

KOSMOLOGI SUFI IBNU 'ARABI



SKRIPSI

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin,
Studi Agama dan Pemikiran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk memenuhi sebagian syarat memperoleh gelar
Sarjana Filsafat Islam

Oleh:

Fathul Adhim
NIM. 04511709

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN,
STUDI AGAMA DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2010**

Dr. Syaifan Nur, MA
Dosen Fakultas Ushuluddin,
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

NOTA DINAS

Hal : Skripsi Saudara
Fathul Adhim

Kepada
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin
UIN Sunan Kalijaga
Di Yogyakarta

Assalamu 'alaikum Wr. Wb.

Setelah membaca, meneliti, memberikan petunjuk dan mengoreksi serta mengadakan perbaikan seperlunya, maka kami selaku pembimbing berpendapat bahwa skripsi saudara:

Nama : Fathul Adhim
NIM : 04511709
Jurusan/Prodi : Aqidah dan Filsafat
Judul Skripsi : **Kosmologi Sufi Ibnu 'Arabi**

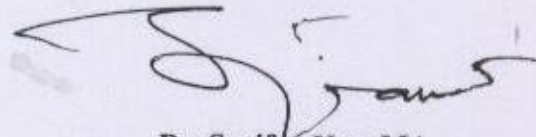
Sudah dapat diajukan kembali kepada Fakultas Ushuluddin jurusan / program studi Aqidah dan Filsafat UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar Sarjana Strata satu dalam Filsafat Islam.

Dengan ini mengharap agar Skripsi / tugas akhir saudara tersebut diatas dapat segera dimunaqasyahkan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu 'alaikum Wr. Wb.

Yogyakarta, 18 Jumadil Akhir 1431 H
01 Juni 2010 M

Pembimbing I



Dr. Syaifan Nur, MA
NIP : 19620718 198803 1 005



PENGESAHAN SKRIPSI

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/0872/2010

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : **KOSMOLOGI SUFI IBNU 'ARABI**

Yang dipersiapkan dan disusun oleh :

Nama : Fathul Adhim
NIM : 04511709

Telah dimunaqosyahkan pada : Rabu, 30 Juni 2010
dengan nilai : 90 / A-
dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH

Ketua Sidang

Dr. Syaifan Nur, MA
NIP. 19620718 198803 1 005

Penguji I

Drs. H. Muzairi, MA
NIP. 19530503 198303 1 004

Penguji II

Dr. H. Zuhri, S. Ag, M. Ag
NIP. 1970011 200112 1 001

Yogyakarta, 30 Juni 2010
UIN Sunan Kalijaga
Fakultas Ushuluddin



Dr. Sekar Ayu Aryani, M. Ag
NIP. 19591218 198703 2 001

MOTTO

*Ini kau atau 'Ku,
Dalam matakah realitas ini?*

"Kenalilah dirimu: Sejumpat kabut
Yang ditiup angin dihadapan
Mataharimu.
Lepaskan diri dari perasaanmu
Dan peluklah Matahari keintiman..."
['Iraqi_ Lama'at, XXVII]

PERSEMBAHAN

Skripsi ini kupersembahkan untuk:

Ayahanda dan ibunda tercinta yang telah berada disorga

*Ucapan terima kasih tiada terhenti sepanjang hidupku, tiada harta yang
kuberi, tiada kata yang terucap, selain do'a dan ampunan Mu
Ya Allah SWT untuk kedua orang tuaku.*

*Kakak-kakakku yang kusayangi dan selalu mendo'akan diriku.
Terkhusus buat adinda Resti TW yang meluangkan segenap waktu dan
kasih terbaiknya buat aku.*

Almamaterku, semoga senantiasa bertambah maju dan sukses selalu.

ABSTRAK

Pemikiran Ibnu 'Arabi tentang alam semesta dipenuhi penjelasan dengan visi mistik dan visi rasionil. Sebagai seorang sufi yang agung Ibnu 'Arabi dikenal dengan sebutan "*Syaykh al-Akbar*" dan dinisbatkan sebagai pencetus paham *wahdat al-wujûd*. Dengan konsepsi paham *wahdat al-wujûd* inilah Ibnu 'Arabi mendasari pemikiran kosmologinya yang oleh para pemikir muslim lainnya disebut dengan kosmologi sufi. Ibnu 'Arabi, mengungkapkan betapa keseluruhan sifat kosmos itu merupakan gema dari berbagai nama dan sifat Tuhan dan sesungguhnya hanya ada satu *wujud*, satu realitas, dan segala entitas yang ada (termasuk makhluk alam) hanyalah refleksi nama-nama dan sifat-sifat Tuhan di atas cermin noneksistensi.

Penciptaan alam semesta beserta isinya atau kosmos dalam teori Ibnu 'Arabi adalah konsep *tajalli* (teofani, penampakan) *wujud* Tuhan pada alam empiris yang serba ganda. Konsep *tajalli* ini merupakan tiang filsafat Ibnu 'Arabi tentang *wahdat al-wujûd* karena *tajalli* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari Yang satu tanpa akibat, Yang satu itu menjadi banyak. Tuhan menciptakan kosmos agar dapat melihat diri-Nya dan memperlihatkan diri-Nya. Dia mengenal diri-Nya dan memperkenalkan diri-Nya melalui eksistensi kosmos. Ibnu 'Arabi banyak menggunakan istilah metaforis dalam mengungkapkan hubungan Tuhan dan kosmos, salah satunya adalah tentang cermin. Kosmos ini adalah cermin tempat Tuhan melihat diri-Nya. keinginan untuk melihat diri-Nya merupakan tujuan dan sebab penciptaan kosmos.

Kosmos merupakan "wadah manifestasi" (*locus of manifestation*) dari *tajalli* nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Sebagai wadah manifestasi Tuhan, kosmos dalam pemikiran Ibnu 'Arabi di istilahkan dengan "dunia kecil" dan "dunia besar". Yaitu, mikrokosmos "dunia kecil" untuk manusia dan makrokosmos "dunia besar" bagi alam semesta. Antara mikrokosmos dengan makrokosmos terdapat kesesuaian baik secara lahir maupun batin. Namun, manusia yang diciptakan Tuhan menurut kesatuan nama-nama-Nya dengan kedua tangan-Nya menjadikan manusia sebagai khalifah dan pengembal amanah sejati alam serta seluruh isinya.

Adapun metodologi penelitian yang digunakan dalam tulisan ini adalah kajian kepustakaan (Library Research), yaitu menelaah buku-buku dan tulisan yang ada hubungannya dengan masalah yang dibahas. Sedangkan pemecahan masalah skripsi ini akan menggunakan metode deduktif, yaitu metode penelitian yang berangkat dari pemikiran Ibnu 'Arabi secara umum, kemudian digunakan untuk menilai secara sistematis partikulasi-partikulasi dari pemikiran Ibnu 'Arabi tentang kosmologi sufi yang menjadi fokus kajian dalam skripsi ini.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمين ، اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له و اشهد ان محمدا عبده و
رسوله ، اللهم صل وسلم على محمد و على اله و اصحابه اجمعين ، اما بعد .

Alhamdulillah penyusun panjatkan kehadiran Allah SWT, yang telah melimpahkan berkah, rahmat, hidayah dan inayah-Nya, sehingga penyusun dapat menyelesaikan skripsi ini. Shalawat serta salam senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW, untuk keluarga, para sahabat, dan seluruh umat disegala penjuru dunia, amin.

Penyusun merasa bahwa skripsi dengan judul “Kosmologi Sufi Ibnu ‘Arabi” ini bukan merupakan hasil karya penyusun seorang, melainkan hasil bimbingan dan dukungan dari berbagai pihak.

Penyusun juga merasa bahwa dalam skripsi ini terdapat banyak kekurangan, untuk itu saran dan kritik yang membangun sangat diharapkan. Selanjutnya, tidak lupa penyusun ucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak atas segala bantuan dan bimbingannya, sehingga skripsi ini dapat terselesaikan. Sebagai bentuk rasa syukur, penyusun mengucapkan terima kasih kepada:

1. Ibu Dr. Sekar Ayu Aryani, MA, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin, Studi Agama dan Pemikiran Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
2. Bapak Fahrudin Faiz, M.Ag, selaku Ketua Jurusan Aqidah dan Filsafat, dan Bapak Dra. H. M. Zuhri, MA, selaku Sekretaris Jurusan Aqidah dan Filsafat.
3. Ibunda Dr. Fatimah, MA., selaku Penasehat Akademik.

4. Bapak Dr. Syaifan Nur, MA, selaku Pembimbing yang dengan kesabarannya telah memberikan dorongan dan bimbingan kepada penulis hingga terselesaikannya skripsi ini.
5. Segenap jajaran dosen dan karyawan Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
6. Almarhum Bapak dan Ibu yang selalu memberikan yang terbaik pada anak-anaknya semasa beliau hidup. Ya Allah, satukan beliau dengan rahmat-Mu dan tempatkan beliau kedalam surga-Mu. Amin...
7. Saudara-saudaraku: C' Ipul (Saiful Arif) atas segenap perhatian, motifasi, perjuangan dan kepercayaannya, Mba' Nis atas kesabaran dan kasih sayangnya, C' Latif (Jamil Latif) atas segala dukungan moral dan materialnya, Mba' Is (Manziatul Istianah), Be' Roh (Muniroh), Man Jalil, Mba' Alifah, Ya2k, Eni, Hanif, Joen-FaiQ, dan keponakanku yang super: Nuhil, Uul, Najwah, dan seluruh keluarga besar di Gresik, yang telah memberikan perhatian, cinta, dorongan moral juga do'anya demi kelancaran skripsi ini.
8. Resta (My ThoenGy") atas ketulusan, kasih sayang dan kesabarannya. U'r Excellent.
9. Kawan-kawan etnis "imaGe", "Camploeng Corp", HMI Kom. Fak. Ushuluddin, HMI Korkom UIN, dan HMI Cab. Yogyakarta, Poker-Yo, GAP, ASB, Joko Tingkir yang tidak mungkin disebutkan satu persatu.
10. Teman-teman AF-04: Adil S, Aziz M, Herwanto, Yarsori (Bollu), Udin PO, Wahyu M, Ya2n, Rindang A, Sofia H, Sutrasno, Izat, Mulyono, Tari, Hanik (Bu-Dhe), Asrowi, dan teman-teman Relawan Kuden Piyungan: Kang Amin,

Zaki (Paijo), Lalu (Darah Biru), Ono, Islah, Uut, Nida S, Lina (Putri Jely), dan segenap warga Kuden: Le' Noe, Mba' Sri, Anan, Pk. Muhadi, Pk. Parno, dkk.

11. Teman-teman Kost Mitra Rukun: Deni D'Young, Umam, Anto', Azmy, Rin, mahbub, dkk.

12. Semua teman-teman yang telah banyak memberikan nasehat, dukungan serta motivasinya di dalam menyelesaikan skripsi ini, yang tidak dapat penulis sebutkan satu-persatu.

Akhirnya penyusun hanya bisa berharap dan berdoa, semoga kebaikan-kebaikan tersebut dapat menjadi sesuatu yang berharga di hadapan Allah SWT dan semoga skripsi ini dapat bermanfaat, khususnya bagi penyusun pribadi dan kepada pembaca pada umumnya. *Amin, amin, amin Ya Rabbal 'Alamin.*

Yogyakarta, 01 Juni 2010

Penyusun,

Fathul Adhim
NIM. 04511709

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB - LATIN

Transliterasi kata-kata Arab yang dipakai dalam penyusunan skripsi ini berpedoman pada Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Republik Indonesia tertanggal 22 Januari 1988 Nomor: 157/1987 dan 0593b/1987.

A. Konsonan tunggal

| Huruf Arab | Nama | Huruf Latin | Nama |
|------------|------------|-------------|----------------------------|
| ا | alif | | tidak dilambangkan |
| ب | ba' | b | be |
| ت | ta' | t | te |
| ث | sa' | ś | es (dengan titik di atas) |
| ج | Jim | j | je |
| ح | ħ | ħ | ha (dengan titik di bawah) |
| خ | kha' | kh | ka dan ha |
| د | dal | d | de |
| ذ | zal | z | zet (dengan titik di atas) |
| ر | ra' | r | er |
| ز | zai | z | zet |
| س | sin | s | es |
| ش | syin | sy | es dan ye |
| ص | sad | ş | es (dengan titik di bawah) |
| ض | dad | d | de (dengan titik di bawah) |

| | | | |
|---|--------|---------|-----------------------------|
| ط | ta' | ṭ | te (dengan titik di bawah) |
| ظ | za' | ẓ | zet (dengan titik di bawah) |
| ع | 'ain | ...' | koma terbalik di atas |
| غ | gain | g | ge |
| ف | fa' | f | ef |
| ق | qaf | q | qi |
| ك | kaf | k | ka |
| ل | lam | l | `el |
| م | mim | m | `em |
| ن | nun | n | `en |
| و | waw | w | w |
| ه | ha' | h | ha |
| ء | hamzah | ...`... | apostrof |
| ي | ya' | y | ye |

B. Konsonan rangkap karena *syaddah* ditulis rangkap

| | | |
|--------|---------|---------------------|
| متعددة | ditulis | <i>Muta'addidah</i> |
| عدة | ditulis | <i>'iddah</i> |

C. *Ta' marbutah* di akhir kata

1. Bila dimatikan tulis *h*

| | | |
|------|---------|---------------|
| حكمة | ditulis | <i>Ḥikmah</i> |
| جزية | ditulis | <i>Jizyah</i> |

(ketentuan ini tidak diperlukan bagi kata-kata Arab yang sudah terserap ke dalam bahasa Indonesia, seperti salat, zakat dan sebagainya, kecuali bila dikehendaki lafal aslinya).

2. Bila diikuti dengan kata sandang ‘al’ serta bacaan kedua itu terpisah, maka ditulis dengan ‘h’

| | | |
|----------------|---------|---------------------------|
| كرامة الأولياء | ditulis | <i>Karamah al-auliya'</i> |
|----------------|---------|---------------------------|

3. Bila ta' marbutah hidup atau dengan harakat, fathah, kasrah dan dammah ditulis t

| | | |
|------------|---------|----------------------|
| زكاة الفطر | ditulis | <i>Zakah al-fitr</i> |
|------------|---------|----------------------|

D. Vokal pendek

| | | | |
|--------------------|--------|---------|----------|
| [َ] | fathah | ditulis | a |
| [ِ] | kasrah | ditulis | i |
| [ُ] | dammah | ditulis | u |

E. Vokal panjang

| | | | |
|----|----------------------------|--------------------|-----------------------|
| 1. | Fathah + alif جاهلية | ditulis ditulis | a <i>jahiliyah</i> |
| 2. | Fathah + ya` mati تنسى | ditulis ditulis | á <i>tansá</i> |
| 3. | Kasrah + ya` mati كريم | ditulis ditulis | i <i>karim</i> |
| 4. | Dammah + wawu mati فروض | ditulis ditulis | u <i>furud</i> |

F. Vokal rangkap

| | | | |
|----|----------------------------|--------------------|-----------------------|
| 1. | Fathah + ya` mati بينكم | ditulis ditulis | ai <i>bainakum</i> |
| 2. | Fathah + wawu mati قول | ditulis ditulis | au <i>qaul</i> |

G. Vokal pendek yang berurutan dalam satu kata dipisahkan dengan apostrof

| | | |
|------------|---------|------------------------|
| أأنتم | Ditulis | <i>a`antum</i> |
| أأعدت | Ditulis | <i>u'iddat</i> |
| لأئن شكرتم | Ditulis | <i>la'in syakartum</i> |

H. Kata sandang alif + lam

1. Bila diikuti huruf *Qamariyyah*

| | | |
|--------|---------|-----------------|
| القرآن | Ditulis | <i>al-Quran</i> |
| القياس | ditulis | <i>al-Qiyas</i> |

2. Bila diikuti huruf *Syamsiyyah* ditulis dengan menggunakan huruf *Syamsiyyah* yang mengikutinya, serta menghilangkan huruf *l* (el) nya.

| | | |
|-----------|---------|------------------|
| السَّمَاء | ditulis | <i>as-Sama'</i> |
| الشمس | ditulis | <i>asy-Syams</i> |

I. Penulisan kata-kata dalam rangkaian kalimat

Ditulis menurut bunyi atau pengucapannya

| | | |
|------------|---------|----------------------|
| ذوى الفروض | ditulis | <i>Zawi al-furud</i> |
| أهل السنة | ditulis | <i>Ahl as-Sunnah</i> |

DAFTAR ISI

| | |
|-----------------------------------------------|------------|
| HALAMAN JUDUL | i |
| NOTA DINAS PEMBIMBING..... | ii |
| LEMBAR PENGESAHAN | iii |
| MOTTO | iv |
| PERSEMBAHAN | v |
| ABSTRAK | vi |
| KATA PENGANTAR..... | vii |
| PEDOMAN TRANSLITERASI | x |
| DAFTAR ISI..... | xiv |
| | |
| BAB I PENDAHULUAN..... | 1 |
| A. Latar Belakang Masalah | 1 |
| B. Perumusan Masalah | 10 |
| C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian..... | 10 |
| D. Telaah Pustaka | 11 |
| E. Metodologi Penelitian | 15 |
| 1. Jenis Penelitian..... | 15 |
| 2. Sifat Penelitian | 16 |
| 3. Pendekatan Masalah..... | 16 |
| 4. Metode Analisis Data..... | 17 |
| F. Sistematika Pembahasan..... | 17 |

| | |
|------------------------------------------------------------|-----------|
| BAB II RIWAYAT HIDUP IBNU ‘ARABI | |
| DAN KARYA-KARYANYA..... | 19 |
| A. Riwayat Hidup Ibnu ‘Arabi..... | 19 |
| B. Karya-karya Ibnu ‘Arabi..... | 35 |
| C. Pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi..... | 41 |
| 1. Pemikiran Tentang Ketuhanan | 43 |
| 2. Pemikiran Tentang Alam | 48 |
| 3. Pemikiran Tentang Manusia..... | 51 |
| | |
| BAB III HUBUNGAN ANTARA WUJUD, NAMA DAN SIFAT-SIFAT | |
| TUHAN DENGAN KOSMOS | 57 |
| A. Wujud Tuhan dan Kosmos | 57 |
| B. Nama dan Sifat-sifat Tuhan dengan Kosmos | 64 |
| | |
| BAB IV MAKROKOSMOS DAN MIKROKOSMOS | 70 |
| A. Alam Semesta sebagai Makrokosmos | 70 |
| 1. Pengertian dan Hakikat Alam Semesta | 70 |
| 2. Penciptaan Alam Semesta | 74 |
| B. Manusia Sebagai Mikrokosmos | 85 |
| 1. Pengertian dan Hakikat Manusia..... | 85 |
| 2. Penciptaan Manusia..... | 91 |
| 3. Peran Manusia dalam Kosmos | 98 |

| | |
|-------------------------------------------|------------|
| BAB V PENUTUP..... | 104 |
| A. Kesimpulan..... | 104 |
| B. Saran-saran | 106 |
| C. Penutup..... | 107 |
| | |
| DAFTAR PUSTAKA | 108 |
| DAFTAR RIWAYAT HIDUP PENULIS | 111 |

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Setiap manusia pasti pernah mempertanyakan keberadaan dirinya dalam alam semesta ini. Mulai dari mengapa mereka ada di dunia ini? Bagaimana asal mula mereka ada di dunia? Bagaimana asal semesta, dunia dan semua benda-benda yang menghiasinya? Pertanyaan-pertanyaan ini, betapa pun disampaikan dengan cara yang sederhana, akan tetapi mengandung nilai kosmologis yang sangat tinggi, karena pertanyaan-pertanyaan seperti itu dapat membawa manusia pada kajian terperinci mengenai alam semesta.

Kosmos, dalam pengertiannya sebagai keteraturan atau keselarasan alam semesta, sebagai lawan dari chaos,¹ telah banyak menyita perhatian manusia dalam sejarah keberadaannya. Dalam pandangan manusia kuno, alam merupakan sesuatu yang sangat misterius dan sangat ditakuti. Manusia merasa dirinya sebagai anak-anak dan makhluk lemah yang dikuasai oleh citra-citra Tuhan atau orang tua yang mewujud dalam kekuatan alam.² Manusia, pada masa itu sangat tergantung kepada alam disertai sikap tunduk dengan tujuan pokok untuk mendatangkan harmoni dan kesatuan (integrasi) dengan alam.

Kemudian, pada abad pertengahan dimana manusia dipandang sebagai salah satu makhluk ciptaan Tuhan yang melebihi makhluk lainnya. Para

¹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2000), hlm. 502.

² Harold H. Titus (dkk.), *Persoalan-persoalan Filsafat* terj. H. M. Rasjidi (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), hlm. 40.

agamawan melalui otoritas gereja berpandangan bahwa bumi sebagai tempat manusia hidup merupakan pusat dari alam semesta (geosentris), namun pandangan ini kemudian digoyahkan oleh Galileo yang membuktikan bahwa bumi tempat tinggal manusia, tidak merupakan pusat alam raya. Bumi hanya bagian kecil dari planet-planet yang mengitari matahari (heliosentris)³. Pandangan yang didukung oleh penelitian ilmiah tersebut, mulai bertentangan dengan penafsiran Al-Kitab (Kristen) sekaligus membuka satu lembaran baru dalam sejarah manusia Barat yang menimbulkan krisis keimanan dan krisis-krisis lainnya.

Tema kosmologi yang didalam pembahasannya mencakup alam semesta dengan segala isinya, kemudian berlanjut dengan teori evolusi (seleksi alam dan *survival of the fittest*) yang dikemukakan oleh Darwin, dimana segi-segi negatif dari teori ini bukannya hanya diakibatkan oleh teori tersebut, tapi lebih banyak lagi diakibatkan oleh kesan-kesan yang ditimbulkannya dalam pikiran masyarakat serta para ahli pada masanya dan masa sesudahnya.

Kemajuan yang dicapai Eropa di bidang industri dan ilmu pengetahuan sejak masa *renaissance*, mengantarkan masyarakat untuk lebih jauh menolak kekuasaan agama secara total yang mengakibatkan pula kekaguman yang berlebihan kepada otoritas sains sehingga terlepas dari nilai-nilai spiritual keagamaan.

³ Bertrand Russell, *Sejarah Filsafat Barat* terj. Sigit Jatmiko (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 702.

Modernitas, sebagai puncak dari perkembangan sains sekaligus merupakan periode sejarah baru bagi umat manusia, melihat bahwa “agama” dan “ilmu” adalah dua entitas yang tidak bisa dipertemukan. Baik masyarakat umum maupun para ilmuwan zaman ini mempunyai pandangan bahwa pandangan dunia agama, bersifat apriori yang bertitik tolak dari sebuah keyakinan untuk sampai kepada kesimpulan yang sejalan dengan keyakinannya dan bersifat absolut; sedangkan ilmu pengetahuan bertitik tolak dari sebuah keraguan dan kesimpulan-kesimpulannya bersifat tentatif dan verifikasiabel. Dengan demikian, keduanya mempunyai wilayah sendiri-sendiri, terpisah antara satu dan lainnya, baik dari segi formal material, metode penelitian, kriteria kebenaran, dan bahkan peran yang dimainkan oleh ilmuwan dan status teori masing-masing sampai pada institusi penyelenggaranya.⁴

Dari sudut pandang di atas, dengan demikian kosmologi, sebagai suatu bidang dari ilmu pengetahuan yang membahas tentang alam semesta, baik berupa struktur spasial, temporal dan kompositional alam semesta, bagi para pemikir Barat merupakan wilayah kajian sains dan bukan agama. Artinya, Islam sebagai sebuah agama juga tidak memiliki perspektif ilmiah mengenai kehidupan, termasuk tidak memiliki perspektif mengenai kosmologi, karena kosmologi merupakan ilmu pengetahuan (sains). Para pemikir Barat nampaknya tidak akrab dengan sumber-sumber ajaran Islam, al-Quran dan al-

⁴ M. Amin Abdullah, “Etika Tauhid Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama” dalam Jarot Wahyudi (ed), *Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum* (Yogyakarta: Sunan Kalijaga Pres, 2003), hlm. 3.

Hadis, serta khazanah pemikiran Islam, sehingga dengan tanpa beban mengeliminir Islam dalam persoalan-persoalan ilmu pengetahuan termasuk di dalamnya kosmologi.

Akar keseluruhan dari kosmologi Islam sebenarnya terdapat dalam al-Quran dan kajian-kajian kosmologi Islam paling awal bisa dicari dalam karya-karya para penafsir al-Quran generasi pertama dalam sejarah Islam. Banyak skema kosmologi dikembangkan oleh kaum muslim yang didasarkan atas ajaran-ajaran al-Quran, tapi dengan menggunakan bahasa-bahasa berbeda seperti simbolisme huruf dan hirarki cahaya. al-Quran sendiri memuat prinsip-prinsip kosmologis seperti terdapat dalam ayat-ayat tentang singgasana (*ayat al-Kursi*) dan cahaya (*ayat al-Nur*). Ayat tersebut menjadi objek kajian kitab tafsir oleh semua golongan penafsir al-Quran, yaitu para teolog, filosof dan bahkan dari golongan sufi. Beberapa karya penting mengenai kosmologi al-Quran antara lain, *Misykat al-Anwar* karya al-Ghazali dan *tafsir ayat al-Nur*, karya Shadr al-Din Syirazi⁵. Selain itu, skema kosmologis juga dapat dijumpai dalam berbagai *halaqah* yang mengkaji naskah-naskah Pythagorean dan hermeneutik yang telah diterjemahkan kedalam bahasa Arab sejak abad ke-2 H/8 M dan abad sesudahnya.

Dari uraian di atas menunjukkan bahwa kosmologi, dipandang sebagai ilmu pengetahuan sebenarnya merupakan tema yang sangat akrab dan sering muncul dalam khasanah keilmuan atau sains Islam. Hal tersebut senada

⁵ S. H. Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam* terj. M. Sholihin Arianto dkk (Bandung: Mizan Pustaka, 2003), j. I, hlm. 474.

dengan pengertian tentang konsep sains dalam Islam sebagaimana yang dinyatakan oleh S. H. Nasr, bahwa ilmu pengetahuan, sains dan seni dalam Islam berdasarkan gagasan tentang *tauhid*, yang menjadi inti dari al-Quran⁶. Dengan demikian menurut Nasr, seluruh ilmu pengetahuan, sains dan seni dalam Islam dengan berbagai keragamannya tidak terlepas dari keesaan Tuhan, dalam kerangka ini, sains yang dapat disebut Islami adalah sains yang mengungkapkan “ketauhidan alam”.

Peradaban, ilmu pengetahuan, dan sains dalam Islam tidak terlepas dari sentuhan nilai-nilai spiritual, karena ilmu pengetahuan dan sains dalam Islam harus mampu menghantarkan seseorang untuk lebih meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah melalui pemahaman, pengamatan, riset dan penelitian yang dilakukan terhadap ayat-ayat *kauniyah* yang tersebar diseluruh penjuru alam, sebab antara ayat *qauliyah* dan *kauniyah* selalu berkorelasi. Jadi, yang dimaksud ilmu dalam Islam adalah semua pengetahuan, baik pengetahuan agama maupun umum. Semua pengetahuan itu harus bermanfaat untuk mengenal ciptaan, keagungan dan kebesaran Allah, sehingga kemudian mendorong manusia untuk semakin mendekatkan diri kepada-Nya.

Al-Quran, yang merupakan kitab suci sekaligus sumber rujukan utama bagi umat Islam mengungkapkan pandangan dunia (*world view*)-nya yang tidak semata-mata menekankan dunia fisik, melainkan dunia spiritual. Para ulama melihat alam semesta tidak terutama pada alam itu sendiri, tetapi pada

⁶ S. H. Nasr, *The Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* terj. Nurasih Faqih Sutan Harahap (Bandung: Mizan Pustaka, 2003), hlm. 3.

hubungan-hubungan analogis dan alegorisnya, serta peran manusia dalam keseluruhan sistem yang mengaturnya. Para kosmolog muslim membuat teoretisasi yang membedakan, dalam pandangan dunia Islam adanya tiga realitas kosmologis (makrokosmos *al-'Alam al-Kabir*, mikrokosmos *al-'Alam as-Saghir*, dan metakosmos). Makrokosmos adalah alam semesta pada umumnya, mikrokosmos adalah manusia, dan metakosmos adalah Allah. Jika kedua alam (makrokosmos dan mikrokosmos) itu diciptakan oleh Allah, *Rabb al-'Alamin*, apakah mungkin kedua alam itu tidak saling berhubungan, atau keduanya terpisah dari hubungannya dengan Sang Pencipta, seperti yang banyak disangka oleh ilmuan Barat. Kaum arif (*al-'Arifun*) dari kalangan muslim seringkali mencoba menemukan misteri-misteri yang tersembunyi atau sangat tersembunyi di balik teks-teks ayat al-Quran dan hadis-hadis Nabi mengenai hubungan antara tiga realitas di atas, serta makna dan peran sentral manusia di dalam rangkaian hubungan itu. al-Quran menekankan berbagai fenomena alam tersebut sebagai tanda-tanda Allah (*ayatullah*) yang harus dicermati dan diambil pelajaran oleh manusia atau makhluk ciptaan-Nya yang paling mulia sehingga mendatangkan hikmah atau signifikansinya bagi kehidupan manusia⁷. Pemikiran mereka tidak pernah jauh dari keinginan mencari jejak-jejak Sang Pencipta untuk menemukan cara yang paling bijak untuk mendekatkan diri dan mengabdikan kepada-Nya.

⁷al-Qur'an, Surat *al-Baqarah* [2]: 269, yang artinya...“Allah menganugerahkan al-hikmah (kefahaman yang dalam tentang Al-Qur'an dan As-Sunnah) kepada siapa yang Dia kehendaki. Dan barangsiapa yang dianugerahi hikmah itu, ia benar-benar telah dianugerahi karunia....”.

Al-Quran berulang kali menegaskan bahwa segala sesuatu adalah tanda-tanda (*ayat*) Allah, dalam artian bahwa segala sesuatu menggambarkan hakikat dan realitas Allah. Akibatnya, banyak pemikir Muslim, khususnya para ahli kosmologi, melihat segala sesuatu di alam semesta sebagai refleksi nama-nama dan sifat-sifat Ilahi. Nama-nama dan sifat-sifat ini menggambarkan dan melukiskan berbagai kualitas, seperti diantaranya: keagungan, keindahan, kehidupan, pengetahuan. Oleh karena itu dimensi kualitatif segala sesuatu, sejauh dapat dibedakan dari dimensi kuantitatif atau material, menjadi sangat menarik perhatian.⁸

Prinsip bahwa segala sesuatu selain Allah adalah tanda-tanda Allah, sebagaimana diungkapkan dalam al-Quran, diungkapkan pula dengan cara lain dalam sebuah Hadis Qudsi yang sangat populer di kalangan sufi, bahkan sering kali dijadikan basis konseptualnya dalam memandang hubungan-hubungan kosmologis. Dalam Hadis Qudsi itu Allah berfirman: "*Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Ku ciptakanlah makhluk dan melalui Aku mereka pun kenal padaKu*"⁹.

Hadis tersebut jelas menunjukkan bahwa dunia, atau alam semesta, atau ciptaan (makhluk) merupakan lokus di mana Khazanah Tersembunyi itu

⁸ Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmos dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah (Yogyakarta: Mizan, 1998), hlm. 32.

⁹ Hadis yang dikenal dengan hadis "Khazanah Tersembunyi" ini dikutip misalnya oleh Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisime dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hlm. 58. Lihat pula uraian panjang Sachiko Murata mengenai Khazanah Tersembunyi ini dalam bukunya *The Tao*, hlm. 59-61.

diketahui oleh makhluk. Sebaliknya, ciptaan-ciptaan Allah atau alam semesta itulah yang memberitahukan adanya Khazanah Tersembunyi, yaitu Allah.

Membicarakan kosmologi spiritual Islam dalam sejarah perkembangannya, tidak mungkin bisa lepas dari beberapa tokoh dan aliran di dalamnya. Seperti misalnya kosmologi *Masyyai* (peripatetik) yang dikembangkan oleh al-Kindi dan al-Farabi, dan mencapai puncaknya melalui Ibn Sina. Orang Barat menyebutnya “filsafat Wujud”. Dan kosmologi Syiah Ismailiyah yang populer dengan dunia korpus Jabir, Ikhwan al-Safa populer dengan nuansa Phytagoras. Secara umum korelasi kosmologi ini berhubungan dengan siklus kenabian dan imamah (keimaman). Tidak ketinggalan juga kosmologi Ibnu ‘Arabi yang dalam pemikiran Islam dikenal sebagai kosmologi Sufi.

Doktrin kosmologi Ibnu ‘Arabi dapat terlihat dalam tulisan-tulisannya, ilmu dan nama-nama serta sifat-sifat Allah (*al-Ashma Wa al-Shifat*) yang berfungsi sebagai landasan bagi elaborasi ilmu kosmos, betapa keseluruhan sifat kosmos ini merupakan gema dari berbagai nama dan sifat Allah dan betapa masing-masing tingkat eksistensi kosmis itu sendiri adalah kehadiran Ilahi (*al-Hadarat al-Ilahiyat al-Khams*) yang bermula dari Dzat Allah (*al-Hahut*), melalui alam nama-nama alam dan sifat-sifat (*al-Lahut*), alam malaikat utama (*al-Jabarut*), alam malaikat lebih rendah dan subtil (*al-Malakut*) dan alam-alam materi (*al-Mulk*).¹⁰

¹⁰ S. H. Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*, hlm. 479.

Ibnu ‘Arabi menjelaskan tingkatan-tingkatan realitas kosmis berdasarkan ajarannya yang terkenal “*Wahdat al-Wujud*” (kesatuan wujud yang transenden), yang menyatakan bahwa sesungguhnya hanya satu realitas wujud, satu realitas, dan semua yang lain hanyalah refleksi dari nama-nama dan sifat-sifat Allah di atas cermin noneksistensi.¹¹

Mengkaji pandangan kosmologi Ibnu ‘Arabi yang demikian tentu sangatlah berguna untuk masyarakat Modern seperti saat ini, karena modernitas hanya cenderung pada rasionalitas dan empiris. Akibatnya masyarakat Modern menjadi sangat matrealistik, bahkan rela membunuh “Tuhan” dalam belantara sains. Kosmologi, yang di dalamnya berbicara tentang serangkaian keyakinan dan pandangan universal yang tersistematis mengenai manusia dan alam semesta, atau secara umum mengenai ‘ke-ada-an’ (*wujud*), akan sangat kering dan hampa makna jika hanya dipandang secara positivistik saja, sehingga alam hanya akan ditempatkan sebagai objek atau sumber daya yang perlu di manfaatkan dan dieksploitasi seoptimal mungkin tanpa adanya rasa tanggung jawab moral serta transendental.

Kosmologi Ibnu ‘Arabi dengan coraknya yang menekankan dimensi spiritual melihat, bahwa keberadaan kosmos bukan semata-mata merupakan objek fisik (materi) dan terpisah dari manusia sehingga hubungan yang terbangun antara manusia dan alam lebih bercorak eksploitatif-ekonomis. Tapi lebih dari itu, kosmos yang didalamnya termasuk manusia dan alam beserta isinya dalam pandangan Ibnu Arabi, adalah manifestasi dari jumlah

¹¹ S. H. Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*, hlm. 479.

keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Sehingga kosmos merupakan wadah bagi *tajalli* Tuhan.

Bagaimana proses *tajalli* Tuhan dalam kosmos, peran serta posisi manusia dan alam sebagai bagian dari kosmos dan keterkaitan antara satu dengan lainnya inilah yang menjadi fokus dari kajian penelitian ini nantinya.

B. Rumusan Masalah

Dengan mempertimbangkan latar belakang masalah di atas dan agar dalam pembahasan nantinya lebih terarah dengan baik dalam menjelaskan objek yang dimaksud. Maka penyusun perlu mengidentifikasi pokok masalah yang akan menjadi objek pembahasan. Adapun rumusan masalah adalah sebagai berikut:

- 1 Bagaimana hubungan antara wujud, nama dan sifat-sifat Tuhan dengan kosmos dalam konsep kosmologi sufi Ibnu 'Arabi ?
- 2 Bagaimana hubungan antara manusia sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos dalam konsep kosmologi sufi Ibnu 'Arabi ?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Sejalan dengan rumusan masalah di atas maka tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

- 1 Untuk mendeskripsikan dan menjelaskan bagaimana hubungan antara wujud, nama dan sifat-sifat Tuhan dengan kosmos dalam konsep kosmologi sufi Ibnu 'Arabi.

- 2 Untuk mendeskripsikan dan menjelaskan bagaimana hubungan antara manusia sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos dalam konsep kosmologi sufi Ibnu ‘Arabi.

Adapun kegunaan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengembangkan cakrawala pengetahuan yang berwawasan Islam dan menambah khazanah pengetahuan bagi penulis sendiri serta bagi siapa saja yang nantinya membaca skripsi ini.
2. Diharapkan dengan adanya penelitian ini bisa menjadi kontribusi pemikiran dalam wacana kosmologi Islam dan mempermudah bagi siapa saja yang ingin mengkaji atau meneliti tentang pemikiran Ibnu ‘Arabi.
3. Diharapkan dengan adanya penelitian ini mampu memberikan pemahaman yang tidak hanya melihat kosmos dari sisi materialnya saja, tapi juga keterkaitan atau hubungan antara alam, manusia dan Tuhan.

D. Telaah Pustaka

Abu Bakar Muhyiddin Muhammad Ali bin Muhammad al-Hatimi al-Th’i al-Andalusi, atau yang akrab dikenal dengan Ibnu ‘Arabi atau Ibn al-Arabi, merupakan penulis karya-karya tasawuf yang paling berpengaruh dalam sejarah Islam. Karya-karya Ibnu ‘Arabi ibarat lautan yang luas. Tercatat, dalam studi komprehensif terdapat 850 karya yang dinisbatkan pada

Ibnu ‘Arabi, dan menurut Osman Yahya paling tidak 700 diantaranya merupakan karyanya yang autentik¹².

Produktifitas serta orisinalitas pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang tema-tema tasawuf memang tergolong sukses dalam menarik perhatian para pemikir sesudahnya hingga saat ini. Terbukti, paling tidak terdapat ratusan lebih karya yang telah diterbitkan dan membahas tentangnya. Baik itu berupa buku, jurnal maupun artikel yang ditulis oleh para pemikir barat maupun timur, termasuk di Indonesia.

Claude Addas, dalam bukunya *Quest for the Red Sulphur* dan R.W.J. Agusti dalam *Sufism of Andalusia*, merupakan sebagian tokoh yang menjadikan riwayat hidup Ibnu ‘Arabi sebagai fokus kajiannya. Letak perbedaan hanya, bagi yang pertama banyak memaparkan biografi Ibnu ‘Arabi, sedangkan yang kedua lebih banyak mengenai riwayat hidup dan zaman yang memberi penjelasan tentang tujuh puluh orang Maghribi yang menurut beliau dari mereka itulah “mengambil manfaat di jalan akhirat”.

Michel Chodkiewicz, dalam bukunya *Seal of the Saints* dan *An Ocean Without Shore*, yang coba memberikan gambaran dengan jelas tentang kedalaman pemikiran ajaran Ibnu ‘Arabi tentang kewalian dan Al-Quran. Sedangkan Henry Corbin, dalam bukunya *Creative Imagination in the Sufism of Ibnu ‘Arabi* menyajikan ajaran Ibnu ‘Arabi dengan cara sendiri. Stephen Hirtenstein bahkan menulis tentang ajaran dan kehidupan spiritual pribadi

¹² S. H. Nasr (ed), *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam, Manifestasi*, terj. M. Sholihin Arianto dkk (Bandung: Mizan Pustaka, 2003), j. II, hlm 68.

Ibnu 'Arabi sekaligus dalam satu buku, yang sudah diterjemahkan kedalam bahasa Indonesia dengan judul: *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud, Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh Al Akbar Ibnu 'Arabi*. Selain itu ada juga yang hanya merupakan terjemah dari potongan karya-karya Ibnu 'Arabi berdasarkan tema-tema tertentu saja. Seperti, William C. Chittick yang mencoba menerjemahkan bagian-bagian dalam *Futuhat Al-Makkiyah* dalam buku *The Sufi Part of Knowledge* dan *The Self Disclosure of God*. Ada juga Agela Seymour yang menerjemahkan 12 bab dari *Fusus Al-Hikam* dalam *The Wisdom of the Prophet*.

Sementara dari timur, terdapat beberapa tokoh intelektual yang menulis buku tentang Ibnu 'Arabi. Sebut saja, A.E. Afifi yang bukunya telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia: *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*. Di dalamnya ia coba memaparkan pemikiran Ibnu 'Arabi dari segi Ontologi, logos, etika, dan estetika. Tokoh lain dari timur yaitu S.H. Nashr yang memasukkan pemikiran Ibnu 'Arabi dalam tiga besar pemikir Islam dalam buku *Three Muslim Sages* yang meskipun karyanya sangat pendek tapi sangat cukup representatif dalam memaparkan bagian tertentu dari pemikiran Ibnu 'Arabi.

Dan dalam konteks lokal Indonesia, juga terdapat beberapa pemikir yang coba untuk mengupas pemikiran Ibnu 'Arabi. Seperti, Dr. Kautsar Azhari Noer dengan judul: *Ibnu 'Arabi, Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*. Karya tersebut merupakan sebuah disertasi yang coba mengangkat pemikiran

wahdatul wujud Ibnu ‘Arabi yang dibandingkan dengan panteisme, beserta polemik pemakaian istilah tersebut.

Tokoh yang kedua, Dr. Yunasril Ali, berhasil menulis sebuah buku tentang konsep Insan Kamil dari Ibnu ‘Arabi yang dikembangkan oleh Al-Jilli. Buku yang juga berasal dari disertasi penulis ini diberi judul *Manusia Citra Illahi, Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu Arabi & oleh Al Jilli*.

Adapun mengenai skripsi yang telah disusun oleh mahasiswa-mahasiswa Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, lebih khususnya program study Aqidah dan Filsafat, sejauh pengamatan penulis belum ada yang membahas tentang konsep Kosmologi Ibnu ‘Arabi. Berikut skripsi-skripsi yang telah disusun: mengenai Epistemologi (Ahmad Kharim, 1987), Pandangan tentang Tuhan (Ali M. S 3053), tentang Wujud (Alimuddin, 3695), Panteisme (Hariyanto, 0585383), dan tentang Kejahatan (Ahmad Sahida Rahem, 9251213). Sebagian skripsi itu pun sudah lama dibahas sehingga kondisinya ada yang nyaris tidak bisa dibaca.¹³ Sedangkan skripsi terbaru tentang Ibnu ‘Arabi adalah, tahun 2003 yang disusun oleh Saltana dengan judul *Hubungan kualitatif antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibnu ‘Arabi*, dan oleh Ahmad Muflih dengan judul, *Agama Menurut Pandangan Ibnu ‘Arabi (Studi atas Konsep Kesatuan Agama-agama)*. Pada tahun 2004, Siti Rabi’ah dengan judul, *Pengaruh Neo Platonisme dalam Wahdatul Wujud Ibnu ‘Arabi*, dan Ahmad Gazali dengan judul *Al-haqiqah Almuhammadiyah dalam Pemikiran*

¹³ Siti Rabi’ah, “*Pengaruh Neo Platonisme dalam Wahdatul Wujud Ibnu ‘Arabi*”, Skripsi Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004, hlm.17-18.

Mistik Ibnu 'Arabi, Sebuah tinjauan tasawuf falsafi, dan yang paling baru sejauh penelitian penulis adalah skripsi yang disusun oleh Muhammd Hasan, dengan judul *Shalat dalam Pandangan Ibnu 'Arabi* (telaah mistis-filosofis) tahun 2006.¹⁴

Dengan demikian sejauh penelitian awal yang dilakukan penulis, pembahasan yang fokus tentang konsep kosmologi sufi Ibnu 'Arabi sejauh ini belum ada. Padahal kosmologi merupakan salah-satu tema yang sering muncul dalam karya-karya Ibnu 'Arabi. Seperti pemikirannya tentang sifat-sifat Allah (*al-Ashma Wa al-Shifat*) yang berfungsi sebagai landasan kosmologi dalam pemkran Ibnu 'Arabi.

E. Metode Penelitian

Agar suatu penelitian lebih terarah dan sistematis, tentunya diperlukan suatu metode yang jelas, begitu juga dengan penelitian ini, tentunya ada metode tertentu yang penulis gunakan untuk memaparkan, mengkaji serta menganalisis data-data yang ada untuk diteliti.

1. Jenis Penelitian

Penelitian yang dilakukan penulis termasuk jenis penelitian pustaka (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan buku-buku sebagai sumber datanya.¹⁵ Sumber data terdiri dari sumber data primer dan sumber

¹⁴ Sumber-sumber tersebut didapat dari perpustakaan UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.

¹⁵ Sutirno Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), hlm. 9.

data sekunder.¹⁶ Sumber data primer adalah buku atau literatur yang menjadi rujukan utama dan dalam penelitian ini adalah kitab *al-Futuhat al-Makiyyah*, *Fushush al-Hikam*, dan *Tadbirat al-Ilahyyah fi Islah al-Mamlakah al-nsaniyyah*, yang merupakan karya singkatnya dalam bidang kosmologi. Sedangkan sumber data sekunder adalah karya-karya Ibnu Arabi yang telah diterjemakan dalam bahasa Indonesia seperti *Risalah Kemesraan*, *Catur Ilahi*, dan *Menakar Jiwa yang Suci*, *Introspeksi Jiwa Ibnu 'Arabi*, juga karya-karya penulis lain yang membahas baik secara dekriptif atau pun dalam bentuk kritik terhadap Ibnu 'Arabi, serta bahan-bahan lain yang mendukung.

2. Sifat Penelitian

Penelitian yang akan dilakukan bersifat eksploratif dalam artian menggali data yang berkaitan untuk kemudian menganalisis konsep dan karakteristik pemikirannya dengan mengacu pada berbagai data dari sumber-sumber yang diperoleh.

3. Pendekatan

Pendekatan yang dipakai dalam penelitian ini adalah *historis-filosofis*. Pendekatan *historis-filosofis* bertujuan untuk menelusuri sisi-sisi historis sebuah objek penelitian sejarah perkembangan sebuah pemikiran serta mencari dasar dari pemikiran tersebut.

¹⁶ Dudung Abdurrahman, *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah* (Yogyakarta: IKFA, 1998), hlm. 26.

4. Metode Analisis Data

Metode yang dipakai oleh penulis dalam penyusunan skripsi ini nantinya adalah metode deduktif,¹⁷ yaitu metode penelitian yang berangkat dari pemikiran Ibnu ‘Arabi secara umum, kemudian digunakan untuk menilai secara sistematis partikulasi-partikulasi dari pemikiran Ibnu Arabi tentang kosmologi sufi.

F. Sistematika Pembahasan

Agar skripsi ini menjadi enak dan gampang untuk dicermati, maka diperlukan sistematika pembahasan yang jelas dan runtut. Karena itu skripsi ini direncanakan terdiri dari lima Bab dengan penjelasan sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang membahas tentang latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan kegunaan, telaah pustaka, metode penelitian dan sistematika pembahasan.

Bab dua akan membahas tentang riwayat hidup tokoh yang dikaji beserta karya-karyanya, dimana bab ini meliputi beberapa sub pembahasan. Yaitu: riwayat hidup, karya-karyanya, dan yang terakhir mengenai pemikiran-pemikirannya yang meliputi, pemikiran tentang ketuhanan, pemikiran tentang alam, dan pemikiran tentang manusia dari tokoh yang bersangkutan.

Bab tiga akan membahas tentang hubungan antara wujud, nama dan sifat-sifat Tuhan dengan kosmos, dari tokoh yang bersangkutan, yang terdiri

¹⁷ Sutriano Hadi, *Metodologi Research* (Yogyakarta: Andi Offset, 1990), hlm. 42.

dalam beberapa sub pembahasan. Yaitu: wujud Tuhan dan kosmos, dan nama dan sifat-sifat Tuhan dengan kosmos dari pemikiran tokoh yang bersangkutan.

Bab empat menjelaskan tentang makrokosmos dan mikrokosmos, yang terdiri dalam beberapa sub pembahasan. Yaitu: alam sebagai makrokosmos, yang meliputi, pengertian dan hakikat alam semesta, dan penciptaan alam semesta. Dan, manusia sebagai mikrokosmos, yang meliputi pengertian dan hakikat manusia, dan penciptaan manusia, serta peran manusia dalam kosmos.

Bab lima merupakan penutup yang terdiri dari kesimpulan seluruh rangkaian yang telah dikemukakan dan merupakan jawaban atas permasalahan yang ada.

BAB IV

MAKROKOSMOS DAN MIKROKOSMOS

A. Alam Semesta Sebagai Makrokosmos

1. Pengertian dan Hakikat Alam Semesta

Apa yang disebut dengan alam semesta sering disinonimkan dengan istilah-istilah lain, seperti semesta raya, jagad raya, atau kosmos. Dalam tema-tema Islam, alam semesta atau kosmos (*al-'Alam*) bisa didefinisikan sebaga “segala sesuatu selain Allah” (*ma siwa Allah*),¹¹⁹ dan merupakan tanda-tanda (*ayat*) Allah, dalam artian bahwa segala sesuatu menggambarkan hakikat dan realitas Allah.

Namun, alam semesta yang dipahami sebagai “segala sesuatu selain Allah” atau tanda-tanda (*ayat*) Allah, bukanlah sesuatu yang lain di setiap sisinya, karena ia merupakan keseluruhan jumlah kata-kata yang diartikulasikan dalam nafas Dzat Yang Maha Pengasih,¹²⁰ dan nafas sepe-nuhnya tidak berbeda dari Dzat Yang Bernafas. Atau, alam semesta adalah “Penyingkapan-Diri” (*tajalli*) Tuhan didalam wadah manifestasi-Nya. Melalui alam semesta, Tuhan menampilkan karakteristik dan

¹¹⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam, Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmos dan Teologi Islam* terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah (Yogyakarta: Mizan, 1998), hlm. 29. Dan, William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* terj. Ahmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hlm. 43.

¹²⁰ Menurut Ibnu 'Arabi, substansi alam semesta pada dasarnya merupakan hafas Yang Maha Pengasih (*nafas al-Rahman*) yang dihembuskan kepada realitas-realtas arketipal (*al-A'yan al-Tsabtah*), dan menjadi substansi inti dari segala sesuatu. S. H. Nashr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* terj. M. Sholihin Arianto dkk (Bandung: Mizan, 2002), jld. I, hlm. 469-470.

kepemilikannya, yakni, nama-nama khusus dan universalnya, baik nama Tuhan yang sembilan puluh sembilan maupun entitas abadi-Nya. Maka, nafas Dzat Yang Maha Pengasih mengeluarkan realitas abstrak dan maya ke dalam bidang eksistensi dan bidang kongkret.

Di satu sisi, alam semesta ini lain dari Tuhan, karena Esensi Tuhan bersemayam secara tak terbatas melampauinya. Di sisi lain, alam semesta identik dengan Tuhan, karena tidak ada yang lain di dalamnya yang bukan nama-Nya. Kata-kata yang tak bertepi yang difirmankan Tuhan adalah sama dengan nafas, dan nafas itu sendiri sama dengan Dzat Yang Maha Pengasih. Maka, pada dasarnya kata-kata tersebut sama dengan Dzat Yang Maha Pengasih.¹²¹ Inilah yang dikemukakan al-Quran, “*Kasih sayang-Ku meliputi segala sesuatu*” (QS al-A’raf [7]: 156). Nafas Yang Maha Pengasih merupakan eksistensi abadi, “kasih sayang bagi segala yang berwujud”, dan manifestasi cinta Allah kepada Perbendaharaan Yang Tersembunyi: “Karena kecintaan untuk dikenal ini, Allah bernafas, dan nafas itu menjadi bermanifestasi.”¹²²

Secara etimologis, kata “*alam*” merupakan derivasi dari kata *alima* *ya’lamu* yang berarti mengetahui. Kata jadian ‘*alam*’ atau ‘*alamat*’ berarti tanda, pertanda atau sign (dalam bahasa Inggris). Dari kata ‘*ilm*’ dengan derivasinya yang terdapat sebanyak 105 kali dalam al-Qur’an, dan kata

¹²¹ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi*, hlm. 43-44.

¹²² William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 141.

'alam itu sendiri ditemukan dalam 91 ayat yang kebanyakan hampir 46 ayat disambungkan dengan sifat Allah SWT Yang Maha Pemelihara alam.

Al-Qur'an terkadang menunjuk hakikat alam semesta secara lebih abstrak. diantaranya ayat al-Qur'an (QS al-Anbiya' [21]: 30) menyebutkan, jagad raya ini adalah sebuah massa (*ratqh*). Atau, susunan unsur-unsur yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Massa atau susunan unsur-unsur itu berada dalam perbentangan. Sehingga alam semesta dalam perspektif al-Qur'an dapat dipahami sebagai perbentangan unsur-unsur yang saling mempunyai keterkaitan. Sedangkan jagad raya, di mana alam semesta yang terbentang ini, mempunyai atau mencakup pula hukum-hukum atau sebab-sebab alamiahnya

Atas dasar itu, pertama-tama alam semesta dapat dikatakan sebagai sebuah *wujud* atau subjek, yaitu bumi dengan segala isinya, langit dengan keseluruhan yang terdapat di dalamnya, dan jagat raya sebagai makrokosmos seluruhnya. Kemudian ia dapat dipandang sebagai pola-pola, watak-watak dan kecenderungan-kecenderungan dalam posisi dan perannya sebagai subjek. Dengan perkataan lain, alam semesta ini merupakan "makhluk hidup" dengan watak-watak yang melekat pada dirinya. Atau, makhluk hidup yang melakukan perguliran dan peredaran dalam regularitas dan stabilitas tertentu yang alamiah.

Namun secara hakikat, alam semesta haruslah dipahami sebagai suatu *wujud* dari keberadaan Allah, keesaan-Nya, kebesaran-Nya, kemahakuasaan-Nya, dan belas-kasih-Nya. Sebab alam semesta dan

seluruh isinya serta hukum-hukumnya tidak ada tanpa keberadaan Allah Yang Maha Esa. Segala sesuatu, termasuk langit dan bumi, merupakan ciptaan Allah Yang Maha Kuasa (QS Fushilat [41]:11). Allah adalah pemilik mutlak dari alam semesta dan penguasa alam semesta serta pemeliharanya Yang Maha Pengasih (QS al-Fatiha [1]:1-3) sebagai ciptaannya, alam semesta ini menyerah kepada kehendak Allah (al-Imran [3]:83), dan memuji Allah (QS al-Zariat [57]:1). Antara Alam semesta (*makhluk*) dan Allah (*Khaliq*) mempunyai keterikatan erat, dan bahkan meskipun mempunyai hukumnya sendiri, ciptaan sangat bergantung pada Pencipta yang tak terhingga dan mutlak. Sebagaimana yang dinyatakan Ibnu 'Arabi, bahwa segala sesuatu memanifestasikan Allah, segala sesuatu menjadi tanda-tanda Allah, segala sesuatu mencerminkan Allah, segala sesuatu itu bukan lah selain Allah, "Semuanya adalah Dia". Atau seperti yang dinyatakannya, "Tak ada yang bereksistensi kecuali Allah. Keberadaan kita pun terjadi melalui Dia. Mereka yang bereksistensi melalui sesuatu yang lain pada hakikatnya tidaklah bereksistensi."¹²³

Atas dasar itu, alam semesta secara rill adalah makrokosmos atau jagat raya beserta keseluruhan yang ada di dalamnya yang tampak dalam kasat mata ini, dan juga stabilitas dan regularitas alamiyahnya sejauh dapat diidentifikasi dalam batas-batas pikiran manusia. Sedangkan alam semesta secara hakiki tidak lain adalah *wujud* "keesaan Allah" yang menunjuk pada ciptaan-ciptaan-Nya, dan hukum-hukum Allah yang terpikirkan oleh

¹²³ William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, hlm. 138.

manusia (*sunnatullah*) serta hukum-hukum Allah yang mutlak atau absolut sifatnya (*takdir*). Dengan kata lain, hakikat alam semesta ini ada yang tampak dalam pandangan mata, dan ada pula yang tidak tampak atau hanya terdapat dalam kerangka pikiran logis semata, atau bahkan tak terpikirkan sama sekali.

2. Penciptaan Alam Semesta

Dalam konteks kejadian atau penciptaan alam semesta, Ibnu ‘Arabi mempunyai teori bahwa alam semesta ini merupakan proses *tajalli* secara kesinambungan tanpa kesudahan (*tasalsul*). Proses *tajalli* merupakan proses penampakan diri Tuhan secara terus-menerus tanpa awal dan akhir dari yang tidak dikenal secara mutlak kepada bentuk yang lebih nyata (bentuk kongkrit yang telah ditentukan dan dikhususkan) yang tidak terbatas jumlahnya. Bentuk-bentuk tersebut tidak ada yang sama dan tidak akan terulang walaupun secara hampir sama. Semuanya terjadi dalam perubahan secara kesinambungan terus-menerus tanpa henti. Setiap detik perubahan alam temporal ini adalah proses penciptaan Tuhan,¹²⁴ seperti firman-Nya: “*Setiap waktu Dia dalam kesibukan*” (QS al-Rahman, [55]: 29). Ibnu ‘Arabi juga mengatakan dalam kitab *Futuhāt*, sebagai berikut: “Dia telah menyampaikan bahwa kata-kata-Nya tidak akan pernah habis,

¹²⁴ Ibnu ‘Arabi, *Fusush al-Hikam, Permata Hikmah Wahdat al-Wujud* terj. Jaffar Jufri (Jakarta: Bias Ilmu), hlm. 17.

karena itu makhluk ciptaan-Nya tidak akan berhenti bereksistensi, sedangkan Dia juga tidak akan pernah berhenti mencipta.”¹²⁵

Ciptaan Tuhan adalah baru karena alam temporal terjadi dan hancur, *wujud* dan *non-wujud* saling berganti setiap detik terus-menerus secara kesinambungan selama-lamanya. Penciptaan-Nya itu tidak dapat dihalangi sebagaimana firman Allah: “*dan pemberian Tuhanmu tidak dapat dihalangi*” (QS al-Isra’, [17]: 20). Penciptaan-Nya (Pemberian-Nya) secara terus-menerus ialah mengikuti kemampuan atau kesiapan lokus penerimaan yang telah ditetapkan karena setiap sesuatu yang ada di alam semesta mempunyai sifat dan keadaan yang berbeda lagi unik¹²⁶. Terjadinya alam semesta ini merupakan tanda kewujudan-Nya bagi manusia yang menggunakan akal dalam kehidupannya seperti firman-Nya: “*sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan silih bergantinya malam dan siang terhadap tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berakal*”. (al-Imran, [3]:190).

Alam semesta, yang merupakan cermin dan tanda Tuhan yang tidak akan pernah ada tanpa *tajalli*-Nya. Penciptaan alam ini dapat terjadi disebabkan kehendak (*ridha*) Tuhan. Ini dinyatakan dalam firman-Nya: “*jadilah! Maka terjadilah ia*” (QS Yasin, [38]: 82). Kehendak (*Iradat*) rindu dan cinta Tuhan mengenali Diri-Nya dan keinginan untuk memperkenalkan Diri-Nya kepada makhluk dinyatakan pula di dalam hadis,

¹²⁵ William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi* terj. Zainul Am (Bandung: Mizan, 2000), hlm.141-142.

¹²⁶ Ibnu ‘Arabi, *Fusush al-Hikam*, hlm. 17.

bahwa sebagai khazanah yang masih tersembunyi Allah menginginkan untuk diketahui dan untuk itulah Dia menciptakan makhluk.¹²⁷

Sampai disini dapat dilihat bahwa tujuan penciptaan alam semesta adalah kehendak cinta Tuhan untuk mengenali Diri-Nya dan memperkenalkan Diri-Nya. Alam semesta adalah bagaikan cermin bagi Tuhan untuk mengenali Diri-Nya sendiri sekaligus memperkenalkan Diri-Nya kepada makhluk. Alam adalah lokus penampakan perbuatan-perbuatan Diri-Nya yang menggambarkan sifat-sifat-Nya yang dapat berbentuk nama-nama-Nya sendiri.

Penciptaan alam semesta merupakan proses dari *tajalli* Tuhan, yang dalam bab sebelumnya telah disebutkan bahwa *tajali* Tuhan menurut Ibnu ‘Arabi, terdiri dari dua martabat: pertama martabat *ahadiyah* dan kedua martabat *wahidiyah*. Pada martabat *ahadiyah*, Tuhan merupakan *wujud* tunggal dan mutlak, yang belum dihubungkan dengan kualitas (*sifat*) apa pun, sehingga Ia belum dikenal oleh siapa pun. Pada martabat *wahidiyah* Tuhan memanasifestasikan diri-Nya secara ilahiah yang unik, di luar batas ruang dan waktu, dan dalam citra sifat-sifat-Nya, Sifat-sifat tersebut terjelma dalam asma Tuhan, yang sering juga disebut hakikat semesta (*al-Hakikat al-Kulliyah*). Pembahasan tentang hakikat alam semesta inilah yang menjadi kunci masuk dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang penciptaan alam semesta.

¹²⁷ Hadis tersebut bisa dilihat pada bab III, hlm. 58.

Hakikat semesta (*al-Hakikat al-Kulliyah*) merupakan “milik bersama“ antara Tuhan dan makhluk. Oleh karena itu, ia tidak dapat disifati dengan *wujud* (ada) maupun *‘adam* (tiada), tidak dapat disifati dengan baru ataupun qadim, karena bila ia berada pada “ada” yang qadim ia pun qadim, tetapi bila ia berada pada “ada” yang baru ia pun baru. “Jadi, wujud dari hakikat Muhammad ini merupakan suatu bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara Yang Mutlak dan alam yang terbatas. Ia disebut qadim jika dipandang sebagai ilmu Tuhan yang qadim, tetapi ia dikatakan baru karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.”¹²⁸ Artinya, jika hakikat semesta tersebut disandarkan kepada keadaan Allah dan atribut-atributnya maka keberadaan hakikat semesta tersebut bersifat kekal, dan jika hakikat semesta tersebut disandarkan kepada segala sesuatu selain Allah yang mempunyai sifat sementara dan keberadaannya disebabkan oleh sesuatu yang lain, maka hakikat alam semesta tersebut bersifat sementara.

Dari hakikat semesta itu dunia mencapai *wujud*-nya karena intervensi dari Allah. Allah memberikan *wujud* kepada alam semesta dengan memunculkan alam semesta dari *wujud* yang kekal dan dengan demikian ia menandakan kekekalan kita. Mengenai hakikat itu tidak dapat dikatakan, bahwa ia ada sebelum dunia, maupun dunia itu ada sesudah hakikat tersebut. Hanya dapat dikatakan, bahwa ia merupakan

¹²⁸ Yusril Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu ‘Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), hlm. 57-58.

akar dari segala sesuatu pada umumnya, akar dari substansi, lingkup yang meliputi kehidupan. Sebagaimana yang dikatakan Ibnu ‘Arabi:

Kalaulah itu bukan karena penetrasi Tuhan, dengan melalui bentuknya, di dalam semua eksistensi, maka dunia ini mungkin tidak ada, persis seperti kalaulah itu bukan karena *al-Haqa’iq al-Ma’qulat al-Kulliyah* (realitas-realitas universal) yang dapat dipahami, maka tentu tidak akan ada *ahkam* (prediksi-prediksi) tentang objek-objek yang eksternal.¹²⁹

Manifestasi Allah yang pertama ialah semacam kabut (*al-‘Ama, al-Haba*) yang juga digambarkan sebagai hakikat Muhammad (*al-Hakikah al-Muhammadiyah*) dan pernafasan Allah. Nafas itu ada dalam pangkuan Allah sebelum dunia diciptakan. Nafas itu tidak ber “ada” dan “tiada”, sesuatu lingkungan yang berupa kemungkinan semata-mata untuk bisa “ada” (*pure possibility*). Kadang-kadang lingkup kemungkinan itu dilukiskan sebagai hakikat semesta dalam keseluruhan yang bersama-sama dimiliki Allah dan buah ciptaan. Kadang-kadang digambarkan sebagai nafas Allah untuk mewujudkan lingkungan “ada” yang tidak niscaya (*contingent*), tanpa mematahkan kebersatuan dalam “ada” dengan Allah. Kabut itu merupakan unsur pasif dalam proses penciptaan, sedangkan cahaya ilahi yang terpancar dari Allah merupakan prinsip aktif. Dari perpaduan kedua prinsip itu terjadilah segala sesuatu yang ada di alam semesta ini.¹³⁰

¹²⁹ Sebagaimana dikutip oleh A. E. Afifi dalam *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi* terj. Sjahrir Mawi dan Nandi. R (Jakarta: GMP, 1995) hlm. 15.

¹³⁰ P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawulo Gusti, Panteisme dan Monsme dalam Sastra Suluk Jawa* terj. Dick Hartoko (Jakarta: Gramedia, 2000), hlm. 49.

Pada hakikatnya kedua prinsip itu bersatu dengan zat Allah, demikian juga segala sesuatu yang terjadi karena perpaduan kedua unsur itu. Dalam sebuah perumpamaan yang diuraikan panjang lebar, Ibnu ‘Arabi menerangkan sebagai berikut:

Kabut purba itu adalah cermin. Bila cahaya Allah terbentur pada cermin itu maka segala buah ciptaan nampak sebagai gambar-gambar. Sebagai gambar dalam cermin sama dan tidak sama dengan dia yang mencerminkan diri, demikian juga hubungannya dengan Allah. Gambar-gambar tu merupakan manifestasi lahiriyah mengenai Allah, segi yang nampak dari zat ke-Allah-an.¹³¹

Namun, betapa beragamnya bentuk-bentuk manifestasi itu, itu semua satu dan tunggal dalam hakikat yang Tunggal. “seseorang bijak sejati yang oleh Allah telah diberi intusi mistik mengenai segala hal-ihwal menurut hakikatnya, dia tahu, bahwa seluruh dunia ini mulia mengenali hakikatnya. Makhluk-makhluk yang ditopang oleh hakikat yang satu itu tidak mempunyai perbedaan dalam derajat kemuliaan. Cacing yang paling hina pun sama dengan Akal Budi Pertama sejauh kita mengamati kemuliaan hakikatnya. Perbedaan tingkat derajat hanya terwujud dalam bentuk-bentuk.¹³²

Mengenai tingkatan dalam pewujudan yang terjadi, dimana hakikat Muhammad merupakan *tajalli* Tuhan yang pertama, yang di lain tempat, juga disebut oleh Ibnu ‘Arabi dengan Akal Awal (*al-Akl al-Awwal*) dan al-Kalam. Dalam Akal Awal itu Allah menuangkan segala pengetahuan

¹³¹ Sebagaimana dikutip oleh P. J. Zoetmulder dalam *Manunggaling Kawulo Gusti*, hlm. 49.

¹³² P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawulo Gusti*, hlm. 50.

mengenai segala-sesuatu yang ingin diciptakan-Nya serta pengetahuan mengenai nama-nama Ilahi yang menjadi aktif pada saat segala-sesuatu itu diwujudkan. Kemudian keluarlah dari Akal Awal itu penampakan kedua, yakni jiwa universal yang oleh Ibnu Arabi digambarkan sebagai Lembaran yang tersimpan dengan baik (*al-Lauh al-Mahfuz*). Diatas lembaran tersebut *al-Kalam*, Akal Awal, menulis segala sesuatu yang oleh Allah diberi pra-pengetahuan-Nya. Adapun tulisan itu ialah penampakan ketiga, yakni alam raya. Ini semua terjadi dalam lingkup cahaya murni, tetapi sambil terjadinya proses *tajalli* ke tingkat yang lebih bawah, maka cahaya itu tercampur dengan kegelapan. Demikian berturut-turut terjadi Materi (kebendaan) Universal dan Tubuh Universal atau Tahta Ilahi. Itulah yang muncul dari dunia materi, kemudian *al-Kursi* yang mencakup lingkungan bintang-bintang yang tetap, lingkaran ketujuh planet, lingkaran keempat unsur, akhirnya dunia mineral, dunia tumbuhan, dunia hewan-hewan, para malakait, para jin, dan umat manusia. Sebagaimana yang dinyatakan Ibnu ‘Arabi dalam *futuhat* :

Ketahuilah, Allah Ta'ala telah ada sebelum Ia menjadikan makhluk, dan bukan (dengan arti) kedahuluan waktu ... Adalah (Ia Yang) Mahatinggi dan Mahaagung, berada pada ‘*ama*’ di bawahnya tidak ada hawa dan di atas pun tidak ada, ia (‘*ama*’) itulah permulaan *mazhar* Ilahi dimana Ia menyatakan diri-Nya. Di dalamnya (‘*ama*’) terpancar nur zat Tuhan ... Tatkala ‘*ama*’ tercelup oleh nur, terjadilah padanya citra para malaikat yang terpesona (terhadap Tuhan), yang berada di atas alam (benda-benda) material, tidak ada arasy dan makhluk yang mendahului mereka. Tatkala Ia (Allah) selesai menjadikan malaikat-malaikat itu, Ia pun *ber-tajalli* pada mereka. *Tajalli* tersebut memunculkan suatu “kegaiban”, yang menjadi ruh mereka, yakni citra (para malaikat) itu. Kemudian Tuhan *ber-tajalli* pada mereka dengan nama-Nya *al-Jamil* (Yang Mahaindah), maka mereka pun merasa

terpesona dalam kemahaagungan-Nya terhadap kemahaindahan-Nya, sedangkan mereka tidak menyadarinya. Tatkala Tuhan ingin menciptakan alam *tadwin* dan *tasthbir* (maksudnya: *qalam* dan *lawh mahfuz*) Ia pun menunjuk salah satu dari malaikat yang sedang bersedih, yang merupakan malaikat pertama yang muncul di antara para malaikat; nur (malaikat) itu disebut “akal” dan “pena”, dan Allah pun *ber-tajalli* padanya dalam menyatakan ... apa yang ingin diciptakan-Nya dari makhluk tanpa batas.¹³³

Dari sini, dapat dimengerti bahwa dengan cara yang demikian, Allah menciptakan “bentuk-bentuk” dari materi Universal yang merupakan dasar dari segala yang ada dalam semesta secara materi, kemudian menurut kemampuan masing-masing dari bentuk-bentuk materi tersebut menuangkan (mencitrakan) “ruh-ruh.”

Ibnu ‘Arabi memberikan keterangan tentang ruh-ruh tersebut dalam *Futuhat*. Bagaikan huruf-huruf yang secara potensial sudah terdapat dalam tinta.

Ketika Allah mempersiapkan bentuk-bentuk didunia ini, maka terjadilah ruh universal, seperti pena dan tangan kanan (dalam perumpamaan sebelumnya) serta ruh-ruh masing-masing, seperti tinta dalam pena, dan bentuk-bentuk seeperti huruf-huruf di papan tulis, artinya bila ruh universal mengeluarkan nafasnya diatas bentuk-bentuk dunia, maka ruh-ruh itu muncul, masing-masing menurut bentuk yang dijiwainya...”Tidak ada satu makhlukpun yang tidak dijiwai oleh ruh, sekalipun dalam sementara mahlukruh itu dapat mengamati, dalam sementara makhluk lain tidak.¹³⁴

Alam semesta yang didalamnya termasuk manusia, dengan demikian dalam pandangan Ibnu ‘Arabi diciptakan menurut bentuk Tuhan.

Tuhan dan kosmos sama-sama menunjukkan segala sesuatu di dalam

¹³³ Ibnu ‘Arabi, *Futuhat*, j. I, hal. 148. Sebagaimana yang dikutip oleh Yusril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 64-65.

¹³⁴ Ibnu ‘Arabi, *Futuhat*, j. III, hlm. 15. Dikutip dari P. J. Zoetmulder, *Manunggaling Kawulo Gusti*, hlm. 65.

realitas, sementara masing-masing adalah gambar cermin dari yang lain. Oleh karena itu, setiap nama Tuhan menemukan wadah *tajalli* di dalam makrokosmos. Sebagaimana dikatakan Ibnu ‘Arabi, kosmos adalah jumlah keseluruhan sifat-sifat dan sekaligus efek nama-nama Tuhan. Perbedaan fundamental antara Tuhan dan seluruh alam semesta adalah bahwa Tuhan eksis karena Esensi-Nya dan tidak membutuhkan kosmos, sementara jagat raya tidak memiliki eksistensi di dalam esensinya dan semuanya membutuhkan Tuhan. Sebagaimana kita jumpai pada bab sebelumnya, kita hanya dapat berbicara tentang wujud kosmos dari sisi tertentu, bukan dari berbagai seginya. Kosmos ada hanya dalam batas-batas tertentu, kebanyakan berupa refleksi yang bisa disebut eksis dalam sebuah cermin. Namun Tuhan tidak dapat tidak ada, yang dapat dikatakan bahwa wujud merupakan milikNya semata, atau katakanlah, wujud adalah Dia dan Dia adalah wujud.¹³⁵

Pada dasarnya, manusia dan kosmos adalah serupa, bahwa masing-masing diciptakan menurut bentuk Tuhan. Namun kosmos mencerminkan nama-nama Tuhan secara berbeda (*tafshil*). Akibatnya, setiap dan masing-masing nama Tuhan menampilkan sifat-sifat dan efeknya di dalam kosmos dengan tunggal atau pada berbagai kombinasi dengan nama-nama atau kelompok nama lain. Oleh karena itu, dalam totalitas ruang dan waktunya, kosmos menampilkan panorama kemungkinan eksistensial yang sangat luas. Sebaliknya, manusia menunjukkan sifat dan efek semua nama Tuhan

¹³⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabi*, hlm. 58-59.

tersebut relatif dengan mode yang tidak variatif (*ijmal*). Sifat-sifat dari semua nama tersebut terkumpul bersama dan terpusat di dalam setiap diri mereka. Tuhan menciptakan kosmos menurut segi keserbaragaman nama-Nya, sebaliknya Dia menciptakan manusia menurut kesatuan nama-Nya, adalah fakta bahwa masing-masing dan setiap nama merujuk kepada Realitas tunggal. Dari segi lahir, jasad manusia merupakan miniature alam semesta (*al-Kawn al-Jami'*), sedangkan dari segi batin manusia merupakan citra Tuhan.¹³⁶ Ibnu 'Arabi sering mengekspresikan ide tersebut dengan menggunakan istilah “dunia kecil” dan “dunia besar”. Yaitu, mikrokosmos dan makrokosmos. Umumnya, dia menggambarkan “manusia kecil” atau mikrokosmos untuk manusia dan “manusia besar” atau makrokosmos untuk alam semesta.

Karena manusia adalah bagian dari kosmos, maka kosmos bukanlah bentuk Tuhan yang lengkap tanpa manusia. Akan tetapi, mikrokosmos dan makrokosmos berada pada kutub yang sama. Makrokosmos, dalam penyebarannya yang tak terbatas, adalah tidak sadar dan pasif. Manun mikrokosmos, melalui terpusatnya semua atribut Tuhan secara intens, adalah sadar dan aktif. Manusia mengenal kosmos dan dapat membentuknya menurut tujuan mereka, namun kosmos tidak mengetahui manusia dan tidak dapat membentuk mereka sepanjang kosmos merupakan instrument pasif didalam kekuasaan Tuhan.¹³⁷

¹³⁶ Yusril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 79.

¹³⁷ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, hlm. 60.

Fakta bahwa mikrokosmos mendominasi makrokosmos menyebabkan Ibnu 'Arabi menulis pada permulaan *Fushus al-Hikam* bahwa manusia adalah ruh kosmos, sementara itu kosmos tanpa manusia laksana tubuh yang proporsional dan sangat seimbang, siap dan menunggu Tuhan meniupkan ruh-Nya kepadanya, namun tetap tak bernyawa sepanjang manusia tidak datang. Demikian pula, Ibnu 'Arabi menulis dalam *Futuhat* sebagai berikut:

Seluruh kosmos adalah diferensiasi Adam, sementara Adam merupakan buku yang sangat komprehensif. Dalam kaitannya dengan kosmos, dia seperti ruh dalam hubungannya dengan tubuh. Karena membawa semua ini bersama-sama, maka kosmos merupakan “manusia besar”, selama manusia di dalamnya. Namun jika kalian melihat kosmos sendirian, tanpa manusia di dalamnya, kalian akan menemukannya seperti tubuh yang berbentuk tanpa ruh. Kesempurnaan kosmos karena kehadiran manusia bagaikan kesempurnaan tubuh karena ruh. Manusia “dimasukkan ke dalam” tubuh kosmos, sehingga dia merupakan tujuan dari kosmos. (II 67. 28).¹³⁸

Dengan demikian, manusia adalah realitas batiniah dari kosmos, sementara kosmos adalah bentuk manifes manusia dan, karena hubungan yang organik antara manusia dan kosmos, Ibnu 'Arabi menyebut manusia sempurna dengan “Pilar” kosmos. Tanpa mereka, kosmos akan runtuh dan mati, inilah yang juga akan terjadi di hari akhir ketika manusia sempurna yang terakhir terpisah dari dunia ini.

¹³⁸ Sebagaimana dikutip oleh William C. Chittick dalam *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi*, hlm. 60.

B. Manusia Sebagai Mikrokosmos

1. Pengertian dan Hakikat Manusia

Sepanjang sejarah Islam, telah banyak pembahasan mengenai pengertian dan hakikat manusia baik secara filosofis, teologis, dan sufistik. Namun satu hal yang mendasar, di mana semua madzhab pemikiran Islam bahkan umat Islam kebanyakan sama-sama setuju adalah kebenaran bahwa Tuhan merupakan penyebab penciptaan manusia, atau secara filosofis, Tuhan adalah penyebab ontologis penciptaan manusia.¹³⁹

Allah menetapkan segala sesuatu. *“Dan tidak ada segala sesuatu pun melainkan pada Kami-lah khazanahnya, dan Kami tidak menurunkan melainkan dengan ukuran tertentu.”* (QS al-Hijr [15]: 21). Ayat diatas menunjukkan bahwa dari Allah-lah setiap khazanah kehidupan berasal. Sedangkan ketetapan (ukuran) berkaitan bukan hanya dengan isu, apakah manusia memiliki kemampuan untuk membuat pilihan bebas atau tidak. Tapi merupakan prinsip penciptaan itu sendiri. tanpa memandang apa pun kemungkinan eksistensinya, Allah menetapkan dan menentukan naturalisnya, *“Ia memberikan segala sesuatu dengan bentuknya masing-masing.”* (QS Thaha [20]: 50).¹⁴⁰

Dari pengamatan sepintas saja tampak bahwa jika dibandingkan dengan makhluk lainnya, manusia menunjukkan karakteristik yang sangat

¹³⁹ S. H. Nasr, *The Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan* terj. Nurasih Faqih Sutan Harahap (Bandung: Mizan Pustaka, 2003), hlm. 337.

¹⁴⁰ Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam* terj. Suharsono (Yogyakarta: Suluh Press, 2005), hlm. 175-176.

unik, berbeda dalam berbagai dimensi, aspek, struktur, hal, sifat, dan aktivitasnya. Namun, di balik itu, pada saat yang sama, manusia juga dalam berbagai tataran eksistensinya tampak memiliki keserupaan-keserupaan dengan ciptaan lainnya dalam alam semesta. Mungkin berdasarkan kenyataan ini, dan juga kenyataan-kenyataan tersembunyi lainnya, sehingga kebanyakan (kalau bukan keseluruhan) kosmolog Muslim menyebut manusia sebagai mikrokosmos untuk membedakannya dengan makrokosmos, kendatipun pada umumnya orang memahami bahwa ia merupakan bagian alam semesta, atau yang “selain-Nya.” Ibnu ‘Arabi, misalnya menyimpulkan bahwa manusia adalah makhluk serba mencakup (*al-kawn al-jami’*), untuk merujuk kepada manusia sempurna (*al-insan al-kamil*),¹⁴¹ yakni mencakup *al-haqqiyah* dan *al-khalqiyah*.

Keunikan manusia dari makhluk lain di alam semesta diungkapkan dalam al-Quran, misalnya dalam ayat-ayat: “*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya. Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya*”, (QS. al-Tin [95] 4-5), Allah berfirman: “*Hai iblis, apakah yang menghalangi kamu sujud kepada yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?*” (QS. Shaad [38]: 75). Dan, “*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka*

¹⁴¹ Para nabi pada dasarnya merupakan jelmaan dari “Insan Kamil”, yang memainkan dua peran dan wewenang sekaligus, wewenang kosmik (*wilayah takwinyah*) dan wilayah legeslatif hukum Syariat (wewenang *tasri’iyyah*). Muhsin Labib, *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan* (Jakarta: Lentera, 2004), hlm. 119.

semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan amat bodoh” (QS. al-Ahzab [33]: 72).

Para kosmologi Muslim, dalam analisis-analisisnya membuktikan keunikan manusia, sebagaimana diungkapkan oleh Sachiko Murata dengan sangat bagus dan tampaknya merangkum berbagai pendapat yang selaras. Ada dua perbedaan mendasar antara manusia dan makhluk lainnya. Yang pertama adalah bahwa manusia merupakan totalitas, sementara makhluk-makhluk lainnya adalah bagian dari totalitas. Manusia memanifestasikan seluruh sifat makrokosmos, sementara makhluk-makhluk lainnya memanifestasikan sebagian sifat dengan mengesampingkan yang lainnya. Manusia diciptakan dalam citra Allah, sementara makhluk-makhluk lainnya hanyalah sebagian bentuk dan konfigurasi kualitas-kualitas Allah.¹⁴²

Perbedaan mendasar kedua adalah bahwa makhluk-makhluk selain manusia, mempunyai jalur-jalur yang pasti dan tidak pernah menyimpang darinya. Jalur-jalur dibatasi oleh berbagai kualitas terbatas yang dimanifestasikannya. Sebaliknya, manusia tidak mempunyai hakikat yang pasti karena mereka memanifestasikan keseluruhan. Keseluruhan sama sekali tidak bisa didefinisikan, karena ia identik dengan “bukan sesuatu,” bukan kualitas atau kualitas-kualitas khusus. Karena itu, manusia sangat

¹⁴² Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 71.

bertolak belakang dengan makhluk-makhluk lainnya dan manusia adalah misteri. Hakikat utama manusia tidak diketahui.¹⁴³

Hakikat manusia, seperti dalam catatan Murata di atas, tidak diketahui. Ini tampaknya sejalan dengan pandangan banyak pemikir Muslim yang menyatakan bahwa hakikat manusia adalah ruhnya, sementara ruh itu sendiri diungkapkan oleh al-Quran sebagai entitas yang hanya diketahui oleh Allah. Demikian pula, al-Quran mengungkapkan bahwa faktor kesempurnaan manusia terletak pada *ruh* yang dihembuskan Allah kepadanya, “Dan mereka bertanya kepadamu tentang *ar-Ruh*. Katakanlah: *Al-Ruh* itu urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan, kecuali sedikit saja”, (QS. al-Isra’ [17]: 85). Berikut faktor-faktor kesempurnaan manusia, seperti:

1. Kejadian manusia dalam bentuk terbaik (*ahsanu taqwim*).
2. Manusia dicipta berdasarkan bentuk atau citra Allah (*ala surat Allah*).
3. Manusia dicipta dengan kedua Tangan Allah (*khalaqtu bi yadayya*), sementara makhluk lain hanya dengan perintah “Kun” (jadilah!).
4. Ditiupkannya ruh Allah (*ruhullah*) kepada manusia. Serta,
5. Manusia merupakan puncak penciptaan dengan kesempurnaan yang semakin meningkat.

Semuanya itu telah menjadikannya makhluk yang paling representatif dan kualitatif mengemban tugas sebagai khalifah Allah (*khalifatullah*), mewakili Allah pada tataran makhluk. Menyandang status

¹⁴³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 71.

sebagai khalifah Allah berarti bahwa hanya manusialah dengan kualitas-kualitas yang dimilikinya, atau dengan totalitasnya yang dapat menguasai alam semesta, menjamin keharmonisan, dan sekaligus dalam pengertian sebaliknya, hanya manusialah yang mampu mengacaukan alam semesta. Seperti yang diungkapkan Ibnu 'Arabi:

Iblis adalah [hanya] bagian alam semesta, dan pengabungan ini (*jam'iah*) [yang manusia miliki] tidak terdapat pada iblis. Karena perpaduan ini, manusia menjadi khalifah. Jika dia tidak terwujud dalam citra-Nya yang mengangkatnya sebagai khalifah di bumi, tentu tidak akan menjadi khalifah. Dan jika tidak ada dalam dirinya segala sesuatu yang dibutuhkan oleh kawulanya, yang atasnya dia dijadikan khalifah –karena ketergantungan mereka kepadanya, ini merupakan kewajiban baginya untuk memberi mereka segala sesuatu yang mereka perlukan- dia tidak akan menjadi khalifah atas mereka. Jadi kekhalifahan hanya sesuai untuk *Insan Kamil*. Dia [Tuhan] menciptakan citra lahirnya (*shurah zhahirah*) dari realitas (*haqa'iq*) alam semesta dan bentuknya, dan Dia menciptakan citra batinnya (*shurah bhathinah*) dalam citra-Nya.¹⁴⁴

Manusia (*mikrokosmos*) berbeda dengan makhluk-makhluk lain di alam semesta (*makrokosmos*), karena manusia mencerminkan kedua sisi sifat-sifat Allah. Inilah yang disimbolkan dengan dua tangan Allah yang diungkapkan dalam al-Quran: “Allah berfirman: *Hai iblis, apakah yang menghalangimu untuk sujud kepada apa yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri atautkah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?*” (Qs. Shad, 38:75). Dalam hadis disebutkan juga bahwa Adam (manusia) diciptakan berdasarkan *shurah* Allah. Dengan demikian, hanya manusialah yang

¹⁴⁴ Sebagaimana dikutip oleh Masataka T dalam *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi* terj. Harir Muzakki (Surabaya: Risalah Gusti, 2005), hlm. 53-54.

mewakili gambaran dan citra lengkap Realitas Ilahi; sementara segala sesuatu lainnya memberikan gambaran dan citra tidak sempurna, yang didominasi oleh satu tangan saja tanpa lainnya.

Manusia adalah totalitas yang lahir sekaligus dari tubuh ragawi dan jiwa spiritual. Karena itu, orang-orang bijak itu menemukan keserupaan bagi segala sesuatu yang ada di dunia materi dalam kondisi struktur tubuhnya. Segala sesuatu yang ada ini meliputi berbagai komposisi luar biasa dari segenap wilayah samawi dunia, berbagai jenis konstelasinya yang berbeda, gerakan-gerakan berbagai planetnya, komposisi seluruh pilar (*arkan*) dan ibunya (*ummahat*), ragam substansi mineralnya, berbagai jenis tanaman, kerangka tubuh binatangnya yang luar biasa.¹⁴⁵

Catatan di atas mengungkapkan bahwa dimensi fisik manusia selaras dengan dimensi fisik alam semesta, yakni bahwa struktur dan bentuk organ-organ tubuh manusia menyerupai struktur dan bentuk benda-benda langit, juga dalam jiwa manusia dan penyerapan struktur tubuhnya oleh segenap inderanya, mereka menemukan berbagai keserupaan dengan jenis-jenis makhluk spiritual lain, seperti malaikat, jin, manusia, setan, jiwa hewani, dan aktivitas mereka dalam berbagai keadaan di dalam kosmos.

¹⁴⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 53.

2. Penciptaan Manusia

Pada dasarnya, proses penciptaan manusia tidaklah berbeda dengan prinsip penciptaan Tuhan terhadap makhluk-makhluk lainnya -alam semesta dan segala sesuatu yang berada didalamnya selain manusia- sebagaimana telah disebutkan di bab terdahulu bahwa, manusia dan kosmos diciptakan menurut bentuk Tuhan dan merupakan cermin *tajalli* dari seluruh nama dan sifat-sifat Tuhan. Namun, yang membedakan antara penciptaan manusia dan kosmos adalah kenyataannya, bahwa manusia diciptakan dalam totalitasnya dan serba mencakupi. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu ‘Arabi:

Seperti halnya seluruh alam semesta tercipta dari unsur-unsur dasar bumi, air, api, dan udara, demikian pula halnya tubuh manusia. Sang pencipta berfirman: *Dialah yang menciptakan kamu dari tanah ...* (QS. al-Mu’min [40]: 67). Kemudian Dia berfirman: ... *Kami telah menciptakan mereka dari tanah basah* (QS. al-Shaffat [37]: 11), yakni campuran tanah dan air. Lalu Dia berfirman: *Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia (Adam) dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam yang diberi bentuk.* (QS. al-Hijr [15]: 26), yakni campuran tanah, air, dan udara. Kemudian Dia berfirman: *Dia menciptakan manusia dari tanah kering seperti tembikar.* (QS. al-Rahman [55]: 14), yang menunjukkan adanya unsur api di dalam diri manusia.

Di hubungkan dengan angin yang berhembus dari empat penjuru, tubuh manusia juga memiliki empat kekuatan: daya tarik (*jadzibah*), daya tolak (*dafi’ah*), daya ingat (*masikah*), dan daya cerna (*hadhimah*).

Di dunia ini, ada hewan buas dan jinak. Di dalam diri kita ada amarah, balas dendam, hasrat untuk menguasai, berperang, dan berbuat kerusakan. Pada saat yang sama kita bekerja untuk mencari nafkah, kawin, membesarkan anak, dan sebagainya. Allah berfirman: ... *Dan orang-orang yang kafir itu bersenang-senang (di dunia) dan mereka makan seperti makanya binatang-binatang. Dan mereka adalah tempat tinggal mereka.* (QS. Muhammad [47]: 12).

Para malaikat Allah mengembara di dunia ini. Manusia juga berusaha menyucikan dirinya dengan keihlasan, keimanan, dan

ibadah. Alam semesta meliputi yang nampak maupun yang gaib. Demikian pula halnya manusia, yang memiliki wujud lahir dan batin. Di dunia ini ada langit dan bumi. Manusia juga naik dan turun.¹⁴⁶

Berpegang pada pernyataan diatas, dengan demikian bisa dikatakan bahwa pada dasarnya, manusia diciptakan dalam totalitasnya citra Tuhan dan didalam dirinya menghimpun segala sesuatu yang ada pada seluruh makhluk, maka tidak heran jika di atas Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa, manusia diciptakan dalam bentuk terbaik (*ahsanu taqwim*), dicipta berdasarkan bentuk atau citra Allah (*ala surat Allah*), dicipta dengan kedua Tangan Allah (*khalaqtu bi yadayya*), ditiupkannya ruh Allah (*ruhullah*) kepada manusia. Serta, manusia merupakan puncak penciptaan dengan kesempurnaan yang semakin meningkat. Berikut proses penciptaan manusia yang membedakannya dengan alam semesta dan makhluk-makhluk lainnya:

1. Penciptaan Manusia dari Dua Tangan Tuhan

Istilah “dua tangan Allah” muncul dalam firman Allah yang berbunyi: *“Hai iblis, apakah yang menghalangimu untuk sujud kepada apa yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku. Apakah kamu menyombongkan diri ataukah kamu (merasa) termasuk orang-orang yang (lebih) tinggi?”* (QS. Shad, [38]:75). Bagi kalangan tradisi hikmah, istilah dua tangan Tuhan itu dipandang sebagai salah satu simpul yang menjelaskan keunikan penciptaan manusia, sekaligus

¹⁴⁶ Ibnu ‘Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi* terj. Hodri Ariev (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 13-15.

merangkum dan menyimpan banyak misteri dalam tataran hubungan antara manusia (mikrokosmos) dengan alam semesta (makrokosmos).¹⁴⁷ Dua tangan Tuhan itu menunjuk kepada dua kategori nama-nama dan sifat-sifat Allah, yaitu sifat *jalaliyyah* dan sifat *jamaliyyah*. Sifat *jalaliyyah* adalah sifat-sifat Allah yang mencerminkan keagungan, kebesaran, kekuasaan, dan kekerasan-Nya. Sifat-sifat ini dikenal juga dengan sifat-sifat maskulin yang terungkap dalam nama-nama seperti *al-'Azhim*, *al-Qadir*, dan *al-Qahhar*. Sedangkan sifat *jamaliyyah* adalah sifat-sifat yang mencerminkan kemurahan, kelembutan, kasih-sayang dan penerimaan-Nya. Sifat-sifat ini disebut juga sifat feminin Allah, seperti dalam nama-nama *ar-Rahman*, *ar-Rahim*, *at-Tawwab*, dan *al-Ghafir*. Dua kategori nama dan sifat Allah ini bekerja sedemikian rupa untuk mempertahankan alam semesta. Kendatipun aktualisasi nama-nama dan sifat-sifat *jalaliyyah* (maskulin) cenderung tak tertahankan, terutama ketika Allah menunjukkan kekuasaan dan kekerasannya, misalnya dalam bentuk petaka dan penderitaan manusia dan bencana alam, namun di balik semua itu, sesungguhnya sifat-sifat *jamaliyyah* yang lebih dominan pada diri Allah.

Dua tangan Tuhan juga mengungkapkan misteri keserba mencakup manusia dari sisi bahwa manusia diciptakan, sekaligus mencerminkan dengan sempurna dua karakteristik polar Allah, *al-*

¹⁴⁷ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 53.

Awwal dan *al-Akhir*, serta *az-Zahir* dan *al-Batin*, sebagaimana dinyatakan-Nya dalam Qs. Al-Hadid: 3, yaitu: “*Dialah Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Zahir dan Yang Batin; dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu*”.

Manusia mencerminkan Yang Awal karena ruh manusia adalah makhluk yang pertama kali yang diciptakan Allah, dan merupakan ruh alam semesta, seperti pendapat Ibnu ‘Arabi di atas. Dalam literatur sufi, ruh yang merupakan ciptaan pertama itu disebut sebagai *Nur Muhammad*, atau dalam literatur filsafat Islam dikenal dengan Akal Pertama (*al-‘Aql al-Awwal*), sebagai wujud kedua setelah Allah. Sedangkan manusia sebagai akhir adalah karena manusia adalah tujuan akhir penciptaan alam semesta, dan juga karena manusia adalah tahapan akhir dari evolusi penciptaan kosmos yang bersifat progresif dan semakin meningkat kesempurnaannya. Dengan demikian, tidak ada makhluk yang lebih sempurna dari manusia.

Manusia mencerminkan *zahir* (ketampakan) dan *batin* (ketersembunyian) Allah. Dalam hadis Khazanah Tersembunyi terungkap bahwa Allah dalam kesendirian-Nya adalah Realitas Tersembunyi, yang sama sekali tidak dikenal oleh apa pun. Karena Allah suka untuk dikenal, maka Dia menciptakan makhluk sebagai cerminan-Nya. Setiap makhluk membawakan cerminan Allah dengan cara yang berbeda-beda, kecuali manusia yang mencerminkan Allah dalam pengertian yang paling sempurna. Alam semesta, atau selain-

Nya, adalah *zuhurullah* (ketampakan Allah, yakni aspek yang tampak dari Allah), yang dalam beberapa teori sufistik disebut sebagai aspek *nasut*-Nya. Ketampakan Allah dan bagaimana Allah menampakkan Diri juga dikenal dengan *tajalli*. Dalam diri manusia, dimensi jasmaninya merupakan *zuhurullah* dan dimensi ruhaninya adalah cerminan ketersembunyian-Nya.

2. Ruh Allah Pada Manusia

Dalam al-Quran, Allah berfirman: “*Maka apabila aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan kedalamnya ruh (ciptaan)-Ku, Maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.*” (QS. al-Hijr [15]: 29). Ayat tersebut menunjukkan bahwa Allah membuat sempurna kejadian manusia dengan tiupan ruh Allah ke dalam diri manusia. Proses penyempurnaan kejadian manusia ini dapat dipahami dengan berbagai cara. Di antaranya dengan mendasarkan diri pada prinsip keberpasangan yang sudah dijelaskan di atas. Al-Qur’an di banyak tempat mengungkapkan bahwa penciptaan manusia (dalam hal ini, sebagian menggunakan prototipe manusia, yaitu Adam) menggunakan bahan tanah (dengan beberapa sifat atau karakter tanahnya). Tanah merupakan bagian dari bumi, dan *bumi* dalam pemikiran tradisi kearifan Islam, termasuk pemikiran para kosmolog Muslim dan para sufi, dipandang merupakan simbol dari entitas rendah.¹⁴⁸ Jasmani manusia yang terbuat dari tanah dengan sendirinya

¹⁴⁸ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 167.

dapat berarti dimensi rendah manusia. Dengan demikian, jika jasmani di pandang sebagai “yang rendah” dalam diri manusia, maka hal itu dapat dipandang tidak sempurna karena pasangan rendah tidak ditemukan, yaitu “yang tinggi.” Seperti halnya dalam makrokosmos, bumi tidak berarti tanpa langit; sebaliknya, langit pun tak akan aktual tanpa adanya bumi. Dalam konteks pemikiran Ibnu ‘Arabi, pada tataran ini manusia belum sempurna, belum menjadi *al-kawn al-jami*’, belum menjadi *al-insan al-kamil* atau *al-kitab al-jami*’ karena dalam dirinya hanya mencakup dimensi *khalqiyyah* atau dimensi penciptaan semata, sehingga sama saja dengan makhluk lainnya.

Dengan ditiupkannya Ruh Ilahi, maka dalam diri manusia ada dimensi langit, yang merupakan dimensi ketinggian, sebagai pelengkap dimensi bumi yang dipresentasikan oleh aspek jasmaninya. Dalam beberapa keterangan, dimensi langit atau dimensi ketinggian ini disebut dengan istilah *al-‘alam al-malakut* (atau alam gaib, alam ruhani, alam batin), yang dikontraskan dengan *al-‘alam al-mulk* (atau alam syahadah, alam jasmani). Dengan demikian ditiupkannya ruh Allah juga berarti melengkapi dimensi lahiriah manusia dengan dimensi batiniyah, alam syahadah dengan alam gaibnya, atau alam manusianya (*nasut-nya* dengan *malakut* atau *lahut-nya*)¹⁴⁹. Keberadaan alam malakut yang bersandingan dengan alam mulk, atau alam gaib yang bersandingan dengan alam syahadah ini didukung oleh

¹⁴⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 167.

banyak ayat al-Qur'an dan al-Hadis. Bahkan, al-Qur'an mengungkapkan dengan lebih jelas dalam kerangka korespondensi manusia, kosmos, dan Allah, bahwa segala sesuatu ada malakutnya, yakni sisi gaibnya, yang selaras dengan sifat-sifat Nyata dan Tersembunyi-Nya Allah. Dengan demikian, itu pun merupakan tanda-tanda Allah.

Dimensi langit dan dan dimensi bumi dalam diri manusia, di samping berarti menghubungkan -atau juga meyatukan- yang rendah dengan yang tinggi, juga mengaktualisasikan hubungan-hubungan aktif-reseptif dalam berbagai tataran kehidupan manusia. Dalam diri manusia langit dan bumi, seperti halnya dalam kosmos, tidaklah tunggal. Ada banyak langit dan ada banyak bumi, tergantung pada tataran mana yang sedang dibicarakan. Dari sudut penciptaan, semua tataran ini mengikuti prinsip aktif-reseptif. Langit bersifat aktif dalam hubungannya dengan bumi, sebaliknya, bumi bersifat reseptif dalam hubungannya dengan langit. Dengan demikian ruh manusia bersifat aktif dalam hubungannya dengan tubuh; dan tubuh bersifat reseptif dalam hubungannya dengan ruh. Jika hubungan-hubungan aktif-reseptif ini berubah atau dikacaukan, maka kehidupan manusia, selanjutnya kehidupan alam semesta akan menjadi kacau pula. Dalam al-Qur'an banyak isyarat ke arah ini, seperti kekacauan pada tataran kehidupan manusia akibat manusia (dalam hal ini jiwa atau ruhaninya)

justru tunduk kepada hawa nafsunya, yang berarti yang tinggi beralih menyimpang dari sifat aktif menjadi reseptif.¹⁵⁰

3. Peran Manusia dalam Kosmos

Struktur kepribadian manusia, yang di dalamnya terungkap berbagai fakultas spiritual, menjadi kajian para sufi dan banyak pemikir muslim lainnya. Fakultas-fakultas spiritual itu diteliti, karena dengannya para pencari kebenaran melakukan aktivitasnya, baik dalam pengertian melakukan pendakian spiritual atau pun dalam meningkatkan fakultas-fakultas spiritual itu sendiri. Mereka juga tertarik dengan sebuah hadis Nabi yang sangat terkenal dalam kalangan tradisi sufistik: “*Barangsiapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya*”, dan sebuah ungkapan yang banyak diandalkan oleh ahli mistik, mengenal hati seseorang yang paling dalam berarti menemukan titik dimana yang Ilahi di temukan sebagai *dulcis hospes anime*, titik temu antara yang manusiawi dan yang ilahi.¹⁵¹ Mereka berupaya menemukan asosiasi-asosiasi yang mungkin dalam keterkaitan manusia dengan Tuhan dan dengan alam semesta (kosmos), dengan maksud untuk memperoleh pemahaman yang lebih baik tentang tiga realitas. Tuhan sebagai metakosmos, alam semesta sebagai makrokosmos, dan manusia sebagai mikrokosmos.

¹⁵⁰ Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam*, hlm. 121-123.

¹⁵¹ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam* terj. Sapardi Djoko Damono, et. el. (Jakarta: Pustaka Firdaus, cet. Ke-1, 1986), hlm. 194.

Sebagaimana ditunjukkan dalam al-Qur'an, bahwa Allah akan menunjukkan kepada manusia tanda-tanda-Nya di segenap cakrawala dan dalam diri manusia sendiri,¹⁵² maka itu berarti bahwa tanda-tanda Tuhan dapat ditemukan dalam kedua realitas, kosmos dan manusia. Oleh karena itu, para pemikir muslim mendekati diri kepada Allah dengan terlebih dahulu atau secara simultan merenungkan tanda-tanda Allah dalam diri manusia dan dalam alam semesta.

Jika dalam perspektif kosmologi spiritual kosmos dibedakan dalam dua tataran, yaitu kosmos spiritual (alam ruhani) dan kosmos fisikal (alam materi), maka dalam dunia manusia (mikrokosmos) terdapat pula padanannya, yaitu dua unsur kepribadian manusia, yaitu jiwa (ruhani) dan badannya. Ruhani manusia membentuk hubungan keserasian dengan bagian alam spiritual dari kosmos, dan badan manusia membentuk hubungan keserasian dengan alam fisik kosmos. Sebagaimana yang diungkapkan Ibnu 'Arabi: "Ruh wujud yang besar (makrokosmos) ialah wujud yang kecil (mikrokosmos) ini. Kalau bukan karenanya (wujud yang kecil) tidaklah ia (wujud yang besar) berkata, sesungguhnya saya besar lagi perkasa"¹⁵³

Di tempat yang lain, Ibnu 'Arabi juga mengatakan:

¹⁵² Ayat tersebut berbunyi "*Kami akan perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar...* (QS. al-Fusilat [41]: 53).

¹⁵³ Ibnu 'Arabi, *Futuhat*, j. I, hlm. 188. Dikutip dari Yusril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hlm. 80.

Bagi orang yang cermat, ada banyak hal di dalam alam semesta, tapi semuanya saling terkait. Orang dapat menemukan hal serupa dalam mikrokosmos manusia. Misalnya, dalam hubungan antara jiwa, yang merupakan khalifah Allah, dan yang lain yang di tugaskan untuk mengatur. Seperti, rambut serupa dengan hutan, lalu cairan tubuh –sebagian terasa manis, seperti air ludah; sebagian pahit, seperti air mata; sebagian lain berbisa, misalnya lendir- semuanya tak ubahnya air planet ini.¹⁵⁴

Lebih dari itu, asosiasi-asosiasi yang dapat dibuat dalam hubungan dengan realitas-realitas itu jauh lebih rumit dan mencakup semuanya, misalnya keserasian antara format fisik manusia dengan format ruhaninya. Dengan demikian, sifat-sifat dan karakteristik alam spiritual selaras pula dengan alam materi, dan dunia jiwa manusia juga selaras dengan karakteristik fisiknya. Hubungan-hubungan ini tentunya juga akan dengan sendirinya selaras dengan Tuhan, sebagaimana diungkapkan dalam al-Qur'an bahwa Dialah yang *zahir* dan *batin*. Keselarasan ini menyiratkan adanya keteraturan di mana saja, dan itulah rancangan besar Allah, yang mau tidak mau harus dapat disimpulkan memiliki signifikansi yang luar biasa bagi kehidupan manusia. Allah menciptakan alam semesta dan kemudian menyempurnakannya, boleh jadi penyempurnaan itu berkaitan dengan penciptaan manusia yang memiliki kualitas-kualitas Ilahiah dan kosmologis secara menyeluruh (*jam'iyah*), dan seperti halnya Tuhan, manusia juga menjadi pusat dalam keteraturan alam semesta. Sachiko Murata menyimpulkan mengenai ini:

Karena sentralitas dan “sifat serba menyeluruh” (*jam'iyah*) situasi manusia, maka hanya manusia sajalah yang bisa mengcaukan

¹⁵⁴ Ibnu 'Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*, hlm. 13.

harmoni atau keselarasan dan keseimbangan yang secara natural terjalin antara Allah dan kosmos. Lagi pula, disebabkan oleh situasi perantara yang mereka miliki, kenyataan bahwa mereka adalah wakil-wakil Allah, maka hanya manusia sajalah yang bisa menjalin harmoni dan keseimbangan yang sempurna antara Allah dan ciptaan (makhluk).¹⁵⁵

Konsekuensi dari kesimpulan penalaran ini adalah keharusan manusia untuk mempertahankan keselarasan dalam hubungan-hubungan kosmologis, di mana ia menjalankan peran sentralnya. Keselarasan yang pertama kali harus diupayakan adalah keselarasan dalam diri manusia sendiri, yang mencakup keselarasan dalam struktur ruhaninya yang merupakan lokus dari segala upayanya. Keselarasan dan juga keseimbangan ruhani diperlukan, sekurang-kurangnya untuk mewujudkan superioritas jiwa atau ruhani manusia atas badan, yang dengan sendirinya akan berarti kekuatan jiwa akan dapat mengendalikan gerakan badan. Jika dikaitkan dengan bentuk-bentuk hubungan analogis dalam kosmos, yang berlaku baik dalam dunia fisik maupun dalam dunia ruhani, berupa hubungan atas-bawah atau hubungan aktif-reseptif, maka dalam diri manusia terdapat juga bentuk-bentuk hubungan seperti itu. Hubungan seperti ini dapat, misalnya, disimpulkan dari sebuah hadis Nabi yang menyebutkan, “Ada sekerat daging didalam tubuh manusia: Jika ia bersih dan baik (*shaluhat*), niscaya seluruh tubuh akan menjadi baik (*shalaha*). Jika sekerat daging itu rusak (*fasadat*), niscaya seluruh tubuh akan rusak

¹⁵⁵ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, hlm. 71.

(*fasada*). Sekerat daging itu adalah hati.”¹⁵⁶ Dalam dunia ruhani atau dunia jiwa manusia, hati dipandang sebagai pusat acuan aktivitas ruhani, yang oleh Ibnu ‘Arabi disebutkan bahwa “Hati merupakan istana khalifah Allah, tempat penyimpanan rahasia, dan ia harus pantas dan patut. Ia merupakan ‘peti besi’ tempat penyimpanan catatan rahasia, hukum dan titah sang khalifah.”¹⁵⁷

Kembali kepada persoalan fakultas spiritual manusia. Fakultas-fakultas spiritual mencakup ruh (*ar-ruh*), akal (*al-‘aql*), hati (*al-qalb*), jiwa (*an-nafs*), dan hawa nafsu (*al-hawa*). Deskripsi ini sedikit berbeda dan sangat rumit, jika dibandingkan dengan pandangan para pemikir muslim pada umumnya, seperti al-Kindi, al-Farabi, dan Ibnu Sina. Al-Kindi, misalnya, menyebutkan tiga daya jiwa, yaitu: (1) daya syahwat atau seks (*al-quwwat as-syahwaniyyah*), (2) daya marah atau agresi (*al-quwwat al-ghadabiyyah*), dan (3) daya pikir (*al-quwwat al-‘aqilah*).

Fakultas-fakultas spiritual ini oleh Ibnu ‘Arabi dijelaskan dalam sebuah struktur, yaitu struktur yang mengikuti analogi struktur kosmologi dan antropologi spiritual. Struktur spiritual ini, dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi -yang mencakup tinjauan kosmologis dan psikologis- dipandang memiliki keselarasan tertentu dengan struktur fisik manusia yang terdiri dari, misalnya, kepala, leher, dada, perut, organ pembuangan, paha, betis, dan kaki. Dalam konteks ini, karya yang paling menarik adalah *at-*

¹⁵⁶ Ibnu ‘Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*, hlm. 53-54.

¹⁵⁷ Ibnu ‘Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*, hlm. 54.

Tadbirat al-Ilahiyyah fi Islah al-Mamlaka al-Insaniyah. Isi seluruh karya ini disusun atas dasar *The Secret of Secret* karya Pseudo Aristoteles yang berhubungan dengan seni mengatur negara. Dalam buku ini, Ibnu ‘Arabi mengajarkan kita, bagaimana mengatur tubuh yang dipandang sebagai kerajaan.¹⁵⁸ Spiritualitas atau jiwa manusia, yang mencerminkan sisi batin Allah, terdapat juga hubungan-hubungan, korespondensi-korespondensi, atau analogi-analogi kualitatif, seperti telah dijelaskan di atas. Dengan demikian ada hubungan-hubungan atas-bawah, aktif-reseptif, keseluruhan-bagian, kesederhanaan-kemajemukan, dan lain-lain. Rumitnya struktur kepribadian manusia, baik fisik maupun ruhaninya menjadikan kesimpulan-kesimpulan para pengkaji bersifat tentatif, dalam arti masih menyisakan ruang bagi pandangan dan penemuan lainnya, yang mungkin lebih akurat.

Peran sentral manusia di dalam kosmos, mengandung pengertian bahwa hanya manusialah yang paling menentukan keserasian sekaligus kekacauan kosmos. Keserasian dan kekacauan kosmos dapat terwujud setelah sebelumnya manusia menciptakan atau membangun keselarasan atau kekacauan dunia spiritual yang ada di dalam dirinya. Dunia spiritual manusia mencakup beberapa fakultas, yang secara struktural menjalankan fungsi-fungsi aktif-reseptif dalam aras atas-bawah. Semuanya akan berjalan serasi jika strukturnya dapat dipertahankan sesuai dengan fitrah penciptaannya, atau sebaliknya.

¹⁵⁸ Masataka T, *Insan Kamil Pandangan Ibnu ‘Arabi*, hlm. 118.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan yang telah penulis uraikan dalam bab-bab sebelumnya, yaitu tentang kosmologi sufi Ibnu ‘Arabi. Maka dapat diambil beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, pada tingkatan tertinggi, *wujud* adalah realitas Tuhan yang absolut dan tidak terbatas, yakni “Wujud Niscaya“ (*wajib al-Wujud*) yang menandakan Esensi Tuhan atau Hakikat (*Dzat al-Haqq*), satu-satunya realitas yang nyata di setiap sisi. Sedangkan pada tingkatan terbawah, *wujud* merupakan substansi yang meliputi “segala sesuatu selain Tuhan“ (*Ma Siwaallah*,) yang oleh Ibnu ‘Arabi sendiri di definisikan sebagai “kosmos”, “alam semesta” (*al-Alam*).

Sebagai Esensi al-Haqq, *wujud* merupakan dasar dari segala sesuatu yang tidak dapat ditentukan, namun keberadaan *wujud* dapat diketahui dari segala sesuatu yang ada didalam bentuk apa pun. *Wujud* merupakan realitas tunggal “yang benar-benar ada itu Allah,” sedangkan alam semesta yang serba ganda ini hanyalah “wadah manifestasi” (*locus of manifestation/mazhhar*) dari *tajalli* nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam *wujud* yang terbatas. Dengan demikian, hubungan antara Tuhan dan mahluk atau kosmos secara umum, dalam kosmologi sufi Ibnu ‘Arabi merupakan proses *tajalli* Tuhan. Dimana Tuhan, sebagai khazanah yang masih tersembunyi ingin dikenal dan ingin melihat citra-Nya melalui alam semesta. Tanpa adanya alam semesta ini,

nama-nama dan sifat-sifat itu akan kehilangan makna dan akan senantiasa berada dalam bentuk potensialitasnya pada zat Tuhan. Demikian pula, zat yang Maha Mutlak itu sendiri akan tetap dalam kesendirian-Nya, tanpa dapat dikenali oleh siapa pun.

Kedua, manusia dan kosmos adalah serupa, karena masing-masing diciptakan menurut bentuk Tuhan. Namun, kosmos mencerminkan nama-nama Tuhan menurut metode yang berbeda (*tafshil*). Akibatnya, setiap masing-masing nama Tuhan menampilkan sifat-sifat dan efeknya di dalam kosmos dengan tunggal atau pada berbagai kombinasi dengan nama-nama atau kelompok nama lain. Sebaliknya, manusia menunjukkan sifat dan efek semua nama Tuhan tersebut dengan mode yang utuh (*ijmal*). Sifat-sifat dari semua nama tersebut terkumpul bersama dan terpusat di dalam setiap diri manusia. Tuhan menciptakan kosmos menurut segi keragaman nama-Nya, sebaliknya, Tuhan menciptakan manusia menurut kesatuan nama-Nya. Oleh sebab itu, dalam mengekspresikan ide tersebut, Ibnu 'Arabi menggunakan istilah “dunia kecil” dan “dunia besar”. Yaitu, mikrokosmos “dunia kecil” untuk manusia dan makrokosmos “dunia besar” bagi alam semesta.

Mengenai hubungan antara manusia dan kosmos, Ibnu 'Arabi menyebutkan bahwa, manusia sebagai mikrokosmos merupakan realitas batin dari kosmos, sementara kosmos merupakan bentuk manifestasi lahir bagi manusia. Sehingga tanpa keberadaan manusia, kosmos sama-sekali tidak sempurna, sebagaimana ibarat tubuh tanpa keberadaan ruh didalamnya. Karena hubungan yang organik tersebut, Ibnu 'Arabi menyebut manusia

sempurna (yang merefleksikan semua nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna) sebagai “Pilar” kosmos.

B. Saran-saran

Setelah melalui proses pembahasan dan kajian dengan tema kosmologi sufi Ibnu ‘Arabi, kiranya penulis perlu untuk mengemukakan beberapa saran sebagai kelanjutan dari kajian penulis atas hal-hal tersebut di atas.

Pertama, dalam memahami kosmos sebagai keteraturan dan keselarasan alam semesta hendaknya kita perlu untuk mencermati bahwa alam semesta merupakan tanda-tanda (*ayat*) keberadaan dan kebesaran Tuhan Yang Maha Esa, serta adanya kesadaran diri bahwa kita (manusia) merupakan pemimpin atau *khalifah* yang diberikan tanggung jawab oleh Tuhan untuk menjaga keteraturan itu sendiri. Manusia merupakan miniatur dari kosmos (mikrokosmos) dan merupakan pilar atau ruh dari kosmos. Dengan demikian keharmonisan alam dan lingkungan sosial atau kehancuran alam dan lingkungan sosial adalah tergantung pada kita umat manusia.

Kedua, kajian terhadap kosmologi Islam secara umum dan kosmologi sufi Ibnu ‘Arabi khususnya merupakan tema yang menarik dan perlu untuk dilakukan secara mendalam, terlebih dalam era modern seperti sekarang ini. Maraknya isu-isu tentang krisis ekologis pada masyarakat modern seperti misalnya, global warming, banjir, longsor dan sederet panjang masalah-masalah lainnya, menunjukkan betapa pentingnya suatu pandangan kosmologis yang tidak hanya melihat alam secara material saja, sehingga kita bebas dan leluasa melakukan eksploitasi terhadap alam. Tapi, lebih pada hubungan

relasional antara Tuhan sebagai Sang Pencipta dengan alam sebagai tanda-tanda (*ayat*) Tuhan dan manusia sebagai pemimpin atau *khalifah* yang diberi amanah oleh Tuhan untuk menjaga dan melestarikan alam semesta beserta isinya. Sampai disini, perlu rasanya penulis memberikan saran kepada peneliti yang akan melakukan kajian serupa agar dalam penelitiannya nanti memilih fokus kajiannya pada isu-isu ekologis yang sedang dihadapi masyarakat modern saat ini, sehingga hasil penelitiannya tersebut dapat memberikan kontribusi positif kepada masyarakat saat ini.

C. Penutup

Puji syukur penulis ucapkan kepada Sang Khalik Penguasa Alam yang menguasai segala isi bumi dan langit, serta segala sesuatu yang terhampar diantaranya (antara bumi dan langit). Karena atas rahmat dan hidayah-Nya penulis dapat menyelesaikan skripsi ini, dan semoga tulisan yang sangat terbatas ini, dapat memberikan suatu pencerahan dan pemahaman yang bermanfaat sekaligus menambah wacana kita dalam melihat segala realitas yang dihadirkan Tuhan melalui alam semesta dengan segala isinya, serta kedalaman batin yang dianugerahkan Tuhan kepada kita (manusia). Sesuai dengan pembahasan yang diangkat, yaitu Kosmologi Sufi Ibnu ‘Arabi, semoga dapat memberikan cara pandang yang menyeluruh tentang realitas alam semesta yang tidak lain merupakan ayat-ayat Tuhan yang diperuntukkan bagi manusia dalam rangka mengantarkan kita kepada pemahaman tentang keberadaan Tuhan sekaligus juga sebagai rambu-rambu yang akan mengantarkan kita kepada kesempurnaan manusia (Insan Kamil). *Amin...*

DAFTAR PUSTAKA

- Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. Yogyakarta: Dana Bakti Wakaf, 1995.
- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibnu 'Arabi*. terj. Zainul Am. Jakarta: PT Serambi Ilmu Pustaka, 2004.
- Abdullah, M. Amin. *Etika Tauhidik Sebagai Dasar Kesatuan Epistemologi Keilmuan Umum dan Agama, dalam Menyatukan Kembali Ilmu-ilmu Agama dan Umum*. Yogyakarta: SUKA Press, 2003.
- Abdurrahman, Dudung. *Pengantar Metodologi Penelitian dan Penulisan Karya Ilmiah*. Yogyakarta: IKFA, 1998.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*. terj. Sjahrir Mawi dan Nandi. R. Jakarta: GMP, 1995.
- Ali, Yusril. *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- 'Arabi, Ibnu. *Catur Ilahi; Taktik Memenangkan Pergulatan Spirtual*. terj. Muhammad Ansor dan Moch Musoffa Ihsan. Jakarta: Hkmah, 2003.
- _____. *al-Futuhah al-Makkiyyah*. edisi kritis oleh O. Yahya. (Kairo, 1972-85), j. I, II, dan III.
- _____. *Fusus al-Hikam, Permata Hikmah Wahdat al-Wujud*. terj. Jaffar Jufri. Jakarta: Bias Ilmu. 2008.
- _____. *Isyarat Ilahi, Tafsir Juz Amma Ibnu 'Arabi* terj. Cecep Ramli Bihar Anwar. Jakarta: Hikmah, 2002.
- _____. *Journey to the Lord of Power (Risalah al-Anwar fi ma Yumna Shahib al-Khalwah min al-Asrar), Inner Tradition International, Vermont 1989*. terj. Hodri Arie dalam *Risalah Kemesraan*. Jakarta: Serambi, 2005.
- _____. *Menakar Jiwa yang Suci, Introspeksi Jiwa Ibnu 'Arabi*. terj. Muhammad Ansor dan Ahmad Sayfuddin Sholeh, Jakarta: Penerbit Hikmah, 2003.
- _____. *Metata Diri dengan Tadbir Ilahi (Kitab Tadbrat al-Ilahiyyah fi Islah al-Mamlaka al-Insaniyyah)*. terj. Hodir Arif, Jakarta: Serambi, 2004.

- Austin, RWJ. *Sufi-sufi Andalusia*. Diterjemahkan dari Ruh al-Quds dan al-Durrah al-Fakhirah, terj. MS. Nasrulloh. Bandung: Mizan, 1994.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT Gramedia PustakaUtama, 2000.
- Chittick, William. C. *Dunia Imajinal Ibu 'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- _____ *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*. terj. Zainul Am. Bandung: Mizani, 2000.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syaikh Nuruddin Ar-Raniry*. Jakarta: Bulan Bintang, cet. II, 2002.
- Hadi, Sutirno. *Metodologi Research*. Yogyakarta: Andi Offset, 1990.
- Harold H. Titus, Marlyn S. Smith, Richard T. Nolan. *Persoalan-persoalan Filsafat*, terj. H. M. Rasjidi. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Hirtenstein, Stephen. *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud, Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibnu 'Arabi*, terj. Tri Wibowo. Jakarta: Murai Kencana, 2001.
- Labib, Muhsin. *Mengurai Tasawuf Irfan dan Kebatinan*. Jakarta: Lentera, 2004.
- Leaman, Oliver. *Pengantar Filsafat Islam, Sebuah Pendekatan Tematis*, Musa Khazim dan Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2002.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M. S. Nasrullah. Yogyakarta: Mizan. 1999.
- _____ dan William C. Chittick. *The Vision of Islam*, terj. Suharsono. Yogyakarta: Suluh Press, 2005.
- Nasr, S. H. *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. Bandung: Mizan Pustaka, jld. I, 2003.
- _____ *Ensiklopedi Tematis Spiritual Islam*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. Bandung: Mizan Pustaka, jld. I, 2002.
- _____ *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam, Manifestasi*, terj. M. Sholihin Arianto dkk. Bandung: Mizan, jld. II, 2003.
- _____ *The Heart of Islam, Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, terj. Nurasih Faqih Sutan Harahap. Bandung: Mizan Pustaka, 2003.

- _____ *Three Muslim Sages*. Delmar, New York : Caravan Books, 1976.
- _____ *Science an Civilization in Islam*. New Yorkm Toronto, & London: New American Library, 1st printing, 1970.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* Jakarta: Bulan Bintang, 1999.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibnu Arabi, Wahdatul wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Qadir, C. A. *Filsafat dan Ilmu Pengetahuan dalam Islam*. terj. Hasan Basari Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, Ed. I, 1988.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat*, terj. Sigit Jatmiko (dkk). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Rabi'ah, Siti. *Pengaruh Neo Platonisme dalam Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi*. Yogyakarta: Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, 2004.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Siregar, H.A. Rivay. *Tasawuf, Dari Sufisme Klasik ke Neo Sufisme*. (Jakarta: Rajawali Press, 1999.
- Smith, Margaret. *Mistikus Islam*, terj. Ribut Wahyudi. Surabaya: Risalah Gusti, 2001.
- Takeshita, Masataka. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, terj. Harir Muzakki. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Usmani, A. Rofi'. *Tokoh-tokoh Muslim Pengukir Zaman*. Bandung: Penerbit Pustaka, 1998.
- Zoetmulder, P. J. *Manunggaling Kawulo Gusti, Panteisme dan Monsme dalam Sastra Suluk Jawa*, terj. Dick Hartoko. Jakarta: Gramedia, 2000.

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama : Fathul Adhim
Tempat/Tanggal Lahir : Gresik, 07 Oktober 1984
Alamat Asal : Jln. Pasir Putih Rt/Rw: 04/5 Campurejo Panceng
Gresik 61156
Alamat di Yogyakarta : Jln. Timoho GK. IV No. 971 bm Yogyakarta
Nama Orang Tua
Ayah : Jaelan. S. (alm)
Pekerjaan : -
Ibu : Aminatun (alm)
Pekerjaan : -
Riwayat Pendidikan :
1. MI Tabah Kranji Paciran Lamongan Lulus Tahun 1998
2. MTsN Mambaul Ma'arif Jombang Lulus Tahun 2001
3. MA Mambaul Hisyam Sedayu Gresik Lulus Tahun 2004
4. UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Masuk Tahun 2004

Yogyakarta, 27 Mei 2010

Fathul Adhim