaḥ* atau *al-nuqṭah al-‘ulyā*, hanya sebuah penjelasan yang tidak bisa dihindari dalam kajian ini. Di luar perspektif ini, *Yang Absolut* tetap sebagai yang tidak diketahui dan bahkan pada hakikatnya merupakan sesuatu yang tidak mungkin diberi predikat apa pun.

2. Misteri *Yang Absolut* dan Hasrat untuk Menguak Misteri

Meskipun *Yang Absolut* tidak mungkin diketahui, namun Adonis menegaskan bahwa tanpa *Yang Absolut* dan tanpa berusaha untuk menuju kepada-Nya atau jika merasa cukup pada hal-hal yang bersifat *ẓābir* dari alam semesta, manusia tidak akan mencapai keutuhan eksistensi dan pengetahuan.⁶⁴ Mengapa seseorang hendak menuju kepada *Yang Absolut* dan berusaha mengungkap-Nya, padahal hakikat *Yang Absolut* sendiri tidak mungkin diketahui dan diungkap. Sementara, tanpa berusaha untuk menuju kepada-Nya, seseorang tidak akan mencapai keutuhan eksistensi dan pengetahuan. Pada titik ini, Adonis memunculkan sebuah paradoks-dilematis yang sulit diabaikan seluruhnya. Namun dia mengindikasikan, justru dari paradoks-dilematis tersebut, relasi antara manusia dan *Yang Absolut* terbangun, baik dalam sufisme maupun Suralisme.

Yang Absolut adalah misteri tanpa ujung (*sirr dā'im*). Dia adalah horison pengembaraan manusia tanpa ujung dalam melengkapi eksistensi dan pengetahuannya.⁶⁵ Kemisterian *Yang Absolut* inilah yang membuat seseorang berhasrat menuju kepada-Nya. Sebagaimana yang dikatakan Levinas bahwa *yang tak terbatas (Yang Absolut)* adalah nama lain dari hasrat; hasrat menginginkan kepenuhan, namun semakin menginginkannya semakin tidak dapat mencapai keinginan.⁶⁶ Ketika seseorang semakin ingin menguak misteri *Yang Absolut*, maka semakin tidak dapat mencapai keinginannya. Ketidakmungkinan mengetahui-Nya secara utuh itulah yang menimbulkan hasrat dalam diri seseorang untuk senantiasa menuju kepada-Nya.⁶⁷

Hasrat yang dimaksud oleh Adonis adalah kondisi cinta (*lahẓat al-ḥubb*): kegelisahan rasa untuk merengkuh *Yang Absolut*. Kegelisahan rasa ini juga sebuah kondisi kebingungan. Adonis menjelaskan “kondisi kebingungan” dengan meminjam ungkapan Dzū al-Nūn al-Maṣrī, “Yang paling mengetahui Tuhan (*Yang Absolut*) adalah mereka

⁶⁴ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāliyah*, 15.

⁶⁵ Ibid., 50.

⁶⁶ al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi*, 145.

⁶⁷ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāliyah*, 24.

yang sangat bingung terhadap-Nya”.⁶⁸ Kondisi cinta semacam ini dalam sufisme disebut *mahabbah*, dan dalam Suralisme dinamai *spiritual love*.⁶⁹ Kondisi ini membuat para sufi dan surealis selalu berhasrat untuk menguak *Yang Absolut*. Kemudian menggiring mereka pada aktivitas penyingkapan makna *Yang Absolut*. Karena ketika *Yang Absolut* dalam keabsolutan-Nya tidak mungkin diketahui, pada akhirnya yang tersisa hanya makna-makna yang menghampar begitu luas dan tak terbatas. Makna-makna itu bersifat *bāṭin*, oleh karenanya bersifat intuitif.

3. Penyingkapan Makna *Yang Absolut*

Makna *bāṭin*⁷⁰ *Yang Absolut* bukan merupakan fakultas rasio (*al-‘aql*) dan indra (*al-ḥiss*), yang menjadi bagian dari fakultas rasio dan indra hanyalah seluruh manifestasi-Nya (*yang ṣābir*). Karena penalaran rasional dan pencerapan indra pada dasarnya adalah batasan sekaligus terbatas. Oleh karenanya, konsekuensi logisnya juga membatasi. Ketika *Yang Absolut* bisa disimpulkan secara komprehensif melalui penalaran rasional, saat itu juga ia terbatas, tereduksi atau tertolak.⁷¹

Dengan demikian, sesuatu yang terbatas (rasio dan indra) tidak mampu memahami sesuatu yang tak terbatas. Karena itu, yang mampu memahami makna *Yang Absolut* adalah pengetahuan yang tidak membatasi makna *Yang Absolut* itu sendiri.⁷² Menurut Adonis, pengetahuan yang tidak membatasi ini adalah pengetahuan intuitif. Dia membahasakan pengetahuan intuitif dengan *ma‘rifat al-shay’ min al-dakḥil* (mengetahui sesuatu dari dalam): merasakan secara intuitif.⁷³ Sedangkan pencerapan indra dan penalaran rasional merupakan *ma‘rifat al-shay’ min al-khārij* (mengetahui sesuatu dari luar) dengan meletakkan objek pengetahuan terpisah dari subjek.⁷⁴

Menurut Adonis, pengetahuan intuitif sangat mewarnai nalar sufisme dan Suralisme terutama terkait penyingkapan makna *Yang*

⁶⁸ Ibid., 40.

⁶⁹ Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 301.

⁷⁰ Makna merupakan sesuatu yang batin atau tidak kasat mata yang bertentangan dengan bentuknya. Lihat William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persolan Diversitas Agama* (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 131.

⁷¹ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāṭiyah*, 56.

⁷² Adonis, *al-Ḥamīyah Ghayr al-Muktamilah: al-Ibda’, al-Dīn, al-Siyāsah wa al-Jīns* (Damaskus: Bidāyāt, 2005), 8.

⁷³ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāṭiyah*, 40.

⁷⁴ Ibid., 39.

Absolut.⁷⁵ Hal ini bisa diidentifikasi melalui fakta bahwa para sufi dan kaum surealis lebih menekankan rasa (*dhawq*) ketimbang rasio dan indra dalam konteks merengkuh makna *Yang Absolut*. Karena dalam kenyataannya, para sufi mencapai hakikat tidak menggunakan rasio dan logika. Mereka juga tidak menggunakan shari'ah yang mekanisme *istinbat*-nya menggunakan otoritas teks yang dijustifikasi oleh penalaran teoritis (*bayān*). Para sufi hanya menggunakan instrumen *dhawq*, yaitu penyingkapan langsung yang terjadi melalui kondisi yang menyelimuti seorang sufi yang membuatnya bisa melampaui rasio, indra dan *shari'ah* untuk mengarah pada penyingkapan Allah.⁷⁶

Hal yang sama juga ditemukan dalam Suralisme. George Bataille mengatakan bahwa Breton dalam membangun konsep Suralisme sangat menekankan rasa (*dhawq*).⁷⁷ *Dhawq* di sini mengacu pada aktivitas intuisi. Breton sendiri mengakui intuisi sebagai *the most effective means*. Dia menjadikan intuisi sebagai instrumen pengetahuan untuk memahami semua struktur dunia, yang tampak maupun tidak dan disadari ataupun tidak.⁷⁸ Hal serupa diamini oleh Véronique Bartoli yang menyatakan bahwa kaum surealis banyak terpengaruh oleh esoterisme dan menganut pengetahuan intuitif; sebuah pengetahuan meta-rasional.⁷⁹

Bagaimana untuk sampai pada penyingkapan makna *Yang Absolut*? Dengan cara apa penyingkapan tersebut dimungkinkan? Adonis memandang sufisme dan Suralisme menawarkan sebuah relasi yang memungkinkan tujuan tersebut tercapai. Seseorang harus mengenali dirinya (*al-dhāt/ subjek*), mengenali “yang lain” (*al-mawdū'/ objek*) dan menyatu dengan realitas. Manusia dan “yang lain” merupakan realitas itu sendiri; realitas dalam tataran *ẓāhir* dan *mar'ī*. Manusia dan “yang lain” adalah manifestasi eksistensial dari *Yang Absolut*. Relasi antara manusia dan *Yang Absolut* pada akhirnya menjadi relasi antara manusia dengan “yang lain”. Pada titik ini, *Yang Absolut* dalam keabsolutan-Nya tidak lagi menjadi objek pengetahuan, karena tidak ada sarana epistemologis yang memungkinkan-Nya untuk diketahui sebagaimana objek-objek pengetahuan lainnya.⁸⁰ Yang mungkin dijangkau oleh

⁷⁵ Ibid., 48.

⁷⁶ Adonis, *al-Thabit wa al-Mutahannwil*, 92.

⁷⁷ Hopkins, *al-Dada'iyah wa al-Suryaliyah*, 109.

⁷⁸ Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 304.

⁷⁹ Adonis, *al-Sufiyah wa al-Suryaliyah*, 29; Véronique Bartoli-Anglard, *Le Surréalisme* (Paris: Nathan, 1989), 15.

⁸⁰ al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn 'Arabi*, 238.

pengetahuan hanya makna *Yang Absolut* yang menyembul dalam kehidupan; dalam relasi keseharian manusia (subjek) dengan yang lain (objek) atau dengan realitas itu sendiri.⁸¹

“Yang lain” mencakup manusia-manusia lain dan alam semesta. Dalam relasi dengan “yang lain,” manusia terlebih dahulu mengenali dirinya: masuk ke alam internalnya, menyingkap kedalaman dirinya dan menyelami kedalaman eksistensinya,⁸² setelah itu mengenal yang lain (*the other*). Dalam sufisme dan Surealisme, mengenali diri merupakan aktivitas eksistensial yang mendasar. Mengenali diri sendiri dan “yang lain” merupakan satu kesatuan relasi. Karena manusia tidak dapat mengenali dirinya secara utuh tanpa mengenali “yang lain.” Oleh karena itu, untuk merengkuh makna *Yang Absolut* tidak dengan cara keluar dari realitas dan diri manusia. Jalan menuju kepada-Nya bukan dengan keluar dari *wujūd* (eksistensi) dan tidak pula keluar dari diri kita, melainkan dengan cara masuk secara lebih dalam lagi ke dalam *wujūd* (eksistensi) dan ke dalam diri kita sendiri.

Jika makna-makna *Yang Absolut* bersifat *batin* dan intuitif, apakah indra dan rasio tidak diperlukan lagi? Adonis tidak mengabaikan keduanya. Karena dalam penyingkapan makna *Yang Absolut*, seseorang harus mengenali dirinya (*al-ẓāt/subjek*) sekaligus mengenali yang lain (*al-mamdū/objek*) dan menyatu dengan realitas. Manusia dan yang lain merupakan realitas itu sendiri; realitas dalam tataran *ẓābir* dan *mar‘ī*. Tataran *ẓābir* dan *mar‘ī* inilah yang merupakan ranah indra dan rasio. Sebab keduanya merupakan perangkat awal pengetahuan, karena memahami *Yang Absolut* tidak mungkin tanpa dimensi *ẓābir*-Nya: ilustrasi dan citra-Nya.⁸³

c. Imajinasi dan Mimpi dalam Sufisme dan Surealisme

Sepanjang pembacaan terhadap teks-teks Adonis terkait sufisme dan Surealisme, penulis menemukan bahwa mimpi merupakan terma penting dalam kedua aliran tersebut. Terma mimpi di dalam keduanya sama-sama berkaitan erat dengan imajinasi. Mimpi merupakan bentuk lain dari imajinasi (*ḵbayāl*). Terkait imajinasi dan mimpi sufistik, Adonis mengacu pada konsep imajinasi Ibn ‘Arabī. Hal ini bisa diidentifikasi dalam bukunya *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, di sana dia banyak mengurai penjelasan Ibn ‘Arabī terkait imajinasi dan mimpi.⁸⁴

⁸¹ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, 72-73.

⁸² Breton, *Manifestoes of Surrealism*, 54.

⁸³ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, 72.

⁸⁴ *Ibid.*, 75.

Imajinasi, dalam keterangan Ibn ‘Arabī adalah dunia imajinal yang selalu sebagai *barẓakh*:⁸⁵ alam antara atau realitas antara yang menengahi dua dunia/dimensi yang berbeda.⁸⁶ Realitas antara ini bukan konstruksi indrawi, sekaligus bukan konstruksi akal budi. Karena, realitas antara memuat hal-hal saling bertentangan yang dipermasalahkan oleh akal budi dan tidak bisa diatasi oleh persepsi indrawi.⁸⁷ Terdapat dua macam imajinasi: imajinasi yang melekat dengan subjek (*khayāl muttasil*) dan imajinasi mandiri yang terpisah dari subjek (*khayāl munfaṣil*).⁸⁸

Menurut Adonis, *khayāl munfaṣil* adalah *khayāl muṭlaq* (imajinasi mutlak) sekaligus awan primordial yang dihasilkan oleh nafas *al-Rahmān*. Awan ini merupakan permulaan penciptaan alam semesta sebagai teofani (penampakan ilahi). *Khayāl munfaṣil* juga merupakan *barẓakh* dalam kaitannya sebagai penengah antara ide-ide (*ma‘ānī*) dan penjelmaannya dalam bentuk citra imaji (*tajassudātubā*). Dalam *khayāl munfaṣil*, *al-ḥaqq* (Tuhan) memanifestasikan diri-Nya dalam citra-citra, nama-nama dan sifat-sifat yang bisa ditangkap oleh imajinasi yang melekat pada manusia (*khayāl muttasil*) sebagai sebuah kehadiran yang bersifat *bāṭin*.⁸⁹

Mimpi sebagai fungsi dari imajinasi, juga merupakan alam antara. Aktivitas tidur adalah aktivitas psikis yang bertolak dari alam fisik menuju alam mimpi: alam antara atau *barẓakh*. Dalam mimpi, seseorang melihat dengan mata-mimpi berbagai citra imaji (*sūrah*) yang merupakan penjelmaan dari ide-ide (*ma‘ānī*) yang bersifat imateri. Penglihatan dalam mimpi disebut *ru’yā*, sedangkan penglihatan dalam alam nyata (kesadaran) disebut *ru’yah*.⁹⁰

⁸⁵ Ibn ‘Arabī mengatakan: *Barẓakh* merupakan istilah bagi sesuatu yang menengahi dua hal, selamanya tidak pernah menjadi bagian dari salah satunya. Layaknya garis imajiner yang menengahi bayangan dan (cahaya) matahari. Atau sebagaimana firman Allah, “Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu. Di antara keduanya ada *barẓakh* (pemisah) yang tidak dilampai masing-masing”. (Q.S. al-Rahmān [55]: 19-20). Makna *lā yabghīyan* berarti keduanya tidak mungkin bercampur satu sama lain. Lihat Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makīyah*, Vol. 1 (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah al-Kubra, t.th.), 304; Purnama, *Ontosofi Ibn ‘Arabī*, 242.

⁸⁶ Adonis, *al-Ṣifīyah wa al-Suryāliyah*, 75; Chittick, *Dunia Imajinal Ibn ‘Arabī*, 124.

⁸⁷ Purnama, *Ontosofi Ibn ‘Arabī*, 242 dan 245.

⁸⁸ Adonis, *al-Ṣifīyah wa al-Suryāliyah*, 82; Corbin, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn ‘Arabī*, 283.

⁸⁹ Ibid., 76 dan 82.

⁹⁰ Ibid., 83.

Setiap penglihatan mimpi (*ru'yāb*) dalam pandangan kaum sufi adalah penglihatan yang benar (*ru'yāb ṣadīqah*). Mimpi yang datang secara spontan tanpa didahului proses berpikir merupakan gambaran imajinasi yang paling dekat dengan kebenaran.⁹¹ Hanya saja, manusia yang bermimpi kadang salah menafsirkannya. Oleh karena itu, dalam sufisme yang benar-benar mengetahuinya secara pasti hanya Tuhan dan para *ahl Allāb*: nabi dan wali khusus atau *folk of God*.⁹²

Dalam sufisme, mata-mimpi berkaitan erat dengan kenabian, oleh karenanya mata-mimpi merupakan dasar turunnya wahyu. Wahyu mula-mula diturunkan dan ditangkap dengan mata-mimpi (*bi al-ru'yā*) bukan dengan mata-indrawi (*bi al-hiss*). Wahyu adalah makna. Karena itu, makna tersebut harus melewati kehadiran imajinasi terlebih dahulu agar bisa dicerna oleh persepsi indrawi. Keberadaan imajinasi ini memberi bentuk sensori kepada segala sesuatu yang menjadi teraktualkan di dalamnya. Jika wahyu ilahi tiba dalam keadaan tidur, disebut *ru'yā*, namun jika tiba dalam keadaan terjaga, disebut *takhayyul* (imajinalisasi).⁹³

Dalam Suralisme, imajinasi merupakan daya kreatif yang menengahi antara sesuatu yang ada di alam nyata dan sesuatu yang mustahil ada. Pada ranah lain, imajinasi merupakan ruang imajinal yang berada di antara realitas spiritual yang merupakan realitas tersembunyi dan realitas fisik-indrawi yang merupakan realitas kasat mata. Kaum surealis menjadikan imajinasi sebagai lumbung di mana realitas spiritual memperoleh bentuk materinya untuk pertama kali. Meskipun bertautan dengan citra dan materi fisik, imajinasi tetap bersifat absolut dalam arti tidak mengalami kesalahan. Karena imajinasi melihat dengan cahayanya, dan cahaya tidak mengalami kesalahan. Kesalahan mungkin terjadi pada tataran keputusan yang diambil oleh subjek yang berimajinasi pasca proses imajinalisasi. Imajinasi hanya melihat, bukan menyimpulkan keputusan.⁹⁴

Kaum surealis meyakini bahwa dalam imajinasi, sesuatu yang dinilai kontradiktif dan paradoks oleh rasio dan indra bisa menemukan bentuk dan citranya. Hal ini karena imajinasi mampu menengahi hal-hal yang saling bertentangan, sementara rasio dan

⁹¹ Ibid., 85.

⁹² Chittick, *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi*, 149.

⁹³ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, 84; Chittick, *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi*, 132-133.

⁹⁴ Adonis, *al-Ṣūfiyyah wa al-Suryāliyyah*, 92.

indra tidak bisa mengatasinya.⁹⁵ Urgensi imajinasi dalam Suralisme menjadikan mimpi sebagai sesuatu yang sangat berarti bagi kaum surealis.

Aragon mengatakan bahwa mimpi sejak zaman dahulu merupakan salah satu bentuk ilham dan wahyu. Melalui mimpi, Tuhan atau para dewa menyampaikan pesan kepada manusia. Namun, kebanyakan orang yang membicarakan mimpi justru mengabaikan hubungan mimpi dengan realitas metafisik yang berkaitan dengan rahasia-rahasia alam semesta.⁹⁶ Apa yang disampaikan Aragon ini menandakan bahwa mimpi merupakan realitas antara yang menengahi realitas fisik dan realitas metafisik atau realitas fenomenal dan *Realitas Absolut*.

Dengan demikian, mimpi dalam Suralisme bukan sekadar realitas imajinal yang menampilkan jelmaan pikiran-pikiran traumatis manusia yang telah lama mengendap sebagaimana yang dikatakan Freud. Meskipun konsep mimpi Suralisme yang dibangun Breton secara konseptual meminjam konsep psikoanalisis, namun mimpi surealistik justru tampak melampaui psikoanalisis, baik secara ontologis maupun epistemologis. Meskipun Suralisme terpengaruh oleh psikoanalisis Freud terkait konsep ketidaksadaran dan terpengaruh oleh marxisme terkait semangat revolusi, namun metode pengetahuan yang dianut Suralisme berbeda dengan keduanya sekaligus berbeda dengan metode pengetahuan rasional-empiris yang membentuk identitas peradaban Eropa modern.⁹⁷

Pada titik ini, penulis menyimpulkan bahwa imajinasi dan mimpi, baik dalam sufisme maupun Suralisme, sama-sama merupakan ruang imajinal yang memisahkan dua alam yang berbeda secara radikal sekaligus mempertautkan keduanya; sebuah “lokus antara” yang menengahi dua realitas yang berseberangan. Karena sifatnya ke-antara-an, maka imajinasi dan mimpi bukan bagian dari dua realitas yang berseberangan itu.

d. *Shataḥāt* dan *al-Kitābah al-Lā Irādīyah*: Sebuah Ekspresi Ekstase

Dalam sufisme dan Suralisme terdapat suatu kondisi yang menandakan puncak pengalaman. Kondisi itu disebut *inkhibāf*, *wajd* atau ekstase; sebuah kondisi pasivitas total pikiran dan ketiadaan kesadaran.⁹⁸ Adonis menyebut ekstase sebagai sebuah kondisi di mana

⁹⁵ Ibid., 86.

⁹⁶ Ibid., 88 dan 273.

⁹⁷ Ibid., 52.

⁹⁸ Ibid., 43.

manusia menyatu dengan *Yang Absolut*. Dalam kondisi yang bersamaan, selain mengalami pasivitas total pikiran dan ketiadaan kesadaran, manusia juga mengalami peleburan atau ketiadaan (*infijār al-anā*).⁹⁹ Kondisi ekstase inilah yang mendorong seorang sufi dan surealis melakukan atau mengucapkan sesuatu secara spontan yang dipandang aneh dan *nyeleneb* oleh orang-orang yang melihat dan mendengarnya. Perilaku dan ucapan tersebut merupakan ekspresi dari apa yang dialami ketika dalam kondisi ekstase. Ekspresi ekstase sufistik disebut dengan *shataḥāt* (celoteh sufistik).¹⁰⁰ Sedangkan ekspresi ekstase surealistik—dalam terminologi Adonis—disebut dengan *al-kitābah al-lā irādīyah* (tulisan/racauan spontan tanpa kontrol pikiran).¹⁰¹

Kondisi ekstase dalam sufisme mengarah pada dua pencapaian. *Pertama*, *fanā'*; kondisi yang menjadikan seorang sufi berada dalam ketiadaan identitas sebagai manusia; ketiadaan kesadaran dan pasivitas pikiran. Hal ini menjadikan seorang sufi masuk dalam keadaan yang oleh Adonis disebut sebagai keadaan mabuk (*saker*).¹⁰² *Kedua*, penyatuan sebagai puncak pengalaman sufistik. Penyatuan ini mencakup segala bentuk penyatuan dalam sufisme, baik *ḥulūl*, *ittihād*, dan *wahdat al-wujūd*. Karena segala bentuk penyatuan sama-sama memungkinkan terjadinya *shataḥāt*.¹⁰³

Ketika ekstase, *fanā'* dan penyatuan telah dicapai oleh seorang sufi, pada saat itu *shataḥāt* muncul secara spontan, tanpa kontrol pikiran dan kesadaran, sebagai suatu ekspresi puncak pengalaman sufistik; sebuah ekspresi yang tidak bisa dipahami oleh orang-orang yang melihat dan mendengarnya. Mereka akan menganggap *shataḥāt* sebagai sebuah racauan yang mengada-ada. Ketakmampuan mereka menangkap dan memahaminya dikarenakan oleh—setidaknya—dua hal.

Pertama, mereka tidak mengalami pengalaman yang dialami oleh si sufi. *Kedua*, *shataḥāt* terucap dalam bahasa penuh simbol, dalam logika bahasa yang kacau karena dipenuhi hal-hal kontradiktif serta paradoks dan membicarakan hal-hal yang berlawanan dengan penalaran rasional dan nalar *sharī'ah*. Hal ini menunjukkan bahwa pengalaman yang

⁹⁹ Ibid., 247.

¹⁰⁰ Ibid., 115.

¹⁰¹ Ibid., 124.

¹⁰² Ibid., 121; Badawī, *Shataḥāt al-Ṣūfiyah*, 18.

¹⁰³ Badawī, *Shataḥāt al-Ṣūfiyah*, 16.

dialami sufi—meskipun terucap dalam bahasa dan terkespresikan dalam gerakan yang bisa dilihat—sejatinya tidak bisa dibahasakan (diurai) dan diekspresikan secara utuh, runut dan konseptual.

Dalam Suralisme, *al-kitābah al-lā irādīyah* tidak bisa berlangsung tanpa suatu kondisi pasivitas total pikiran dan ketiadaan kesadaran; suatu kondisi yang juga merupakan bentuk lain dari kondisi ekstase dan mabuk. Munculnya kondisi ekstase surealistik, disebabkan oleh hasrat atau keinginan kuat untuk memasuki dimensi *yang tidak diketahui (majhūl)* dan menjadi identik dengan *Yang Absolut*. Ekstase surealistik menandakan dua fase. *Pertama*, peleburan subjek “aku” (*infijār al-anā*). *Kedua*, kekacauan bahasa yang terucap dari subjek “aku” (*infijār al-lughbah*).¹⁰⁴

Infijār al-anā menandakan sebuah penyatuan subjek “aku” dengan *al-nuqṭah al-‘uhyā (al-majhūl/unknown)*. Sehingga “aku” dalam kondisi ini adalah “yang lain” atau *al-nuqṭah al-‘uhyā*. Subjek “aku” berada dalam ketiadaan kesadaran dan mengalami kehancuran diri di satu sisi, dan di sisi lain mengalami peleburan eksistensial. Pada titik ini, subjek “aku” telah menyatu dengan *al-nuqṭah al-‘uhyā*. Dalam penyatuan, segala kontradiksi dan paradoks bergumul dalam satu kondisi kembali kepada yang asal: antara *bidāyah* (permulaan) dan *nibāyah* (pamungkas), antara *ẓābir (eksterior)* dan *bāṭin (interior)* serta antara *mar’i* (tampak) dan *lā mar’i* (tak tampak).¹⁰⁵

Infijār al-lughbah menandakan kekacauan bahasa yang terucap sebagai ekspresi dari ekstase. Sehingga yang terucap adalah ungkapan-ungkapan spontan, penuh simbol dan susah dipahami oleh penalaran rasional karena mengandung makna-makna kontradiktif dan paradoks. Hal ini menunjukkan pengalaman ekstase surealistik sejatinnya memang tidak bisa dibahasakan secara utuh dan terstruktur. Oleh karena itu, yang terucap dalam bahasa adalah racauan aforis. Adonis mengatakan bahwa yang berbicara sesungguhnya bukan subjek “aku,” melainkan Sang Misteri (*sirr*), bukan “aku” melainkan “yang lain” (*Unknown*).¹⁰⁶

Kekacauan bahasa dan logika dalam karya kaum surealis menjadikan mereka dianggap aneh dan *nyeleneh* oleh kebudayaan

¹⁰⁴ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāliyah*, 131; Adonis, “Rimbaud-Mashriqiyyan Ṣūfiyyan”, 38.

¹⁰⁵ Adonis, *al-Ṣūfiyah wa al-Suryāliyah*, 178.

¹⁰⁶ Ibid., 250.

mainstream, sebagaimana kaum sufi dianggap *bid'ah* oleh banyak kalangan agamawan dan orang awam.¹⁰⁷

Uraian di atas menunjukkan bahwa di dalam *shataḥāt* dan *al-kitābah al-lā irādīyah* setidaknya terdapat dua hal yang memiliki kemiripan. *Pertama*, kondisi ekstase yang menandakan kehancuran subjek (*fana' / infjār*) dan penyatuan (*ittiḥād/unity*). *Kedua*, ekspresi ekstase dalam bentuk bahasa. Dua aspek ini yang akan menjadi acuan dalam menganalisa *shataḥāt* dan *al-kitābah al-lā irādīyah* dari sudut pandang pengetahuan.

Kondisi ekstase menandakan pasivitas total pikiran dan ketiadaan kesadaran. Dua hal ini menunjukkan ketiadaan pengetahuan subjek. Ketika menyatu dengan *Yang Absolut* setelah mengalami kehancuran, subjek “aku” pada saat itu tidak menyadari dirinya sendiri sekaligus tidak menyadari kondisi ekstase itu sendiri. Pada titik ini kesadaran dan pengetahuan baik indra, rasio dan intuisi tidak berfungsi. Bahkan pengetahuan intuitif hanya dimungkinkan pada proses menuju ekstase dan penyatuan, bukan pada ekstase dan penyatuan itu sendiri. Ketiadaan pengetahuan menegaskan bahwa *Yang Absolut* adalah *non-logos*.

Meskipun dalam kondisi ekstase, subjek tampak mengucapkan sesuatu, namun yang berbicara bukan dia melainkan Sang Misteri, *Yang Absolut* atau *Unknown*, sebagaimana yang dikatakan al-Ḥallāj, *Aku adalah Dia yang kucintai (anā man ahwā)* dan yang dikatakan Rimbaud, *Aku adalah yang lain (I is someone else)* yang artinya *Aku bukanlah aku (anā la anā)*.¹⁰⁸

Kemudian bagaimana status *shataḥāt* dan *al-kitābah al-lā irādīyah* sebagai sebuah ekspresi bahasa (pengalaman ekstase yang tereksternalisasi melalui bahasa), apakah termasuk *non-logos* atau *logos*? Untuk menjawabnya, penulis memulai dengan tiga perspektif terkait ekspresi ekstase dalam bentuk bahasa.¹⁰⁹ *Pertama*, ekspresi ekstase sebagai ungkapan orang pertama yang terucap tanpa disadari ketika mengalami ekstase. *Kedua*, ekspresi ekstase yang diinterpretasi oleh orang pertama setelah kondisi ekstase selesai atau setelah dia kembali sadar, misalnya ketika dia diberitahu oleh orang lain telah mengucapkan ragam ungkapan tertentu. Perspektif ini mengisyaratkan

¹⁰⁷ Carl. W. Ernst, *Ekspresi Ekstase dalam Sufisme*, terj. Heppi Sih Rudatin dan Rini Kusumawati (Yogyakarta: Putra Langit, 2006), 35.

¹⁰⁸ Adonis, *al-Sufiyah wa al-Suryalyah*, 239.

¹⁰⁹ Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi*, 62.

bahwa kondisi ekstase bersifat fluktuatif, tidak selamanya berada dalam kondisi ekstase. *Ketiga*, ekspresi ekstase yang diinterpretasi oleh orang lain kemudian menjadi wacana diskursif.

Ketiga perspektif tersebut sama-sama berada dalam lokus bahasa. Meskipun *shataḥāt* dan *al-kitābah al-lā irādīyah* terucap dalam keadaan ekstase, namun keduanya tetap merupakan ekspresi bahasa. Karena itu, sebagai ekspresi dalam bentuk bahasa dan ujaran, keduanya merupakan *logos*.¹¹⁰ Karena keduanya bisa diinterpretasi, baik oleh pengucapnya setelah sadar maupun diinterpretasi oleh orang lain dalam tataran wacana diskursif. Ketiadaan *logos* hanya pada ekstase itu sendiri, atau dengan ungkapan lain kondisi ekstase pada dirinya itu adalah *non-logos*.

Penutup

Adonis memahami sufisme dan Suralisme sebagai dua aliran berbeda namun memiliki tujuan senada, yakni menjadi identik dengan *Yang Absolut* atau menyatu dengan-Nya. Yang paling radikal, dia memahami sufisme bukan sebagai aliran keagamaan, melainkan sebagai falsafah hidup universal dalam memahami alam semesta. Di sisi lain, Adonis memahami Suralisme sebagai bentuk lain dari mistisisme, mistisisme tanpa institusi agama.

Melalui harmonisasi Adonis mengisyaratkan bahwa sufisme dan Suralisme menempuh jalur pengetahuan intuitif untuk sampai pada tujuan masing-masing. Pengetahuan ini mengarahkan manusia untuk mengenali dirinya sekaligus mengenali yang lain. Karena manusia dan yang lain adalah manifestasi dari *Yang Absolut*. Melalui harmonisasi, Adonis juga mengisyaratkan bahwa sufisme dan Suralisme meyakini imajinasi dan mimpi sebagai realitas antara, serta meyakini penyatuan sebagai puncak pengalaman batin. Penyatuan ini berlangsung dalam kondisi ekstase; sebuah kondisi yang membuat seorang sufi dan surealis terdorong untuk mengekspresikan pengalaman ekstasinya dalam bentuk bahasa. Ekspresi ekstase sufistik disebut *shataḥāt*, sedangkan ekspresi ekstase surealistik disebut *al-kitābah al-lā irādīyah*.

Adonis juga menegaskan bahwa *Yang Absolut* dalam keabsolutan-Nya tidak bisa diketahui. Pengetahuan manusia hanya sampai pada penyingkapan makna-makna *Yang Absolut*; yang menyembul dalam relasi manusia dengan yang lain. Makna-makna itu bersifat *batin*, sehingga merupakan ranah pengetahuan intuitif. Hal ini bukan berarti

¹¹⁰ *Logos* juga bisa diartikan ujaran (*speech*). Lihat Heidegger, *Being and Time*, 28.

mengabaikan rasio dan indra. Sebab *Yang Absolut* tidak mungkin bisa ditelusuri tanpa melalui dimensi *ẓābir*-Nya: citra. Dimensi *ẓābir* inilah yang merupakan fakultas rasio dan indra.

Daftar Rujukan

- Adonis. “Rimbaud-Mashriqiyyan Šūfiyyan”, *Mawāqif*, Vol. 57, 1989.
- . *al-Huwīyah Ghayr al-Muktamilah: al-Ibdā’, al-Dīn, al-Siyāsah wa al-Jins*. Damaskus: Bidāyāt, 2005.
- . *al-Šūfiyyah wa al-Suryāliyah*. Beirut: Dār al-Sāqī, 1991.
- . *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil: al-Kitāb al-Thānī*. Beirut: Dār al-‘Awdah, 1979.
- ‘Arabī, Ibn. *al-Futūḥāt al-Makīyah*, Vol. 1. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah al-Kubra, t.th.
- Affifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Affifi, A. E. *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul ‘Arabi*. Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1979.
- al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- Badawī, ‘Abd al-Raḥmān. *Shataḥāt al-Šūfiyyah*. Kuwait: Wakālat al-Maṭbū‘āt, 1987.
- Bartoli-Anglard, Véronique. *Le Surréalisme*. Paris: Nathan, 1989.
- Bertens, K. *Psikoanalisis Sigmund Freud*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2006.
- Breton, André. *Manifestoes of Surrealism*, terj. Richard Seaver dan Helen R. Lane. Michigan: The University of Michigan Press, 1969.
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibn Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persolan Diversitas Agama*. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Ernst, Carl. W. *Ekspresi Ektase dalam Sufisme*, terj. Heppi Sih Rudatin dan Rini Kusumawati. Yogyakarta: Putra Langit, 2006.
- Fakhr, Shaqr Abū. *Ḥiwār Ma’a Adūnis*. Beirut: al-Mu’assasah al-‘Arabīyah li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2000.
- Freud, Sigmund. *Pengantar Umum Psikoanalisis*, terj. Haris Setiowati. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, terj. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- Hopkins, David. *al-Dādā’iyah wa al-Suryāliyah*, terj. Ahmad Muhammad al-Rūbī. Kairo: Mu’assasah Hindawī li al-Ta’līm wa al-Thaqāfah, 2016.

- Izutsu, Toshihiko. *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao Tzu dan Chuan Tzu Serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn 'Arabi*. Bandung: Mizan, 2015.
- Jābirī (al), Muḥammad 'Ābid. *Takwīn al-'Aql al-'Arabi*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-'Arabīyah, 2009.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, terj. Yuliani Liputo. Bandung: Mizan, 2010.
- Purnama, Fahmy Farid. *Ontosofi Ibn 'Arabi*. Yogyakarta: Penerbit Aurora, 2018.
- Poespoprodjo, W. *Logika Scientifikasi*. Bandung: Remadja Karya, 1985.
- Scattolin, Giuseppe. *al-Tajalliyāt al-Ṣūfiyyah: Nushūs Ṣūfiyyah 'Abra al-Tārikh*. Kairo: al-Hayah al-'Āmmah al-Miṣriyyah li al-Kitāb, 2012.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1996), 121.
- Soedarso. *Sejarah Perkembangan Seni Rupa Modern*. Yogyakarta: Badan Penerbit ISI Yogyakarta, 2000.
- Taimiyah, Ibn. *Fatwa-Fatwa Ibn Taimiyah*, terj. Izzudin Karimi. Jakarta: Pustaka Sahifa, 1998.
- Tiwow, Anita dan Siswanto, Wahyudi. "Adaptasi Surealisme dalam Rancangan Arsitektur," *Media Matrasain*, Vol. 8, No. 3, 2011.