

TASAWUF FALSAFI dan LINGKUNGAN

Menuju Ecosufisme Kontemporer

Drs. Abd. Basit, M.Ag





TASAWUF FALSAFI DAN LINGKUNGAN

Menuju Ecosufisme Kontemporer

Drs. Abd. Basit, M.Ag

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA
NOMOR 19 TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA**

**PASAL 72
KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 2 ayat (1) atau Pasal 49 ayat (1) dan ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 (satu) bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 5.000.000.000,- (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak cipta atau hak terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1) dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp. 500.000.000,- (lima ratus juta rupiah).

**TASAWUF FALSAFI DAN LINGKUNGAN
Menuju Ecosufisme Kontemporer**

Hak Cipta © 2025 pada penulis.

Penulis . Drs. Abd. Basit, M.Ag
Editor . Septi Gumiandari
Setting dan Layout . Muhamad Fathi Ilmy
Desainer Sampul . Nahdiya Ilmy
Cetakan 1 . November 2025
Diterbitkan oleh . **CV. Edupedia Publisher**
Alamat . Jl. Trajaya, Palasah, Kab. Majalengka, Jawa Barat
Telp/WA. 0822-1856-0919
edupedia.publisher@gmail.com
ISBN . 978-634-7498-00-7

Anggota IKAPI No. 465/JBA/2023

*Dilarang keras mengutip, menjiplak, memfotokopi sebagian atau seluruh isi buku ini serta memperjualbelikannya tanpa mendapat izin tertulis dari **Penerbit Edupedia Publisher**.*

© HAK CIPTA DILINDUNGI OLEH UNDANG-UNDANG

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya bagi Allah SWT, Tuhan Yang Maha Esa, yang dengan karunia, rahmat, dan hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan buku *Tasawuf Falsafi dan Lingkungan: Menuju Ecosufisme Kontemporer* ini. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, pembawa rahmat bagi seluruh alam, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh umatnya yang istiqamah mengikuti sunnah beliau. Semoga cahaya petunjuk beliau senantiasa menerangi setiap langkah dan pemikiran kita.

Buku ini lahir dari kegelisahan mendalam terhadap krisis ekologi global yang semakin nyata dalam kehidupan modern, sekaligus dari keyakinan bahwa warisan tasawuf falsafi Islam menyimpan kedalaman metafisika dan spiritualitas yang sangat relevan bagi situasi kontemporer. Abad modern telah menghadirkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang luar biasa, namun di saat yang sama mengantarkan manusia pada alienasi metafisik, eksploitasi alam tanpa batas, dan hilangnya kesadaran sakral terhadap kosmos. Dalam konteks inilah tasawuf falsafi, yang menegaskan keterhubungan hakiki antara Tuhan, manusia, dan alam semesta, menawarkan fondasi filosofis dan spiritual untuk membangun cara pandang baru dalam menghadapi krisis ekologis.

Ecosufisme yang menjadi inti gagasan buku ini bukan sekadar konsep akademik, melainkan paradigma spiritual yang memandang bahwa menjaga alam adalah bentuk ibadah, amanah kekhalifahan, dan ekspresi tertinggi dari kesadaran tauhid. Pandangan ini mengajak manusia untuk membaca alam sebagai ayat-ayat Tuhan, menghormati setiap bentuk kehidupan sebagai tajalli Ilahi, dan menempatkan etika ekologis sebagai bagian integral dari perjalanan spiritual.

Dalam proses penyusunan buku ini, penulis senantiasa terinspirasi oleh kegiatan dakwah, pengajaran, dan kajian keagamaan yang selama ini dijalankan, termasuk kesempatan untuk mengisi pengajian tasawuf dan pemikiran Islam kontemporer di berbagai instansi serta menjadi pembicara tetap di Masjid Al-Hikmah Nuansa Majasem Cirebon dalam sesi *Ngaji Kitab Al-Hikam*. Aktivitas tersebut tidak hanya memperkaya pengalaman ruhani, tetapi juga memperteguh keyakinan bahwa tasawuf memiliki peran besar dalam membentuk kesadaran ekologis umat.

Pada kesempatan ini, penulis menyampaikan penghargaan dan terima kasih yang setulus-tulusnya kepada:

1. Prof. Dr. H. Aan Jaelani, M.Ag, Rektor UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, atas dukungan, arahan, dan fasilitas akademik yang sangat membantu proses penulisan buku ini.
2. Prof. Dr. H. Ilman Nafi'a, M.Ag, Direktur Pascasarjana UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon, beserta seluruh staf akademik, atas bimbingan, dorongan, serta masukan-masukan intelektual yang sangat berharga.
3. Ayahanda Abah KH. Zuhri dan Ibunda Hj. Marfu'ah—semoga Allah SWT menerangi dan meluaskan alam kuburnya—atas curahan kasih sayang sepanjang hidup yang melekat kuat dalam jiwa penulis.
4. Istri tercinta Nova Santika, S.Ag., serta anak-anak penulis, Fajrul Falah, M.M., Miftah Ilmi Rabbani, dan Aisyah Luthfiah, yang dengan doa, kesabaran, dan cinta mereka senantiasa menjadi sumber kekuatan, ketenangan, dan inspirasi dalam penyelesaian buku ini.

Penulis berharap semoga buku ini tidak hanya menjadi bacaan akademik, tetapi juga menjadi media refleksi spiritual bagi para pembaca untuk menumbuhkan kesadaran ekologis, menghidupkan nilai-nilai tasawuf dalam kehidupan sehari-hari, dan memaknai kembali hubungan manusia dengan alam sebagai bagian dari pengabdian kepada Allah SWT. Dengan demikian, setiap langkah kecil dalam menjaga lingkungan dapat menjadi manifestasi ibadah, bentuk penghormatan terhadap ciptaan-Nya, dan upaya menegakkan kembali keseimbangan kosmik yang diamanatkan kepada manusia sebagai khalifah di bumi.

Semoga Allah SWT meridai setiap ikhtiar ini dan menjadikannya amal jariyah yang terus mengalir manfaatnya.

Cirebon, November 2025

Abdul Basit

PRAKATA

Segala puji hanya bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang dengan limpahan rahmat dan karunia-Nya senantiasa memberikan kekuatan kepada kita untuk terus berkhidmat dalam pengembangan ilmu pengetahuan, pendidikan, dan peradaban. Shalawat dan salam semoga tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, suri teladan utama umat manusia, yang ajarannya memadukan kecerdasan spiritual, kehalusan budi, dan komitmen terhadap kemaslahatan semesta.

Dengan penuh rasa syukur, saya menyambut baik hadirnya buku *Tasawuf Falsafi dan Lingkungan: Menuju Ecosufisme Kontemporer* karya Abdul Basit ini. Buku ini merupakan kontribusi penting dalam mengintegrasikan khazanah pemikiran Islam klasik dengan persoalan ekologis kontemporer, sebuah tema yang semakin mendesak seiring meningkatnya kerusakan lingkungan dan melemahnya kesadaran manusia terhadap nilai-nilai spiritual yang menjaga keseimbangan kosmos.

Tasawuf falsafi, yang menjadi fondasi utama pembahasan dalam buku ini, menawarkan pandangan metafisik yang menempatkan alam sebagai manifestasi (tajalli) dari kehadiran Ilahi. Perspektif ini sangat relevan untuk membangun paradigma ekologis yang berakar pada nilai tauhid, kesalingterhubungan, dan keharmonisan antara manusia dan alam. Gagasan *ecosufisme* yang dikembangkan dalam buku ini memperlihatkan bagaimana tradisi sufistik dapat menjadi energi spiritual sekaligus epistemologis bagi gerakan penyelamatan lingkungan di era modern.

Sebagai lembaga yang berkomitmen terhadap pengembangan ilmu-ilmu keislaman yang adaptif, transformatif, dan kontekstual, Pascasarjana UIN Siber Syekh Nurjati Cirebon menilai bahwa karya ini memberikan kontribusi strategis dalam memperkaya wacana keilmuan, khususnya pada persilangan antara studi Islam, etika lingkungan, dan spiritualitas. Buku ini tidak hanya penting dibaca oleh akademisi, tetapi juga oleh para pendidik, tokoh agama, pegiat lingkungan, dan masyarakat luas yang ingin memahami hubungan mendalam antara iman, kebijaksanaan sufistik, dan tanggung jawab ekologis.

Kami menyampaikan apresiasi yang setinggi-tingginya kepada penulis atas dedikasi, kedalaman analisis, dan ketekunan yang melahirkan karya ilmiah bernilai tinggi ini. Terima kasih juga kami sampaikan kepada seluruh pihak yang turut

mendukung proses penyusunan dan penerbitan buku ini sehingga dapat hadir di tengah pembaca.

Akhirnya, semoga buku ini menjadi kontribusi nyata bagi penguatan literasi ekoteologis, pengembangan spiritualitas lingkungan, dan pengarusutamaan etika ekologis dalam kehidupan umat beragama. Semoga Allah SWT meridai setiap upaya kita dalam merawat bumi sebagai amanah suci yang diberikan kepada manusia.

Cirebon, November 2025

Prof. Dr. H. Ilman Nafi'a, M.Ag
Direktur Pascasarjana UIN Siber Cirebon

DAFTAR ISI

Kata Pengantar	i
Prakata	ii
Daftar Isi	iii
Pendahuluan	1
Review Bagian I - Landasan Teoretis Tasawuf Falsafi	5
Bab 1 Hakikat Tasawuf Falsafi	7
A Definisi dan karakteristik tasawuf falsafi	7
B Perbedaan dengan tasawuf akhlaqi dan amali	9
C Tasawuf Falsafi: Titik Temu antara Filsafat dan Spiritualitas	17
Bab 2 Ontologi Wujud dalam Pemikiran Sufi	29
A Konsep <i>wahdat al-wujūd</i> Ibn 'Arabi	29
B Relasi Tuhan–kosmos–manusia dalam tatanan wujud	51
C Kosmologi spiritual: tajallī, martabat wujud, dan kesadaran kosmik	60
Bab 3 Epistemologi Ma'rifah dan Simbolisme Alam	76
A Alam sebagai ayat dan manifestasi Ilahi	76
B Pengetahuan intuitif dan kontemplatif	78
C Simbolisme alam dalam teks sufi klasik	81
D Simbolisme alam dalam teks sufi klasik	83
E Alam sebagai Cermin Ilahi: Implikasi bagi Spiritualitas Modern	85
F Epistemologi Ekologis Ibn 'Arabi dalam Konteks Global	87
Review Bagian II – Ekoteologi dan Spiritualitas Alam	89
Bab 4 Islam, Alam, dan Etika Ekologis	91
A Manusia sebagai khalifah dan amanah ekologis	91
B Relasi Ontologis antara Tuhan, Manusia, dan Alam dalam Pandangan Ibn 'Arabi	100
C Konsep <i>mīzān</i> (keseimbangan) dalam Al-Qur'an	101
D Ekoteologi dalam khazanah Islam klasik	105
Bab 5 Dari Tasawuf ke Ecosufisme	108
A Definisi <i>ecosufism</i> : spiritualitas ekologis berbasis tasawuf	108
B Dimensi ontologis dan etik dalam ecosufisme	114
C Integrasi nilai sufistik dalam kesadaran ekologis modern	122

Bab 6 Tokoh dan Pemikiran Kunci	134
A Seyyed Hossein Nasr: Sacred Science and the Environmental Crisis	134
B William Chittick: Cosmic Imagination and the Unity of Being	143
C Ibn 'Arabi: alam sebagai refleksi wujud Ilahi	153
D Henry Corbin: Imajinasi Kreatif dan Alam Malakut	159
E Ismail Raji al-Faruqi dan pendekatan tauhidik terhadap alam	164
Review Bagian III – Ecosufisme Kontemporer dan Relevansinya	169
Bab 7 Krisis Lingkungan dan Spiritualitas Modern	171
A Antropo-sentrisme dan alienasi spiritual	171
B Krisis makna dan hilangnya kesadaran sakral terhadap alam	173
C Kritik sufi terhadap modernitas	187
D Spiritualitas Kosmik dan Jalan Kembali ke Tauhid	189
Bab 8 Model Aksi Ekologis dalam Perspektif Sufi	193
A Zikir ekologis dan kontemplasi kosmik	194
B Gerakan hijau berbasis spiritualitas Islam	195
C Aktivisme lingkungan dalam tradisi tasawuf	197
D Spiritualitas Kosmik dan Jalan Kembali ke Tauhid	202
Bab 9 Relevansi bagi Dunia Islam dan Indonesia	205
A Tradisi lokal dan kearifan ekologi pesantren	205
B Potensi <i>eco-pesantren</i> dan spiritualitas hijau	207
C Ecosufisme sebagai paradigma pendidikan dan kebudayaan Islam masa depan	212
Penutup	214
Kutipan Klasik dari Ibn 'Arabi, Jalaluddin Rumi, Al-Jili	216
Peta Konsep Ecosufisme	217
Daftar Pustaka	218

PENDAHULUAN

Krisis Ekologi dan Tantangan Spiritual Abad Modern

Abad modern ditandai oleh kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi yang luar biasa, tetapi juga oleh krisis ekologis yang kian mendalam. Pemanasan global, pencemaran lingkungan, deforestasi, hilangnya keanekaragaman hayati, dan degradasi moral ekologis merupakan gejala nyata dari peradaban yang kehilangan keseimbangan antara kemajuan material dan kesadaran spiritual. Modernitas telah menempatkan manusia sebagai pusat (antroposentris), sementara alam direduksi menjadi sekadar objek eksploitasi dan sumber daya ekonomi. Dalam paradigma ini, nilai-nilai spiritual dan kesakralan alam mengalami erosi yang serius.

Krisis ekologi sesungguhnya bukan semata krisis lingkungan, melainkan krisis spiritual dan epistemologis. Manusia modern terasing dari dimensi metafisik alam semesta. Dalam pandangan tradisional Islam, alam bukanlah benda mati, melainkan *ayat-ayat Tuhan* (signs of God) yang merefleksikan kehadiran Ilahi. Namun, peradaban modern yang sekuler telah menggantikan pandangan sakral tersebut dengan cara pandang mekanistik, materialistik, dan utilitarian. Akibatnya, hubungan manusia dengan alam menjadi relasi dominasi, bukan harmoni.

Keterputusan Manusia dari Alam dalam Peradaban Modern

Keterputusan manusia dari alam merupakan akibat langsung dari pergeseran paradigma ontologis dan epistemologis sejak era Renaisans dan Pencerahan. Rasionalisme dan empirisisme menegaskan dikotomi tajam antara subjek (manusia) dan objek (alam). Alam dipandang sebagai sistem tertutup yang tunduk pada hukum kausalitas material, tanpa dimensi transenden. Akibatnya, manusia kehilangan rasa *takjub* dan *ta'abbud* terhadap ciptaan Tuhan.

Dalam konteks ini, manusia modern hidup dalam kondisi yang oleh Seyyed Hossein Nasr disebut sebagai "desakralisasi alam". Segala sesuatu diukur dengan standar efisiensi dan produktivitas, sementara nilai-nilai spiritual tersisih dari sistem pendidikan, ekonomi, dan kebudayaan. Padahal, dalam pandangan sufistik, seluruh eksistensi merupakan pancaran wujud Ilahi (*tajallī al-Ḥaqq*). Ketika manusia memutuskan hubungan metafisiknya dengan alam, ia sejatinya juga memutuskan hubungan batiniahnya dengan Tuhan.

Tasawuf falsafi, dengan konsep *wahdat al-wujūd*, *tajallī*, dan *insan kāmil*, menawarkan cara pandang alternatif terhadap realitas. Alam bukanlah sesuatu yang profan, melainkan refleksi dari kehadiran Ilahi yang menuntut penghormatan dan penjagaan. Dengan demikian, krisis ekologis harus dibaca sebagai krisis spiritual yang menuntut rekonstruksi kesadaran wujud manusia di hadapan Tuhan dan ciptaan-Nya.

Kebutuhan Paradigma Spiritual dalam Etika Lingkungan

Etika lingkungan modern cenderung bersifat rasional dan normatif, tetapi kurang menyentuh dimensi spiritual dan eksistensial manusia. Padahal, perubahan sikap terhadap alam tidak cukup dengan regulasi dan teknologi, melainkan membutuhkan transformasi batiniah — kesadaran bahwa menjaga alam berarti menjaga keseimbangan kosmos dan menegakkan amanah kekhalifahan.

Dalam khazanah Islam, konsep *khalīfah fī al-ard* (wakil Tuhan di bumi) bukan lisensi dominasi, melainkan tanggung jawab spiritual untuk memelihara tatanan Ilahi (*mīzān*). Manusia diciptakan bukan untuk menaklukkan alam, tetapi untuk membaca dan merawatnya sebagai kitab terbuka Tuhan. Di sinilah tasawuf falsafi menawarkan fondasi teoretis dan etis bagi ecosufisme — yakni spiritualitas ekologis yang berakar pada kesatuan wujud dan kesadaran kosmik.

Ecosufisme tidak hanya memandang alam sebagai entitas ekologis, tetapi sebagai ruang kontemplatif di mana manusia mengalami kehadiran Tuhan melalui ciptaan-Nya. Dengan membangkitkan kesadaran *tauhidik-kosmologis*, manusia akan melihat alam bukan sebagai “lain” dari dirinya, tetapi sebagai bagian dari diri yang harus disucikan dan dijaga.

Tujuan dan Metode Penulisan Buku

Buku ini bertujuan untuk menghadirkan paradigma baru dalam memahami hubungan antara tasawuf falsafi dan kesadaran ekologis, sekaligus menjembatani wacana klasik spiritual Islam dengan tantangan kontemporer berupa krisis lingkungan global. Melalui pendekatan interdisipliner antara filsafat, teologi, dan etika lingkungan, buku ini berupaya membangun landasan konseptual bagi *ecosufisme kontemporer* sebagai basis bagi rekonstruksi etika lingkungan berbasis spiritualitas Islam.¹

Metode penulisan buku ini bersifat kualitatif-filosofis dengan pendekatan hermeneutik-sufistik.² Penulis menelusuri teks-teks klasik tasawuf (khususnya karya Ibn ‘Arabi, Suhrawardi, dan al-Jili) untuk menemukan dasar metafisika wujud yang bersifat ekologis. Analisis dilengkapi dengan pandangan para pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, William Chittick, dan Fazlun Khalid, yang berusaha mengintegrasikan spiritualitas Islam dengan isu lingkungan.³

¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Routledge, 1975), hlm. 65.

² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 12–15.

³ William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm. 5–6.

Secara struktural, buku ini dibagi menjadi tiga bagian utama:

1. Landasan Teoretis Tasawuf Falsafi

Bagian pertama buku ini menguraikan fondasi filosofis dan metafisis yang menjadi dasar bagi pemikiran tasawuf falsafi. Dalam tradisi Islam, tasawuf falsafi tidak hanya berbicara tentang pengalaman mistik individual, tetapi juga tentang struktur ontologis realitas — hubungan antara Tuhan, kosmos, dan manusia.

Kajian diawali dengan pemaparan tentang hakikat tasawuf falsafi sebagai perpaduan antara intuisi spiritual dan rasionalitas filosofis. Melalui tokoh-tokoh seperti al-Hallaj, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi, pembaca diajak menelusuri bagaimana dimensi mistik Islam berkembang menjadi sistem metafisika yang utuh.

Konsep-konsep seperti *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud), *tajalli* (manifestasi Ilahi), *'ālam al-mithāl* (dunia imajinasi spiritual), dan *insan kāmil* (manusia sempurna) menjadi poros utama pembahasan. Bagian ini menekankan bahwa dalam pandangan sufi-filosofis, seluruh eksistensi adalah cermin dari wujud Tuhan.¹

Dari sinilah muncul gagasan bahwa alam tidak bersifat profan, melainkan memiliki kedudukan ontologis dan spiritual sebagai tanda (ayat) dari kehadiran Ilahi. Pandangan ini secara implisit menegaskan bahwa setiap bentuk kerusakan terhadap alam sejatinya adalah bentuk ketidakseimbangan terhadap tatanan kosmik Ilahi.

Dengan memahami landasan metafisika tasawuf falsafi, pembaca akan melihat bahwa relasi manusia dan alam bukan relasi hierarkis, melainkan relasi partisipatif dalam kesatuan wujud. Alam bukan sekadar ciptaan yang pasif, tetapi entitas yang memiliki makna spiritual dan menjadi medan kontemplasi bagi manusia untuk mengenal Tuhan.

2. Ekoteologi dan Spiritualitas Alam

Bagian kedua menelusuri hubungan antara teologi Islam dan kesadaran ekologis, yang dalam konteks kontemporer dikenal sebagai *ekoteologi*. Ekoteologi Islam berpijak pada prinsip tauhid — keesaan Tuhan yang meniscayakan keterpaduan seluruh ciptaan. Tidak ada dikotomi antara Tuhan dan alam, sebab keduanya terikat dalam jaringan wujud yang satu.²

Dalam tradisi sufistik, alam bukan sekadar lingkungan fisik, melainkan juga kitab kedua setelah Al-Qur'an yang harus dibaca secara batiniah.³ Setiap fenomena alam adalah *ayat Allah*, tanda yang mengantarkan manusia kepada pengenalan Ilahi (*ma'rifah*). Oleh karena itu, ekoteologi Islam menempatkan penjagaan lingkungan sebagai bagian dari ibadah dan manifestasi tauhid.

Bagian ini juga mengulas konsep-konsep ekoteologis dalam Al-Qur'an, seperti *mīzān* (keseimbangan), *amānah* (tanggung jawab), dan *khilāfah* (kewakilan manusia di bumi). Semua konsep tersebut menggambarkan posisi manusia bukan sebagai penguasa, tetapi sebagai penjaga tatanan Ilahi di bumi.⁴

Selain itu, dibahas pula pemikiran para teolog dan sufi yang menafsirkan alam secara spiritual: bagaimana alam dipahami sebagai ruang kontemplatif (*makān al-tafakkur*), tempat manusia berzikir dan menemukan harmoni antara dimensi jasmani dan ruhani.

Di sinilah muncul sintesis antara tasawuf falsafi dan etika ekologis: bahwa menjaga alam bukan sekadar kewajiban moral, tetapi bagian dari perjalanan spiritual menuju Tuhan. Alam menjadi cermin dari rahmat dan kebijaksanaan Ilahi yang harus dihormati, bukan dieksploitasi.

3. Ecosufisme Kontemporer dan Relevansinya

Bagian ketiga merupakan puncak sintesis pemikiran buku ini: bagaimana tasawuf falsafi dan ekoteologi Islam dapat melahirkan paradigma baru yang disebut ecosufisme kontemporer — sebuah spiritualitas ekologis yang berakar pada kesadaran sufi dan relevan dengan krisis lingkungan modern.

Ecosufisme dimaknai sebagai pendekatan holistik terhadap kehidupan yang menggabungkan dimensi spiritual, etis, dan ekologis. Ia berangkat dari prinsip *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi yang melihat seluruh realitas sebagai manifestasi tunggal dari Wujud Ilahi. Dalam kerangka ini, menjaga lingkungan bukan sekadar tindakan sosial atau politik, melainkan ibadah kosmik yang menegakkan keharmonisan wujud.⁵

Bagian ini juga membahas gagasan dan kontribusi pemikir kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr, William Chittick, dan Fazlun Khalid, yang mengembangkan kritik terhadap peradaban modern yang sekuler dan destruktif terhadap alam. Nasr, misalnya, menegaskan bahwa akar krisis ekologi adalah hilangnya kesadaran sakral terhadap kosmos — sebuah kondisi yang hanya dapat disembuhkan melalui kebangkitan kembali pandangan metafisik Islam.⁶

Selain pemikiran global, bagian ini juga menyoroti relevansi ecosufisme dalam konteks Indonesia. Tradisi pesantren, tarekat, dan kearifan lokal Nusantara menyimpan potensi besar untuk membangun spiritualitas hijau (green spirituality). Program *eco-pesantren*, gerakan *zero waste berbasis iman*, dan pengajaran tasawuf di perguruan tinggi Islam dapat menjadi model praksis ecosufisme yang konkret.

Akhir bagian ini mengajukan gagasan bahwa pembaharuan kesadaran ekologis umat Islam harus berangkat dari rekonstruksi batin — bukan hanya reformasi kebijakan. Dengan menghidupkan kembali visi kosmosentris tasawuf

falsafi, manusia modern dapat menemukan kembali posisinya sebagai penjaga rahmat Tuhan di muka bumi.

Ketiganya membentuk kerangka epistemologis yang saling melengkapi: dari fondasi metafisika wujud, menuju kesadaran ekologis, hingga praksis spiritual dalam kehidupan modern. Dengan demikian, buku ini diharapkan menjadi kontribusi ilmiah sekaligus refleksi spiritual bagi pembaruan kesadaran ekologi umat Islam di era global.⁴

Review Bagian I – Landasan Teoretis Tasawuf Falsafi

Bagian pertama buku ini menekankan pentingnya pemahaman teoretis tentang **tasawuf falsafi** sebagai landasan konseptual untuk mengembangkan paradigma ecosufisme. Tasawuf falsafi, yang berakar dari tradisi filsafat Islam klasik, menekankan dimensi **ontologis, epistemologis, dan etis** dalam pengalaman spiritual. Ontologi tasawuf falsafi menyoroti hakikat realitas dan posisi manusia dalam kosmos, di mana manusia dipandang sebagai makhluk yang memiliki potensi untuk mencapai kesadaran spiritual yang mendalam serta keterhubungan harmonis dengan alam semesta.

Epistemologi tasawuf falsafi menekankan **pengetahuan intuitif dan pengalaman langsung** (*ma'rifah*) sebagai jalan untuk memahami hakikat Tuhan, alam, dan diri sendiri. Berbeda dengan pendekatan rasional semata, tasawuf falsafi menekankan kesadaran internal, refleksi, dan kontemplasi sebagai metode untuk memperoleh pengetahuan transformatif yang membimbing manusia dalam kehidupan sehari-hari.

Secara etis, tasawuf falsafi mendorong manusia untuk **menyucikan diri** (**tazkiyah al-nafs**), mengendalikan nafsu, dan menginternalisasi nilai-nilai spiritual seperti kasih sayang, keadilan, dan tanggung jawab terhadap alam. Nilai-nilai ini menjadi fondasi penting bagi pengembangan kesadaran ekologis, karena menekankan keterhubungan manusia dengan seluruh ciptaan dan tanggung jawab moral terhadap keseimbangan alam.

Bagian ini juga membahas tokoh-tokoh klasik seperti **Ibn 'Arabi, al-Jili, dan Jalaluddin Rumi**, yang memandang alam sebagai manifestasi dari kesatuan Tuhan dan menekankan hubungan kosmis antara manusia, alam, dan Sang Pencipta. Kerangka teoretis ini kemudian menjadi pijakan untuk membangun paradigma ecosufisme yang menyatukan dimensi spiritual, etis, dan ekologis dalam perspektif Islam.

⁴ Nasr, *Man and Nature*, hlm. 130–132.

Secara keseluruhan, Bagian I memberikan **fondasi filosofis yang kokoh** bagi pembaca untuk memahami hubungan antara spiritualitas tasawuf dan kesadaran ekologis, sekaligus menyiapkan

Bab 1

Hakikat Tasawuf Falsafi

A. Definisi dan karakteristik tasawuf falsafi

Tasawuf falsafi merupakan salah satu cabang tertinggi dalam khazanah intelektual Islam yang berupaya menyatukan antara *dzauq* (pengalaman spiritual) dan *'aql* (rasionalitas intelektual). Ia lahir dari kesadaran bahwa realitas Ilahiah tidak hanya dapat didekati melalui dimensi moral atau ritual, tetapi juga melalui perenungan metafisik yang mendalam terhadap hakikat wujud. Dalam kerangka ini, tasawuf falsafi tidak sekadar berbicara tentang bagaimana manusia mendekatkan diri kepada Tuhan, tetapi juga bagaimana seluruh wujud berpartisipasi dalam eksistensi Ilahi yang tunggal.⁵

Secara konseptual, istilah *tasawuf falsafi* menunjukkan sintesis antara dua dimensi yang sering dianggap berseberangan: spiritualitas dan rasionalitas. Tasawuf berangkat dari pengalaman langsung dan transformasi batin melalui jalan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), sementara filsafat berangkat dari refleksi rasional untuk memahami hakikat realitas secara logis dan sistematis. Namun dalam tasawuf falsafi, kedua pendekatan tersebut disatukan dalam satu kesadaran ontologis yang lebih tinggi — bahwa pengetahuan sejati tidak dapat diperoleh hanya melalui logika rasional, melainkan juga melalui penyaksian intuitif (*kashf*), sebagaimana ditegaskan oleh Ibn 'Arabi dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* bahwa "akal tidak dapat memahami hakikat tanpa hati yang tercerahkan."⁶

Dalam sejarah intelektual Islam, tasawuf falsafi berkembang melalui dialog intens antara para filsuf Muslim dan para sufi besar. Filsafat Islam yang dibangun oleh al-Farabi, Ibn Sina, dan kemudian disintesiskan oleh Suhrawardi serta Mulla Ṣadra membuka ruang bagi integrasi antara hikmah rasional dan hikmah dzauqiyah. Mulla Ṣadra, misalnya, melalui filsafat *al-ḥikmah al-muta'āliyah* (filsafat transenden), berusaha memadukan epistemologi rasional Ibn Sina, iluminasi spiritual Suhrawardi, dan intuisi metafisis Ibn 'Arabi dalam satu sistem pengetahuan yang menempatkan wujud sebagai realitas tunggal yang dinamis.⁷

Karakteristik utama tasawuf falsafi adalah upayanya untuk memahami Tuhan, alam, dan manusia dalam struktur wujud yang saling berhubungan. Tuhan dipahami bukan sekadar sebagai Pencipta yang transenden dan terpisah dari makhluk-Nya,

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 15.

⁶ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 27.

⁷ Mulla Ṣadra, *al-Asfār al-Arba'ah*, vol. 1 (Teheran: Intisharat al-Hikmah, 1981), hlm. 35–36.

melainkan sebagai Realitas Mutlak (*al-Ḥaqq*) yang menampakkan diri-Nya dalam berbagai bentuk eksistensi. Alam semesta, dalam pandangan ini, merupakan *tajalli* (penampakan Ilahi), dan setiap ciptaan adalah cermin dari sifat-sifat-Nya.⁸

Berbeda dengan pandangan teologis klasik yang sering menekankan jarak antara Tuhan dan ciptaan, tasawuf falsafi memandang hubungan keduanya secara emanatif. Alam tidak diciptakan “dari ketiadaan” (*ex nihilo*), melainkan “memancar” dari Tuhan melalui tingkatan-tingkatan wujud yang disebut *tanazzulāt al-wujūd*. Dengan demikian, segala realitas yang ada hanyalah bentuk manifestasi dari Wujud Mutlak. Perspektif ini tidak bermakna *panteistik* (menyamakan Tuhan dengan alam), tetapi *panenteistik* — bahwa Tuhan meliputi segala sesuatu tanpa terbatas oleh ciptaan-Nya.⁹

Tasawuf falsafi juga menolak dikotomi antara dunia rohani dan dunia materi. Alam semesta bukanlah entitas profan, melainkan manifestasi kesucian Ilahi. Karena itu, memahami alam berarti membaca tanda-tanda Tuhan dalam realitas yang kasat mata. Alam adalah teks terbuka yang di dalamnya tercermin rahasia wujud Tuhan. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa seluruh ciptaan adalah ayat — bukan hanya dalam makna linguistik, tetapi juga sebagai realitas ontologis yang mengandung pesan metafisis tentang kehadiran Tuhan.¹⁰

Pendekatan ini memberi fondasi bagi etika spiritual yang ekologis. Jika setiap elemen alam adalah refleksi dari sifat-sifat Tuhan, maka merusak alam sama halnya dengan menodai manifestasi kesucian Ilahi. Oleh karena itu, tasawuf falsafi secara implisit mengandung etika kosmologis — sebuah pandangan bahwa hubungan manusia dengan alam bukan bersifat dominatif, melainkan partisipatif dan penuh kesadaran spiritual. Alam bukan objek eksploitasi, melainkan mitra dalam perjalanan menuju Tuhan.

Dalam konteks ini, tasawuf falsafi berfungsi sebagai jembatan antara teologi, filsafat, dan spiritualitas. Ia tidak berhenti pada teoretisasi, tetapi mengantar manusia menuju kesadaran eksistensial yang mendalam — sebuah penyatuan antara mengetahui (*‘ilm*) dan menjadi (*wujūd*). Manusia yang mencapai tingkat *ma‘rifah* tidak lagi memandang dunia secara dualistik, melainkan menyadari kesatuan realitas di balik

⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 108–110.

⁹ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 79–82.

¹⁰ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 120–125.

keragaman fenomena. Dalam pandangan ini, segala sesuatu di alam semesta tidak terpisah dari Tuhan, tetapi justru merupakan partisipasi dalam Wujud-Nya.¹¹

Oleh karena itu, tasawuf falsafi bukan hanya sebuah disiplin teoretis, melainkan juga praksis spiritual yang menuntun manusia pada kesadaran ekologis kosmik. Ia menegaskan bahwa keberadaan manusia di dunia bukan untuk menaklukkan, tetapi untuk menyaksikan (*mushāhadah*) keindahan dan kebijaksanaan Ilahi yang termanifestasi dalam segala bentuk kehidupan. Dengan demikian, landasan metafisika tasawuf falsafi dapat menjadi dasar bagi munculnya *ecosufisme* kontemporer — sebuah paradigma spiritual yang menempatkan alam sebagai cerminan Tuhan dan arena penyempurnaan jiwa manusia.

B. Perbedaan dengan tasawuf akhlaqi dan amali

Dalam khazanah spiritualitas Islam, tasawuf berkembang dalam berbagai corak dan orientasi. Secara umum, para ulama membagi disiplin tasawuf ke dalam tiga bentuk utama: tasawuf akhlaqi, tasawuf amali, dan tasawuf falsafi. Ketiganya lahir dari sumber spiritual yang sama — pencarian kedekatan dengan Allah (*taqarrub ilā Allāh*) — tetapi menempuh jalan epistemologis dan metodologis yang berbeda. Jika tasawuf akhlaqi dan amali berfokus pada aspek moral dan praksis ibadah, maka tasawuf falsafi berupaya melampaui batas tersebut dengan menjangkau dimensi ontologis dan metafisik dari realitas ketuhanan.

1. Tasawuf Akhlaqi: Etika Penyucian Jiwa

Tasawuf akhlaqi adalah cabang tasawuf yang menekankan pada dimensi moral, etika, dan pembinaan karakter spiritual manusia. Fokus utamanya adalah penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dan pengendalian hawa nafsu melalui disiplin etika, ibadah, dan refleksi spiritual. Dengan pendekatan ini, manusia belajar meneladani sifat-sifat Ilahi, seperti keikhlasan, kesabaran, kasih sayang, kejujuran, dan kesederhanaan. Tujuan tertinggi tasawuf akhlaqi adalah mencapai *al-insān al-kāmil* atau “manusia sempurna” dalam akhlak, yaitu individu yang selaras antara perilaku lahiriah, kesadaran spiritual, dan kedekatan dengan Tuhan.¹²

Tokoh paling representatif dari corak ini adalah Abu Hamid al-Ghazali (w. 1111 M). Dalam karya monumentalnya *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, al-Ghazali menyatukan fikih, teologi, dan tasawuf menjadi satu sistem etika spiritual yang utuh. Ia menegaskan bahwa kebersihan hati dan keikhlasan niat merupakan fondasi dari setiap amal; tanpa keduanya, ibadah hanyalah formalitas ritual tanpa ruh. Menurut

¹¹Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 45–47.

¹²Al-Ghazali, Abu Hamid. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, vol. 1, hlm. 45–48.

al-Ghazali, pembentukan akhlak bukan hanya pengendalian lahiriah, tetapi transformasi batin yang menuntun manusia untuk mengenal dirinya, Tuhan, dan hakikat kehidupan.¹³

Secara pedagogis, tasawuf akhlaqi dapat dipandang sebagai “madrasah jiwa”—sekolah pembentukan moralitas batin yang menekankan integrasi antara dimensi lahir dan batin. Pendekatan ini banyak diadopsi oleh lembaga pendidikan Islam tradisional, terutama pesantren, yang menempatkan akhlak sebagai inti pendidikan spiritual dan karakter generasi muda.¹⁴ Melalui praktik ini, murid tidak hanya mempelajari ilmu pengetahuan formal, tetapi juga dilatih menanamkan etika dalam setiap tindakan sehingga dapat menjadi pribadi yang adil, santun, dan bertanggung jawab.

Dalam konteks modern, tasawuf akhlaqi memiliki relevansi yang signifikan. Pembinaan moral dan spiritual yang menekankan kesadaran diri dan pengendalian emosi sejalan dengan prinsip-prinsip psikologi positif dan pendidikan karakter kontemporer. Misalnya, konsep *self-regulation* atau pengendalian diri dalam psikologi dapat dipahami paralel dengan pengendalian hawa nafsu dalam tasawuf akhlaqi. Selain itu, etika sosial yang diajarkan, seperti kasih sayang dan kejujuran, menjadi dasar penting dalam membangun masyarakat yang harmonis di era modern.¹⁵

Namun, tasawuf akhlaqi memiliki keterbatasan filosofis. Corak ini cenderung berhenti pada tataran normatif dan moral, menekankan perilaku saleh dan adab, tetapi belum selalu membawa pemahaman mendalam tentang struktur metafisik realitas ketuhanan. Dengan kata lain, tasawuf akhlaqi lebih menekankan pembentukan perilaku dan etika praktis daripada eksplorasi ontologis atau teologis yang mendalam.¹⁶

Secara keseluruhan, tasawuf akhlaqi menawarkan kerangka etika yang aplikatif bagi kehidupan sehari-hari. Ia membimbing individu untuk menyeimbangkan kepentingan duniawi dan spiritual, menumbuhkan kesadaran moral, serta mempersiapkan manusia untuk hidup yang harmonis dengan dirinya

¹³Ibid., hlm. 60–65.

¹⁴Rizvi, S. A. H. *A History of Sufism in India*, New Delhi: Munshiram Manoharlal, 1986, hlm. 120–125.

¹⁵Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge*, Albany: State University of New York Press, 1989, hlm. 35–38.

¹⁶Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*, New York: HarperOne, 2007, hlm. 55–60.

sendiri, masyarakat, dan alam semesta—sejalan dengan prinsip-prinsip spiritual kontemporer dan pendidikan karakter modern.¹⁷

Diagram Alur: Tasawuf Akhlaqi – Dari Jiwa ke Perilaku

1. Tazkiyah al-Nafs (Penyucian Jiwa)

- Fokus: Pembersihan hati dari sifat tercela (nafsu amarah, keserakahan, iri).
- Metode: Dzikir, muhasabah (introspeksi), dan ibadah ikhlas.
- Output: Jiwa bersih, kesadaran spiritual meningkat.



2. Internalisasi Nilai Akhlaq Ilahi

- Fokus: Meneladani sifat-sifat Tuhan (keikhlasan, sabar, kasih sayang, jujur).
- Metode: Pembiasaan etika dalam kehidupan sehari-hari.
- Output: Karakter moral yang konsisten.



3. Transformasi Batin → Perilaku Lahir

- Fokus: Menghubungkan kesadaran batin dengan tindakan nyata.
- Metode: Perbuatan baik, adab sopan, kejujuran dalam interaksi sosial.
- Output: Pribadi harmonis yang selaras dengan nilai spiritual.



4. Pendidikan Spiritual dan Sosial

- Fokus: Madrasah jiwa (pesantren dan lembaga pendidikan Islam).
- Metode: Kurikulum akhlaq, mentoring spiritual, pembiasaan ibadah dan adab.
- Output: Generasi yang saleh, beradab, dan bertanggung jawab sosial.



5. Tujuan Akhir: Al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna)

- Fokus: Keselarasan jiwa, akal, dan tindakan dengan nilai Ilahi.
- Output: Individu yang harmonis dengan diri sendiri, masyarakat, dan alam semesta.

Catatan Visual:

- Diagram ini bisa digambarkan sebagai **alur vertikal** dari atas ke bawah.
- Gunakan ikon: hati untuk *tazkiyah*, bintang/sinar untuk nilai akhlaq, tangan untuk perilaku, bangunan/gedung untuk pendidikan, sosok manusia untuk al-*insān al-kāmil*.

¹⁷ Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam and Secularism*, Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought & Civilization (ISTAC), 1993, hlm. 78–82

- Warna bisa disesuaikan: biru untuk spiritual, hijau untuk moralitas, kuning untuk pendidikan, oranye untuk perilaku sosial.

Tasawuf Akhlaqi: Dari Jiwa ke Perilaku



Tazkiyah al-Nafs (Penyucian Jiwa)

Fokus: Pembersihan hati du'a ter recela
(nafsu amarah, keserakahan, iri)

Output: Jiwa bersih, kesadaran situasional meningkat



Internalisasi Nilai Akhlaq Ilahi

Fokus: Meneladanni etika dalam kehidupan
sehari-hari

Output: Karakter moral yang konsisten



Transformasi Batin → Perilaku Lahir

Fokus: Perbuatan baik, adab sopan,
kejujuran dalam interaksi sosial

Output: Pribadi harmonis yang selaras dengini spiritual



Pendidikan Spiritual dan Sosial

Fokus: Kurikulum akhlaq, mentoring spiritual,
pembiasaan ibadah dan adab

Output: Generasi yang saleh, beradab



Tujuan Akhir: Al-Insān al-Kāmil (Manusia Sempurna)

Output: Individu yang harmonis dengan diri sendiri,

2. Tasawuf Amali: Jalan Praktik dan Pengalaman Spiritual

Tasawuf amali menekankan praktik nyata dan pengalaman langsung dalam perjalanan spiritual. Berbeda dengan tasawuf falsafi yang lebih konseptual, tasawuf amali fokus pada implementasi ritual dan latihan batin yang sistematis untuk menyucikan jiwa dan mendekatkan diri kepada Allah. Praktik-praktik ini mencakup **dzikir** (peringatan terus-menerus terhadap Tuhan), khalwat (penyendirian untuk kontemplasi), riyāḍah (latihan disiplin spiritual), dan mujāhadah (perjuangan melawan hawa nafsu). Setiap jalur ini dirancang untuk membantu manusia menyingkirkan sifat-sifat duniawi yang menghalangi cahaya Ilahi masuk ke dalam kesadaran mereka.¹⁸

Dalam tradisi ṭarīqah, atau tarekat, setiap murid (sālik) dibimbing oleh seorang mursyid (guru rohani) yang berperan sebagai pemandu, mentor, dan teladan spiritual. Mursyid mengatur perjalanan murid melalui berbagai tahapan, mulai dari pengendalian diri, penajaman hati, hingga puncak pengalaman mistik berupa mushāhadah (penyaksian Ilahi).¹⁹ Pengalaman spiritual langsung atau dzauq dianggap sebagai inti dari tasawuf amali, karena pengetahuan teoretis semata tidak cukup untuk mencapai kesucian dan pencerahan batin.²⁰

Sejarah mencatat bahwa tarekat-tarekat besar seperti Qadiriyyah, Naqsyabandiyyah, Syadziliyyah, dan Tijaniyyah menjadi laboratorium spiritual bagi berkembangnya tasawuf amali. Di sini, praktik dzikir kolektif, musik sufi, puisi mistik, dan meditasi menjadi sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Misalnya, karya Jalaluddin Rumi menampilkan pengalaman langsung manusia dalam perjalanan menuju cinta Ilahi, menggabungkan elemen estetika, emosi, dan spiritualitas dalam harmoni yang mendalam.²¹

Kekuatan utama tasawuf amali terletak pada dimensi transformasionalnya: ia tidak sekadar mengajarkan teori, tetapi mengubah manusia dari dalam melalui pengalaman rohani. Jalur ini menekankan perjalanan batin dan hubungan langsung dengan Tuhan, lebih dari sekadar refleksi filosofis mengenai wujud dan hakikat realitas. Dengan kata lain, tasawuf amali adalah laboratorium pengalaman

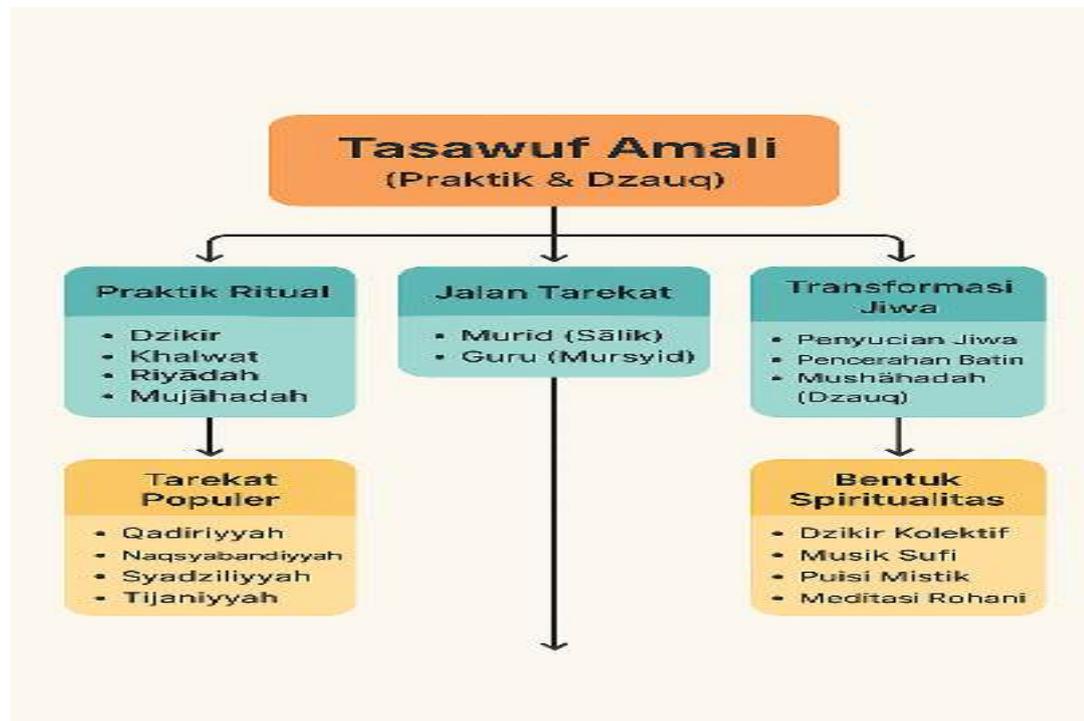
¹⁸Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 45–47.

¹⁹Algar, Hamid. *Sufism and Tareeqahs in Islam*. Berkeley: Islamic Studies Press, 1982, hlm. 102.

²⁰Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 28–30.

²¹Rumi, Jalaluddin. *The Masnavi, Book I*. Trans. Jawid Mojaddedi. Oxford: Oxford University Press, 2004, hlm. 55–60.

spiritual, di mana murid belajar melalui praktik, kesabaran, dan ketekunan, hingga mencapai pemurnian jiwa dan kedekatan dengan Ilahi.²²



3. Tasawuf Falsafi: Perenungan Ontologis dan Kosmologis

Berbeda dari dua corak sebelumnya, tasawuf falsafi menembus lapisan terdalam dari spiritualitas Islam melalui refleksi konseptual dan kontemplasi metafisik tentang hakikat wujud (ontology of being). Corak ini tidak hanya menekankan pengalaman mistik sebagaimana tasawuf amali, atau pembinaan moral sebagaimana tasawuf akhlaqi, tetapi berusaha menyatukan intuisi mistik (dzauq) dan rasionalitas filosofis (burhān) dalam satu kerangka epistemologis yang utuh.²³

Dalam tradisi ini, para sufi-filosof berupaya menjelaskan bagaimana Tuhan, alam, dan manusia tidak berdiri sebagai entitas yang terpisah, melainkan terjalin dalam satu kesatuan eksistensial (waḥdat al-wujūd).²⁴ Pemikiran ini berkembang melalui tokoh-tokoh besar seperti Ibn 'Arabi, Suhrawardi al-Maqtul, Mulla Ṣadra, dan Jalaluddin Rumi, yang berusaha menyelaraskan pengalaman spiritual dengan argumen metafisik.²⁵ Bagi Ibn 'Arabi, realitas tunggal Tuhan menampakkan diri

²²Lings, Martin. *What is Sufism?*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1983, hlm. 73–75.

²³Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1972), hlm. 34.

²⁴William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 7–10.

²⁵Oshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 12–15.

melalui keberagaman ciptaan; alam semesta merupakan tajalli (manifestasi) dari Wujud Mutlak yang tak terbatas.²⁶ Dengan demikian, keberadaan makhluk hanyalah bayangan atau refleksi dari realitas Ilahi yang absolut.

Tasawuf falsafi juga mengembangkan kosmologi spiritual yang menjelaskan proses emanasi dan kembalinya segala sesuatu kepada Tuhan. Alam dipahami sebagai rentetan tingkatan wujud (*marātib al-wujūd*) — dari dunia ruhani (*'ālam al-arwāḥ*) hingga dunia materi (*'ālam al-ajsam*).²⁷ Dalam dinamika itu, terjadi gerak *tanazzul* (turunnya wujud) dan *shu'ūd* (kembalinya wujud), yang menggambarkan perjalanan kosmis antara Tuhan dan makhluk. Manusia, dalam konteks ini, disebut sebagai mikrokosmos (*al-'ālam al-ṣaghīr*) yang merefleksikan keseluruhan struktur kosmos.²⁸ Karena itu, mengenal diri berarti mengenal Tuhan — sebagaimana sabda yang masyhur, "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*" (Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya).²⁹

Tujuan akhir dari perjalanan spiritual dalam tasawuf falsafi bukan sekadar kesalehan moral atau ritual, tetapi penyatuan kesadaran dengan Realitas Mutlak. Dalam tingkat puncak pengetahuan (*ma'rifah wujūdiyyah*), antara mengetahui dan menjadi tidak lagi terpisah: mengenal Tuhan berarti turut hadir dalam keberadaannya.³⁰ Pengetahuan semacam ini bukan bersifat konseptual semata, melainkan eksistensial — suatu bentuk *gnosis* yang dialami langsung oleh hati dan akal dalam kesatuan ilahiyyah.

Dengan demikian, tasawuf falsafi dapat dipandang sebagai hikmah ilahiyyah (divine wisdom) yang menyatukan dimensi etis, spiritual, dan metafisik. Ia tidak menolak praksis ibadah sebagaimana tasawuf akhlaqi dan amali, melainkan menaikkannya ke tingkat refleksi ontologis yang menghubungkan Tuhan, alam, dan manusia dalam satu kesatuan wujud yang dinamis dan hidup.³¹

Refleksi: Sinergi Etika, Praksis, dan Metafisika

Apabila ketiga corak tasawuf — akhlaqi, amali, dan falsafi — ditempatkan secara proporsional, maka akan tampak bahwa ketiganya membentuk sistem

²⁶Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 98–102.

²⁷Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (Princeton: Princeton University Press, 1978), hlm. 56.

²⁸Mulla Ṣadra, *The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect (al-Asfār al-Arba'ah)*, terj. James W. Morris (London: ICAS Press, 2003), hlm. 43–45.

²⁹Al-Ghazali, *Mishkāt al-Anwār*, terj. W.H.T. Gairdner (London: Royal Asiatic Society, 1924), hlm. 59.

³⁰William Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 203–205.

³¹Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 112–115.

spiritual yang utuh dan saling berkelindan. Tasawuf akhlaqi berfungsi sebagai fondasi etika dan penyucian jiwa, tasawuf amali menjadi ruang praksis transformasi diri, sedangkan tasawuf falsafi menghadirkan dimensi metafisik dan kesadaran ontologis yang menyingkap makna terdalam dari eksistensi manusia di hadapan Tuhan.³² Dengan demikian, tasawuf dalam seluruh coraknya bukanlah jalan yang terpisah, tetapi tahapan-tahapan integratif dalam satu perjalanan menuju penyempurnaan spiritual.

Dalam kerangka perjalanan ruhani, seorang *sālik* (pencari jalan Tuhan) biasanya berangkat dari *takhallī*, yaitu proses pembersihan diri dari sifat-sifat tercela dan keterikatan duniawi.³³ Tahap ini merupakan wilayah tasawuf akhlaqi, di mana etika dan disiplin batin menjadi dasar bagi pembentukan kepribadian spiritual. Setelah itu, ia naik menuju *taḥallī*, pengisian diri dengan sifat-sifat Ilahi melalui ibadah, zikir, dan latihan-latihan rohani sebagaimana digariskan dalam tasawuf amali.³⁴ Pada puncaknya, sang *sālik* sampai kepada *tajallī*, yaitu penyaksian langsung terhadap kehadiran Ilahi, ketika tabir eksistensi terangkat dan realitas Tuhan hadir dalam kesadaran yang menyeluruh.³⁵

Dalam konteks ini, tasawuf falsafi dapat dipandang sebagai mahkota dari keseluruhan proses spiritual, sebab ia menyatukan etika, praksis, dan metafisika dalam satu kesadaran kosmik.³⁶ Di sini, pengetahuan ('ilm) dan cinta (mahabbah) tidak lagi berdiri sendiri, melainkan bersatu dalam pengalaman *ma'rifah* — pengetahuan yang bercahaya dari penyaksian langsung terhadap Realitas Mutlak.³⁷ Seorang sufi tidak berhenti pada pengetahuan tentang Tuhan, melainkan menjadi bagian dari kehadiran-Nya, menyadari bahwa seluruh wujud hanyalah cermin dari Diri Ilahi.

Kesinambungan antara tiga corak tasawuf ini menggambarkan struktur pendakian spiritual manusia: dari moralitas menuju pengalaman, dan dari pengalaman menuju pencerahan metafisik.³⁸ Dengan cara demikian, tasawuf tidak hanya menjadi jalan bagi kebahagiaan batin, tetapi juga kerangka epistemologis dan ontologis bagi peradaban Islam — yang menyatukan dimensi ilmu, amal, dan wujud dalam harmoni ilahiyyah.

³²Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 87–90.

³³Al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), hlm. 21.

³⁴Abu Nasr al-Sarraj, *Kitāb al-Luma' fī al-Taṣawwuf*, ed. Reynold A. Nicholson (Leiden: Brill, 1914), hlm. 102–103.

³⁵Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Sādir, 1999), hlm. 67.

³⁶Mulla Ṣadra, *Asfār al-Arba'ah*, Juz II (Teheran: Intisharat-e Bidar, 1981), hlm. 29–30.

³⁷Jalaluddin Rumi, *Mathnawī-i Ma'nawī*, terj. Reynold A. Nicholson (London: Luzac, 1925), hlm. 112.

³⁸William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 215–218.

C. Tasawuf Falsafi: Titik Temu antara Filsafat dan Spiritualitas

Tasawuf falsafi tumbuh di persimpangan antara filsafat rasional dan spiritualitas mistik. Ia muncul sebagai bentuk pengetahuan yang berupaya menjembatani dua jalur epistemologis yang tampaknya berlawanan: jalur rasionalitas filosofis (*al-'aql al-falsafi*) dan jalur pengalaman mistik (*al-dzauq al-rūḥānī*).³⁹ Dalam kerangka ini, tasawuf falsafi tidak menolak nalar, tetapi mengintegrasikan akal dan intuisi sebagai dua sisi dari satu kesadaran yang sama — akal sebagai penuntun, dan intuisi sebagai penyaksian.

Untuk menjelaskan pengalaman batin yang melampaui bahasa empiris, para sufi-filosof meminjam perangkat konseptual filsafat, seperti kategori wujud (eksistensi), 'illah (kausalitas), dan jawhar (substansi).⁴⁰ Namun, istilah-istilah tersebut digunakan bukan dalam pengertian rasionalistik semata, melainkan sebagai bahasa simbolik (*al-lughah al-ramziyyah*) untuk mengartikulasikan realitas spiritual yang tak terucapkan (*al-ḥaqīqah allā tufassar*).⁴¹ Dengan demikian, metafisika dalam tasawuf falsafi berfungsi bukan hanya sebagai sistem logis, tetapi sebagai jembatan hermeneutik antara nalar ('aql) dan intuisi spiritual (dzauq) — antara pengetahuan proposisional dan pengetahuan penyaksian.⁴²

Dalam sejarah intelektual Islam, hubungan antara filsafat (falsafah) dan tasawuf (taṣawwuf) sering diwarnai oleh ketegangan epistemologis. Filsafat berupaya memahami Tuhan, alam, dan manusia melalui deduksi rasional dan logika aristotelian; sedangkan tasawuf menekankan pengetahuan langsung (ma'rifah) melalui pengalaman eksistensial dan penyucian batin.⁴³ Ketegangan ini mencapai puncaknya pada abad pertengahan, ketika muncul perdebatan tajam antara kalangan falāsifah dan ulama ortodoks seperti Al-Ghazali yang mengkritik filsafat metafisik dalam *Tahāfut al-Falāsifah*.⁴⁴

Namun, pada tahap berikutnya, muncul figur-figur besar yang berhasil menyatukan filsafat dan mistisisme ke dalam sintesis epistemologis yang baru.

³⁹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 15–18.

⁴⁰Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London: Kegan Paul International, 1993), hlm. 95–97.

⁴¹Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 45.

⁴²William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 62–64.

⁴³Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), hlm. 118.

⁴⁴Al-Ghazali, *Tahāfut al-Falāsifah*, terj. Michael Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 1997), hlm. 9–11.

Suhrawardi al-Maqtul (w. 1191 M) dengan filsafat *Isyrāqiyyah*-nya menekankan cahaya (*nūr*) sebagai realitas tertinggi yang hanya dapat disingkap melalui penyaksian batin.⁴⁵ Ibn 'Arabi (w. 1240 M) memperluasnya dalam doktrin wahdat al-wujūd (kesatuan eksistensi), yang memadukan ontologi, kosmologi, dan spiritualitas dalam satu kerangka realitas ilahiyyah.⁴⁶ Sedangkan Mulla Ṣadra (w. 1640 M) dalam *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah* menggabungkan tradisi peripatetik, iluminasi, dan sufistik menjadi sistem metafisika yang dinamis, di mana wujūd dipahami sebagai realitas tunggal yang bergerak secara gradatif (*tashkīk al-wujūd*).⁴⁷

Dengan demikian, tasawuf falsafi tidak dapat dipandang sekadar sebagai hasil pertemuan antara dua tradisi intelektual, melainkan sebagai jalan penyatuan epistemologis — tempat di mana akal, intuisi, dan wahyu berinteraksi dalam mencari kebenaran tertinggi. Ia menolak dikotomi antara berpikir dan mengalami, antara logika dan cinta, serta menegaskan bahwa kebenaran sejati hanya dapat dipahami melalui transformasi batin yang menyeluruh.⁴⁸

1. Suhrawardi dan Iluminasi Pengetahuan

Suhrawardi (Shihāb al-Dīn Yaḥyā ibn Ḥabash al-Suhrawardī, w. 1191 M) merupakan salah satu figur paling berpengaruh dalam sejarah tasawuf falsafi. Melalui sistem pemikirannya yang dikenal sebagai *ḥikmat al-isyrāq* (filsafat iluminasi), ia membangun sintesis yang menakjubkan antara tradisi rasionalisme filsafat Peripatetik (*mashā'ī*) dengan dimensi intuitif dan simbolik dari mistisisme Timur. Dalam pandangan Suhrawardi, pengetahuan sejati tidak semata-mata hasil dari inferensi logis, tetapi merupakan hasil dari penyinaran batin (*ishrāq*) — yakni pencerahan yang terjadi ketika cahaya Ilahi menembus kesadaran manusia yang telah disucikan.⁴⁹

Menurut Suhrawardi, realitas tertinggi adalah *nūr* (cahaya), bukan substansi material sebagaimana diasumsikan oleh filsafat Aristotelian. Segala bentuk eksistensi hanyalah manifestasi dari *nūr* dengan tingkatan intensitas yang berbeda-beda — dari *Nūr al-Anwār* (Cahaya dari segala cahaya) yang merupakan Tuhan sebagai sumber realitas tertinggi, hingga cahaya-cahaya lemah yang menandai wujud material. Dalam kerangka ontologi ini, kegelapan bukanlah

⁴⁵Suhrawardi, *Ḥikmat al-Isyrāq*, ed. Henry Corbin (Teheran: Institute Franco-Iranien, 1952), hlm. 77–80.

⁴⁶Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 98–103.

⁴⁷Mulla Ṣadra, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Juz I (Teheran: Intisharat-e Bidar, 1981), hlm. 32–35.

⁴⁸Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 121–124.

⁴⁹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 63–65.

entitas independen, melainkan ketiadaan cahaya. Dengan demikian, seluruh wujud dipandang sebagai gradasi kehadiran Ilahi, dan setiap ciptaan memiliki dimensi spiritual yang bersumber dari pancaran cahaya Ilahi itu sendiri.⁵⁰

Paradigma *ḥikmat al-isyrāq* mengubah cara pandang terhadap pengetahuan dan realitas. Suhrawardi menolak pandangan epistemologis yang hanya bergantung pada konsep dan proposisi. Ia memperkenalkan konsep *'ilm ḥuḍūrī* (pengetahuan hadiriah), yaitu pengetahuan yang diperoleh bukan melalui simbol atau representasi, tetapi melalui kehadiran langsung objek pengetahuan dalam kesadaran subjek.⁵¹ Dalam pengalaman *'ilm ḥuḍūrī*, tidak ada jarak antara yang mengetahui dan yang diketahui; keduanya menyatu dalam iluminasi yang bersifat eksistensial. Hal ini menunjukkan bahwa epistemologi iluminatif tidak dapat dipisahkan dari proses penyucian batin dan pencerahan spiritual, karena hanya hati yang bersih yang mampu menerima pancaran cahaya kebenaran Ilahi.⁵²

Suhrawardi menyatukan tradisi filsafat Yunani dan Persia kuno dengan ajaran Islam. Dari Aristoteles dan Ibn Sīnā, ia mewarisi sistem logika dan analisis rasional; dari tradisi Zoroastrian dan neoplatonik Timur, ia mengadopsi simbolisme cahaya sebagai metafor kosmologis dan spiritual. Namun, ia mengislamkan simbolisme tersebut dengan menjadikannya dasar bagi teologi cahaya — bahwa seluruh wujud berasal dari Tuhan sebagai sumber cahaya mutlak dan kembali kepada-Nya dalam proses iluminasi yang tak berkesudahan.⁵³ Dengan demikian, filsafat baginya tidak lagi terbatas pada perenungan intelektual, tetapi menjadi jalan spiritual untuk mencapai penyatuan dengan sumber cahaya Ilahi.

Paradigma ini memberikan pengaruh yang mendalam terhadap perkembangan tasawuf falsafi di dunia Islam. Suhrawardi dianggap sebagai penghubung antara Ibn Sīnā dan Ibn 'Arabī, karena ia berhasil mentransformasikan filsafat peripatetik yang bersifat konseptual menjadi metafisika yang bernuansa simbolik dan spiritual. Jika Ibn Sīnā menekankan *burhān* (argumen rasional), maka Suhrawardi menambahkan dimensi *kashf* (penyingkapan intuitif) sebagai jalan lain menuju kebenaran.⁵⁴ Ia menegaskan bahwa rasio memiliki batasnya sendiri, dan kebenaran sejati hanya dapat diperoleh ketika akal diterangi oleh cahaya intuisi

⁵⁰Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder: Shambhala, 1978) hlm, 15–18.

⁵¹Mehdi Ha'iri Yazdi, *Knowledge by Presence: Foundations of Islamic Philosophical Epistemology* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 45.

⁵²William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 22–24.

⁵³Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq* (Atlanta: Scholars Press, 1990), 7 hlm, 7–79.

⁵⁴Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (Albany: SUNY Press, 2006), 121–123.

Ilahi. Dengan demikian, filsafat iluminasi Suhrawardi menjadi jembatan antara pemikiran rasional dan pengalaman mistik.

Lebih jauh, konsep *nūr* Suhrawardi memiliki implikasi ekologis dan kosmologis yang penting dalam konteks modern. Dengan memandang seluruh wujud sebagai pancaran cahaya Ilahi, ia menolak pandangan dualistik yang memisahkan Tuhan, manusia, dan alam. Alam bukanlah benda mati yang dapat dieksploitasi secara mekanistik, melainkan realitas hidup yang bercahaya dan memiliki hubungan spiritual dengan sumber eksistensi Ilahi. Perspektif ini menjadi dasar bagi lahirnya konsep *ecosufisme* — suatu bentuk spiritualitas ekologis yang menegaskan kesucian dan kesalingterhubungan seluruh ciptaan.⁵⁵ Dalam kerangka ini, menjaga alam berarti menjaga keseimbangan cahaya Ilahi di dalam kosmos.

Dengan demikian, Suhrawardi melalui *ḥikmat al-isyrāq* tidak hanya menawarkan sistem metafisika yang cemerlang, tetapi juga sebuah visi spiritual tentang pengetahuan dan keberadaan. Ia menunjukkan bahwa kebenaran tidak hanya ditemukan melalui pikiran yang berpikir, tetapi melalui jiwa yang bercahaya. Filsafat, dalam pandangannya, adalah perjalanan menuju pencerahan, sementara pengetahuan sejati adalah penyatuan antara cahaya akal dan cahaya Tuhan — sebagaimana ditegaskan Suhrawardi: “Tidak ada yang lebih terang dari cahaya; dan cahaya adalah hakikat segala yang ada.”⁵⁶

2. Ibn ‘Arabi dan Kosmologi Wujud

Gagasan iluminatif Suhrawardi menemukan bentuk penyempurnaannya dalam pemikiran metafisik Muhyiddin Ibn ‘Arabi (w. 1240 M), seorang tokoh besar yang menandai puncak perkembangan tasawuf falsafi dalam sejarah intelektual Islam. Melalui konsepsi *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud), Ibn ‘Arabi mengonstruksi pandangan kosmologis dan ontologis yang menempatkan seluruh eksistensi dalam satu realitas tunggal — Tuhan sebagai *al-Haqq*, Realitas Mutlak yang menjadi sumber dan hakikat dari segala sesuatu yang ada.⁵⁷

Menurut Ibn ‘Arabi, tidak ada wujud selain Wujud Tuhan. Alam semesta dan seluruh makhluk tidak memiliki keberadaan independen; mereka hanya memperoleh eksistensinya sejauh memantulkan cahaya Ilahi. Dalam ungkapannya

⁵⁵Oliver Leaman, *A Brief Introduction to Islamic Philosophy* (Cambridge: Polity Press, 1999), hlm, 102.

⁵⁶Suhrawardi, *Ḥikmat al-Isyrāq*, ed. Henry Corbin (Tehran: Iranian Academy of Philosophy, 1976), hlm, 42.

⁵⁷William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 45–47.

yang terkenal, "Tidak ada yang ada kecuali Allah, dan segala sesuatu selain-Nya adalah bayangan dari keberadaan-Nya."⁵⁸ Dengan demikian, hubungan antara Tuhan dan alam bukanlah hubungan dualistik antara Pencipta dan ciptaan yang terpisah, melainkan hubungan partisipatif dan imanen. Alam adalah cermin tempat Tuhan menampakkan diri-Nya, dan setiap fenomena alam merupakan tajallī (manifestasi) dari sifat-sifat Ilahi.

Dalam pandangan Ibn 'Arabi, proses penciptaan bukanlah tindakan linear satu kali, melainkan peristiwa kosmik yang berlangsung terus-menerus. Tuhan senantiasa menciptakan dan memperbaharui alam pada setiap momen eksistensial — sebagaimana ditegaskannya dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* bahwa "penciptaan adalah nafas Rahman yang tidak pernah berhenti."⁵⁹ Setiap entitas di alam ini hidup oleh napas Ilahi, dan dalam diri setiap makhluk terdapat percikan Ilahi yang menjadikannya bagian dari keseluruhan yang sakral. Dengan demikian, memahami realitas berarti membaca Tuhan melalui tanda-tanda-Nya (*āyāt*) yang tersebar di seluruh penjuru alam.

Manusia menempati posisi sentral dalam sistem kosmologi Ibn 'Arabi. Ia adalah *‘ālam ṣaghīr* (mikrokosmos) yang merefleksikan keseluruhan struktur *‘ālam kabīr* (makrokosmos). Melalui kesadaran spiritual, manusia menyadari bahwa dirinya adalah citra Tuhan di bumi (*khalīfatullāh fī al-arḍ*). Proses mengenal diri — *ma'rīfat al-nafs* — merupakan jalan menuju *ma'rīfatullāh*, sebagaimana diungkapkan dalam hadis Nabi ﷺ: "Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu" (Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya).⁶⁰ Dalam tataran ini, manusia bukan sekadar saksi, tetapi juga partisipan dalam drama kosmik Ilahi. Kesadaran akan diri berarti kesadaran akan kehadiran Tuhan dalam seluruh wujud.

Metafisika Ibn 'Arabi sekaligus menghadirkan kerangka spiritualitas yang menolak sekularisasi alam. Alam semesta, dalam pandangannya, adalah teater Ilahi tempat Tuhan menampakkan diri-Nya dalam berbagai bentuk keberadaan. Setiap gunung, lautan, pohon, dan hewan adalah manifestasi sifat-sifat Tuhan yang berbeda-beda. Karenanya, alam tidak dapat dipandang sebagai benda mati atau sumber daya semata, melainkan sebagai *ayat-ayat* hidup yang memantulkan wajah Ilahi. Perspektif ini melahirkan etika kosmologis yang mendalam: bahwa

⁵⁸Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 102.

⁵⁹Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Cairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm, 112.

⁶⁰Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 268.

mencintai alam berarti menghormati Tuhan, dan merusak alam berarti mengingkari tanda-tanda-Nya.⁶¹

Dari kerangka inilah, pemikiran Ibn 'Arabi memberikan fondasi filosofis bagi apa yang dalam konteks modern disebut *ecosufisme* — spiritualitas ekologis yang menegaskan kesatuan kosmos dan transendensi Tuhan di dalam alam. Dalam pandangan *wahdat al-wujūd*, tidak ada batas antara “yang sakral” dan “yang duniawi”, sebab seluruh realitas merupakan ekspresi dari satu Wujud yang tunggal. Kesadaran ekologis dalam Islam, karenanya, bukan sekadar urusan moral atau sosial, tetapi bersifat ontologis: ia lahir dari kesadaran akan kesucian wujud dan keterhubungan segala yang ada.⁶²

Dengan mengintegrasikan metafisika, kosmologi, dan spiritualitas, Ibn 'Arabi berhasil melampaui batas antara filsafat dan tasawuf. Dalam sistemnya, rasio dan intuisi bersatu dalam penyaksian kebenaran Ilahi yang tidak terbatas pada konsepsi logis. Di sinilah letak sintesis tasawuf falsafi yang sejati — yaitu kesadaran akan kesatuan hakikat di balik keragaman fenomena, kesatuan antara Tuhan dan ciptaan, antara manusia dan alam, antara pengetahuan dan cinta. Dalam ungkapan mistiknya, Ibn 'Arabi menulis:

“Hati orang yang mengenal Tuhan luas seperti lautan, karena di dalamnya terdapat bentuk dari seluruh ciptaan. Ia adalah tempat bagi rahmat Tuhan dan cermin bagi seluruh keberadaan.”⁶³

Gagasan ini tidak hanya relevan dalam konteks spiritual klasik, tetapi juga memiliki resonansi kuat terhadap krisis ekologis modern. Dunia kontemporer yang tercerabut dari kesadaran sakral cenderung memandang alam secara instrumental. Ibn 'Arabi mengingatkan bahwa alam bukanlah objek, melainkan subjek spiritual yang hidup. Maka, tugas manusia bukan menguasai alam, melainkan meneladani sifat Ilahi dalam memelihara dan menyayangi seluruh ciptaan. Dalam kerangka inilah, *wahdat al-wujūd* menjadi dasar metafisika ekologis Islam yang menegaskan keutuhan eksistensi dan harmoni kosmos sebagai refleksi dari cinta Ilahi.

3. Mulla Ṣadra dan Filsafat Transendental

Puncak integrasi antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas dalam sejarah pemikiran Islam dicapai oleh Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī (Mulla Ṣadra, w. 1640 M),

⁶¹Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 71–72.

⁶²Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 84.

⁶³Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 2 (Beirut: Dar Sadir, 1968), hlm, 12.

seorang filsuf Persia dari era Safawi yang dikenal sebagai pendiri sistem al-ḥikmah al-muta'āliyah—“filsafat hikmah yang tinggi” atau “transcendental theosophy.”⁶⁴ Melalui sintesis intelektual dan spiritual yang luar biasa, Mulla Ṣadra menggabungkan tiga tradisi besar pemikiran Islam: rasionalisme peripatetik Ibn Sina, iluminasi mistik Suhrawardi, dan monisme ontologis Ibn 'Arabi.

Berbeda dengan para filsuf sebelumnya yang menekankan aspek konseptual dan deduktif dari metafisika, Mulla Ṣadra melihat bahwa hakikat realitas (al-wujūd) bukanlah entitas statis dan terpisah, melainkan proses eksistensial yang terus bergerak dan berkembang. Konsep ini dikenal dengan istilah al-ḥarakah al-jawhariyyah “gerak substansial.” Menurutnya, seluruh wujud di alam semesta mengalami transformasi ontologis menuju tingkat eksistensi yang lebih tinggi dan sempurna. Dengan demikian, eksistensi bersifat dinamis, hierarkis, dan bertingkat (tashkīk al-wujūd)—suatu gagasan yang menggabungkan ontologi dengan spiritualitas.⁶⁵

Dalam pandangan Mulla Ṣadra, pengetahuan (al-'ilm) bukanlah sekadar representasi mental terhadap realitas luar, melainkan partisipasi eksistensial dalam realitas itu sendiri. Ketika seseorang mengetahui sesuatu, ia tidak hanya memantulkan realitas dalam pikirannya, tetapi secara ontologis menjadi bagian dari realitas yang diketahuinya. Di sinilah pengetahuan bersifat *transformasional*; ia mengubah subjek pengetahuan menjadi lebih eksisten, lebih sadar, dan lebih dekat dengan sumber wujud, yaitu Tuhan. Dengan demikian, epistemologi Ṣadrian bersifat ontologis dan spiritual, bukan hanya kognitif.⁶⁶

Pemikiran Ṣadra menandai sebuah revolusi epistemik dalam tradisi Islam. Ia menolak dikotomi antara akal ('aql) dan intuisi (kashf), antara filsafat dan tasawuf. Menurutnya, filsafat sejati adalah tasawuf, dan tasawuf sejati adalah filsafat. Rasionalitas tanpa penyinaran batin tidak akan mampu menembus kedalaman realitas, sementara mistisisme tanpa nalar akan kehilangan keseimbangan dan arah epistemologisnya. Karena itu, Ṣadra menempatkan akal, intuisi, dan wahyu dalam satu kesatuan metodologis, di mana ketiganya saling melengkapi dan saling memperkaya. Filsafat tanpa spiritualitas adalah kering, sementara spiritualitas tanpa filsafat adalah buta.⁶⁷

⁶⁴Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 245–260.

⁶⁵Mulla Ṣadra, *Al-Asfār al-Arba'ah*, jilid I (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), hlm. 69–70.

⁶⁶Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 112–119.

⁶⁷Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 132.

Pendekatan Ṣadra juga memperkenalkan cara pandang baru terhadap eksistensi manusia. Dalam kerangka al-ḥikmah al-muta'āliyah, manusia bukanlah makhluk statis, tetapi entitas yang senantiasa bergerak menuju kesempurnaan eksistensial (al-takamul al-wujūdī). Proses spiritual seperti dzikir, tafakkur, dan mujahadah bukan hanya tindakan moral atau psikologis, melainkan transformasi ontologis diri yang mengangkat eksistensi manusia dari wujud material menuju wujud immaterial dan akhirnya kehadiran Ilahi (ḥaḍrah ilāhiyyah).⁶⁸ Dengan demikian, perjalanan spiritual (sulūk) bukanlah sekadar perjalanan moral, melainkan juga perjalanan ontologis menuju Tuhan sebagai Wujud Mutlak (al-Wājib al-Wujūd).

Konsep-konsep ini memberikan dasar filosofis yang kuat bagi ekosufisme kontemporer—yakni upaya memahami dan menata hubungan manusia dengan alam melalui perspektif tasawuf falsafi. Bila alam semesta dipahami sebagai manifestasi bertingkat dari Wujud Ilahi, maka seluruh ciptaan memiliki nilai ontologis dan spiritual. Eksploitasi terhadap alam berarti pengingkaran terhadap aspek ilahiah dari wujud itu sendiri. Maka, dalam kerangka Ṣadrian, menjaga lingkungan hidup bukan sekadar tanggung jawab ekologis, tetapi tanggung jawab ontologis dan spiritual: bagian dari perjalanan manusia menuju kesempurnaan wujud.⁶⁹

Dengan demikian, pemikiran Mulla Ṣadra menandai puncak integrasi antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas dalam tradisi Islam. Ia menunjukkan bahwa pencarian kebenaran tidak hanya terjadi di ranah logika, tetapi juga di ruang batin kesadaran yang tercerahkan. Melalui sintesis ini, tasawuf falsafi menemukan bentuk paripurnanya — jalan menuju Tuhan yang menyatukan pengetahuan dan cinta, nalar dan intuisi, pikir dan dzikir. Inilah hakikat tertinggi dari “hikmah” yang menjadi inti dari tradisi Islam: kebijaksanaan yang memadukan akal dan hati, eksistensi dan esensi, dunia dan akhirat.

4. Pengetahuan Integratif: Rasio, Intuisi, dan Wahyu

Puncak integrasi antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas dalam sejarah pemikiran Islam dicapai oleh Ṣadr al-Dīn al-Shirāzī (Mulla Ṣadra, w. 1640 M), seorang filsuf Persia dari era Safawi yang dikenal sebagai pendiri sistem al-ḥikmah

⁶⁸William C. Chittick, *The Elixir of the Gnostics: Suhrawardi and the Philosophy of Illumination* (Provo: Brigham Young University Press, 2003), hlm. 98–103.

⁶⁹S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: ABC International, 1990), hlm. 81–85.

al-muta'āliyah—“filsafat hikmah yang tinggi” atau “transcendental theosophy.”⁷⁰ Melalui sintesis intelektual dan spiritual yang luar biasa, Mulla Ṣadra menggabungkan tiga tradisi besar pemikiran Islam: rasionalisme peripatetik Ibn Sina, iluminasi mistik Suhrawardi, dan monisme ontologis Ibn 'Arabi.

Berbeda dengan para filsuf sebelumnya yang menekankan aspek konseptual dan deduktif dari metafisika, Mulla Ṣadra melihat bahwa hakikat realitas (al-wujūd) bukanlah entitas statis dan terpisah, melainkan proses eksistensial yang terus bergerak dan berkembang. Konsep ini dikenal dengan istilah al-ḥarakah al-jawhariyyah—“gerak substansial.” Menurutnya, seluruh wujud di alam semesta mengalami transformasi ontologis menuju tingkat eksistensi yang lebih tinggi dan sempurna. Dengan demikian, eksistensi bersifat dinamis, hierarkis, dan bertingkat (tashkīk al-wujūd)—suatu gagasan yang menggabungkan ontologi dengan spiritualitas.⁷¹

Dalam pandangan Mulla Ṣadra, pengetahuan (al-'ilm) bukanlah sekadar representasi mental terhadap realitas luar, melainkan partisipasi eksistensial dalam realitas itu sendiri. Ketika seseorang mengetahui sesuatu, ia tidak hanya memantulkan realitas dalam pikirannya, tetapi secara ontologis menjadi bagian dari realitas yang diketahuinya. Di sinilah pengetahuan bersifat *transformasional*; ia mengubah subjek pengetahuan menjadi lebih eksisten, lebih sadar, dan lebih dekat dengan sumber wujud, yaitu Tuhan. Dengan demikian, epistemologi Ṣadrian bersifat ontologis dan spiritual, bukan hanya kognitif.⁷²

Pemikiran Ṣadra menandai sebuah revolusi epistemik dalam tradisi Islam. Ia menolak dikotomi antara akal ('aql) dan intuisi (kashf), antara filsafat dan tasawuf. Menurutnya, filsafat sejati adalah tasawuf, dan tasawuf sejati adalah filsafat. Rasionalitas tanpa penyinaran batin tidak akan mampu menembus kedalaman realitas, sementara mistisisme tanpa nalar akan kehilangan keseimbangan dan arah epistemologisnya. Karena itu, Ṣadra menempatkan akal, intuisi, dan wahyu dalam satu kesatuan metodologis, di mana ketiganya saling melengkapi dan saling memperkaya. Filsafat tanpa spiritualitas adalah kering, sementara spiritualitas tanpa filsafat adalah buta.⁷³

Pendekatan Ṣadra juga memperkenalkan cara pandang baru terhadap eksistensi manusia. Dalam kerangka al-ḥikmah al-muta'āliyah, manusia bukanlah

⁷⁰Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy* (Albany: State University of New York Press, 2006), hlm. 245–260.

⁷¹Mulla Ṣadra, *Al-Asfār al-Arba'ah*, jilid I (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), hlm. 69–70.

⁷²Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (New York: Oxford University Press, 2010), hlm. 112–119.

⁷³Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 132.

mahluk statis, tetapi entitas yang senantiasa bergerak menuju kesempurnaan eksistensial (al-takamul al-wujūdi). Proses spiritual seperti dzikir, tafakkur, dan mujahadah bukan hanya tindakan moral atau psikologis, melainkan transformasi ontologis diri yang mengangkat eksistensi manusia dari wujud material menuju wujud immaterial dan akhirnya kehadiran Ilahi (ḥaḍrah ilāhiyyah).⁷⁴ Dengan demikian, perjalanan spiritual (sulūk) bukanlah sekadar perjalanan moral, melainkan juga perjalanan ontologis menuju Tuhan sebagai Wujud Mutlak (al-Wājib al-Wujūd).

Konsep-konsep ini memberikan dasar filosofis yang kuat bagi ecosufisme kontemporer—yakni upaya memahami dan menata hubungan manusia dengan alam melalui perspektif tasawuf falsafi. Bila alam semesta dipahami sebagai manifestasi bertingkat dari Wujud Ilahi, maka seluruh ciptaan memiliki nilai ontologis dan spiritual. Eksploitasi terhadap alam berarti pengingkaran terhadap aspek ilahiah dari wujud itu sendiri. Maka, dalam kerangka Şadrian, menjaga lingkungan hidup bukan sekadar tanggung jawab ekologis, tetapi tanggung jawab ontologis dan spiritual: bagian dari perjalanan manusia menuju kesempurnaan wujud.⁷⁵

Dengan demikian, pemikiran Mulla Şadra menandai puncak integrasi antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas dalam tradisi Islam. Ia menunjukkan bahwa pencarian kebenaran tidak hanya terjadi di ranah logika, tetapi juga di ruang batin kesadaran yang tercerahkan. Melalui sintesis ini, tasawuf falsafi menemukan bentuk paripurnanya — jalan menuju Tuhan yang menyatukan pengetahuan dan cinta, nalar dan intuisi, pikir dan dzikir. Inilah hakikat tertinggi dari “hikmah” yang menjadi inti dari tradisi Islam: kebijaksanaan yang memadukan akal dan hati, eksistensi dan esensi, dunia dan akhirat.

5. Kesimpulan: Metafisika Sebagai Jalan Spiritualitas

Melalui integrasi antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas, tasawuf falsafi menghadirkan cara pandang baru terhadap realitas. Ia menunjukkan bahwa berpikir secara filosofis tidak berarti meninggalkan spiritualitas, dan menjadi spiritual tidak berarti menolak rasionalitas. Kedua jalur tersebut merupakan dua sisi dari satu perjalanan menuju kebenaran mutlak (*al-ḥaqīqah al-muṭlaqah*). Dalam pandangan ini, akal dan ruh bukanlah entitas yang saling meniadakan,

⁷⁴William C. Chittick, *The Elixir of the Gnostics: Suhrawardi and the Philosophy of Illumination* (Provo: Brigham Young University Press, 2003), hlm. 98–103.

⁷⁵S. H. Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: ABC International, 1990), hlm. 81–85.

tetapi dua dimensi kesadaran manusia yang, bila disatukan, menuntun pada pemahaman integral terhadap wujud.⁷⁶

Tasawuf falsafi menolak dualisme antara dunia material dan spiritual yang sering diwarisi dari filsafat Barat modern. Realitas, dalam perspektif ini, bukan sekadar kumpulan entitas terpisah yang berdiri sendiri, melainkan jaringan wujud (*tanasuq al-wujūd*) yang saling berhubungan dan berakar pada satu sumber eksistensi: Tuhan. Dengan demikian, seluruh ciptaan dipandang sebagai tajalli (penampakan) dari *al-Ḥaqq* (Yang Maha Benar), sebagaimana diuraikan secara mendalam oleh Ibn 'Arabi dan diteruskan oleh Mulla Ṣadra.⁷⁷

Dalam kerangka ini, alam semesta bukanlah benda mati yang dapat dieksploitasi sesuka hati manusia. Ia adalah organisme spiritual, cermin dari keindahan dan kebijaksanaan Ilahi (*jamāl wa ḥikmah ilāhiyyah*). Setiap gunung, sungai, hewan, dan tumbuhan memiliki martabat wujud (*martabah al-wujūdiyyah*) yang berasal dari Tuhan. Oleh karena itu, penghormatan terhadap alam berarti penghormatan terhadap Sang Pencipta; dan kerusakan terhadap alam berarti bentuk pengingkaran terhadap sifat Ilahi yang memanifestasikan diri dalam kosmos. Pandangan ini menjadi dasar dari apa yang disebut oleh para pemikir Islam modern sebagai ecosufisme, yaitu tasawuf yang sadar akan dimensi ekologis spiritualitas.⁷⁸

Dalam tradisi para sufi klasik, hubungan antara manusia dan alam telah lama dijelaskan dalam metafora kosmik. Ibn 'Arabi, misalnya, menggambarkan alam sebagai "cermin tempat Tuhan melihat diri-Nya sendiri."⁷⁹ Setiap entitas alam memiliki "bahasa dzikir"-nya sendiri, memuji Tuhan melalui keberadaannya. Burung yang berkicau, air yang mengalir, bahkan batu yang diam — semuanya berpartisipasi dalam simfoni dzikir universal. Pandangan ini menunjukkan bahwa ekosistem spiritual dalam Islam berakar pada kesadaran bahwa seluruh wujud memiliki makna dan tujuan. Alam bukan "latar belakang" bagi kehidupan manusia, melainkan bagian dari jaring eksistensi yang sama.

Dalam konteks modern, kesadaran ekologis yang dilandasi tasawuf falsafi menjadi semakin penting. Krisis lingkungan global — mulai dari pemanasan global, deforestasi, hingga polusi laut — bukan hanya masalah ekologis, melainkan krisis spiritualitas modern. Manusia modern, teralienasi dari alam, memperlakukan

⁷⁶Mehdi Ha'iri Yazdi, *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm. 17–20

⁷⁷Ibn 'Arabi, *Fusūs al-Ḥikam*, ed. 'Affi (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 46–47.

⁷⁸Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 85–93.

⁷⁹Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid II (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm. 110–111.

bumi sebagai objek produksi dan konsumsi, bukan sebagai amanah Ilahi. Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, akar dari krisis ekologis modern adalah pemisahan antara pengetahuan dan kesucian, antara sains dan metafisika.⁸⁰ Modernitas telah menggantikan kosmos sakral (sacred cosmos) dengan dunia mekanistik yang kehilangan makna.

Di sinilah tasawuf falsafi menawarkan jalan penyembuhan spiritual. Ia mengembalikan kesadaran sakral terhadap alam, dengan menempatkan manusia sebagai khalifah — bukan penguasa eksploitatif, tetapi penjaga (*custodian*) dari tatanan kosmik Ilahi. Mulla Şadra sendiri telah menekankan bahwa setiap bentuk eksistensi adalah bagian dari perjalanan menuju kesempurnaan wujud. Bila manusia merusak alam, ia bukan hanya merusak sistem ekologis, tetapi juga menghambat gerak eksistensial menuju Tuhan. Alam, dalam kerangka Şadrian, adalah arena kontemplasi Ilahi, tempat manusia menemukan Tuhan melalui keindahan dan keteraturan ciptaan-Nya.⁸¹

Dengan demikian, ecosufisme kontemporer dapat dipahami sebagai kelanjutan dari tradisi tasawuf falsafi — sebuah bentuk spiritualitas ekologis yang menyatukan pengetahuan rasional, kesadaran metafisik, dan cinta terhadap alam. Ia mengajak manusia untuk melihat bumi bukan sekadar ruang hidup, tetapi taman Ilahi (*jannah al-ma'rifah*) yang mengandung tanda-tanda (*āyāt*) Tuhan. Menjaga alam berarti memperpanjang dzikir semesta; merawat bumi berarti melestarikan kehadiran Ilahi dalam wujud empirisnya.

Dengan cara pandang ini, tasawuf falsafi tidak hanya menawarkan sistem metafisika yang tinggi, tetapi juga etika ekologis kosmik. Ia memberikan fondasi spiritual bagi relasi baru antara manusia dan alam — relasi yang berakar pada kesadaran ontologis bahwa seluruh wujud bersumber dari satu Tuhan, hidup dalam satu realitas, dan kembali kepada-Nya. Inilah titik temu antara filsafat, spiritualitas, dan ekologi: pengetahuan yang melahirkan cinta, dan cinta yang menumbuhkan tanggung jawab kosmik.

⁸⁰Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: ABC International, 1990), hlm. 9–10

⁸¹Mulla Şadra, *Al-Asfār al-Arba'ah*, jilid IV (Beirut: Dār al-Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), hlm. 140–142

Bab 2

ONTOLOGI WUJUD DALAM PEMIKIRAN SUFI

A. Konsep *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi

Dalam sejarah pemikiran Islam, konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) yang dikembangkan oleh Muhyiddīn Ibn 'Arabī (1165–1240 M) menandai puncak perkembangan *tasawuf falsafi* sebagai sintesis antara spiritualitas mistik dan metafisika filosofis. Gagasan ini tidak hanya membentuk fondasi teoretis bagi banyak aliran sufi setelahnya, tetapi juga memengaruhi cara umat Islam memahami Tuhan, alam, dan manusia secara ontologis. *Wahdat al-wujūd* bukan sekadar doktrin teologis, melainkan pandangan kosmologis dan eksistensial yang berakar pada kesadaran Ilahi tentang realitas tunggal di balik keragaman fenomena dunia empiris.⁸²

Bagi Ibn 'Arabī, wujud sejati hanyalah Tuhan (*al-Ḥaqq*), sementara segala sesuatu selain-Nya hanyalah *tajallī* (penampakan atau manifestasi) dari keberadaan-Nya. Alam semesta dan segala entitas di dalamnya bukanlah realitas independen, melainkan cermin yang memantulkan keagungan dan kesempurnaan Ilahi dalam bentuk yang beragam.⁸³ Dalam kerangka ini, eksistensi tidak memiliki hakikat tersendiri selain sebagai “bayangan” (*ẓill*) dari Wujud Mutlak.⁸⁴ Maka, makhluk tidak benar-benar “ada” dalam pengertian ontologis, melainkan “dihadirkan” oleh Tuhan melalui pancaran wujud-Nya yang tanpa batas.

Konsep ini membawa konsekuensi metafisis yang mendalam. Pertama, *wahdat al-wujūd* menolak dualisme tajam antara Tuhan dan makhluk, antara transendensi dan immanensi. Tuhan tidak berada “di luar” dunia, melainkan menyingkapkan diri-Nya di dalam setiap partikel ciptaan.⁸⁵ Dengan demikian, seluruh alam menjadi locus teofani (*mazhar al-ḥaqq*)—tempat di mana kehadiran Ilahi terzahir dalam bentuk-bentuk keberagaman.⁸⁶ Kedua, pandangan ini melahirkan etika spiritual yang berbasis pada kesadaran kesatuan eksistensial: bahwa menghormati, menjaga, dan mencintai alam berarti menghormati manifestasi Tuhan itu sendiri.

⁸²William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 23–25.

⁸³Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 171.

⁸⁴Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), hlm. 132.

⁸⁵Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 105.

⁸⁶Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 77–79.

Bagi Ibn 'Arabī, kesatuan wujud tidak berarti meniadakan perbedaan fenomenal. Ia membedakan antara *al-wujūd al-ḥaqq* (wujud hakiki, yaitu Tuhan) dan *al-wujūd al-majāzī* (wujud metaforis, yaitu makhluk).⁸⁷ Relasi antara keduanya bukan relasi oposisi, tetapi relasi hierarkis dan partisipatif: makhluk berpartisipasi dalam keberadaan Ilahi tanpa pernah menyamai hakikat-Nya.⁸⁸ Dalam terminologi Ibn 'Arabī, hal ini disebut sebagai *ta'ayyunāt*—proses diferensiasi Ilahi dalam bentuk-bentuk ciptaan yang terbatas.⁸⁹

Implikasi epistemologis dari konsep ini sangat luas. Pengetahuan sejati (*ma'rīfah*) hanya mungkin dicapai melalui kesadaran intuitif yang menyadari kesatuan realitas, bukan melalui logika dualistik. Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa akal manusia hanya mampu memahami bentuk-bentuk lahiriah, sedangkan hakikat wujud hanya dapat disingkap melalui pengalaman spiritual yang bersumber dari hati (*qalb*).⁹⁰ Karena itu, *wahdat al-wujūd* bukan hanya teori metafisika, melainkan juga jalan eksistensial menuju penyatuan kesadaran dengan Yang Mutlak.

Dalam konteks *ecosufisme* kontemporer, pemikiran Ibn 'Arabī memberikan landasan filosofis dan spiritual bagi pandangan ekologis Islam yang holistik. Jika seluruh alam merupakan *tajallī* Ilahi, maka perusakan alam berarti bentuk kezaliman terhadap manifestasi Tuhan itu sendiri. Kesadaran ekologis dalam perspektif sufi bukan sekadar tanggung jawab moral, tetapi ekspresi dari cinta Ilahi (*maḥabbah ilāhiyyah*) terhadap seluruh ciptaan. Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* menjadi paradigma ontologis yang meneguhkan relasi sakral antara manusia dan alam dalam kerangka kosmoteologis.⁹¹

1. Latar Historis dan Ontologis

Ibn 'Arabī (1165–1240 M) hidup pada masa ketika dunia intelektual Islam tengah mengalami pergolakan antara dua arus besar: rasionalisme filosofis dan spiritualisme mistik. Warisan filsafat peripatetik yang diwariskan oleh Ibn Sīnā (Avicenna, w. 1037 M) menekankan rasionalitas, analisis logis, dan struktur metafisika yang ketat. Di sisi lain, muncul gerakan *tasawuf isyrāqīyyah* (iluminasi) yang digagas oleh Shihāb al-Dīn al-Suhrawardī (w. 1191 M), yang menempatkan

⁸⁷Izutsu, *Sufism and Taoism*, hlm. 190.

⁸⁸Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 98.

⁸⁹Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 65.

⁹⁰Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 44–46.

⁹¹Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 85–87.

intuisi (*dhawq*) dan penyingkapan batin (*kashf*) sebagai sarana tertinggi untuk mencapai pengetahuan Ilahi.⁹²

Dalam atmosfer intelektual semacam inilah Ibn 'Arabī berupaya menyatukan dua tradisi tersebut melalui sintesis yang mendalam antara filsafat dan tasawuf. Ia tidak menolak rasionalitas sebagaimana sebagian sufi asketik, tetapi juga tidak mengabsolutkan akal seperti para filsuf rasionalis. Bagi Ibn 'Arabī, akal dan intuisi merupakan dua instrumen yang saling melengkapi dalam memahami realitas wujud.⁹³ Dengan menyatukan rasionalitas filsafat dan kedalaman spiritual tasawuf, Ibn 'Arabī melahirkan paradigma baru dalam pemikiran Islam yang dikenal dengan *tasawuf falsafi* — suatu pendekatan yang berusaha menafsirkan hakikat wujud secara metafisis sekaligus spiritual.

Dalam karya monumentalnya, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa seluruh eksistensi berakar pada Tuhan sebagai *al-Ḥaqq* (Realitas Mutlak).⁹⁴ Tidak ada wujud yang benar-benar otonom; setiap ciptaan hanyalah *tajallī*, yakni penampakan atau refleksi dari sifat-sifat Ilahi (*asmā' wa ṣifāt Allāh*). Dengan kata lain, Tuhan adalah sumber segala realitas, dan alam semesta merupakan cermin di mana sifat-sifat Ilahi termanifestasi dalam berbagai bentuk keberagaman.⁹⁵

Bagi Ibn 'Arabī, pluralitas alam bukanlah lawan dari keesaan Tuhan (*tawḥīd*), melainkan perwujudan dari keesaan itu sendiri. Keberagaman fenomena menunjukkan keluasan dan kekayaan Wujud Mutlak dalam menyingkap diri melalui *tajallī*.⁹⁶ Dalam kerangka ini, wujud bukanlah kategori jamak; ia adalah satu realitas yang menampakkan dirinya dalam berbagai tingkatan dan bentuk. Segala sesuatu yang tampak berbeda pada hakikatnya hanyalah mode atau aspek dari Wujud Tunggal yang sama.⁹⁷

Konsep ini memiliki implikasi ontologis yang sangat mendalam. Pertama, ia menegaskan bahwa realitas hakiki (*al-wujūd al-ḥaqq*) hanya dimiliki oleh Tuhan. Segala sesuatu selain-Nya memiliki keberadaan yang bersifat *ma'ārīḍ* (tergantung

⁹²Oliver Leaman, *An Introduction to Classical Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), hlm. 156–160.

⁹³William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 47.

⁹⁴Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Osman Yahia (Cairo: al-Hay'ah al-'Āmmah, 1980), jil. 1, hlm. 112.

⁹⁵Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 165.

⁹⁶Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 101–102.

⁹⁷Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 97–98.

dan bergantung).⁹⁸ Dengan demikian, makhluk tidak memiliki *being* secara independen, melainkan merupakan cerminan atau bayangan dari Wujud Tuhan. Kedua, relasi antara Tuhan dan alam tidak bersifat dualistik—seperti pencipta dan ciptaan yang sepenuhnya terpisah—tetapi bersifat emanatif dan partisipatif. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabī menolak pandangan transendensi absolut yang memisahkan Tuhan dari ciptaan-Nya, sekaligus menghindari panteisme vulgar yang menyamakan Tuhan dengan alam.⁹⁹

Lebih lanjut, Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa seluruh proses penciptaan merupakan *tajallī* berjenjang dari Wujud Mutlak menuju bentuk-bentuk partikular. Dalam terminologi ontologinya, realitas terdiri atas beberapa tingkat wujud: *al-Ḥaqq* (Tuhan), *al-‘ālam al-arwāḥ* (dunia ruh), *al-‘ālam al-mithāl* (dunia imajinasi), dan *al-‘ālam al-shahādah* (dunia fisik).¹⁰⁰ Hierarki ini menunjukkan bahwa segala yang ada di alam materi hanyalah refleksi dari realitas yang lebih tinggi, dan seluruhnya bermuara pada satu sumber eksistensi: Tuhan Yang Esa.

Dengan demikian, dalam pandangan Ibn ‘Arabī, wujud bersifat satu secara ontologis, namun beragam secara fenomenologis. Keanekaragaman ciptaan adalah ekspresi dari keesaan Ilahi yang menampakkan diri dalam bentuk yang tak terbatas. Realitas ini tidak hanya bersifat metafisis, tetapi juga memiliki dimensi spiritual dan etis: mengenali kesatuan wujud berarti memandang seluruh alam sebagai manifestasi dari kehadiran Ilahi yang harus dihormati dan dijaga.¹⁰¹

Kesadaran ontologis semacam ini menjadi titik pijak bagi munculnya *ecosufisme kontemporer*, yaitu upaya untuk menafsirkan kesatuan kosmos dalam bingkai spiritualitas sufi. Jika seluruh alam merupakan manifestasi Ilahi, maka menjaga keseimbangan ekologis berarti menjaga harmoni kosmis antara Tuhan, manusia, dan alam. Inilah warisan filosofis Ibn ‘Arabī yang tetap relevan hingga era modern, di mana krisis lingkungan menuntut kesadaran baru tentang kesatuan wujud dan tanggung jawab manusia sebagai khalifah di bumi.¹⁰²

2. Wujud Tunggal dan Tajallī Ilahi

Konsep *wahdat al-wujūd* berpijak pada dua ide sentral yang saling melengkapi: kesatuan realitas (*unity of reality*) dan proses manifestasi Ilahi (*tajallī*). Bagi Ibn ‘Arabī, hanya ada satu wujud sejati, yaitu *al-wujūd al-ḥaqq* (Wujud Hakiki),

⁹⁸Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 63–65.

⁹⁹Izutsu, *Sufism and Taoism*, hlm. 190–192.

¹⁰⁰Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 43–45.

¹⁰¹Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), hlm. 132–134.

¹⁰²Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 85–87.

yang dimiliki sepenuhnya oleh Tuhan. Segala sesuatu selain-Nya tidak memiliki keberadaan secara mandiri; ia hanya eksis sejauh memantulkan keberadaan Tuhan dalam dirinya. Dengan demikian, seluruh entitas di alam raya merupakan *wujūd majāzī* (wujud pinjaman) yang memperoleh eksistensinya dari sumber tunggal — Tuhan sebagai *al-Ḥaqq* (Realitas Mutlak).¹⁰³

Ibn 'Arabī menulis dengan tegas:

“Tidak ada sesuatu pun di alam ini selain Wujud Tuhan. Semua yang ada hanyalah bentuk dan nama dari-Nya; yang tampak banyak, tetapi hakikatnya satu.”¹⁰⁴

Pernyataan ini menggambarkan pandangan ontologis Ibn 'Arabī yang radikal namun mendalam: bahwa pluralitas fenomena hanyalah ilusi eksistensial yang menutupi kesatuan substansial dari realitas. Keragaman ciptaan tidak menandakan adanya entitas yang berdiri sendiri, melainkan cara Wujud Ilahi menampakkan diri dalam berbagai bentuk dan tingkat eksistensi.

Dalam kerangka ini, *tajallī* atau manifestasi Ilahi menjadi kunci untuk memahami dinamika hubungan antara Tuhan dan alam. Ibn 'Arabī menggunakan istilah *nafas al-rahmān* (nafas kasih sayang Ilahi) untuk menggambarkan proses penciptaan.¹⁰⁵ Tuhan, dalam cinta-Nya yang tak terbatas, “ingin dikenal” (*ḥubb al-ta'arruf*), dan dari keinginan Ilahi inilah alam semesta terwujud. Ciptaan bukanlah sesuatu yang terpisah dari Tuhan, melainkan hasil dari “hembusan kasih sayang” yang menjadikan segala sesuatu tampak ada.

Dengan demikian, seluruh alam semesta berfungsi sebagai cermin Ilahi (*mir'āt al-Ḥaqq*). Setiap makhluk merupakan refleksi dari salah satu aspek atau sifat Tuhan (*asmā' wa ṣifāt Allāh*).¹⁰⁶ Seperti cahaya putih yang memancarkan berbagai warna ketika menembus prisma, Wujud Ilahi yang tunggal menampakkan diri dalam bentuk-bentuk pluralitas eksistensial. Sebagian makhluk memantulkan sifat keindahan (*jamāl*), sebagian lainnya memancarkan kekuasaan (*jalāl*), kebijaksanaan (*ḥikmah*), atau kasih sayang (*rahmah*). Dalam keanekaragaman ini, Tuhan tetap satu, sementara segala sesuatu di luar-Nya hanyalah simbol dari kehadiran-Nya.

Pandangan ini membawa konsekuensi mendalam terhadap pemahaman tentang Tuhan dan alam. Pertama, Ibn 'Arabī menolak dualisme ontologis yang

¹⁰³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 78–80.

¹⁰⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 43.

¹⁰⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. 1, hlm. 151.

¹⁰⁶ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 182.

memisahkan secara mutlak antara Pencipta dan ciptaan.¹⁰⁷ Tuhan memang transenden, melampaui segala bentuk, tetapi pada saat yang sama juga imanen, hadir dalam setiap partikel wujud. Ia bukan bagian dari alam, tetapi juga tidak terpisah dari alam. Ketersembunyian dan kehadiran-Nya merupakan dua sisi dari satu hakikat yang sama — sebagaimana firman Allah: “*Dia-lah yang Awal dan yang Akhir, yang Zahir dan yang Bathin.*” (QS. al-Ḥadīd [57]: 3).

Kedua, proses *tajallī* juga menjelaskan bahwa realitas bersifat bergradasi.¹⁰⁸ Tidak semua entitas menampilkan Wujud Ilahi dalam intensitas yang sama. Semakin tinggi tingkat kesadaran spiritual suatu makhluk, semakin besar pula kemampuannya memantulkan cahaya Ilahi. Dalam hal ini, manusia memiliki posisi istimewa karena diciptakan sebagai *khalīfatullāh* di bumi — cermin paling sempurna dari sifat-sifat Tuhan.¹⁰⁹ Dengan mengenal dirinya, manusia sebenarnya sedang mengenal Tuhan, sebagaimana hadis terkenal: “*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” — “Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.”

Lebih jauh, Ibn ‘Arabī menafsirkan hubungan ini dalam istilah cinta kosmik. Tuhan menciptakan alam karena cinta untuk dikenal, dan makhluk mencintai Tuhan karena kerinduan untuk kembali pada sumber wujudnya.¹¹⁰ Dalam hubungan timbal-balik ini, seluruh eksistensi menjadi gerak dinamis antara *tajallī* (penampakan) dan *rujū’* (kembali). Alam lahir dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya — “*Innā lillāhi wa innā ilayhi rāji’ūn.*”

Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* bukanlah teori monisme semata, tetapi pengalaman kesadaran yang menyingkap bahwa seluruh realitas bersumber dan berakhir pada satu Wujud Ilahi. Ia menuntut transformasi batin: dari pandangan dualistik menuju kesadaran tauhid yang utuh. Dalam pandangan ini, setiap pohon, batu, hewan, dan manusia bukanlah “lain dari Tuhan,” melainkan ekspresi kasih sayang dan kebijaksanaan-Nya.

Pandangan Ibn ‘Arabī ini memiliki signifikansi besar dalam konteks spiritualitas ekologis kontemporer. Jika seluruh alam merupakan *tajallī* dari Wujud Ilahi, maka merusak alam sama artinya dengan mengabaikan tanda-tanda kehadiran Tuhan.¹¹¹ Kesadaran *wahdat al-wujūd* mengajarkan manusia untuk memandang bumi bukan sekadar sumber daya, melainkan sebagai *āyah* (tanda

¹⁰⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 101–104.

¹⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 122.

¹⁰⁹ Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 67–70.

¹¹⁰ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 48–50.

¹¹¹ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 91–92.

Ilahi) yang hidup dan bernilai sakral. Melalui perspektif ini, etika ekologis menjadi bagian dari ibadah, dan menjaga keseimbangan alam menjadi bentuk nyata dari penghambaan kepada Tuhan.

3. Manusia sebagai Mikrokosmos ('Ālam Ṣaghīr)

Konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) merupakan inti dari pemikiran metafisik Ibn 'Arabi (1165–1240 M), seorang sufi besar asal Murcia, Andalusia, yang kemudian dikenal sebagai *al-Shaykh al-Akbar*—Guru Agung dalam tradisi tasawuf. Gagasan ini tidak hanya menempati posisi sentral dalam sistem filsafat mistiknya, tetapi juga membentuk paradigma spiritual yang memengaruhi pemikiran Islam hingga kini. Dalam kerangka *wahdat al-wujūd*, seluruh realitas pada hakikatnya merupakan manifestasi tunggal dari satu wujud mutlak, yakni Wujud Tuhan (*al-wujūd al-ḥaqq*). Segala sesuatu yang tampak beragam di alam semesta hanyalah cerminan dari satu realitas absolut yang sama.¹¹²

a. Hakikat Wujud dan Relasi antara Tuhan dan Alam

Bagi Ibn 'Arabi (w. 1240 M), hanya Tuhan (*al-Ḥaqq*) yang memiliki wujud sejati (*al-wujūd al-ḥaqīqī*). Segala sesuatu selain Tuhan, yaitu makhluk (*al-khalq*), tidak mempunyai eksistensi yang independen, melainkan hanya berpartisipasi dalam wujud Ilahi secara simbolik dan reflektif.¹¹³ Dalam kerangka metafisika *wahdat al-wujūd*, realitas yang tampak sebagai keberagaman fenomenal sesungguhnya hanyalah manifestasi (*tajallī*) dari satu realitas tunggal — Wujud Mutlak (*al-Wujūd al-Muṭlaq*).¹¹⁴

Dalam dua karya monumentalnya, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa seluruh alam semesta merupakan *tajallī* Ilahi, yakni proses “penampakan diri Tuhan” dalam berbagai bentuk dan tingkatan eksistensi.¹¹⁵ Proses ini bukanlah penciptaan dalam arti *ex nihilo*, melainkan penyingkapan diri Tuhan (*ta'ayyunāt al-Ḥaqq*) melalui berbagai derajat realitas — dari alam ruhani ('ālam al-arwāḥ), alam imajinal ('ālam al-mithāl), hingga alam material ('ālam al-ajsām).¹¹⁶

¹¹² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 71–73.

¹¹³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 85–87.

¹¹⁴ Toshihiko Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 100–102.

¹¹⁵ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, terj. R.W.J. Austin (New York: Paulist Press, 1980), hlm. 53–54.

¹¹⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 112–115.

Dengan demikian, pluralitas alam tidak meniadakan keesaan Tuhan, tetapi justru menjadi cermin dari keesaan itu sendiri. Ibn 'Arabi menulis, **"Lā mawjūd illā Allāh — Tidak ada yang memiliki wujud selain Allah. Namun, Allah hadir dalam bentuk segala sesuatu."*¹¹⁷ Pernyataan ini menegaskan pandangan ontologis bahwa realitas ciptaan bukan entitas otonom, melainkan ** medan manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*al-asmā' wa al-ṣifāt*)**.¹¹⁸ Setiap makhluk, dengan demikian, merupakan "cermin" tempat Tuhan memantulkan aspek tertentu dari Diri-Nya, sehingga dunia menjadi ruang teofani (*tajalli ilāhī*) yang hidup.

Pandangan ini membawa konsekuensi spiritual yang mendalam: mengenal ciptaan berarti mengenal Tuhan, sebab di balik segala bentuk terdapat kehadiran Ilahi yang tak terpisahkan.¹¹⁹ Kesadaran ini mengubah cara seorang sufi memandang dunia — bukan lagi sebagai realitas yang terpisah dari Tuhan, tetapi sebagai simbol kosmik dari kehadiran-Nya. Dalam hal ini, alam bukan penghalang, melainkan jalan penyingkapan menuju Wujud Mutlak.¹²⁰

Dengan demikian, ontologi Ibn 'Arabi membangun jembatan antara metafisika dan spiritualitas. Ia tidak sekadar berbicara tentang struktur realitas, tetapi juga tentang cara mengalami Tuhan dalam segala sesuatu. Melalui kerangka *wahdat al-wujūd*, Ibn 'Arabi menghadirkan sebuah kosmologi spiritual yang menolak dualisme antara Khalik dan makhluk, dan mengembalikan seluruh eksistensi kepada satu sumber tunggal: Allah sebagai Realitas Tunggal dan Mutlak.¹²¹

b. Manusia sebagai Mikrokosmos (*al-'Ālam al-Ṣaghīr*)

Dalam kerangka *wahdat al-wujūd*, Ibn 'Arabi menempatkan manusia pada posisi ontologis yang sangat istimewa sebagai *mikrokosmos* (*al-'ālam al-ṣaghīr*) yang merefleksikan keseluruhan *makrokosmos* (*al-'ālam al-kabīr*).¹²² Manusia, dalam pandangan ini, bukan sekadar bagian dari tatanan kosmos, melainkan miniatur semesta yang mengandung seluruh unsur keberadaan,

¹¹⁷ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm. 67.

¹¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 128–130.

¹¹⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm. 213–215.

¹²⁰ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 203–205.

¹²¹ Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 101–103.

¹²² Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 47.

mulai dari dimensi material, biologis, hingga spiritual.¹²³ Melalui keberadaan manusia, seluruh tingkat wujud—dari yang paling rendah hingga yang paling tinggi—berkumpul dalam satu entitas yang hidup. Dengan kata lain, manusia adalah “peta kosmos” tempat Tuhan menyingkapkan rahasia penciptaan-Nya secara paling sempurna.¹²⁴

Dalam kerangka metafisika Ibn ‘Arabi, relasi antara manusia dan Tuhan bukan hubungan dualistik antara subjek dan objek, melainkan relasi reflektif—di mana Tuhan melihat diri-Nya melalui manusia, dan manusia mengenal Tuhannya melalui dirinya sendiri.¹²⁵ Ibn ‘Arabi menggambarkan manusia sebagai “cermin sempurna” (*mir’āt kāmīlah*) tempat Tuhan mengenal diri-Nya sendiri.¹²⁶ Hanya dalam diri manusia seluruh nama dan sifat Ilahi (*al-asmā’ wa al-ṣifāt*) menemukan bentuk manifestasi yang utuh. Oleh karena itu, manusia tidak semata-mata menjadi objek penciptaan, tetapi juga subjek teologis yang berpartisipasi dalam pengungkapan realitas Ilahi.¹²⁷

Konsep *al-insān al-kāmīl* (manusia sempurna) menjadi titik puncak dalam pandangan antropologi metafisis Ibn ‘Arabi.¹²⁸ *Al-insān al-kāmīl* adalah manusia yang telah mencapai kesadaran tertinggi akan kesatuan eksistensi; ia menjadi wadah penyatuan antara dimensi ilahi dan kemanusiaan. Dalam dirinya, sifat-sifat Tuhan tercermin secara sempurna tanpa meniadakan batas kemanusiaannya. Ia bagaikan poros keberadaan (*qutb al-wujūd*) yang menjadi pusat keseimbangan antara dunia ruhani dan dunia jasmani, antara yang absolut dan yang relatif.¹²⁹ Dengan kata lain, manusia sempurna adalah “penyambung kosmos” (*barzakh al-wujūd*) yang menjembatani yang ghaib dan yang tampak.¹³⁰

Bagi Ibn ‘Arabi, memahami hakikat manusia berarti memahami hakikat wujud itu sendiri.¹³¹ Sebab, dalam diri manusia terhimpun seluruh tingkatan

¹²³ Seyyed Hossein Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 210.

¹²⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 221–222.

¹²⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 80.

¹²⁶ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 1972), hlm. 178.

¹²⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 129–130.

¹²⁸ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 84–85.

¹²⁹ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 97.

¹³⁰ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn ‘Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 45.

¹³¹ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 52.

eksistensi: dari unsur materi yang menjadi basis kehidupan fisik, jiwa yang menggerakkan kesadaran, hingga ruh Ilahi yang menghubungkannya langsung dengan Tuhan.¹³² Manusia adalah *kompendium semesta*—ciptaan paling lengkap dan paling representatif dari sifat-sifat Tuhan.¹³³ Ia diciptakan dengan jarak ontologis dari Tuhan, namun pada saat yang sama menjadi cermin terdekat di mana Tuhan menampakkan Diri-Nya. Dalam diri manusia, keesaan Ilahi menemukan ekspresi pluralnya, dan pluralitas semesta menemukan sumber kesatuannya.¹³⁴

c. Mengenal Diri sebagai Jalan Mengenal Tuhan

Ibn 'Arabi menafsirkan hadis Nabi ﷺ: "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*" — *Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya* — sebagai fondasi dari gnosis metafisik (*ma'rifah*).¹³⁵ Dalam pandangan Ibn 'Arabi, pengetahuan tentang diri bukanlah sekadar refleksi psikologis atau introspeksi moral, melainkan pengalaman eksistensial yang menyingkap hakikat keberadaan manusia sebagai pancaran dari Wujud Ilahi.¹³⁶ Melalui kesadaran diri yang mendalam, manusia menemukan bahwa dirinya bukan entitas yang berdiri sendiri, tetapi manifestasi dari realitas tunggal yang disebut *al-Wujūd al-Ḥaqq* (Wujud Sejati).¹³⁷

Bagi Ibn 'Arabi, proses mengenal diri (*ma'rifat al-nafs*) merupakan cermin untuk mengenal Tuhan (*ma'rifat Allāh*). Dalam kerangka *wahdat al-wujūd*, diri manusia berfungsi sebagai teofani—tempat Tuhan menampakkan diri-Nya melalui nama dan sifat-sifat-Nya.¹³⁸ Dengan demikian, ketika manusia menyelami kedalaman jiwanya, ia sesungguhnya sedang menapaki jalan menuju Tuhan. Pengenalan diri menjadi medan pertemuan antara *yang terbatas* (manusia) dan *Yang Tak Terbatas* (Tuhan).¹³⁹

¹³² Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Knowledge, Love, and Action* (New York: HarperOne, 2007), hlm. 112.

¹³³ Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm. 137.

¹³⁴ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 23.

¹³⁵ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 66.

¹³⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 55–57.

¹³⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 84.

¹³⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 218–220.

¹³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Knowledge, Love, and Action* (New York: HarperOne, 2007), hlm. 95.

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa tidak ada jarak ontologis antara Tuhan dan ciptaan kecuali dalam persepsi manusia yang terbatas oleh ruang, waktu, dan indera.¹⁴⁰ Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ia mengutip ayat Al-Qur'an: "Dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya" (Q.S. Qāf [50]:16) sebagai dasar bahwa kedekatan Tuhan bukanlah kedekatan spasial, tetapi kedekatan eksistensial dan substansial.¹⁴¹ Keterbatasan persepsi manusia menciptakan ilusi dualitas—seolah-olah Tuhan dan makhluk terpisah—padahal dalam hakikatnya, hanya ada satu Wujud yang menampakkan diri dalam berbagai bentuk keberadaan.¹⁴²

Tugas spiritual manusia, menurut Ibn 'Arabi, adalah melampaui ilusi dualitas tersebut dan menyingkap kesatuan hakiki antara dirinya dan sumber wujudnya.¹⁴³ Melalui proses *takhallī* (pembersihan diri), *tahallī* (pengisian dengan sifat-sifat Ilahi), dan *tajallī* (penyaksian kehadiran Ilahi), manusia mencapai kesadaran *ma'rifah* yang sejati.¹⁴⁴ Pada tahap ini, pengetahuan tidak lagi bersifat konseptual, tetapi transformatif—menyatu antara yang mengetahui (*'ārif*) dan yang diketahui (*ma'rūf*).¹⁴⁵ Seperti dijelaskan oleh William Chittick, bagi Ibn 'Arabi, mengenal Tuhan berarti "menjadi tempat di mana Tuhan mengenal diri-Nya sendiri melalui manusia."¹⁴⁶

Dengan demikian, *ma'rifah* bukanlah hasil pemikiran rasional, tetapi realisasi spiritual yang menyingkap kebenaran ontologis bahwa manusia dan Tuhan terhubung dalam satu jaringan wujud yang tak terpisahkan.¹⁴⁷ Pengenalan diri sejati (*'irfān al-nafs*) berujung pada kesadaran kosmik (*shu'ūr kawwī*), di mana manusia menyadari bahwa seluruh realitas—baik dirinya maupun alam semesta—adalah cermin yang memantulkan cahaya Ilahi yang tunggal.¹⁴⁸

¹⁴⁰ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz III (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), hlm. 142.

¹⁴¹ Q.S. Qāf [50]:16.

¹⁴² Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 60.

¹⁴³ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 51.

¹⁴⁴ Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV (Beirut: Dār al-Fikr, 1983), hlm. 11–12.

¹⁴⁵ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 110.

¹⁴⁶ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 29.

¹⁴⁷ Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm. 130.

¹⁴⁸ Nasr, *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm. 223.

d. Implikasi Ontologis dan Etis

Konsepsi *wahdat al-wujūd* yang digagas Ibn 'Arabi membawa implikasi luas, baik dalam tataran metafisika maupun dalam ranah etika spiritual. Secara ontologis, konsep ini meniadakan dikotomi antara yang sakral dan yang profan, antara Tuhan dan dunia.¹⁴⁹ Semua wujud yang tampak hanyalah partisipasi dalam keberadaan Tuhan (*isytrāk fī al-wujūd*);¹⁵⁰ tidak ada sesuatu pun yang benar-benar "lain" dari-Nya, sebab seluruh ciptaan merupakan *tajallī* (penampakan) dari sifat dan nama-nama Ilahi (*al-asmā' wa al-ṣifāt*).¹⁵¹ Dalam pandangan ini, realitas dunia bukanlah sekadar ciptaan terpisah, tetapi "cermin" yang memantulkan kehadiran Ilahi dalam segala bentuknya.¹⁵²

Implikasi ontologis ini melahirkan *pandangan dunia tauhidik* (tauhidic worldview) yang inklusif, spiritual, dan penuh kasih.¹⁵³ Jika segala sesuatu adalah manifestasi dari Tuhan, maka menghormati ciptaan berarti menghormati Tuhan yang hadir di dalamnya.¹⁵⁴ Relasi manusia dengan alam, sesama, dan seluruh makhluk hidup menjadi bagian dari ibadah yang berakar pada kesadaran tauhid. Hal ini menjadikan *wahdat al-wujūd* bukan sekadar teori metafisika abstrak, melainkan dasar bagi etika kosmik yang memuliakan kehidupan dalam segala bentuknya.¹⁵⁵

Secara etis, kesadaran akan kesatuan wujud menuntun manusia menuju *kesadaran Ilahi* (*shu'ūr ilāhī*), di mana setiap tindakan, perkataan, dan pikiran dipahami sebagai refleksi dari kehadiran Tuhan.¹⁵⁶ Dalam tahap spiritual yang mendalam, manusia menyadari bahwa tidak ada perbuatan yang terlepas dari kehendak Ilahi; dirinya hanyalah medium melalui mana kehendak Tuhan bekerja.¹⁵⁷ Kesadaran ini menuntun seorang sufi pada dua tahap utama dalam

¹⁴⁹ Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm. 117.

¹⁵⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 83.

¹⁵¹ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 112.

¹⁵² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 102–103.

¹⁵³ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperOne, 2002), hlm. 47.

¹⁵⁴ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Kairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), hlm. 291.

¹⁵⁵ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm. 120.

¹⁵⁶ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 75.

¹⁵⁷ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 89.

perjalanan spiritual: *fanā'* (lenyapnya ego dalam Tuhan) dan *baqā'* (kekekalan dalam kesadaran Ilahi).¹⁵⁸

Pada tahap *fanā'*, ego individual dan kehendak pribadi lenyap dalam samudra keesaan Ilahi; manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai entitas yang berdiri sendiri.¹⁵⁹ Ia menjadi "cermin bening" yang memantulkan kehendak Tuhan tanpa distorsi. Ketika memasuki tahap *baqā'*, manusia hidup kembali dalam dunia, tetapi dengan kesadaran baru: ia tetap eksis, namun bukan sebagai dirinya sendiri, melainkan sebagai wujud yang berpartisipasi dalam keberadaan Tuhan.¹⁶⁰ Inilah momen transformasi spiritual ketika "mengetahui Tuhan" dan "menjadi dalam Tuhan" menyatu dalam satu kesadaran yang utuh.¹⁶¹

Ibn 'Arabi menyebut keadaan ini sebagai realisasi *al-insān al-kāmil*—manusia sempurna yang menjadi manifestasi paling lengkap dari nama-nama Tuhan.¹⁶² Ia mengenal Tuhan melalui dirinya sendiri, dan mengenal dirinya melalui Tuhan, karena keduanya tidak lagi dipisahkan oleh tabir dualitas.¹⁶³ Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* bukan hanya sebuah teori metafisika, tetapi juga jalan spiritual (*ṭarīq ilāhī*) menuju kesempurnaan eksistensi.¹⁶⁴ Melalui kesadaran ini, manusia mencapai harmoni antara pengetahuan, cinta, dan tindakan—suatu bentuk keberagaman yang tidak berhenti pada dogma, melainkan berbuah pada praksis kasih, empati, dan penghormatan terhadap seluruh wujud.¹⁶⁵

4. Ontologi Cermin: Kesatuan dalam Keberagaman (Metafora Cermin dalam Wahdat al-Wujūd: Relasi Tuhan dan Ciptaan)

Salah satu metafora paling terkenal dan paling subtil dalam pemikiran Ibn 'Arabi adalah metafora cermin. Melalui perumpamaan ini, Ibn 'Arabi berusaha menjelaskan hubungan paradoksal antara Tuhan yang transenden dan ciptaan yang imanen. Ia menggambarkan hubungan tersebut seperti hubungan antara

¹⁵⁸ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 115.

¹⁵⁹ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 210.

¹⁶⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 186.

¹⁶¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz IV, hlm. 12.

¹⁶² Chodkiewicz, *Seal of the Saints*, hlm. 94.

¹⁶³ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 239.

¹⁶⁴ Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Routledge, 1981), hlm. 155. Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Routledge, 1981), hlm. 155.

¹⁶⁵ *Ibid.*,

wajah dengan pantulannya di cermin: wajah itu satu, tetapi muncul dalam banyak cermin. Keragaman pantulan tidak menambah jumlah wajah; ia hanya menampakkan bentuk-bentuk yang berbeda dari satu sumber yang sama.¹⁶⁶

Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabi menulis bahwa Tuhan adalah "wajah yang dipantulkan," sementara alam adalah "cermin" tempat pantulan itu terlihat.¹⁶⁷ Alam tidak memiliki realitas tersendiri; ia menjadi bermakna karena memantulkan kehadiran Ilahi. Dengan kata lain, makhluk bukanlah sesuatu yang berdiri di luar Tuhan, tetapi medium di mana Tuhan menyingkapkan diri-Nya. Sebagaimana pantulan tidak dapat eksis tanpa wajah yang dipantulkan, demikian pula ciptaan tidak dapat ada tanpa Wujud Tuhan.¹⁶⁸

Metafora ini menyingkap dua hal pokok: pertama, transendensi Tuhan, sebab wajah tetap berbeda dari cermin; dan kedua, imanensi Tuhan, karena pantulan hanya mungkin jika wajah hadir di dalam cermin. Inilah yang menjadikan *wahdat al-wujūd* berbeda dari panteisme. Panteisme mengidentikkan Tuhan dengan alam, seolah Tuhan hanyalah jumlah dari segala sesuatu. Ibn 'Arabi menolak pandangan ini, sebab baginya Tuhan *melampaui* seluruh ciptaan sekaligus *hadir* di dalamnya. Inilah konsep *panenteisme* — Tuhan berada di dalam segala sesuatu tanpa terbatas oleh apa pun, dan segala sesuatu berada di dalam Tuhan tanpa meniadakan keesaan-Nya. Dalam istilah teologis Islam, Ia adalah al-Ẓāhir (Yang Tampak) sekaligus al-Bāṭin (Yang Tersembunyi).¹⁶⁹

a. Dimensi Ontologis Metafora Cermin

Secara ontologis, metafora cermin (*tamthīl al-mir'āt*) dalam pemikiran Ibn 'Arabi berfungsi untuk menjelaskan hubungan antara Tuhan dan makhluk dalam kerangka *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud). Dalam pandangan ini, Tuhan (al-Ḥaqq) adalah realitas mutlak dan satu-satunya sumber eksistensi, sementara segala sesuatu selain-Nya hanyalah pantulan (*tajallī*) dari wujud tersebut. Keberagaman entitas di alam semesta—baik manusia, hewan, tumbuhan, maupun benda mati—bukanlah pluralitas yang sejati, melainkan perbedaan dalam intensitas dan derajat manifestasi dari satu realitas yang sama.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm. 70–72.

¹⁶⁷ Ibid.

¹⁶⁸ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 88.

¹⁶⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 117–118.

¹⁷⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 79–82.

Ibn 'Arabi menggunakan konsep a'yān thābitah (bentuk-bentuk tetap dalam ilmu Tuhan) untuk menjelaskan bagaimana makhluk-makhluk memiliki eksistensi potensial sebelum diwujudkan secara aktual di alam empiris.¹⁷¹ A'yān thābitah ini dapat dipahami sebagai "cetak biru Ilahi", yakni pola dasar eksistensi segala sesuatu sebagaimana diketahui oleh Tuhan dalam pengetahuan-Nya yang azali. Dengan demikian, seluruh makhluk memiliki eksistensi yang bergantung dan tidak berdiri sendiri; mereka hanya menampakkan apa yang telah ditetapkan dalam ilmu Tuhan.¹⁷²

Metafora cermin menjelaskan proses ini secara simbolik: Tuhan adalah wajah yang memantul, sementara alam semesta adalah cermin yang memantulkan-Nya. Cermin-cermin itu beragam: ada yang jernih, buram, besar, kecil—masing-masing menampilkan wajah yang sama namun dengan kualitas pantulan berbeda.¹⁷³ Semakin jernih cermin (yakni semakin suci hati dan kesadaran makhluk), semakin sempurna pula manifestasi wajah Ilahi yang tampak di dalamnya.

Dalam pandangan ini, keberagaman dunia ciptaan bukanlah bentuk keterpisahan dari Tuhan, tetapi justru cara Tuhan mengenal diri-Nya melalui pantulan wujud-Nya sendiri. Setiap makhluk memantulkan aspek-aspek tertentu dari *al-asmā' wa al-ṣifāt* (nama-nama dan sifat-sifat Ilahi): keindahan (*jamāl*), keagungan (*jalāl*), kasih sayang (*rahmah*), kebijaksanaan (*ḥikmah*), dan lain-lain. Karena itu, setiap wujud mengandung nilai ontologis dan spiritual, sebab di dalam dirinya terdapat jejak Ilahi (*āthār al-ḥaqq*).¹⁷⁴ Dengan mengenali pantulan ini, manusia tidak hanya memahami struktur kosmos, tetapi juga menyaksikan kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu.

b. Dimensi Epistemologis: Mengenal Tuhan melalui Ciptaan

Metafora cermin tidak hanya mengandung makna ontologis, tetapi juga dimensi epistemologis yang mendalam dalam kerangka pemikiran Ibn 'Arabi. Ia meyakini bahwa pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifah*) tidak diperoleh melalui aktivitas rasional atau diskursif semata, melainkan melalui penyingkapan batiniah (*kashf*) terhadap manifestasi Ilahi yang hadir dalam

¹⁷¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 132–135.

¹⁷² Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: Routledge, 1981), hlm. 155.

¹⁷³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 93–96.

¹⁷⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 267–269.

seluruh ciptaan.¹⁷⁵ Seperti halnya seseorang hanya dapat melihat wajahnya melalui pantulan di cermin, manusia pun hanya dapat mengenal Tuhan melalui tajalli-Nya dalam alam semesta. Dunia ini, dengan segala keragamannya, adalah medan reflektif tempat Tuhan menampakkan keindahan, kebesaran, dan kasih-Nya.¹⁷⁶

Dalam epistemologi Ibn 'Arabi, pengetahuan adalah pantulan kesadaran Ilahi dalam diri manusia. Tuhan mengetahui diri-Nya melalui manusia, dan manusia mengenal Tuhan melalui dirinya sendiri.¹⁷⁷ Pengetahuan semacam ini tidak bersifat konseptual, melainkan intuitif dan eksistensial—ia hadir melalui pengalaman langsung akan kehadiran Ilahi dalam diri dan semesta. Oleh karena itu, jalan menuju *ma'rifah* menuntut transformasi batiniah: penyucian hati (*tazkiyah al-nafs*) agar "cermin diri" menjadi jernih dan mampu memantulkan cahaya Ilahi tanpa distorsi.¹⁷⁸

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa hati manusia bagaikan cermin yang bisa buram oleh nafsu dan egoisme. Semakin besar keterikatan pada dunia dan diri, semakin kabur pantulan wajah Tuhan di dalamnya. Maka, perjalanan spiritual (*sulūk*) dan disiplin moral menjadi syarat epistemologis bagi pengetahuan sejati: manusia tidak akan mengenal Tuhan selama ia masih terperjara dalam citra dirinya sendiri.¹⁷⁹ Melalui *riyāḍah* (latihan spiritual) dan *mujāhadah* (perjuangan melawan ego), hati akan dipoles hingga mencapai kejernihan sempurna.

Pada puncak pengalaman mistik, ketika kesadaran individual lenyap, seseorang mencapai keadaan *fanā'*, yakni lenyapnya ego dalam kesadaran Ilahi.¹⁸⁰ Dalam kondisi ini, tidak ada lagi subjek dan objek, cermin dan wajah; keduanya larut dalam refleksi kesatuan wujud yang absolut. Namun, penyatuan ini bukan berarti identitas ontologis antara manusia dan Tuhan, melainkan peniadaan persepsi tentang dualitas—suatu realisasi bahwa yang berwujud hanyalah Tuhan semata (*lā mawjūd illā Allāh*).¹⁸¹

¹⁷⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 248–250.

¹⁷⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 103–106.

¹⁷⁷ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 37–40.

¹⁷⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 274–276.

¹⁷⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 127–129.

¹⁸⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 120–123.

¹⁸¹ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afīfī (Cairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 112–113.

c. Implikasi Etika dan Ekologi: Dasar dari *Ecosufisme*

Konsepsi metaforis Ibn 'Arabi tentang alam sebagai cermin Ilahi membawa implikasi mendalam dalam bidang etika spiritual dan ekologi Islam. Jika seluruh wujud adalah manifestasi dari Tuhan, maka setiap makhluk memiliki nilai ontologis dan kesucian inheren. Tidak ada sesuatu pun yang benar-benar profan, sebab seluruh ciptaan memancar dari nafas Ilahi (nafas al-Rahmān)—daya hidup kosmik yang menjadi sumber eksistensi alam semesta.¹⁸² Kesadaran metafisik ini melahirkan prinsip ta'zīm al-khalq, yakni penghormatan terhadap seluruh ciptaan sebagai bentuk pengagungan terhadap Sang Pencipta. Dalam kerangka ini, menghormati makhluk berarti menghormati Tuhan yang menampakkan diri di dalamnya.¹⁸³

Dari dasar inilah berkembang konsep ecosufisme, sebuah paradigma spiritual-ekologis yang menafsirkan krisis lingkungan modern sebagai krisis spiritual dan epistemologis.¹⁸⁴ Manusia modern, dalam pandangan ini, telah kehilangan cara pandang metafisik terhadap alam. Alam dipersepsi secara mekanistik dan utilitarian—sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi tanpa kesadaran akan makna sakralnya.¹⁸⁵ Ibn 'Arabi melalui konsep wahdat al-wujūd mengingatkan bahwa alam bukanlah “yang lain” dari Tuhan, melainkan *tajalli*, manifestasi dari Wujud Ilahi yang satu. Maka, eksploitasi dan kerusakan alam berarti mengaburkan cermin tempat Tuhan menampakkan diri-Nya.¹⁸⁶

Sebaliknya, kesadaran akan kesatuan wujud (wahdat al-wujūd) menuntun manusia pada etika ekologis yang menekankan keseimbangan (mīzān), kasih sayang (rahmah), dan keberlanjutan (isti'mār).¹⁸⁷ Dalam kesadaran ini, tanggung jawab ekologis bukan sekadar kewajiban moral, tetapi dimensi spiritual yang mengakar pada tauhid. Menjaga keseimbangan alam berarti menjaga harmoni kosmik tempat nama-nama dan sifat-sifat Tuhan beroperasi. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa manusia sebagai *al-insān al-kāmil*

¹⁸² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 78–80.

¹⁸³ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 243–245.

¹⁸⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm. 12–14.

¹⁸⁵ Fritjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Quest Books, 1993), hlm. 112–114.

¹⁸⁶ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 145–147.

¹⁸⁷ Osman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage* (Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue, 2007), hlm. 53–56.

berfungsi sebagai khalifah Ilahi yang tugas utamanya bukan menguasai, melainkan memelihara dan merepresentasikan rahmat Tuhan di dunia.¹⁸⁸

Dengan demikian, konsep ecosufisme menafsirkan kembali relasi manusia dengan alam dalam horizon spiritual. Alam bukan “objek” di luar manusia, melainkan bagian integral dari keberadaannya. Ketika manusia menyakiti alam, ia sejatinya menyakiti dirinya sendiri; dan ketika ia menjaga alam, ia sedang menyempurnakan cerminan Ilahi dalam dirinya dan di semesta.¹⁸⁹ Dalam bahasa Ibn ‘Arabi: *”Barang siapa memuliakan ciptaan, sesungguhnya ia sedang memuliakan Tuhan yang menampakkan diri di dalamnya.”*¹⁹⁰

d. Sintesis Spiritualitas dan Kosmologi

Dengan demikian, metafora cermin menjadi kunci sintesis antara teologi, kosmologi, dan spiritualitas dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Melalui simbol ini, ia menjelaskan bagaimana Tuhan tetap transenden sebagai al-Ḥaqq (Realitas Mutlak), namun sekaligus imanen dalam segala manifestasi ciptaan.¹⁹¹ Di sinilah letak kejeniusan metafisika Ibn ‘Arabi: ia tidak menegasikan perbedaan antara Tuhan dan dunia, tetapi memandang keduanya sebagai dua sisi dari satu realitas eksistensial yang sama — *Tuhan sebagai sumber, dan alam sebagai pantulan-Nya*.¹⁹²

Dalam kerangka ini, wahdat al-wujūd tidak berhenti sebagai doktrin metafisika yang abstrak, tetapi bertransformasi menjadi etos spiritual dan kosmik. Ia menuntun manusia untuk melihat seluruh eksistensi dalam kesatuan ilahiah yang harmonis.¹⁹³ Spiritualitas sejati, menurut Ibn ‘Arabi, bukanlah pelarian dari dunia, melainkan penyadaran mendalam terhadap kehadiran Tuhan di balik segala wujud.¹⁹⁴ Karena itu, setiap aktivitas manusia

¹⁸⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 82–85.

¹⁸⁹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 312–314.

¹⁹⁰ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid II (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm. 223.

¹⁹¹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 185–188.

¹⁹² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 220–223.

¹⁹³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 112–115.

¹⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 201–203.

— dari ibadah hingga interaksi sosial dan ekologis — dapat menjadi *tajalli* kesadaran Ilahi bila dilakukan dengan niat dan pengetahuan yang benar.

Konsep ini menegaskan posisi manusia sebagai penjaga cermin semesta, makhluk yang ditugaskan untuk memantulkan cahaya Ilahi melalui kasih sayang, pengetahuan, dan kebijaksanaan.¹⁹⁵ Dalam diri manusia, seluruh tingkat eksistensi bertemu; ia menjadi simpul yang menghubungkan Tuhan dan alam, ruh dan materi, transendensi dan imanensi. Kesadaran akan tanggung jawab ontologis ini melahirkan sikap spiritual yang aktif — bukan sekadar kontemplatif, tetapi juga kreatif dan etis dalam menjaga harmoni ciptaan.¹⁹⁶

Pada titik ini, spiritualitas dan kosmologi berpadu dalam satu kesadaran integral: seluruh wujud adalah bagian dari simfoni kosmik yang memantulkan kesempurnaan Tuhan.¹⁹⁷ Dalam “orquestra semesta” ini, setiap makhluk memainkan perannya masing-masing, dan manusia — sebagai *al-insān al-kāmil* — bertugas menjaga keseimbangan nada dan harmoni. Dengan demikian, wahdat al-wujūd berfungsi sebagai kerangka ontologis dan spiritual yang mengajarkan cinta universal, keterhubungan, dan kesadaran kosmik terhadap kehadiran Ilahi di setiap detik kehidupan.¹⁹⁸

5. Dimensi Epistemologis: *Ma’rifah* sebagai Penyingkapan

Dalam sistem metafisik Ibn ‘Arabi, pengetahuan sejati (*ma’rifah*) tidak dapat dicapai melalui analisis rasional semata, melainkan melalui penyingkapan batin (*kashf*) dan penyaksian langsung (*shuhūd*) terhadap realitas Ilahi. Ia membedakan tiga tingkatan pengetahuan yang merepresentasikan gradasi kesadaran manusia terhadap kebenaran.

Pertama, ‘ilm al-yaqīn (pengetahuan konseptual) adalah tingkat rasional di mana seseorang mengetahui sesuatu berdasarkan argumentasi dan inferensi logis. Ini adalah pengetahuan yang dimediasi oleh bahasa dan konsep. Kedua, ‘ayn al-yaqīn (pengetahuan observasional) adalah pengetahuan yang dicapai melalui pengalaman langsung, sebagaimana seseorang melihat api setelah sebelumnya hanya mendengar tentangnya. Ketiga, ḥaqq al-yaqīn (pengetahuan hakiki) merupakan tingkat tertinggi, di mana subjek dan objek pengetahuan lenyap dalam

¹⁹⁵ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 48–49.

¹⁹⁶ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm. 67–69.

¹⁹⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 298–301.

¹⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 90–92.

kesatuan kesadaran. Pada tingkat ini, yang mengetahui dan yang diketahui adalah satu — yakni Wujud Ilahi itu sendiri yang menyingkapkan diri-Nya melalui manusia.¹⁹⁹

Ibn 'Arabi menggambarkan hal ini dengan menafsirkan sabda Nabi ﷺ: “*Aku adalah pendengaran yang dengannya ia mendengar, penglihatan yang dengannya ia melihat, tangan yang dengannya ia memegang, dan kaki yang dengannya ia berjalan.*”²⁰⁰ Pernyataan ini tidak bersifat antropomorfis, melainkan metaforis: kesadaran manusia sejati hanyalah instrumen bagi kesadaran Ilahi. Dalam keadaan *ḥaqq al-yaqīn*, manusia tidak lagi “memiliki” pengetahuan, melainkan *menjadi* pengetahuan itu sendiri — sebab hakikat mengetahui adalah partisipasi dalam Wujud yang mengetahui dirinya sendiri.

Dari sini tampak bahwa epistemologi Ibn 'Arabi bersifat ontologis dan mistik: mengetahui berarti *menjadi*. Pengetahuan tidak sekadar hasil representasi rasional, tetapi peristiwa ontologis — partisipasi eksistensial dalam Wujud Tunggal (*al-wujūd al-muṭlaq*). Rasio hanyalah sarana awal untuk menuntun jiwa menuju penyingkapan, sedangkan pengetahuan sejati adalah buah dari penyatuan antara subjek dan objek dalam kesadaran Ilahi.²⁰¹

Proses pencapaian *ma'rifah* dengan demikian bukanlah akumulasi informasi, melainkan transformasi eksistensial dan spiritual. Untuk mencapai penyaksian hakiki (*shuhūd*), manusia harus memurnikan hati dari hijab ego, hawa nafsu, dan keterikatan duniawi. Hati yang suci menjadi “cermin jernih” tempat memantulkannya cahaya kebenaran. Ibn 'Arabi menulis dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* bahwa “hati adalah wadah pengetahuan Ilahi; ia sejernih permukaan air yang memantulkan langit, sejauh ia bebas dari kekeruhan dunia.”²⁰² Pembersihan diri (*tazkiyah al-nafs*) dengan demikian menjadi syarat epistemologis bagi penyaksian Ilahi.

Epistemologi Ibn 'Arabi juga menunjukkan keterpaduan antara filsafat, metafisika, dan spiritualitas. Rasionalitas filsafat menyediakan struktur konseptual untuk memahami realitas; metafisika menjelaskan tatanan ontologis di baliknya; dan spiritualitas menghadirkan pengalaman langsung terhadap realitas itu sendiri. Ketiganya membentuk kesatuan hierarkis: filsafat menuntun kepada metafisika,

¹⁹⁹ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 51–54.

²⁰⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism*, hlm, 198.

²⁰¹ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, hlm, 120.

²⁰² Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Vol. III, hlm, 215–217.

dan metafisika berpuncak pada spiritualitas.²⁰³ Dengan cara ini, Ibn 'Arabi menolak dikotomi antara *'ilm* (pengetahuan rasional) dan *ma'rifah* (pengetahuan intuitif).

Baginya, *'ilm* tanpa *ma'rifah* akan kering dan formalistik, sementara *ma'rifah* tanpa *'ilm* akan kehilangan kejelasan konseptual dan mudah tergelincir dalam subyektivitas. Hanya melalui integrasi keduanya manusia dapat mencapai kesadaran penuh tentang Wujud. Pengetahuan yang sejati adalah pengetahuan yang tidak hanya menjelaskan realitas, tetapi juga men-transformasi subjek yang mengetahuinya.²⁰⁴

Epistemologi Ibn 'Arabi sekaligus menjadi kritik terhadap paradigma pengetahuan modern yang memisahkan rasio dari spiritualitas, dan memandang pengetahuan sebagai alat dominasi atas objek. Dalam kerangka tasawuf falsafi, pengetahuan justru merupakan partisipasi dalam realitas yang hidup dan sakral. Dengan demikian, epistemologi Ibn 'Arabi relevan bagi pembaruan paradigma ilmu kontemporer — dari pengetahuan yang eksploitatif menuju pengetahuan yang partisipatif dan ekologis.²⁰⁵

Puncak dari epistemologi mistis Ibn 'Arabi terletak pada kesadaran bahwa *mengetahui* berarti *menyatu* dengan kebenaran. Dalam bahasa sufistiknya, "pengetahuan sejati adalah ketika Tuhan mengenal diri-Nya melalui dirimu." Pada tingkat inilah filsafat dan tasawuf berhimpun: rasio diterangi oleh cahaya intuisi, dan intuisi dipandu oleh disiplin rasional. Maka, puncak perjalanan epistemologis adalah *al-ma'rifah al-kāmilah* — kesadaran menyeluruh tentang Wujud yang mencakup baik akal maupun hati, pikir maupun dzikir.

6. Kritik dan Reinterpretasi

Konsep *wahdat al-wujūd* tidak luput dari kontroversi di kalangan teolog dan filosof Muslim. Sebagian ulama menilai bahwa ajaran ini berpotensi mengaburkan batas ontologis antara *Khāliq* (Pencipta) dan makhluk, sehingga dikhawatirkan dapat menjerumuskan pada panteisme atau penyamaan Tuhan dengan alam. Salah satu pengkritik utama adalah Ibn Taymiyyah (w. 728 H/1328 M), yang menuduh paham *wahdat al-wujūd* sebagai bentuk "penyimpangan dalam tauhid", karena menurutnya, konsep tersebut menafikan keberbedaan hakiki antara Tuhan dan ciptaan.²⁰⁶ Namun, perlu dicatat bahwa kritik Ibn Taymiyyah lebih diarahkan

²⁰³ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm, 56.

²⁰⁴ Syed M. Naquib al-Attas, *Prolegomena to the Metaphysics of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm, 141–144.

²⁰⁵ Dikutip dalam Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 74.

²⁰⁶ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, vol. 2 (Riyadh: Dār al-Wafā', 1983), 171–172. Dan Mulla Ṣadra, *Al-Asfār al-Arba'ah*, jilid IV (Beirut: Dār al-Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1981), hlm. 130–132.

pada interpretasi ekstrem dari pengikut Ibn 'Arabi, bukan terhadap teks Ibn 'Arabi sendiri yang bersifat metaforis dan simbolik.²⁰⁷

Sebaliknya, para penerus Ibn 'Arabi berupaya menafsirkan kembali gagasan tersebut dalam kerangka yang lebih filosofis dan sistematis. Salah satu tokoh penting adalah 'Abd al-Karīm al-Jīlī (w. 832 H/1428 M), penulis *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*, yang mengembangkan konsep *wahdat al-wujūd* ke arah teori *insān kāmil* (manusia sempurna).²⁰⁸ Bagi al-Jīlī, *wahdat al-wujūd* bukanlah penyatuan ontologis literal antara Tuhan dan manusia, melainkan kesatuan simbolik dan epistemologis: manusia yang mencapai kesempurnaan spiritual akan menjadi cermin paling jernih bagi tajallī Ilahi, tanpa menghapus perbedaan esensial antara keduanya.²⁰⁹

Dalam tradisi filsafat Islam, reinterpretasi paling mendalam dilakukan oleh Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī atau Mulla Ṣadra (w. 1050 H/1640 M). Ia mengajukan konsep *tashkīk al-wujūd* (gradasi eksistensi) untuk menengahi perdebatan antara kaum teolog dan sufi.²¹⁰ Menurut Mulla Ṣadra, wujud memang satu dalam esensinya (*wahid bi al-ḥaqīqah*), tetapi berbeda dalam tingkat intensitas (*mushakkik bi al-tashkīk*). Tuhan adalah wujud paling sempurna (*al-wujūd al-mutlaq*), sementara makhluk-makhluk merupakan pancaran atau manifestasi dari wujud tersebut dengan kadar yang lebih rendah.²¹¹ Dengan demikian, perbedaan antara Tuhan dan ciptaan bukan pada "jenis wujud", melainkan pada "derajat keberadaan".

Pandangan Mulla Ṣadra ini menjembatani antara tasawuf falsafi dan ontologi peripatetik (filsafat hikmah), serta menjadi salah satu pilar utama dalam filsafat *al-ḥikmah al-muta'āliyah* (kebijaksanaan transendental).²¹² Ia berhasil mempertahankan dimensi spiritual dan intuitif dari *wahdat al-wujūd* sekaligus memberikan landasan rasional-metafisik yang dapat diterima dalam tradisi filsafat Islam.

Meskipun demikian, semangat *wahdat al-wujūd* tidak pernah benar-benar padam. Dalam berbagai tradisi sufi kontemporer, terutama dalam gerakan

²⁰⁷ Alexander D. Knysh, *Ibn 'Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam* (Albany: SUNY Press, 1999), hlm, 45–46.

²⁰⁸ 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il* (Cairo: al-Maktabah al-Tijariyyah al-Kubrā, 1929), hlm, 22–23.

²⁰⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 179–180.

²¹⁰ Mulla Ṣadra, *al-Asfār al-Arba'ah*, vol. 1 (Tehran: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 1981), hlm, 34–35.

²¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sadr al-Din Shirazi and His Transcendent Theosophy: Background, Life and Works* (Tehran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1978), hlm, 57–59.

²¹² Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm, 41–42.

ecosufisme, konsep ini dihidupkan kembali untuk menjawab krisis spiritual dan ekologis modern.²¹³ Jika alam semesta dipahami sebagai *tajallī* Ilahi, maka eksploitasi terhadap alam sejatinya merupakan bentuk pelanggaran terhadap kesucian wujud Tuhan yang termanifestasi di dalamnya. Dalam konteks ini, *wahdat al-wujūd* tidak hanya menjadi doktrin metafisik, tetapi juga etika ekologis — suatu pandangan yang menegaskan bahwa kesadaran spiritual terhadap kesatuan eksistensial adalah fondasi bagi kelestarian bumi dan kemanusiaan.²¹⁴

B. Relasi Tuhan–kosmos–manusia dalam tatanan wujud

Dalam sistem metafisika *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi, hubungan antara Tuhan, alam semesta, dan manusia tidak bersifat hierarkis dalam pengertian mekanistik, melainkan bersifat ontologis dan partisipatif. Tuhan merupakan *al-Wujūd al-Ḥaqq* (Wujud Sejati), sedangkan alam dan manusia adalah *tajallī* (manifestasi) dari Wujud tersebut. Dengan demikian, seluruh realitas tersusun dalam satu tatanan wujud yang bertingkat, di mana setiap lapisan eksistensi memantulkan cahaya Ilahi dengan kadar intensitas yang berbeda.²¹⁵

Ibn 'Arabi memandang tatanan wujud sebagai proses emanasi Ilahi yang dinamis dan berkesinambungan. Ia menggambarkan Tuhan sebagai sumber segala bentuk dan makna, sementara kosmos adalah ekspresi konkret dari kehendak dan cinta-Nya. Alam semesta tidak memiliki keberadaan mandiri, tetapi memperoleh eksistensinya melalui *nafās al-Raḥmān* — “nafas kasih sayang Ilahi” — yang menjadi sebab munculnya segala sesuatu.²¹⁶ Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menulis bahwa ciptaan tidak lain adalah “penyingkapan (*kashf*) Tuhan terhadap diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tak terhingga.”²¹⁷

Dengan demikian, hubungan antara Tuhan dan kosmos bersifat simbolik sekaligus ontologis. Alam adalah “cermin” tempat Tuhan menyaksikan diri-Nya sendiri. Segala sesuatu di dunia memantulkan satu aspek dari sifat-sifat Ilahi (*al-asmā' al-ḥusnā*). Bunga yang mekar, bintang yang beredar, dan manusia yang berpikir — semuanya merupakan tanda (*āyah*) dari keberadaan Tuhan yang menyeluruh. Dalam istilah Ibn 'Arabi, *al-ḥaqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (ciptaan) tidaklah dua entitas yang

²¹³ Saeed Zarrabi-Zadeh, “Ibn 'Arabi and Environmental Ethics: Toward an Islamic Ecological Vision,” *Journal of Sufi Studies* 7, no. 2 (2018): hlm, 191–195.

²¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 120–123.

²¹⁵ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm,48.

²¹⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. II (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), hlm, 112.

²¹⁷ Ibid., hlm, 113.

terpisah, melainkan dua sisi dari satu realitas yang sama: Tuhan dalam aspek ketuhanan-Nya (*lāhūt*) dan ciptaan dalam aspek kemanusiaannya (*nāsūt*).²¹⁸

1. Kosmos sebagai Tajallī Ilahi

Menurut Ibn 'Arabi, kosmos bukanlah hasil penciptaan *ex nihilo* dalam arti "dari ketiadaan mutlak", melainkan merupakan hasil dari penampakan potensi Ilahi (*al-qudrah al-ilāhiyyah*) ke dalam bentuk nyata. Tuhan, dalam kemahakuasaan dan kemahacintaan-Nya, "ingin dikenal" (*ḥubb al-ta'arruf*), maka Ia menampakkan diri melalui berbagai bentuk wujud empiris.²¹⁹ Proses penampakan ini disebut *tajallī* — yakni manifestasi diri Tuhan secara bertahap melalui tingkatan-tingkatan eksistensi yang berlapis.²²⁰

Kosmos, dalam kerangka pemikiran Ibn 'Arabi, bersifat hierarkis dan memiliki struktur ontologis yang berjenjang, terdiri atas empat tingkatan utama:

a) Al-'Ālam al-Lāhūtī – Alam Ketuhanan yang Mutlak.

Al-'Ālam al-Lāhūtī merupakan tingkat eksistensi tertinggi dalam kosmologi Ibn 'Arabi, yaitu ranah ketuhanan yang murni dan absolut. Pada tingkat ini, hanya Tuhan (*al-Ḥaqq*) yang benar-benar ada; segala sesuatu selain-Nya belum memiliki bentuk, identitas, atau batas.²²¹ Alam ini bersifat *ghayb al-ghuyūb* — "yang tersembunyi dari segala yang tersembunyi" — karena tidak dapat dijangkau oleh akal maupun imajinasi.²²²

Dalam dimensi *Lāhūt*, Tuhan berada dalam keesaan mutlak (*aḥadiyyah*), di mana tidak ada perbedaan antara nama dan zat, sifat dan esensi.²²³ Ibn 'Arabi menyebut tahap ini sebagai *maqām al-dhāt*, tempat di mana semua potensi wujud masih tersimpan dalam kesatuan Ilahi.²²⁴ Segala sesuatu yang kelak tampak di alam realitas berasal dari "kemungkinan laten" yang terkandung di dalam *Lāhūt*.

Para komentator Ibn 'Arabi, seperti Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī dan 'Abd al-Razzāq al-Qāshānī, menafsirkan *Lāhūt* sebagai "lautan wujud Ilahi" (*baḥr al-*

²¹⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 126–128.

²¹⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm. 95.

²²⁰ Ibid., h. 112–114; lihat juga William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 85–87.

²²¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm, 102.

²²² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm., 90.

²²³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 53.

²²⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 236–238.

wujūd al-ilāhī) — sumber segala tajalli yang darinya muncul alam-alam di bawahnya.²²⁵ Namun, alam ini tidak dapat dipahami sebagai “tempat” Tuhan, sebab konsep ruang tidak berlaku bagi yang transenden mutlak. Ia hanya dapat dikenali melalui penyingkapan (*kashf*) atau kesadaran intuitif yang melampaui rasionalitas.²²⁶

Dengan demikian, *al-‘Ālam al-Lāhūtī* menandai tahap di mana keberadaan adalah murni ketuhanan, sebelum manifestasi nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Ia adalah “cahaya tanpa bayangan,” sumber segala keberadaan yang belum terbagi dan belum dikenal, kecuali oleh Tuhan sendiri.²²⁷

b) Al-‘Ālam al-Jabarūtī – Alam Kekuasaan dan Ide Ilahi

Al-‘Ālam al-Jabarūtī merupakan tingkat kedua dalam hierarki kosmos menurut Ibn ‘Arabi, setelah *al-‘Ālam al-Lāhūtī*. Pada tataran ini, realitas Ilahi mulai menampakkan diri melalui *asmā’* (nama-nama) dan *ṣifāt* (sifat-sifat) Tuhan.²²⁸ Jika *Lāhūt* adalah keesaan mutlak tanpa perbedaan, maka *Jabarūt* adalah tahap di mana keesaan tersebut menampakkan pluralitas potensi.²²⁹

Istilah *Jabarūt* berasal dari akar kata *j-b-r*, yang bermakna kekuasaan, penetapan, dan keagungan.²³⁰ Dalam konteks metafisis Ibn ‘Arabi, *‘Ālam al-Jabarūt* adalah alam ide-ide ketuhanan (*ma‘ānī ilāhiyyah*) — dunia arketipe yang menjadi cetak biru bagi seluruh eksistensi di bawahnya.²³¹ Di sini, setiap nama Tuhan (seperti *al-Raḥmān*, *al-‘Alīm*, *al-Qaḥḥār*) menampakkan karakter ontologisnya sebagai prinsip-prinsip keberadaan.

Ibn ‘Arabi menggambarkan *Jabarūt* sebagai “alam pengetahuan Tuhan tentang ciptaan sebelum mereka diwujudkan.”²³² Dalam tahap ini terdapat *a’yān thābitah* — bentuk-bentuk tetap atau entitas ideal yang berada dalam

²²⁵ Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī, *I’jāz al-Bayān fī Ta’wīl Umm al-Qur’ān* (Teheran: Markaz al-Dirāsāt al-Islāmiyyah, 1990), h. 45; lihat juga ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1966), hlm, 27.

²²⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 125.

²²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007), hlm. 84–85.

²²⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm, 215.

²²⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 241

²³⁰ Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1984 [1863]), hlm, 392.

²³¹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 72–74.

²³² Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 62.

ilmu Tuhan dan belum memperoleh eksistensi eksternal.²³³ *A'yān thābitah* bukan makhluk yang diciptakan, melainkan pola Ilahi yang akan menjadi dasar realitas empiris. Karena itu, *Jabarūt* dapat dipahami sebagai *alam inteligibel Ilahi*, semacam *logos* ketuhanan dalam istilah filsafat neoplatonik Islam.²³⁴

Secara ontologis, *al-Ālam al-Jabarūtī* menjadi jembatan antara transendensi Tuhan (*Lāhūt*) dan alam manifestasi berikutnya (*Malakūt*). Ia adalah medan kekuasaan di mana kehendak Tuhan (*irādah*) dan ilmu-Nya (*'ilm*) mulai mengambil bentuk konseptual. Pada tingkat spiritual, kesadaran terhadap *Jabarūt* membawa manusia untuk mengenali asal-usul ilahinya, sebab di sanalah sumber ruh dan pengetahuan tertinggi bersemayam.²³⁵

Dengan demikian, *Al-Ālam al-Jabarūtī* adalah alam kekuasaan, pengetahuan, dan ide-ide Ilahi — wilayah di mana Tuhan “bercermin” melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya sebelum mewujudkannya dalam realitas kosmik.

- c) *Al-Ālam al-Malakūtī* – alam ruh dan malaikat, sebagai medium antara dunia ide dan dunia materi.

Al-Ālam al-Malakūtī menempati posisi pertengahan dalam struktur kosmologi Ibn 'Arabi — yakni alam perantara antara dunia ide ketuhanan (*Jabarūt*) dan dunia material (*Nāsūt*).²³⁶ Pada tingkat ini, realitas Ilahi mulai mengambil bentuk ruhani yang halus (*laṭīfah rūḥāniyyah*), sehingga masih bersifat immaterial, namun sudah memiliki potensi untuk termanifestasi dalam bentuk materi.²³⁷

Istilah *Malakūt* berasal dari akar kata *m-l-k* yang bermakna “kekuasaan” atau “kepemilikan”, tetapi dalam konteks sufistik menunjuk pada “alam batin” di balik fenomena lahiriah.²³⁸ Dalam Al-Qur'an, kata ini muncul dalam ayat seperti: “*Maka Mahasuci Allah yang di tangan-Nya kekuasaan segala sesuatu (bi-yadihi malakūt kulli shay')*.” (QS. Yā Sīn [36]: 83).²³⁹ Ibn 'Arabi memahami ayat ini sebagai isyarat bahwa *Malakūt* adalah dimensi batin dari kosmos,

²³³ Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1966), hlm, 53.

²³⁴ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 142–144.

²³⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm, 123–125.

²³⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz III (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm, 112.

²³⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 117–118.

²³⁸ Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1984 [1863]), h. 276.

²³⁹ Al-Qur'an, QS. Yā Sīn [36]: 83.

tempat ruh dan malaikat menjalankan fungsinya sebagai perantara kehendak Ilahi menuju realitas material.²⁴⁰

Dalam *Malakūt*, makhluk-makhluk tidak berbentuk materi kasar, melainkan substansi cahaya dan energi spiritual.²⁴¹ Alam ini dihuni oleh ruh, malaikat, dan bentuk-bentuk halus (*ṣuwar laṭīfah*) yang menjadi “arsip spiritual” dari realitas duniawi. Segala sesuatu yang tampak di dunia fisik memiliki padanan ruhani di *Malakūt*.²⁴² Karena itu, dunia ini sering disebut *‘ālam al-mithāl* (alam imajinal) — sebuah ruang simbolik di mana bentuk-bentuk spiritual menampakkan diri kepada kesadaran manusia.²⁴³

Dalam pengalaman mistik, para sufi mengakses *Malakūt* melalui mimpi, visi, atau kasyf (penyingkapan batin). Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa pengalaman ruhani sejati terjadi ketika seseorang dapat “menembus” dimensi ini, melihat hakikat di balik penampakan dunia.²⁴⁴ *Malakūt* bukan hanya medan kosmologis, tetapi juga ruang epistemologis — tempat jiwa memperoleh pengetahuan intuitif (ma’rifah) yang melampaui rasio.²⁴⁵

Dengan demikian, *Al-‘Ālam al-Malakūtī* merupakan jembatan ontologis dan spiritual: ia menghubungkan dunia ide Ilahi (*Jabarūt*) dengan realitas material (*Nāsūt*), sekaligus menjadi ruang tempat komunikasi antara manusia dan Tuhan berlangsung melalui malaikat, wahyu, dan ilham.²⁴⁶

d) *Al-‘Ālam al-Nāsūtī* – alam jasmani, tempat manifestasi Ilahi mencapai bentuk paling konkret.²⁴⁷

Al-‘Ālam al-Nāsūtī merupakan tingkat terakhir dalam hierarki kosmos Ibn ‘Arabi — alam material dan jasmani di mana seluruh potensi Ilahi termanifestasi secara nyata dan dapat diindra.²⁴⁸ Ia adalah “panggung tajallī terakhir” (*tajallī al-akhīr*), tempat Tuhan menampakkan sifat-sifat-Nya dalam

²⁴⁰ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 73.

²⁴¹ ‘Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam* (Cairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1966), hlm, 61.

²⁴² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 255.

²⁴³ Henry Corbin, *Mundus Imaginalis: Or the Imaginary and the Imaginal* (Ipswich: Golgonooza Press, 1976), hlm, 10–12.

²⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm, 130.

²⁴⁵ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 147–148.

²⁴⁶ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz IV, hlm, 223.

²⁴⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 92–95.

²⁴⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm, 188.

bentuk paling konkret: warna, bentuk, ruang, dan waktu.²⁴⁹ Dalam pandangan Ibn 'Arabi, alam fisik bukanlah sekadar realitas rendah atau terpisah dari Tuhan, melainkan cermin paling luar dari realitas Ilahi yang tunggal.²⁵⁰

Istilah *Nāsūt* berasal dari akar kata *n-s-t*, yang berarti "kemanusiaan" atau "dunia bawah"²⁵¹ Namun, dalam kosmologi sufi, *Nāsūt* justru menandai fase di mana kehadiran Ilahi menjelma dalam bentuk keberagaman empiris. Dunia ini adalah "permukaan cermin" tempat seluruh dimensi sebelumnya — *Lāhūt*, *Jabarūt*, dan *Malakūt* — menemukan ekspresi konkret dalam rupa ciptaan.²⁵²

Bagi Ibn 'Arabi, *Nāsūt* tidak berdiri sendiri, tetapi senantiasa bergantung pada sumber wujud yang lebih tinggi. Materi hanyalah "bayangan" (*ẓill*) dari realitas spiritual.²⁵³ Namun, justru melalui bayangan inilah Tuhan dikenal dan disaksikan. Dunia fisik menjadi arena penyingkapan (*tajallī*) yang memungkinkan manusia mengenal Tuhan melalui tanda-tanda ciptaan-Nya (*āyāt al-kawnīyah*).²⁵⁴ Dengan demikian, kehidupan duniawi bukan penghalang spiritualitas, melainkan sarana ma'rifah jika dipahami dengan kesadaran metafisik.²⁵⁵

Dalam konteks antropologis, manusia sebagai penghuni *Nāsūt* berperan penting karena ia memuat seluruh tingkat eksistensi dalam dirinya.²⁵⁶ Tubuh manusia berasal dari unsur dunia jasmani, tetapi ruhnya berakar pada alam Ilahi.²⁵⁷ Melalui kesadaran dan ibadah, manusia dapat "mengangkat" materi menuju asal spiritualnya, menjadikan kehidupan dunia sebagai jalan menuju penyatuan dengan Tuhan (*ittiḥād*).²⁵⁸

Dengan demikian, *Al-Ālam al-Nāsūtī* bukanlah dunia yang rendah atau terpisah dari Yang Ilahi, melainkan horizon tempat seluruh wujud bertemu dan menyatu. Ia menegaskan prinsip panenteistik Ibn 'Arabi bahwa Tuhan

²⁴⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 132.

²⁵⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), h. 187–188.

²⁵¹ Lane, E. W., *Arabic-English Lexicon* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1984 [1863]), h. 297.

²⁵² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 261.

²⁵³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 84.

²⁵⁴ Al-Qur'an, QS. Fuṣṣilat [41]: 53.

²⁵⁵ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 118–119.

²⁵⁶ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 215.

²⁵⁷ Abd al-Razzāq al-Qāshānī, *Sharḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1966), hlm, 91.

²⁵⁸ Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardī, Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm, 137.

“meliputi segala sesuatu” (QS. al-Ḥadīd [57]: 3).²⁵⁹ Dalam dunia fisik inilah cinta Ilahi menemukan bentuk paling kasatmata — dalam wujud manusia, alam, dan seluruh ciptaan yang menjadi manifestasi keindahan dan kasih Tuhan.²⁶⁰

Keempat lapisan ini tidak bersifat terpisah secara spasial, melainkan saling berpenetrasi dan merefleksikan satu sama lain. Dengan demikian, kosmos dapat dipahami sebagai *kain tunggal keberadaan (tawḥīd al-wujūd)* yang menampilkan pola keindahan dan kesempurnaan Ilahi dalam aneka rupa ciptaan.²⁶¹

Pandangan ini berakar pada prinsip metafisis bahwa “tidak ada sesuatu pun yang benar-benar ada selain Tuhan” (*lā mawjūd illā Allāh*), tetapi bukan dalam arti panteistik. Ibn ‘Arabi menekankan pendekatan *panenteistik* — bahwa Tuhan melampaui ciptaan sekaligus hadir secara imanen di dalamnya.²⁶² Kosmos, karenanya, menjadi cermin tempat Tuhan mengenali diri-Nya sendiri melalui refleksi wujud-wujud makhluk.²⁶³

2. Manusia sebagai Mikrokosmos

Dalam keseluruhan tatanan wujud tersebut, manusia menempati posisi unik sebagai *mikrokosmos (al-‘ālam al-ṣaghīr)* yang merefleksikan seluruh struktur *makrokosmos (al-‘ālam al-kabīr)*.²⁶⁴ Ibn ‘Arabi memandang bahwa seluruh realitas alam semesta termanifestasi kembali dalam diri manusia, sehingga manusia merupakan “salinan miniatur” dari seluruh kosmos. Melalui dirinya, seluruh tingkatan wujud — mulai dari materi paling rendah hingga hakikat ketuhanan tertinggi — menemukan titik pertemuan.²⁶⁵

Dalam kerangka metafisika Ibn ‘Arabi, manusia disebut *insān kāmil* (manusia sempurna) ketika ia berhasil merealisasikan seluruh potensi ruhani, intelektual, dan moralnya hingga menjadi cermin paling jernih bagi *tajallī* Ilahi.²⁶⁶ *Insān kāmil*

²⁵⁹ Al-Qur’an, QS. al-Ḥadīd [57]: 3.

²⁶⁰ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 97.

²⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), hlm, 118–119.

²⁶² William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 47–50.

²⁶³ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, h. 89; lihat juga Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn Arabi, the Book, and the Law* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm, 64–66.

²⁶⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 245–249.

²⁶⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 140–144.

²⁶⁶ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 122–125.

bukan sekadar individu suci, tetapi prinsip kosmik yang menengahi antara Tuhan dan alam. Ia menjadi poros eksistensial (qutb al-wujūd) yang melaluinya rahmat dan kesadaran Ilahi mengalir ke seluruh tatanan ciptaan.²⁶⁷

Manusia mengandung seluruh nama dan sifat Tuhan (*asmā' wa ṣifāt Allāh*) dalam bentuk laten (*bi al-quwwah*).²⁶⁸ Ia adalah entitas yang memadukan unsur spiritual dan material, malaikat dan tanah, ruh dan jasad. Karena sifatnya yang komposit inilah, manusia memiliki kapasitas unik untuk memahami dan menyaksikan realitas Ilahi dalam keseluruhan aspeknya. Dalam perspektif ontologis, manusia disebut sebagai *'ayn Allāh* (mata Tuhan) di dunia — melalui kesadarannya Tuhan “melihat” dan mengenali Diri-Nya sendiri dalam bentuk yang termanifestasi.²⁶⁹

Hadis Nabi ﷺ “*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*” (“Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya”) menjadi fondasi epistemologi spiritual dalam kerangka ini.²⁷⁰ Bagi Ibn 'Arabi, *ma'rifah* (gnosis) bukanlah hasil analisis intelektual semata, melainkan penyingkapan (*kashf*) terhadap realitas Ilahi yang bersemayam dalam diri manusia. Melalui *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa), manusia menghapus kabut ego dan membuka cermin batin agar pantulan Wujud Tuhan tampak jelas.²⁷¹

Dengan mengenal hakikat dirinya, manusia menemukan bahwa seluruh wujudnya hanyalah partisipasi dalam Wujud Tuhan — bukan sebagai entitas otonom, tetapi sebagai refleksi dari realitas Ilahi yang tunggal. Pada titik tertinggi perjalanan spiritual ini, kesadaran manusia mencapai kesatuan pandangan: ia melihat segala sesuatu “dari Tuhan, dengan Tuhan, dan menuju Tuhan.”²⁷² Inilah puncak perjalanan sufi — penyatuan kesadaran antara *'abd* (hamba) dan *Rabb* (Tuhan), tanpa menghapus perbedaan ontologis antara keduanya.²⁷³

3. Dinamika Relasi dan Implikasi Etis

Relasi antara Tuhan, kosmos, dan manusia dalam tatanan wujud menurut Ibn 'Arabi tidak berhenti pada tataran metafisik, tetapi menembus dimensi etis dan

²⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007), hlm. 101–103.

²⁶⁸ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 48–49

²⁶⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 250–252.

²⁷⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz III (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1968), hlm. 21.

²⁷¹ Corbin, *Alone with the Alone*, hlm. 128–132

²⁷² Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm. 153–155.

²⁷³ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 146–149.

ekologis kehidupan.²⁷⁴ Jika seluruh alam semesta merupakan *tajalli* Ilahi — cermin tempat Tuhan menampakkan diri-Nya — maka setiap bentuk eksploitasi, perusakan, atau ketidakadilan ekologis sejatinya adalah bentuk penodaan terhadap manifestasi Ilahi itu sendiri.²⁷⁵ Dalam pandangan ini, tindakan etis tidak lagi sekadar bersumber dari norma sosial atau hukum moral, melainkan dari kesadaran ontologis bahwa setiap makhluk mengandung jejak Wujud Tuhan (*athar al-wujūd al-ilāhī*).²⁷⁶

Kesadaran demikian menumbuhkan apa yang disebut Ibn 'Arabi sebagai *tawāḍu' kosmis* — kerendahan hati di hadapan kesucian seluruh eksistensi.²⁷⁷ Alam bukanlah objek pasif untuk dikuasai, melainkan mitra spiritual yang turut berdzikir kepada Tuhan, sebagaimana disebut dalam al-Qur'an bahwa "tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih memuji-Nya" (QS. al-Isrā': 44). Dalam kerangka ini, manusia yang sejati adalah mereka yang mampu mendengar "tasbih alam" dan menyesuaikan dirinya dengan harmoni semesta.²⁷⁸

Tugas kekhalifahan (*khilāfah*) dalam perspektif sufistik bukanlah dominasi, tetapi partisipasi dalam ritme Ilahi.²⁷⁹ Manusia tidak diciptakan untuk menaklukkan alam, melainkan untuk menjadi penjaga keseimbangannya — *ḥāris al-tawāzun al-ilāhī*.²⁸⁰ Seorang insan kāmīl memandang dirinya bukan sebagai pusat eksistensi, melainkan sebagai titik reflektif di mana seluruh wujud kembali mengenali sumber ketuhanannya.²⁸¹ Dengan demikian, *khilāfah* dipahami sebagai tanggung jawab spiritual yang berakar pada cinta (*maḥabbah*) dan rahmat (*rahmah*) terhadap seluruh makhluk.

Pemahaman ini menjadi fondasi bagi munculnya konsep *spiritual ecology* atau *ecosufisme* dalam wacana Islam kontemporer.²⁸² Gagasan ini menafsirkan krisis ekologi global sebagai krisis spiritual — akibat hilangnya kesadaran manusia

²⁷⁴ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 75–78.

²⁷⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 3–6.

²⁷⁶ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 203–205.

²⁷⁷ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 75.

²⁷⁸ Qur'an, Surah al-Isrā' [17]: 44.

²⁷⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: State University of New York Press, 1992), hlm. 137–139.

²⁸⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 172–176.

²⁸¹ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 146–149.

²⁸² Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm. 190–193.

terhadap kesucian kosmos.²⁸³ Melalui visi *wahdat al-wujūd*, manusia diajak untuk melihat bahwa menjaga lingkungan hidup bukan sekadar tindakan moral atau politis, melainkan bentuk *'ibādah ontologis* — ibadah yang berakar pada kesadaran akan kesatuan eksistensial antara Tuhan, manusia, dan alam.²⁸⁴

Dalam perspektif Ibn 'Arabi, tindakan ekologis sejati lahir dari hati yang telah mengenal Tuhan. Ketika hati telah menjadi cermin Wujud Ilahi, maka kasih terhadap alam muncul secara spontan sebagai ekspresi cinta kepada Sang Pencipta.²⁸⁵ Dengan demikian, spiritualitas sufistik tidak berhenti pada kontemplasi, tetapi berbuah menjadi praksis ekologis yang memulihkan keseimbangan antara manusia dan kosmos.

C. Kosmologi spiritual: tajallī, martabat wujud, dan kesadaran kosmik

Konsep kosmologi spiritual dalam pemikiran Ibn 'Arabi merupakan elaborasi metafisis dari doktrin *wahdat al-wujūd*. Ia menjelaskan bagaimana realitas Ilahi termanifestasi secara bertingkat melalui proses *tajallī* (penampakan Ilahi) dan bagaimana kesadaran manusia dapat menembus lapisan-lapisan eksistensi itu untuk mencapai pengetahuan tertinggi (*ma'rifah*). Dalam pandangan ini, alam semesta bukanlah entitas yang berdiri sendiri, melainkan "panggung penyingkapan Tuhan", di mana setiap atom, makhluk hidup, dan peristiwa merupakan bagian dari drama kosmik Ilahi yang terus berlangsung.²⁸⁶

1. Konsep Tajallī sebagai Proses Manifestasi Ilahi

Tajallī secara harfiah berarti "penampakan" atau "penyingkapan". Dalam kosmologi Ibn 'Arabi, istilah ini mengacu pada dinamika kreatif di mana Tuhan (*al-Haqq*) menyingkapkan diri-Nya dalam bentuk-bentuk wujud yang beragam.²⁸⁷ Proses ini bukanlah penciptaan dalam arti temporal (*ex nihilo*) sebagaimana dipahami dalam teologi klasik, melainkan aktivitas abadi dan terus-menerus — suatu "penciptaan yang diperbarui" (*al-khalq al-jadīd*) pada setiap momen eksistensi.²⁸⁸ Dengan kata lain, keberadaan seluruh alam bukan hasil dari satu

²⁸³ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 89–91.

²⁸⁴ Fariduddin Attar, *The Conference of the Birds*, trans. Dick Davis (London: Penguin Classics, 2011), hlm. 302–305.

²⁸⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 312–316.

²⁸⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 70–72.

²⁸⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 86–89.

²⁸⁸ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Osman Yahya (Cairo: al-Hay'a al-Miṣriyyah, 1972), jilid II, hlm. 114.

peristiwa tunggal di masa lampau, tetapi kontinuitas penyingkapan Ilahi yang senantiasa berlangsung dalam setiap detik kesadaran kosmik.²⁸⁹

Ibn 'Arabi menolak pandangan mekanistik tentang penciptaan; baginya, wujud adalah cermin tempat Tuhan memandang diri-Nya sendiri.²⁹⁰ Dunia tidak memiliki eksistensi otonom di luar Tuhan, tetapi memperoleh realitasnya dari partisipasi dalam Wujud Ilahi. Karena itu, kosmos bukanlah "yang lain" (*ghayr*), melainkan *tajallī* — pancaran dan refleksi dari keberadaan mutlak. Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ia menulis:

"Tajallā al-Ḥaqq li-nafsihi fa-zahara bi-ṣuwar al-'ālam" — "Tuhan menampakkan diri kepada diri-Nya sendiri, lalu Ia menampakkan diri dalam rupa-rupa bentuk alam."²⁹¹

Ibn 'Arabi mengklasifikasikan *tajallī* ke dalam dua bentuk utama:

a) **Tajallī zātī (penampakan esensial)**

Tajallī zātī merupakan tahap tertinggi dalam proses manifestasi Ilahi menurut Ibn 'Arabī. Pada tahap ini, Tuhan menampakkan diri-Nya kepada diri-Nya sendiri (*al-zuhūr al-dhātī li al-dhāt*), dalam kesempurnaan mutlak yang bebas dari segala bentuk, sifat, maupun relasi. Wujud lain belum ada; seluruh potensi eksistensi masih berada dalam keesaan esensial Tuhan (*al-aḥadiyyah*). Inilah ranah *al-ghayb al-muṭlaq* — misteri absolut yang hanya diketahui oleh Tuhan sendiri. Dalam keadaan ini, tidak ada "yang lain" untuk menyaksikan atau disaksikan, karena Tuhan adalah satu-satunya realitas yang *ada* dan *menyadari* keberadaan-Nya sendiri.²⁹²

Ibn 'Arabī menggambarkan tahap ini sebagai "lautan wujud yang tidak bertepi," tempat seluruh kemungkinan ciptaan tersembunyi dalam pengetahuan Ilahi (*'ilm ilāhī*). Dalam tataran ini, belum ada bentuk (*ṣūrah*), nama (*ism*), atau sifat (*ṣifah*) yang termanifestasi. Tuhan berada dalam kesendirian eksistensial-Nya (*al-wujūd al-muṭlaq*), di luar ruang dan waktu.²⁹³

²⁸⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 216–219.

²⁹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 172.

²⁹¹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid III, hlm. 345.

²⁹² Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 56.

²⁹³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid II (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm. 112–113. Lihat juga Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 120–122.

Para sufi kemudian menafsirkan tajallī zātī sebagai bentuk tertinggi dari kesadaran ketuhanan yang tidak dapat dijangkau oleh akal manusia. Kesadaran ini bersifat *trans-subjektif* — melampaui batas pengetahuan, bahasa, dan persepsi. Dalam konteks spiritual, memahami tajallī zātī berarti mengakui keterbatasan rasionalitas manusia di hadapan misteri Ilahi. Seperti dikatakan Ibn 'Arabī, "Tidak ada yang mengenal Tuhan kecuali Tuhan itu sendiri."²⁹⁴

Secara etis, kesadaran akan tajallī zātī menumbuhkan sikap *tawādu' ontologis* — kerendahan hati di hadapan keagungan wujud yang tak terbayangkan. Bagi para pencari Tuhan (*sālik*), merenungi tahap ini bukanlah upaya untuk "mengetahui" Tuhan dalam arti konseptual, melainkan untuk "menyadari" bahwa pengetahuan sejati lahir dari penyingkapan batin (*kashf*) dan penyatuan spiritual (*ittiḥād*).

b) Tajallī ṣifātī wa af'ālī (penampakan sifat dan tindakan)

Tajallī ṣifātī wa af'ālī merupakan tahap di mana Tuhan menyingkapkan diri-Nya melalui sifat-sifat dan tindakan-tindakan-Nya (*ṣifāt wa af'āl*). Jika pada tingkat tajallī zātī Tuhan hanya "menyaksikan diri-Nya sendiri," maka pada tahap ini, Ia "menampakkan diri" dalam bentuk keberagaman ciptaan. Sifat-sifat Ilahi seperti kasih (*raḥmah*), hikmah, keindahan (*jamāl*), keagungan (*jalāl*), dan keadilan (*'adl*) memperoleh bentuk konkret dalam fenomena kosmik dan kehidupan manusia.²⁹⁵

Alam semesta, dalam pandangan ini, bukanlah entitas yang terpisah dari Tuhan, tetapi cermin di mana sifat-sifat Ilahi terefleksikan. Setiap makhluk merupakan "kata" dalam kalimat kosmik yang diucapkan oleh Tuhan melalui firman "*kun fayakūn*" — "Jadilah!" dan maka jadilah ia. Dengan demikian, seluruh ciptaan adalah manifestasi dari sabda Ilahi yang terus-menerus bergema di seluruh dimensi wujud.²⁹⁶

Ibn 'Arabī menegaskan bahwa *tajallī ṣifātī wa af'ālī* adalah tahap di mana cinta Ilahi (*ḥubb ilāhī*) menjadi kekuatan kreatif yang menumbuhkan keberagaman wujud. Kasih sayang Ilahi (*al-raḥmah al-wāsi'ah*) menembus segala eksistensi, menjadikan kehidupan sebagai ekspresi terus-menerus dari

²⁹⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 85–88; Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 105–108.

²⁹⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 77–79.

²⁹⁶ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: State University of New York Press, 1998), hlm. 45–47.

rahmat Tuhan. Seperti dinyatakan dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*: "Tuhan tidak menciptakan sesuatu kecuali sebagai cermin bagi nama dan sifat-Nya, agar diri-Nya dikenal melalui keberagaman bentuk yang tampak."²⁹⁷

Dalam kerangka ini, alam bukan sekadar objek material, melainkan teks teologis yang mengandung makna spiritual. Setiap fenomena — dari gerak bintang hingga denyut nadi manusia — merupakan tanda (*āyah*) dari kehadiran Ilahi. Kesadaran terhadap tajallī sifat dan af'āl melahirkan pandangan dunia tauhidik yang memandang seluruh ciptaan sebagai satu kesatuan eksistensial.

Secara etis dan ekologis, pemahaman ini melahirkan tanggung jawab spiritual terhadap alam. Menyakiti atau mengeksploitasi alam berarti menodai cermin tempat sifat-sifat Tuhan tercermin. Maka, menjaga keseimbangan ekosistem menjadi bagian dari ibadah kosmik, di mana manusia berperan sebagai khalifah yang menjaga harmoni Ilahi dalam dunia empiris.

Dengan demikian, seluruh kosmos merupakan ekspresi cinta Ilahi (*ḥubb ilāhī*) yang "ingin dikenal" (*ḥubb al-ta'arruf*).²⁹⁸ Dalam pandangan Ibn 'Arabī, motivasi penciptaan bukanlah kehendak kuasa semata, melainkan desakan cinta Ilahi untuk menyingkap diri-Nya dalam keindahan bentuk-bentuk wujud. Cinta menjadi prinsip ontologis yang mendasari seluruh eksistensi; alam hadir karena Tuhan mencintai diri-Nya sendiri dan ingin dikenal melalui cermin keberagaman makhluk. Dalam hal ini, penciptaan adalah *epifani cinta*, bukan sekadar tindakan kehendak.

Penciptaan bukanlah tindakan eksternal yang terjadi di luar diri Tuhan, melainkan refleksi dari *tajallī al-rahmah* — penyingkapan kasih sayang Ilahi yang menjadi nafas kehidupan seluruh eksistensi.²⁹⁹ Kasih Ilahi ini tidak hanya melahirkan dunia, tetapi juga menopang keberadaannya secara terus-menerus. Tanpa aliran rahmat tersebut, seluruh wujud akan lenyap ke dalam ketiadaan. Sebagaimana dikatakan Ibn 'Arabī, "Penciptaan adalah cermin tempat Tuhan memandang diri-Nya sendiri,"³⁰⁰ sebab hanya melalui wujud ciptaanlah keindahan, kesempurnaan, dan keberagaman sifat-sifat-Nya dapat termanifestasikan dalam ruang dan waktu.

²⁹⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid III (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm. 221–222; lihat juga Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm. 23–24.

²⁹⁸ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 91–92.

²⁹⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 103–104.

³⁰⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid II (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm. 112.

Melalui konsep *tajallī*, Ibn ‘Arabī membangun suatu ontologi yang dinamis dan partisipatif: wujud tidak bersifat statis, melainkan berdenyut sebagai gelombang kesadaran Ilahi yang senantiasa mengalir.³⁰¹ Setiap detik kehidupan merupakan *wahyu kosmik* — penyingkapan terus-menerus antara Tuhan dan ciptaan yang memperbarui tatanan eksistensi. Dalam kerangka ini, realitas dunia tidak pernah beku, melainkan selalu berada dalam proses *tajdīd al-khalq* (pembaruan penciptaan).

Karena itu, memahami alam bukan sekadar usaha ilmiah, melainkan tindakan spiritual: membaca *kitāb al-takwīn*, kitab penciptaan yang hidup, bernafas, dan berdenyut di setiap partikel eksistensi.³⁰² Melalui kesadaran ini, manusia diajak untuk memandang dunia bukan sebagai objek pasif, tetapi sebagai teks Ilahi yang menyingkap kehadiran Tuhan dalam setiap wujudnya. Alam adalah ayat hidup — cermin rahmat Tuhan yang abadi.

2. Martabat al-Wujūd: Tingkatan Eksistensi

Untuk menjelaskan dinamika *tajallī*, para pengikut Ibn ‘Arabī — terutama ‘Abd al-Karīm al-Jīlī dalam karya monumentalnya *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il* — mengembangkan teori *martabat al-wujūd* (tingkatan eksistensi).¹³ Teori ini berfungsi untuk menggambarkan bagaimana Wujud Mutlak menampilkan diri-Nya melalui jenjang-jenjang realitas, dari yang paling transenden hingga yang paling imanen.

Setiap martabat bukanlah lapisan ruang yang terpisah, melainkan tingkat kesadaran ontologis dan manifestasi Ilahi yang saling berpenetrasi. Dengan demikian, seluruh wujud berada dalam satu kontinuitas Ilahi (*ittisāl ilāhī*) yang mengalir dari asal yang tunggal menuju pluralitas ciptaan. Melalui pandangan ini, realitas dipahami secara hierarkis dan bergradasi, bukan dualistik antara Tuhan dan dunia.

Secara umum, para sufi mengidentifikasi tujuh martabat utama wujud, yaitu:

a) Martabat al-Aḥadiyyah – kesatuan mutlak Tuhan.

Martabat al-Aḥadiyyah merupakan tingkat keberadaan tertinggi dan paling transenden dalam hierarki wujud. Pada tingkat ini, hanya Dzat Tuhan (al-Ḥaqq) yang benar-benar ada dalam kemutlakan dan keesaan-Nya. Tidak ada nama, sifat, hubungan, atau perbedaan apa pun yang dapat dikonsepsikan —

³⁰¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 238–240.

³⁰² Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam* (St. Paul: Paragon House, 1994), hlm. 78–79.

sebab segala bentuk distingsi sudah menandakan adanya pluralitas, sementara martabat ini adalah keesaan absolut tanpa sekutu dan tanpa relasi.

Dalam pandangan Ibn 'Arabī, martabat al-Aḥadiyyah merupakan realitas di mana semua kemungkinan wujud masih tersembunyi dalam ilmu Tuhan.³⁰³ Ia menyebutnya sebagai *ghayb al-ghuyūb* — “keghaiban dari segala yang gaib” — karena bahkan kesadaran tentang “keberadaan” masih belum muncul di sini.³⁰⁴ Pada tahap ini, Tuhan belum “dikenal” melalui nama atau sifat apa pun, sebab nama dan sifat baru memperoleh makna ketika sudah ada sesuatu yang lain selain Tuhan untuk menjadi objek penyingkapan.³⁰⁵

Secara metafisik, al-Aḥadiyyah adalah sumber dari segala kemungkinan, wadah laten dari seluruh eksistensi yang akan muncul melalui proses *tajallī*. Ia dapat diibaratkan sebagai lautan murni Wujud, tenang tanpa gelombang, di mana potensi seluruh ciptaan masih terbenam di kedalaman yang tak terjangkau. Ketika lautan ini “beriak”, maka muncullah manifestasi pertama dari nama dan sifat Ilahi — inilah yang kemudian mengantarkan pada martabat berikutnya, yaitu *al-Wāḥidiyyah*.

Dengan demikian, martabat al-Aḥadiyyah menggambarkan puncak tauhid ontologis dalam pemikiran Ibn 'Arabī: Tuhan sebagai *al-Wujūd al-Muṭlaq* (Wujud Mutlak) yang tidak dapat ditandai oleh kategori-kategori rasional atau linguistik. Ia bukanlah “ada” dalam pengertian empiris, melainkan Ada itu sendiri — realitas yang menjadi dasar bagi segala bentuk keberadaan yang mungkin.³⁰⁶

b) Martabat al-Wāḥidiyyah – tahap munculnya nama-nama dan sifat-sifat Ilahi.

Martabat al-Wāḥidiyyah merupakan tahap kedua setelah al-Aḥadiyyah, di mana kesempurnaan Dzat Ilahi mulai menampakkan diri melalui *asma'* (nama-nama) dan *ṣifāt* (sifat-sifat)-Nya. Pada level ini, Tuhan “mengetahui diri-Nya” sebagai sumber segala kemungkinan wujud. Jika martabat al-Aḥadiyyah menandai kemutlakan yang tanpa relasi, maka al-Wāḥidiyyah merupakan permulaan relasi Ilahi dengan kemungkinan penciptaan.

Menurut Ibn 'Arabī, tahap ini adalah *tajallī al-awwal* (penampakan pertama), di mana potensi seluruh ciptaan tersimpan dalam ilmu Tuhan sebagai

³⁰³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 90–92.

³⁰⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 67.

³⁰⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 244–246.

³⁰⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 179–181.

a'yān thābitah — bentuk-bentuk tetap dari segala sesuatu dalam pengetahuan Ilahi.³⁰⁷ Semua realitas di alam semesta masih berada dalam taraf ide dan belum memiliki eksistensi luar (*wujūd khārijī*), namun keberadaannya sudah “diketahui” oleh Tuhan secara sempurna.

Dalam martabat ini, Tuhan disebut dengan berbagai nama seperti *al-Rahmān*, *al-'Alīm*, *al-Ḥakīm*, dan sebagainya. Nama-nama tersebut bukanlah entitas terpisah dari Dzat, melainkan cara-cara Ilahi mengenali dan menyingkap diri-Nya dalam keragaman potensi. Dengan demikian, *al-Wāḥidiyyah* merupakan jembatan ontologis antara kesatuan mutlak dan manifestasi pluralitas — antara keheningan esensial dan dinamika kreatif Ilahi.³⁰⁸

Sebagaimana dijelaskan oleh al-Jīlī dalam *al-Insān al-Kāmil*, pada tahap ini Tuhan menjadi sumber bagi segala bentuk pengetahuan, sebab dari sinilah muncul hukum keteraturan kosmos, hikmah penciptaan, dan rasionalitas eksistensi.³⁰⁹ Dalam istilah filsafat Islam, martabat ini dapat disamakan dengan *'ālam al-ma'ānī* — dunia makna Ilahi yang menjadi cetak biru bagi seluruh ciptaan.

c) Martabat al-Rūḥ al-Muḥammadī (al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah).

Martabat al-Rūḥ al-Muḥammadī, atau dikenal juga dengan istilah *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*, merupakan tahap ketiga dalam hierarki wujud menurut kosmologi Ibn 'Arabī. Pada martabat ini, realitas Ilahi mulai menampakkan diri dalam bentuk ruhani pertama yang menjadi perantara seluruh ciptaan. Inilah “penampakan pertama” (*tajallī awwal*) dari Dzat Tuhan dalam bentuk cahaya kesadaran universal — *nūr Muḥammadī* — yang dengannya seluruh eksistensi memperoleh kemungkinan untuk wujud.³¹⁰

Menurut Ibn 'Arabī, hakikat Muhammad bukan hanya sosok historis Nabi di bumi, melainkan prinsip metafisis yang menjadi asal mula kosmos. Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menegaskan bahwa “cahaya Muhammad adalah awal segala sesuatu dan akhirnya; dari cahaya itu Tuhan menciptakan semesta.”³¹¹ Dengan demikian, *al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah* berfungsi sebagai cermin Ilahi yang

³⁰⁷ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 65.

³⁰⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm. 112–114.

³⁰⁹ 'Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rīfat al-Awākhīr wa al-Awā'il* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 48–50.

³¹⁰ William C. Chittick, *The Sufī Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 85–87.

³¹¹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 57.

memantulkan sifat-sifat Tuhan ke dalam alam semesta, sehingga seluruh wujud adalah refleksi dari cahaya kenabian yang tunggal.

Al-Jīlī menjelaskan bahwa *Rūḥ al-Muḥammadī* adalah “ruh universal” (*al-rūḥ al-kullī*) yang menghimpun seluruh kesempurnaan wujud.³¹² Ia menjadi poros kosmik (*quṭb al-wujūd*) yang darinya muncul segala bentuk keberadaan, mulai dari malaikat hingga manusia. Dalam perspektif ini, Nabi Muhammad ﷺ bukan sekadar rasul terakhir dalam sejarah, melainkan arketipe ontologis (*prototype of being*) yang menyatukan antara dunia ketuhanan (*lāhūt*) dan dunia kemanusiaan (*nāsūt*).³¹³

Dengan kata lain, martabat ini menandai peralihan dari tataran Ilahi yang absolut menuju bentuk kesadaran kosmik yang siap memunculkan ragam ciptaan. Di sinilah *rahmah ilāhiyyah* (kasih sayang Ilahi) mulai berwujud secara universal, sebagaimana firman Allah: “*Wa mā arsalnāka illā rahmatan lil-‘ālamīn*” — “Dan tiadalah Kami mengutus engkau (Muhammad), melainkan sebagai rahmat bagi semesta alam” (Q.S. al-Anbiyā’: 107).³¹⁴

d) Martabat al-Arwāḥ (ruh-ruh universal).

Martabat al-Arwāḥ merupakan tingkatan keempat dalam hierarki *martabat al-wujūd*, yaitu alam ruh atau *‘alam al-arwāḥ*, tempat ide-ide Ilahi mulai memperoleh bentuk spiritual. Pada tahap ini, realitas eksistensi sudah bergerak dari *nūr Muḥammadī* yang bersifat kesatuan universal menuju diferensiasi dalam bentuk ruh-ruh yang beragam. Setiap ruh adalah pancaran dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*asmā’ Allāh wa ṣifātuh*), yang menjadi dasar identitas makhluk di alam semesta.³¹⁵

Ibn ‘Arabī menggambarkan alam ruh ini sebagai *‘alam al-mithāl al-aqrab* — dunia perantara antara realitas ketuhanan dan dunia materi.³¹⁶ Di sini, ide-ide Ilahi (*ma’ānī ilāhiyyah*) mulai “mengambil bentuk”, namun belum memasuki dimensi ruang dan waktu. Ruh-ruh ini masih murni dan halus, belum terikat oleh tubuh atau materi. Dalam bahasa al-Jīlī, “Arwāḥ adalah bentuk awal

³¹² Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifat al-Awākhir wa al-Awā’il* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 72–74.

³¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1964), hlm. 117.

³¹⁴ Al-Qur’an, Q.S. al-Anbiyā’: 107.

³¹⁵ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. II (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), hlm. 111–113.

³¹⁶ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 228.

individualitas dalam kesatuan wujud, sebagaimana titik-titik cahaya yang memancar dari matahari keberadaan."³¹⁷

Martabat ini juga menandai munculnya hierarki spiritual yang meliputi ruh para malaikat, ruh manusia, dan ruh alam semesta.³¹⁸ Para malaikat merepresentasikan aspek ketaatan dan kesucian dari tajallī Ilahi, sedangkan ruh manusia menjadi wadah kesadaran yang memantulkan sifat-sifat Tuhan seperti ilmu, kehendak, dan kasih sayang. Dengan demikian, manusia — dalam potensinya sebagai khalifah — menjadi mikrokosmos yang mencerminkan seluruh struktur ruhani alam.

Dalam konteks tasawuf, alam arwāḥ adalah medan bagi *tajallī* sifat-sifat Ilahi dalam bentuk kesadaran, ilham, dan intuisi. Ia menjadi sumber inspirasi spiritual para nabi dan wali, tempat di mana ruh manusia dapat berinteraksi dengan realitas metafisis melalui pengalaman kasyf (penyingkapan).³¹⁹

e) Martabat al-Mithāl (alam imajinasi kosmis)

Martabat al-Mithāl — sering disebut juga *'ālam al-khayāl* — merupakan alam antara (*barzakh*) yang menghubungkan realitas ruhani dengan realitas jasmani. Pada tingkat ini, bentuk-bentuk ruhani mulai mengambil rupa simbolik yang dapat dipersepsi, namun belum sepenuhnya material.³²⁰ Alam ini merupakan wilayah citra (*imagination cosmique*), tempat ide-ide Ilahi memperoleh bentuk imajinal (*ṣuwar mithāliyah*) sebelum mewujudkan secara konkret di alam fisik.

Ibn 'Arabī menempatkan alam mithāl sebagai jembatan ontologis antara dunia malakūt (alam spiritual) dan nāsūt (alam materi).³²¹ Dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*, ia menjelaskan bahwa realitas mithāl ini memiliki dua wajah: wajah yang menghadap ke alam ruhani, dan wajah lain yang menghadap ke dunia inderawi. Karena sifatnya yang ganda, alam mithāl dapat "memantulkan" dua realitas sekaligus — ia bersifat ruhani tetapi juga memiliki bentuk dan rupa.³²²

³¹⁷ Abd al-Karīm al-Jilī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 89.

³¹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 158–160.

³¹⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 191.

³²⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. III (Beirut: Dār Sādir, 1999), hlm. 221.

³²¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 242.

³²² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 117–119.

Alam mithāl adalah medan manifestasi mimpi, visi mistik, dan simbol-simbol sufi yang kaya makna.³²³ Ia menjadi bahasa metafisik yang memungkinkan komunikasi antara dunia gaib dan dunia nyata. Dalam pengalaman spiritual, para sufi memasuki alam mithāl melalui *mukāshafah* (penyingkapan batin), di mana bentuk-bentuk simbolik menjadi cermin kebenaran Ilahi yang tidak dapat diungkapkan oleh rasio.³²⁴

Seyyed Hossein Nasr menyebut wilayah mithāl ini sebagai “alam imajinasi aktif” (*mundus imaginalis*) — konsep yang kemudian dikembangkan lebih jauh oleh Henry Corbin untuk menjelaskan realitas antara (*intermediate reality*) dalam filsafat Islam.³²⁵ Bagi Ibn ‘Arabī, imajinasi bukanlah ilusi, tetapi organ pengetahuan spiritual (*quwwah mukhayyilah*) yang memungkinkan manusia menyaksikan hakikat-hakikat metafisis dalam bentuk yang dapat “dilihat.”

Dengan demikian, *martabat al-mithāl* menjadi titik penting dalam kosmologi sufi — ruang simbolik tempat makna-makna Ilahi mengambil bentuk citra. Ia bukan sekadar dunia mimpi, tetapi “laboratorium spiritual” di mana jiwa memandangi kebenaran melalui keindahan rupa, warna, dan simbol.³²⁶

f) Martabat al-Ajsām (alam jasmani).

Martabat al-Ajsām merupakan tingkat terendah dalam hierarki wujud — alam fisik dan material yang dapat ditangkap oleh pancaindra.³²⁷ Pada tahap ini, seluruh bentuk yang sebelumnya berada dalam ranah ide, ruh, dan mithāl mewujudkan dalam realitas konkret. Alam jasmani adalah manifestasi paling padat dari tajallī Ilahi; ia ibarat “bayangan” (*ẓill*) dari realitas-realitas yang lebih halus di atasnya.³²⁸

Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, dunia materi bukanlah entitas yang terpisah dari Tuhan, melainkan cerminan paling luar dari kehadiran Ilahi.³²⁹ Wujud jasmani adalah “permukaan” dari lautan eksistensi yang dalam, tempat nama-nama Tuhan menemukan aktualisasinya dalam bentuk benda, warna, gerak, dan

³²³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 171.

³²⁴ Abd al-Karīm al-Jilī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifat al-Awākhir wa al-Awā’il* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 101–103.

³²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 162–163.

³²⁶ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1998), hlm. 45–47.

³²⁷ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 87.

³²⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 257.

³²⁹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 211.

kehidupan. Oleh karena itu, setiap fenomena alam — dari batu, air, hingga bintang — merupakan *āyah*, tanda-tanda Tuhan yang menyingkap makna batin di balik bentuk lahirnya.³³⁰

Alam *ajsām* juga menjadi arena ujian bagi manusia sebagai *khalīfah fī al-ard*.³³¹ Di sinilah ruh Ilahi diujikan dalam keterbatasan ruang dan waktu. Namun, justru melalui dunia materi ini manusia dapat menempuh jalan spiritual menuju kesempurnaan. Dunia fisik bukanlah penghalang, tetapi wahana bagi ruh untuk mengenal kembali asal-usulnya.³³²

Dalam kerangka *martabat al-wujūd*, alam jasmani merupakan simpul akhir dari proses tajallī dan sekaligus titik awal bagi perjalanan kembalinya ruh menuju sumber Ilahi.³³³ Alam ini adalah “cermin terakhir” yang merefleksikan cahaya Tuhan dengan gradasi paling redup, namun tetap memantulkan kilau-Nya. Kesadaran ekosufistik berakar dari pemahaman bahwa dunia materi tidak profan — ia adalah bagian dari wujud Ilahi yang harus dihormati dan dijaga.³³⁴

g) Martabat al-Insān al-Kāmil – manusia sempurna.

Martabat al-Insān al-Kāmil merupakan puncak tertinggi dalam tatanan *martabat al-wujūd*, di mana seluruh tingkatan eksistensi berkumpul dan menemukan maknanya.³³⁵ *Insān kāmil* bukan sekadar manusia ideal dalam pengertian moral atau intelektual, melainkan realitas kosmik yang mencerminkan kesempurnaan tajallī Ilahi. Dalam dirinya, aspek ketuhanan dan kemanusiaan, ruh dan jasad, transendensi dan imanensi, berpadu dalam harmoni sempurna.³³⁶

Ibn ‘Arabī menggambarkan *insān kāmil* sebagai “cermin totalitas wujud” — ia memantulkan seluruh nama dan sifat Tuhan (*al-asmā’ wa al-ṣifāt*) tanpa distorsi.³³⁷ Melalui kesadarannya, Tuhan mengenal diri-Nya dalam bentuk yang

³³⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 86.

³³¹ Al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil*, hlm. 145–146.

³³² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 189.

³³³ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jil. II, hlm. 302.

³³⁴ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm. 179–180.

³³⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 120

³³⁶ Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma’rifat al-Awākhīr wa al-Awā’il*, ed. S.D. Goitein (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1929), hlm. 89.

³³⁷ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 265.

termanifestasikan. Dengan kata lain, manusia sempurna menjadi *mazhar al-jāmi'* — locus penyatuan seluruh tajallī dalam satu kesadaran kosmik.³³⁸

Martabat ini juga menegaskan posisi manusia sebagai poros eksistensi (qutb al-wujūd). Tanpa manusia, kosmos kehilangan makna, sebab ia adalah tujuan dari seluruh proses penciptaan.³³⁹ Ruh Muḥammadī, yang muncul pada tahap awal emanasi wujud, mencapai realisasi penuhnya dalam diri *insān kāmil* sebagai bentuk kesempurnaan penyingkapan Ilahi.³⁴⁰ Dengan demikian, manusia menjadi “mikrokosmos dalam makrokosmos” dan sekaligus “cermin makrokosmos dalam dirinya.”

Dalam kerangka etika sufistik, *insān kāmil* adalah figur yang hidup dalam kesadaran *fanā'* dan *baqā'* — lenyapnya ego manusiawi dan kekekalan dalam kesadaran Ilahi.³⁴¹ Ia tidak lagi bertindak berdasarkan kehendak pribadinya, melainkan menjadi saluran kehendak Tuhan di dunia. Dari sinilah lahir spiritualitas aktif yang melahirkan kasih sayang, keadilan, dan keseimbangan kosmik.

Secara simbolik, *insān kāmil* adalah “penjaga cermin semesta,” yang melalui kesadaran dan tindakannya menjaga kejernihan pantulan Ilahi di alam.³⁴² Ia adalah jembatan antara Tuhan dan dunia — saksi yang mengenal dua arah: ke atas (transendensi) dan ke bawah (imanensi). Dalam dirinya, kosmos menemukan makna, dan Tuhan memanifestasikan keindahan-Nya dalam bentuk yang paling sempurna.

Dalam struktur ontologis tujuh martabat wujud, manusia menempati posisi paling sentral karena ia merupakan *mikrokosmos* (‘ālam ṣaghīr) yang mencerminkan *makrokosmos* (‘ālam kabīr).³⁴³ Manusia menjadi simpul antara dunia spiritual (‘ālam al-ghayb) dan dunia material (‘ālam al-shahādah), sehingga keberadaannya tidak hanya bersifat biologis, tetapi juga metafisik.³⁴⁴ Ia bukan sekadar penghuni alam, melainkan representasi miniatur dari seluruh tatanan

³³⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 392.

³³⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 203.

³⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989), hlm. 182.

³⁴¹ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm. 305.

³⁴² Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 94.

³⁴³ al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabiyyah, 1946, hlm. 12.

³⁴⁴ Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 80–82.

kosmos—tempat di mana realitas Ilahi, ruhani, dan jasmani berkelindan menjadi satu kesadaran eksistensial.

Melalui kesadaran spiritual dan proses pembersihan jiwa, manusia dapat menapaki kembali setiap martabat wujud menuju sumber asalnya, yaitu Tuhan.³⁴⁵ Perjalanan ini disebut *sulūk*, yakni proses pendakian ruhani melalui disiplin zikir, tafakkur, dan riyāḍah nafs (latihan jiwa) untuk mencapai *mushāhadah*, penyaksian langsung terhadap realitas Ilahi.³⁴⁶ Dalam kerangka tasawuf falsafi, *sulūk* bukan sekadar pengalaman mistik, melainkan bentuk partisipasi ontologis manusia dalam dinamika wujud Tuhan (*tajallī*).³⁴⁷

Dengan demikian, manusia yang mencapai kesempurnaan spiritual disebut *al-Insān al-Kāmil*, karena ia berhasil mengembalikan segala manifestasi wujud pada asalnya—menjadi cermin kesempurnaan Ilahi di dunia.³⁴⁸ Ia adalah “poros kosmis” yang menengahi antara Tuhan dan ciptaan, sebagaimana ditegaskan Ibn ‘Arabī bahwa melalui manusia, Tuhan mengenal diri-Nya sendiri dalam refleksi wujud.³⁴⁹

3. Kesadaran Kosmik dan Etika Spiritual

Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, kesadaran manusia bukanlah entitas individual yang berdiri terpisah dari kesadaran semesta. Ia merupakan bagian integral dari kesadaran Ilahi (*al-shu‘ūr al-ilāhī*) yang menampakkan diri melalui beragam bentuk eksistensi di alam raya.³⁵⁰ Manusia, dengan kapasitas spiritual dan intelektualnya, menjadi cermin di mana Tuhan menatap Diri-Nya sendiri. Oleh sebab itu, mengenal diri (*ma‘rifat al-nafs*) sejatinya adalah jalan menuju mengenal Tuhan (*ma‘rifat Allāh*).³⁵¹

Manusia yang mencapai *ma‘rifah* sejati akan menyadari bahwa seluruh alam bukan entitas mati, melainkan “hidup” dan “berdzikir” kepada Tuhan. Kesadaran ini berpijak pada firman Allah dalam al-Qur‘an (QS. *al-Isrā’* [17]: 44):

³⁴⁵ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 132–135.

³⁴⁶ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 109–111

³⁴⁷ Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1983, hlm. 221–225.

³⁴⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 151–153.

³⁴⁹ Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946, hlm. 48–49.

³⁵⁰ Ibid, hlm. 88–90.

³⁵¹ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabi’s Cosmology*. Albany: SUNY Press, 1998, hlm. 47–48.

“Langit yang tujuh, bumi, dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah; dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, hanya saja kamu tidak mengerti tasbih mereka.”

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh wujud memiliki dimensi spiritual yang aktif dalam memuji Tuhan.³⁵² Dalam konteks ini, manusia yang tercerahkan akan memandang realitas dengan pandangan tauhidik: tidak ada dikotomi antara yang sakral dan profan, antara alam dan Tuhan. Semuanya merupakan *tajallī*—penampakan diri Ilahi di berbagai tingkat wujud.³⁵³

Kesadaran kosmik inilah yang menjadi dasar bagi **etika ekospiritual** dalam Islam. Bila seluruh alam merupakan partisipan dalam zikir Ilahi, maka segala bentuk perusakan ekologis sejatinya adalah gangguan terhadap harmoni zikir tersebut.³⁵⁴ Dalam kerangka *ecosufisme*, setiap tindakan manusia terhadap lingkungan harus dipandu oleh prinsip *adab terhadap wujud (adab ma‘a al-wujūd)*. Prinsip ini menuntut kesadaran bahwa segala yang ada memiliki martabat spiritual, dan bahwa hubungan manusia dengan alam bersifat dialogis, bukan dominatif.³⁵⁵

Etika ini menolak eksploitasi alam sebagai objek material semata, dan mendorong manusia untuk menjadi *‘ābid* (penyembah) sekaligus *khalīfah* (penjaga dan pemelihara).³⁵⁶ Alam bukan sekadar ciptaan pasif, tetapi mitra spiritual yang ikut serta dalam perjalanan menuju Tuhan. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, dunia merupakan *tajallī* Tuhan—penyingkapan diri Ilahi yang menuntut penghormatan dan pemeliharaan sebagaimana manusia merawat jiwanya sendiri.³⁵⁷

Dengan demikian, kesadaran kosmik bukan hanya fondasi teoretis bagi tasawuf metafisis, tetapi juga pijakan bagi spiritualitas ekologis Islam yang menyatukan cinta (*maḥabbah*), pengetahuan (*‘ilm*), dan tanggung jawab (*amānah*).³⁵⁸ Dalam tatanan inilah, etika ekologis menjadi perwujudan ibadah;

³⁵² al-Qur‘an, QS. *al-Isrā’* [17]: 44.

³⁵³ Corbin, Henry. *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*. Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 120–123.

³⁵⁴ Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen and Unwin, 1968, hlm. 84–85.

³⁵⁵ Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY Press, 1992, hlm. 213–215.

³⁵⁶ Al-Jilī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il*. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyah, 1946, hlm. 132–134.

³⁵⁷ Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007, hlm. 99–101

³⁵⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 45–47.

menjaga keseimbangan alam berarti turut menjaga harmoni wujud Ilahi di semesta.

4. Kesimpulan Parsial

Kosmologi spiritual Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa seluruh eksistensi merupakan jaringan kesadaran Ilahi (*al-shu‘ūr al-ilāhī*) yang saling terhubung dan senantiasa berada dalam arus *tajallī*—penampakan diri Tuhan yang terus berlangsung tanpa henti.³⁵⁹ Realitas, dalam pandangan ini, tidak bersifat statis atau material semata, tetapi merupakan organisme ruhani yang hidup dalam kehadiran Ilahi.³⁶⁰ Alam bukanlah entitas yang terpisah dari Tuhan, melainkan cermin yang menampakan aspek-aspek keindahan (*jamāl*) dan keagungan (*jalāl*)-Nya.³⁶¹

Melalui proses *tajallī* dan struktur *martabat al-wujūd*, Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada adalah bentuk manifestasi dari Wujud Mutlak (*al-wujūd al-ḥaqq*).³⁶² Setiap tingkatan eksistensi memantulkan cahaya Ilahi sesuai kapasitas ontologisnya. Dengan demikian, dunia ini merupakan *tajallī al-rahmah*—penyingkapan kasih sayang Tuhan yang menghidupkan seluruh ciptaan.³⁶³

Dalam keseluruhan tatanan kosmos tersebut, manusia menempati posisi sentral sebagai *mikrokosmos* (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) yang merefleksikan seluruh realitas makrokosmos (*al-‘ālam al-kabīr*).³⁶⁴ Ia merupakan simpul antara dunia ruhani dan dunia jasmani, sekaligus cermin paling sempurna dari tajallī Ilahi.³⁶⁵ Melalui kesadaran spiritual dan ma‘rifah, manusia dapat menapaki kembali martabat-martabat wujud hingga mencapai penyaksian langsung terhadap Tuhan (*mushāhadah*).³⁶⁶

Kesadaran kosmik ini mengandung implikasi etis dan ekologis yang mendalam. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, seluruh wujud di alam semesta bertasbih

³⁵⁹ Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946, hlm. 92–93.

³⁶⁰ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 117.

³⁶¹ Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn ‘Arabī*. Princeton: Princeton University Press, 1969, hlm. 129.

³⁶² Al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il*. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabīyah, 1946, hlm. 151.

³⁶³ Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 112.

³⁶⁴ Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: SUNY Press, 1992, hlm. 223.

³⁶⁵ Chittick, William C. *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Oxford: Oneworld, 2007, hlm. 94–96.

³⁶⁶ Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 284–286.

kepada Tuhan sebagaimana ditegaskan dalam al-Qur'an (QS. al-Isrā' [17]: 44). Oleh karena itu, memperlakukan alam dengan semena-mena berarti mengganggu harmoni zikir kosmik tersebut.³⁶⁷ Kesadaran ekologis dalam tasawuf bukan sekadar tanggung jawab moral, melainkan ibadah ontologis—karena alam adalah *kitab Ilahi* (*kitāb al-takwīn*) yang hidup dan harus dibaca dengan adab spiritual.³⁶⁸

Dengan demikian, kesadaran kosmik Ibn 'Arabī dapat menjadi landasan bagi tasawuf ekologis kontemporer (ecosufisme)—sebuah cara hidup yang memandang bumi bukan hanya sebagai tempat tinggal, melainkan sebagai wahana tajallī Ilahi yang harus dijaga, dihormati, dan dicintai.³⁶⁹ Dalam paradigma ini, menjaga alam berarti menjaga cermin Tuhan; merusaknya berarti mengaburkan refleksi keindahan Ilahi.³⁷⁰

³⁶⁷ Al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]: 44.

³⁶⁸ Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin, 1968, hlm. 72–74.

³⁶⁹ Ibrahim, Mahmoud Ayoub. "Ecological Dimensions of Sufi Thought." *Islamic Studies*, Vol. 45, No. 2 (2006), hlm. 167–170.

³⁷⁰ Haq, Syed Nomanul. "Spiritual Ecology in Islam: A Preliminary Inquiry." *Journal of Islamic Studies*, Vol. 12, No. 2 (2001), hlm. 189–190.

Bab 3

EPISTEMOLOGI MA'RIFAH DAN SIMBOLISME ALAM

A. Alam sebagai ayat dan manifestasi Ilahi

Dalam pandangan metafisika Ibn 'Arabī, alam semesta (*al-'ālam*) bukanlah realitas yang berdiri sendiri atau terpisah dari Tuhan (*al-Haqq*), melainkan tajallī—penampakan diri Ilahi yang berlangsung terus-menerus dalam dinamika wujud.³⁷¹ Alam merupakan cermin keberadaan Ilahi yang senantiasa menyingkapkan kesempurnaan-Nya dalam bentuk-bentuk yang tak terhitung. Dalam setiap hembusan eksistensi, terjadi proses *tanazzul* (penurunan) dari Wujud Mutlak menuju pluralitas makhluk, tanpa pernah kehilangan keesaan asalnya.³⁷² Dengan demikian, seluruh entitas di alam raya merupakan cermin ontologis tempat Tuhan “melihat diri-Nya sendiri” dalam keindahan ciptaan.³⁷³

Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa Tuhan menciptakan alam karena “ingin dikenal” (*li-yu'rafa*).³⁷⁴ Penciptaan ini tidak dipahami sebagai tindakan temporal atau mekanis, tetapi sebagai ekspresi cinta Ilahi (*ḥubb ilāhī*) yang menghendaki penyingkapan diri-Nya (*tajallī al-dhāt*).³⁷⁵ Alam, dengan segala keragamannya, merupakan wujud kasih sayang Tuhan (*rahmah ilāhiyyah*) yang memungkinkan manusia mengenal-Nya melalui tanda-tanda keberadaan (*āyāt*).³⁷⁶ Karena itu, setiap fenomena—gunung, laut, tumbuhan, hewan, hingga partikel terkecil—adalah *ayat-ayat kosmik* yang mengisyaratkan realitas transenden.³⁷⁷ Dalam kerangka ini, dunia bukan sekadar “ciptaan,” tetapi “wahyu yang terbentang” yang mengandung pesan-pesan Ilahi tersembunyi bagi mereka yang mau membaca dengan hati.

Bagi Ibn 'Arabī, alam tidak bersifat statis, melainkan realitas yang hidup, sadar, dan bertasbih kepada Sang Pencipta.³⁷⁸ Dalam kosmologinya, setiap makhluk memiliki

³⁷¹ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 51.

³⁷² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 108–110.

³⁷³ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 87–89.

³⁷⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 89.

³⁷⁵ Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabī, the Book, and the Law* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm, 15–17.

³⁷⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm,130.

³⁷⁷ Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 172–174.

³⁷⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, juz I (Cairo: al-Bābī al-Ḥalabī, 1911), hlm,119.

tingkat kesadaran spiritual yang sesuai dengan martabat wujudnya.³⁷⁹ Ayat al-Qur'an menegaskan, "Tiada sesuatu pun melainkan bertasbih memuji-Nya, tetapi kamu tidak memahaminya tasbih mereka" (QS. al-Isrā' [17]: 44), menjadi dasar ontologis bagi pandangan ini.³⁸⁰ Dengan demikian, membaca alam bukanlah sekadar aktivitas intelektual, melainkan perjumpaan spiritual dengan tanda-tanda Tuhan yang hidup. Ia menuntut kejernihan batin (*ṣafā' al-qalb*) yang melampaui analisis rasional, sehingga pengetahuan menjadi penyaksian langsung (*ma'rifah syuhūdiyyah*).³⁸¹

Lebih jauh lagi, Ibn 'Arabī memperkenalkan gagasan tentang dua kitab Tuhan: *kitāb Allāh al-mastūr* (al-Qur'an tertulis) dan *kitāb Allāh al-manshūr* (kitab alam yang terbentang).³⁸² Keduanya bersumber dari Wujud yang sama dan saling menafsirkan satu sama lain. Dengan membaca *ayat-ayat kosmik* di alam, manusia sejatinya sedang membaca *wahyu Ilahi* yang hadir dalam bentuk simbolik.³⁸³ Dalam kerangka ini, ilmu pengetahuan sejati tidak terbatas pada rasionalitas empiris, tetapi mencakup kebijaksanaan kontemplatif yang mampu menyingkap makna batin (*bāṭin*) di balik fenomena lahir (*ẓāhir*).³⁸⁴

Ibn 'Arabī menolak pandangan dualistik yang memisahkan secara mutlak antara Tuhan dan ciptaan. Relasi antara keduanya bersifat imanen sekaligus transenden: Tuhan hadir dalam setiap lapisan realitas sebagai *al-Zāhir* (Yang Tampak), namun tetap melampaui seluruh ciptaan sebagai *al-Bāṭin* (Yang Tersembunyi).³⁸⁵ Dengan demikian, tidak ada sesuatu pun yang benar-benar "lain" dari Tuhan, karena seluruh wujud hanyalah pancaran dari Wujud Mutlak-Nya.³⁸⁶ Dalam ungkapan sufistiknya yang terkenal: "*Lā mawjūda illā Allāh*"—tiada wujud sejati selain Allah.³⁸⁷

Manusia, sebagai mikrokosmos (*al-‘ālam al-ṣaghīr*), menempati posisi unik sebagai refleksi dari seluruh realitas Ilahi yang terpantul dalam makrokosmos (*al-‘ālam al-kabīr*).³⁸⁸ Ketika manusia mengasah pandangan batin (*baṣīrah*)—bukan sekadar penglihatan lahiriah (*baṣar*)—ia mampu menembus lapisan simbolik alam dan menyadari bahwa seluruh keberadaan ini adalah cermin Ilahi.³⁸⁹ Dalam pengalaman mistik semacam itu, pengetahuan berubah menjadi penyaksian (*shuhūd*), dan

³⁷⁹ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 215.

³⁸⁰ al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]: 44.

³⁸¹ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1976), hlm, 90–92.

³⁸² Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 78.

³⁸³ Osman Bakar, *Islam and the Environment* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), hlm, 40–41.

³⁸⁴ Izutsu, *Sufism and Taoism*, hlm, 115.

³⁸⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, juz II, hlm, 47.

³⁸⁶ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge, 1963), hlm, 89–91.

³⁸⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 232.

³⁸⁸ Nasr, *Islamic Cosmological Doctrines* (London: Thames and Hudson, 1978), hlm, 98–100

³⁸⁹ Murata, *The Tao of Islam*, hlm, 186–187.

kesadaran manusia terangkat menjadi kesadaran kosmik yang memandang Tuhan di balik segala sesuatu.³⁹⁰

Dalam konteks kontemporer, gagasan Ibn ‘Arabī tentang alam sebagai *āyah* dan *tajalli* memiliki relevansi ekologis yang mendalam.³⁹¹ Ia mengajarkan bahwa eksploitasi terhadap alam bukan hanya pelanggaran etika, tetapi juga bentuk pengkhianatan terhadap kehadiran Ilahi dalam ciptaan.³⁹² Kesadaran ekologis Islam, dalam pandangan ini, berakar pada spiritualitas tauhidik yang memandang seluruh alam sebagai bagian dari sistem kesucian kosmik.³⁹³ Oleh karena itu, manusia dipanggil bukan sebagai penguasa (*musta‘mir*), melainkan sebagai penjaga amanah Ilahi (*amānah ilāhiyyah*) yang bertugas memelihara harmoni wujud.³⁹⁴ Dengan begitu, hubungan manusia dengan alam menjadi bentuk ibadah dan cinta Ilahi yang mewujud dalam tindakan ekologis yang beradab.

B. Pengetahuan intuitif dan kontemplatif

Dalam pandangan metafisika Ibn ‘Arabī, hakikat pengetahuan tidak berhenti pada aktivitas rasional semata, tetapi mencapai puncaknya dalam penyingkapan langsung terhadap realitas Ilahi. Ia membedakan secara tajam antara *‘ilm*—pengetahuan yang diperoleh melalui akal, pancaindra, dan pengalaman empiris—dengan *ma‘rifah*, yaitu pengetahuan yang bersumber dari penyingkapan batin (*kashf*) dan penyaksian spiritual (*shuhūd*).³⁹⁵ Bagi Ibn ‘Arabī, *‘ilm* ibarat cahaya lampu yang terbatas cahayanya pada ruang logika, sedangkan *ma‘rifah* adalah sinar matahari yang menyingkap seluruh horizon keberadaan.³⁹⁶ Pengetahuan rasional hanya mampu menjelaskan *bagaimana* sesuatu bekerja, tetapi tidak dapat menyentuh *mengapa* dan *untuk apa* sesuatu itu ada. Sementara *ma‘rifah* menyingkap makna terdalam di balik eksistensi, karena berakar pada kehadiran langsung Tuhan dalam kesadaran manusia.³⁹⁷

Dengan demikian, epistemologi Ibn ‘Arabī menolak dikotomi modern antara subjek dan objek pengetahuan. Ia menegaskan bahwa pengetahuan sejati bersifat *wahdat al-ma‘rifah*—kesatuan kesadaran, di mana mengetahui berarti berpartisipasi dalam Wujud Ilahi itu sendiri.³⁹⁸ Dalam kerangka ini, “mengetahui Tuhan” tidak berarti memiliki konsep rasional tentang-Nya, melainkan mengalami kehadiran-Nya secara

³⁹⁰ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 240.

³⁹¹ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 101.

³⁹² Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mullā Ṣadrā on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm, 45.

³⁹³ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 94–95.

³⁹⁴ Bakar, *Islam and the Environment*, hlm, 45–46.

³⁹⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980), hlm, 52.

³⁹⁶ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 221.

³⁹⁷ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 16.

³⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 128.

eksistensial di dalam diri dan seluruh ciptaan. Pengetahuan menjadi sarana *tahaqquq* (realisasi), bukan sekadar *taṣawwur* (representasi).³⁹⁹ Oleh karena itu, pengetahuan sejati menurut Ibn ‘Arabī adalah pengalaman yang mentransformasikan diri, di mana yang mengetahui, yang diketahui, dan pengetahuan itu sendiri berpadu dalam satu kesadaran Ilahi.⁴⁰⁰

Akal (*‘aql*), meskipun memiliki kedudukan penting, tetap bersifat terbatas. Ibn ‘Arabī menggambarkannya sebagai obor di tengah malam: ia menerangi jalan, tetapi tak dapat menggantikan matahari.⁴⁰¹ Rasio berfungsi menata, tetapi bukan menyingkap; ia mengantar, tetapi tidak mengungkapkan rahasia kehadiran. Hanya hati yang telah disucikan (*qalb al-salīm*) mampu menampung cahaya Ilahi. Dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn ‘Arabī berkata: *“Akal berhenti di pintu, sementara hati melangkah masuk ke hadirat Tuhan.”*⁴⁰² Pernyataan ini mengandung makna epistemologis yang dalam—bahwa rasio berhenti di batas konsep, sedangkan hati menembus ke wilayah penyaksian. Dengan demikian, pengetahuan sejati adalah harmoni antara berpikir (*ta‘aqqul*) dan berdzikir (*tadhakkur*), antara nalar dan intuisi.⁴⁰³

Jalan menuju pengetahuan intuitif memerlukan proses panjang penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) dan disiplin spiritual (*riyāḍah rūḥāniyyah*).⁴⁰⁴ Melalui latihan-latihan seperti *dhikr*, *tafakkur*, *muḥāsabah*, dan *khalwah*, seseorang menyingkirkan tabir nafsu yang menutupi cermin hatinya. Ibn ‘Arabī menyebut hati sebagai *mir’āt al-ḥaqq* (cermin Tuhan): ketika hati dipenuhi kegelapan, ia hanya memantulkan bayangan dirinya sendiri; namun ketika disucikan, ia memantulkan cahaya Wujud Ilahi.⁴⁰⁵ Dalam keadaan demikian, pengetahuan tidak lagi bersumber dari argumentasi, melainkan dari penyinaran (*ishrāq*)—yakni pancaran cahaya Tuhan (*nūr al-ḥaqq*) ke dalam kesadaran manusia.⁴⁰⁶

Dalam kerangka sufi, *tafakkur* (kontemplasi) bukan sekadar berpikir, melainkan ibadah epistemologis yang menghubungkan manusia dengan Sang Pencipta.⁴⁰⁷ Alam semesta dipandang sebagai teks kosmik (*al-kitāb al-manshūr*) yang menyingkap makna Ilahi melalui tanda-tanda simbolik.⁴⁰⁸ Ketika seorang arif merenungi gunung, langit, atau lautan, ia tidak memandang benda-benda mati, tetapi membaca ayat-ayat

³⁹⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 92.

⁴⁰⁰ Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 36–37.

⁴⁰¹ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), hlm, 12 3.

⁴⁰² Ibid., hlm, 124.

⁴⁰³ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 87.

⁴⁰⁴ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 1 25.

⁴⁰⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 91.

⁴⁰⁶ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 44.

⁴⁰⁷ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), 5 hlm, 4.

⁴⁰⁸ Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1998), hlm, 208.

Tuhan yang mengungkap keagungan (*jalāl*), keindahan (*jamāl*), dan kebijaksanaan (*hikmah*)-Nya.⁴⁰⁹ Dalam keheningan batin, tafakkur menjadi jembatan antara manusia dan Tuhan, di mana rasio tunduk pada intuisi, dan intuisi menjadi cermin bagi kebenaran Ilahi.⁴¹⁰

Epistemologi kontemplatif ini juga menjadi kritik terhadap paradigma pengetahuan modern yang menempatkan subjek sebagai penguasa atas objek.⁴¹¹ Bagi Ibn ‘Arabī, pengetahuan sejati bersifat partisipatoris (*mushārah wujūdiyyah*): manusia mengetahui karena ia berada di dalam Wujud yang satu.⁴¹² Maka, mengetahui identik dengan menjadi (*al-‘ilm huwa al-wujūd*).⁴¹³ Dalam pengalaman mistik, batas antara pengetahuan dan eksistensi lenyap, karena keduanya berpadu dalam kesadaran tauhidik.⁴¹⁴

Semua bentuk pengetahuan sejati akhirnya bermuara pada *al-ma‘rifah al-dhawqiyyah*—pengetahuan yang “dirasakan” secara langsung oleh batin.⁴¹⁵ Istilah *dhawq* (rasa) menggambarkan pengetahuan yang tidak diperoleh melalui penalaran, melainkan melalui pengalaman yang menyentuh seluruh keberadaan manusia. Sebagaimana seseorang tidak dapat memahami rasa madu tanpa mencicipinya, demikian pula pengetahuan tentang Tuhan tidak dapat diperoleh tanpa *merasakan* kehadiran-Nya.⁴¹⁶ Pada tahap ini, akal dan hati menyatu dalam kesadaran Ilahi, melahirkan keadaan spiritual di mana manusia tunduk total kepada kehendak Tuhan dan memantulkan kebijaksanaan-Nya dalam setiap tindakan.⁴¹⁷

Dalam konteks ekosufisme, epistemologi intuitif dan kontemplatif Ibn ‘Arabī memberikan dasar bagi kesadaran ekologis yang sakral.⁴¹⁸ Dengan memahami bahwa setiap makhluk adalah tajallī—penyingkapan diri Tuhan—manusia diajak untuk melihat seluruh alam sebagai ayat hidup (*āyāt ḥayyah*).⁴¹⁹ Pohon, sungai, batu, dan awan bukan sekadar sumber daya, melainkan manifestasi cinta dan kebijaksanaan Ilahi.⁴²⁰ Maka, menghormati alam sama artinya dengan menghormati kehadiran Tuhan di dalamnya.⁴²¹ Pengetahuan yang lahir dari kontemplasi tidak hanya mengubah cara berpikir, tetapi juga membentuk etika ekologis yang berakar pada tauhid.⁴²² Dalam

⁴⁰⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 210.

⁴¹⁰ Izutsu, *Sufism and Taoism*, hlm, 312.

⁴¹¹ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm,140.

⁴¹² Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm,103.

⁴¹³ Corbin, *Creative Imagination*, hlm,154.

⁴¹⁴ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm, 94.

⁴¹⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm,103.

⁴¹⁶ Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, 203.

⁴¹⁷ Chittick, *Imaginal Worlds*, hlm,178.

⁴¹⁸ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 72.

⁴¹⁹ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm,188.

⁴²⁰ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm, 97.

⁴²¹ Bakar, *Classification of Knowledge in Islam*, hlm, 210.

⁴²² Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 142.

pandangan ini, kesadaran ekologis bukan gerakan sosial semata, tetapi zikir kosmik—suatu bentuk partisipasi spiritual dalam kehidupan semesta.⁴²³

C. Dimensi Etis dan Ekologis dari *Ma'rifah*

Dalam pandangan Ibn 'Arabī, *ma'rifah* (pengetahuan intuitif) tidak berhenti pada kesadaran metafisik, tetapi memancar ke dalam ranah etis dan ekologis kehidupan manusia.⁴²⁴ Bagi sang sufi besar ini, mengetahui Tuhan berarti meneladani sifat-sifat-Nya dalam tindakan. Pengetahuan sejati (*al-'ilm al-ḥaqīqī*) menuntun manusia menuju *ta'alluh*—yakni proses menjadi ilahi dalam akhlak dan perbuatan, tanpa menghapus kemanusiaannya.⁴²⁵ Karena itu, *ma'rifah* sejati selalu berbuah pada *adab* terhadap Tuhan, sesama makhluk, dan alam semesta.⁴²⁶

Etika sufistik Ibn 'Arabī berakar pada prinsip *tahqīq al-tawḥīd*—realisasi tauhid dalam seluruh dimensi kehidupan.⁴²⁷ Dalam kerangka ini, setiap bentuk kekerasan terhadap makhluk lain dianggap sebagai pelanggaran terhadap tauhid, karena berarti menolak kehadiran Tuhan dalam ciptaan. Kesadaran tauhidik menuntut manusia untuk melihat dunia bukan sebagai “yang lain” dari Tuhan, tetapi sebagai *tajallī*, manifestasi dari keindahan dan kehendak-Nya.⁴²⁸ Oleh karena itu, menjaga alam bukan sekadar tanggung jawab moral, tetapi bentuk ibadah (*ibādah*) dan pengakuan ontologis atas kehadiran Ilahi.⁴²⁹

Dimensi ekologis *ma'rifah* tampak dalam pandangan Ibn 'Arabī bahwa seluruh entitas kosmik memiliki *lisan al-ḥāl*—bahasa keberadaan yang memuji Tuhan.⁴³⁰ Batu, air, angin, dan pepohonan masing-masing bertasbih dengan caranya sendiri.⁴³¹ Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn 'Arabī menulis bahwa setiap ciptaan adalah *mazhar al-ḥaqq*—cermin bagi realitas Tuhan yang memancarkan keindahan-Nya.⁴³² Dengan demikian, merusak alam sama dengan merusak manifestasi Ilahi. Dari sini, *ma'rifah* melahirkan etika ekologis yang sakral, di mana menjaga lingkungan berarti menjaga *tajallī* Tuhan di alam semesta.⁴³³

⁴²³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 331.

⁴²⁴ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 13–14.

⁴²⁵ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 242.

⁴²⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm, 67

⁴²⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Beirut: Dār Ṣādir, 1997), hlm, 112.

⁴²⁸ Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabī* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm, 25.

⁴²⁹ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin, 1968), hlm, 57.

⁴³⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), hlm, 45.

⁴³¹ Al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]: hlm, 44.

⁴³² Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 93.

⁴³³ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 74.

Kesadaran ekologis sufistik ini menolak pandangan antroposentris modern yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa atas alam.⁴³⁴ Sebaliknya, Ibn 'Arabī memandang manusia sebagai *khalīfah*, bukan penguasa absolut, tetapi penjaga harmoni kosmik.⁴³⁵ Ia bertugas menyeimbangkan dimensi spiritual dan material dari ciptaan. Dalam perspektif ini, *khalīfah* bukanlah yang menaklukkan bumi, melainkan yang menunaikan amanah kosmik (*amānah al-wujūd*).⁴³⁶

Lebih jauh, *ma'rifah* mengajarkan kesadaran bahwa relasi manusia dengan alam adalah relasi cinta (*maḥabbah*).⁴³⁷ Ibn 'Arabī menegaskan bahwa alam diciptakan karena cinta Tuhan kepada diri-Nya sendiri yang ingin dikenal melalui ciptaan-Nya: *"Aku adalah perbendaharaan tersembunyi; Aku ingin dikenal, maka Kuciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku."*⁴³⁸ Dengan demikian, cinta menjadi fondasi kosmos dan dasar etika ekologis sufistik. Mencintai Tuhan berarti mencintai seluruh ciptaan sebagai cerminan-Nya.⁴³⁹

Etika ini bukan sekadar wacana normatif, melainkan praksis spiritual yang konkret. Seorang *'arif billāh* tidak hanya berzikir di masjid, tetapi juga memelihara taman, membersihkan sungai, dan menghormati hewan.⁴⁴⁰ Setiap tindakan ekologis menjadi bagian dari dzikir kosmik, di mana manusia menyertakan Tuhan dalam setiap gerak menjaga kehidupan. Dalam perspektif ini, *ma'rifah* adalah jalan menuju kesadaran ekologis transenden yang menyatukan *al-insān*, *al-'ālam*, dan *al-Ḥaqq* dalam satu jaringan kesucian wujud.⁴⁴¹

Dengan demikian, dimensi etis dan ekologis dari *ma'rifah* menurut Ibn 'Arabī membuka ruang bagi reinterpretasi spiritualitas Islam dalam konteks krisis ekologi modern.⁴⁴² Kesadaran intuitif dan kontemplatif tidak hanya mengantarkan manusia kepada Tuhan, tetapi juga mengajaknya bertanggung jawab atas keberlanjutan ciptaan. Dalam pandangan ini, menjaga bumi berarti menjaga rahmat Ilahi agar terus bersemi di dunia.⁴⁴³ *Ma'rifah* bukan hanya jalan menuju pengetahuan tentang Tuhan,

⁴³⁴ Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), hlm, 210.

⁴³⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz II, hlm, 189.

⁴³⁶ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 178.

⁴³⁷ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm, 145.

⁴³⁸ Ḥadīth Qudsi, diriwayatkan dalam *Kashf al-Khifā'* karya al-'Ajlūnī, no. 2016.

⁴³⁹ Ibn 'Arabī, *Tarjumān al-Ashwāq* (Cairo: al-Maṭba'ah al-Amīriyyah, 1911), hlm, 33.

⁴⁴⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 82.

⁴⁴¹ William Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld, 2007) hlm,, 106.

⁴⁴² Osman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 2017), hlm, 91.

⁴⁴³ Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity* (New York: HarperCollins, 2002), hlm, 151.

tetapi juga panggilan untuk menegakkan keseimbangan semesta dalam cinta dan kesucian.⁴⁴⁴

D. Simbolisme alam dalam teks sufi klasik

Dalam tradisi tasawuf klasik, alam semesta tidak pernah dipandang sekadar sebagai latar fisik kehidupan manusia, melainkan sebagai teks suci yang penuh dengan simbol dan makna metafisis. Setiap elemen alam — gunung, laut, pohon, burung, bahkan angin — dianggap sebagai *āyah*, tanda-tanda Ilahi yang berbicara dalam bahasa simbolik. Para sufi memahami bahwa Tuhan tidak hanya menurunkan wahyu dalam bentuk *al-Qur'an al-tadwīnī* (wahyu tertulis), tetapi juga dalam *al-Qur'an al-takwīnī* (wahyu penciptaan), yakni realitas kosmos itu sendiri. Dengan demikian, membaca alam sama dengan membaca ayat-ayat Tuhan yang terhampar di jagat raya.⁴⁴⁵

Simbolisme alam dalam teks-teks sufi berfungsi sebagai jembatan antara yang lahir dan yang batin, antara fenomena empiris dan hakikat metafisis. Jalāl al-Dīn Rūmī (w. 1273 M), dalam *Mathnawī*-nya, sering menggunakan metafora alam untuk menyingkap makna spiritual terdalam. Dalam salah satu bait terkenalnya ia menulis, *"Apa yang tampak dari bumi adalah bentuk, tetapi di dalamnya tersembunyi lautan cahaya Tuhan."⁴⁴⁶ Ungkapan ini menunjukkan bahwa realitas lahiriah hanyalah selubung dari kehadiran Ilahi yang memancar di balik segala sesuatu. Alam menjadi cermin, bukan penghalang, bagi cahaya Tuhan.

Demikian pula, *Ibn 'Arabi* memandang seluruh ciptaan sebagai "teofani" atau tajallī Ilahi, manifestasi dari Nama dan Sifat Tuhan. Dalam karyanya *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menjelaskan bahwa setiap makhluk mengandung rahasia nama Tuhan tertentu: gunung melambangkan *al-Qawiyy* (Yang Maha Kuat), air mencerminkan *al-Raḥmān* (Yang Maha Pengasih), dan api menggambarkan *al-Jalīl* (Yang Maha Agung).⁴⁴⁷ Pandangan simbolik ini menanamkan kesadaran bahwa setiap elemen alam memiliki makna spiritual yang harus dihormati, bukan dieksploitasi. Maka, interaksi manusia dengan alam tidak bersifat utilitarian, melainkan sakral—berdasarkan hubungan cinta (*maḥabbah*) dan pengenalan (*ma'rifah*).

Bagi para sufi, bahasa simbol adalah satu-satunya cara untuk mengekspresikan realitas Ilahi yang melampaui konsep rasional. Seperti yang dijelaskan oleh Henry Corbin, simbol dalam teks-teks sufi berfungsi bukan sebagai alegori estetis, tetapi sebagai "jembatan ontologis" yang menghubungkan dunia inderawi dengan dunia

⁴⁴⁴ Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), hlm, 211.

⁴⁴⁵ Ibn 'Arabi, *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Juz I (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), hlm, 212.

⁴⁴⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma'nawī*, ed. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925–1940), Bk. II, hlm, 1423–1425.

⁴⁴⁷ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), hlm, 92.

makna.⁴⁴⁸ Alam menjadi ruang perjumpaan antara yang tampak dan yang gaib, di mana makhluk bukan sekadar objek, tetapi partisipan dalam drama kosmik Ilahi. Dalam pengertian ini, simbolisme alam tidak hanya mengandung dimensi epistemologis, tetapi juga ontologis — karena melalui simbol, manusia *mengalami* realitas, bukan hanya memikirkannya.

Simbolisme burung, misalnya, sering muncul dalam karya sufi klasik untuk menggambarkan jiwa yang rindu kepada Tuhan. Dalam *Mantiq al-Ṭayr* karya Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār (w. 1221 M), perjalanan burung-burung menuju raja mereka, *Simurgh*, adalah alegori perjalanan spiritual menuju Wujud Mutlak.⁴⁴⁹ Setiap burung mewakili aspek tertentu dari jiwa manusia: burung merak melambangkan keindahan dunia yang menipu, burung elang melambangkan ambisi, sementara bulbul (burung malam) melambangkan cinta Ilahi yang tak bertepi. Ketika burung-burung mencapai puncak perjalanan, mereka menyadari bahwa *Simurgh* yang mereka cari sesungguhnya adalah diri mereka sendiri — refleksi dari Tuhan dalam wujud ciptaan. Kisah ini merupakan ekspresi simbolik dari doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabi, di mana pencari dan yang dicari sesungguhnya satu.

Demikian pula, air sering dijadikan simbol pengetahuan dan rahmat Ilahi. Dalam *Mathnawī*, Rūmī menulis bahwa air adalah kehidupan jiwa; ketika kering, manusia kehilangan hubungan dengan sumber Ilahi.⁴⁵⁰ Aliran air menggambarkan gerak spiritual yang terus menerus mencari laut keabadian — sebuah simbol bagi Tuhan sebagai *lautan wujud* (baḥr al-wujūd). Api, sebaliknya, melambangkan cinta yang membakar segala keterikatan selain Tuhan. Dalam kisah Nabi Musa di Sinai, api yang menyala bukanlah simbol kehancuran, tetapi pencerahan batin yang menyingkap kehadiran Ilahi. Alam, dalam hal ini, menjadi teater suci tempat Tuhan menyingkap diri-Nya melalui tanda-tanda yang terus berubah.

Simbolisme pohon juga memiliki kedudukan istimewa. *Shajarat al-Ṭūbā* dalam teks-teks sufi menggambarkan pohon kehidupan Ilahi, akar-akarnya tertanam di bumi, tetapi cabangnya menjulang ke langit — simbol keterhubungan antara dunia material dan spiritual.⁴⁵¹ Pohon juga menjadi lambang pertumbuhan ruhani: dari biji kesadaran menuju buah makrifat. Dalam pandangan ini, ekologi sufi bukan sekadar wacana lingkungan hidup, tetapi kosmologi hidup yang menempatkan setiap unsur alam sebagai bagian dari tubuh Ilahi yang bernapas.

Simbolisme alam dalam teks sufi klasik memiliki implikasi mendalam bagi paradigma spiritualitas ekologis kontemporer (ecosufisme). Dengan menyadari bahwa setiap fenomena alam mengandung pesan Ilahi, manusia diajak untuk membangun

⁴⁴⁸ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 34–35.

⁴⁴⁹ Farīd al-Dīn al-'Aṭṭār, *Mantiq al-Ṭayr*, ed. G. M. Wickens (London: Routledge, 1990), hlm, 58–61.

⁴⁵⁰ Rūmī, *Mathnawī-i Ma'nawī*, Bk. IV, hlm, 245–249.

⁴⁵¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 221–224.

kembali hubungan yang sakral dengan lingkungan. Alam tidak lagi dipandang sebagai objek eksploitasi, tetapi sebagai mitra spiritual dalam perjalanan menuju Tuhan. Seperti diungkapkan oleh Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologis modern berakar pada krisis spiritualitas manusia — ketika alam dipisahkan dari makna sakralnya.⁴⁵² Symbolisme alam dalam teks sufi menjadi sarana untuk menyembuhkan keterputusan tersebut, mengingatkan manusia bahwa setiap desiran angin dan gemerisik daun adalah zikir semesta yang memuliakan Sang Pencipta.

Dengan demikian, simbolisme alam dalam karya para sufi klasik bukan sekadar bentuk estetika sastra, tetapi peta kosmologis yang menggambarkan hubungan dinamis antara Tuhan, manusia, dan alam. Melalui bahasa simbol, para sufi mengajarkan bahwa mengenal Tuhan berarti mengenal alam, dan mencintai Tuhan berarti menjaga ciptaan-Nya. Inilah makna terdalam dari *wahdat al-wujūd* yang diwujudkan dalam praksis cinta dan kesadaran ekologis — sebuah visi spiritual yang kini menemukan relevansinya dalam dunia modern yang haus makna dan keseimbangan.

E. Alam sebagai Cermin Ilahi: Implikasi bagi Spiritualitas Modern

Dalam pandangan metafisika Ibn 'Arabi, alam (al-'ālam) tidak lain adalah cermin tempat Tuhan memandang diri-Nya sendiri. Alam bukan ciptaan yang terpisah dari Tuhan, tetapi penampakan (tajallī) dari Wujud Ilahi yang mutlak. Sebagaimana cermin menampakkan bayangan wajah tanpa menjadi wajah itu sendiri, demikian pula seluruh eksistensi memantulkan cahaya Wujud Tuhan tanpa menyamai-Nya. Ibn 'Arabi menulis dalam *Fuṣūṣ al-Hikam*: *"Tuhan menampakkan diri-Nya melalui bentuk-bentuk makhluk, sebagaimana cermin menampakkan rupa tanpa mengubah hakikatnya."*⁴⁵³ Dengan demikian, relasi antara Tuhan dan alam bersifat reflektif, bukan dualistik; alam adalah *teofani* (tajallī) dari Nama dan Sifat Ilahi yang mengandung rahasia keindahan (jamāl) dan keagungan (jalāl).

Bagi Ibn 'Arabi, manusia sebagai insān kāmil memiliki peran sentral dalam memahami dan memantulkan cahaya Ilahi ini. Manusia adalah mikrokosmos (al-'ālam al-ṣaghīr) yang mencerminkan makrokosmos (al-'ālam al-kabīr). Dalam diri manusia, seluruh realitas kosmik terhimpun dan menjadi tempat perjumpaan antara dunia lahir dan batin.⁴⁵⁴ Maka, mengenal diri berarti mengenal alam, dan mengenal alam berarti mengenal Tuhan. Relasi triadik ini—Tuhan, alam, dan manusia—adalah inti dari ontologi kesatuan (wahdat al-wujūd) yang menghapus dikotomi antara sakral dan profan, antara transenden dan imanen.

⁴⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 95–97.

⁴⁵³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 51.

⁴⁵⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 238–240.

Dalam konteks spiritualitas modern, konsep alam sebagai cermin Ilahi menawarkan paradigma alternatif terhadap pandangan mekanistik dan antroposentris yang mendominasi peradaban modern. Rasionalisme dan materialisme modern telah memisahkan manusia dari akar kosmiknya, menjadikan alam sekadar objek eksploitasi ekonomi.⁴⁵⁵ Pandangan ini telah menimbulkan krisis ekologis global yang pada hakikatnya merupakan krisis spiritual: manusia kehilangan rasa sakral terhadap eksistensi. Ibn 'Arabi, melalui epistemologi intuitifnya, mengajarkan bahwa jalan keluar dari krisis ini adalah dengan memulihkan *pandangan simbolik terhadap alam*—melihat setiap fenomena sebagai *tajallī* Ilahi yang layak dihormati dan dikasihi.⁴⁵⁶

Ketika manusia memandang alam sebagai cermin Tuhan, relasinya dengan lingkungan berubah dari dominasi menjadi pengabdian. Tindakan menjaga bumi bukan lagi sekadar kewajiban etis, melainkan ekspresi cinta Ilahi (*maḥabbah ilāhiyyah*). Dalam pandangan sufistik, menghormati alam berarti menghormati Tuhan yang menampakkan diri melalui ciptaan. Dengan demikian, spiritualitas ekologis bukanlah gerakan luar, tetapi kesadaran batin yang lahir dari ma'rifah.⁴⁵⁷ Hal ini sejalan dengan pandangan Seyyed Hossein Nasr, yang menegaskan bahwa "ekologi yang sejati tidak dapat lahir dari sains sekuler, tetapi dari kesadaran metafisik bahwa alam adalah manifestasi Tuhan."⁴⁵⁸

Lebih jauh, alam sebagai cermin Ilahi juga mengembalikan makna *zikir kosmik* dalam kehidupan modern. Setiap fenomena alam—hembusan angin, gemericik air, kilauan bintang—adalah bentuk dzikir eksistensial yang memuliakan Sang Pencipta. Seperti disebut dalam al-Qur'an, "*Tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih memujinya, hanya saja kamu tidak memahami tasbih mereka*" (Q.S. al-Isrā': 44).⁴⁵⁹ Dengan kesadaran ini, manusia modern diajak untuk hidup dalam keserasian kosmik, ikut bertasbih bersama alam semesta dalam harmoni spiritual yang abadi.

Dalam kerangka ini, *ecosufisme*—yakni sintesis antara spiritualitas sufi dan kesadaran ekologis—menjadi bentuk aktualisasi kontemporer dari ajaran Ibn 'Arabi. Ia mengajarkan bahwa membangun hubungan sakral dengan alam bukanlah romantisme spiritual, tetapi fondasi bagi keberlanjutan kehidupan. Jika modernitas memandang alam sebagai sumber daya, maka sufi memandangnya sebagai *tajallī* dari Wujud Ilahi. Pandangan ini tidak hanya memulihkan kesadaran spiritual manusia,

⁴⁵⁵ René Guénon, *The Reign of Quantity and the Signs of the Times* (Baltimore: Penguin, 1995), hlm, 12–14.

⁴⁵⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 89–90.

⁴⁵⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 397.

⁴⁵⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 9–10.

⁴⁵⁹ Al-Qur'an, Sūrah al-Isrā' (17): 44.

tetapi juga menanamkan etika kosmik yang menyeimbangkan dimensi material dan spiritual peradaban.⁴⁶⁰

Dengan demikian, alam sebagai cermin Ilahi bukan sekadar metafora mistik, melainkan kerangka ontologis yang mengandung konsekuensi etis, ekologis, dan eksistensial. Dalam dunia modern yang mengalami krisis makna, konsep ini menawarkan jalan spiritual menuju kesatuan kembali—kesatuan antara manusia dan alam, antara ilmu dan iman, antara ciptaan dan Sang Pencipta. Melalui kesadaran ini, spiritualitas modern dapat menemukan kembali hakikatnya: bukan sekadar pencarian kedamaian batin, tetapi keterlibatan aktif dalam menjaga harmoni kosmik sebagai bentuk ibadah yang tertinggi.

F. Epistemologi Ekologis Ibn 'Arabi dalam Konteks Global

Epistemologi Ibn 'Arabi menawarkan suatu paradigma pengetahuan yang berakar pada kesatuan eksistensial (*wahdat al-wujūd*) dan pengalaman langsung terhadap realitas Ilahi (*ma'rifah*). Dalam konteks global kontemporer, epistemologi ini memiliki relevansi yang mendalam karena memberikan alternatif terhadap krisis epistemik dan ekologis yang melanda peradaban modern. Dunia saat ini dihadapkan pada ketimpangan antara kemajuan teknologi dan kemunduran spiritual, antara pengetahuan rasional dan kebijaksanaan batin. Pandangan Ibn 'Arabi menegaskan bahwa pengetahuan sejati bukan hanya hasil representasi intelektual, tetapi partisipasi ontologis manusia dalam Wujud Ilahi yang satu.⁴⁶¹

Secara epistemologis, Ibn 'Arabi menggeser paradigma pengetahuan dari model *object-centered* menuju *relation-centered knowledge*. Ia menolak pandangan Cartesian yang memisahkan subjek dan objek secara mutlak, karena bagi Ibn 'Arabi, realitas tidak terfragmentasi; seluruh wujud saling menyingkap satu sama lain dalam kesatuan kosmik.⁴⁶² Hal ini sejalan dengan gagasan *relational ontology* dalam filsafat kontemporer, yang mulai digunakan oleh para pemikir ekofilosofi modern seperti Bruno Latour dan Karen Barad untuk menjelaskan keterhubungan antara manusia dan non-manusia.⁴⁶³ Dengan demikian, pemikiran Ibn 'Arabi dapat dibaca sebagai bentuk awal dari epistemologi relasional yang menolak dualisme modern.

Dalam tataran global, epistemologi ekologis Ibn 'Arabi juga memberikan dasar spiritual bagi etika lingkungan lintas budaya dan agama. Konsep *tajalli* (manifestasi Ilahi) dan *ma'rifah* (pengetahuan intuitif) menanamkan kesadaran bahwa setiap

⁴⁶⁰ Osman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage* (Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue, 2017), hlm, 23–25.

⁴⁶¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 12–15.

⁴⁶² Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm, 71–74.

⁴⁶³ Bruno Latour, *We Have Never Been Modern* (Cambridge: Harvard University Press, 1993); Karen Barad, *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning* (Durham: Duke University Press, 2007).

mahluk memiliki nilai intrinsik karena merupakan refleksi dari Nama dan Sifat Tuhan.⁴⁶⁴ Dengan memandang seluruh eksistensi sebagai cermin Ilahi, paradigma ini melampaui antroposentrisme dan menegaskan pentingnya *eco-theocentrism*—pandangan bahwa Tuhan adalah pusat dari seluruh jaringan kehidupan.⁴⁶⁵ Dalam kerangka ini, menjaga lingkungan bukan hanya tugas moral, tetapi bagian dari ibadah dan kesadaran ontologis.

Relevansi pemikiran Ibn 'Arabi semakin nyata ketika dibandingkan dengan wacana global mengenai *spiritual ecology* dan *deep ecology*. Dalam kedua gerakan tersebut, kesadaran ekologis ditempatkan dalam dimensi spiritual yang menegaskan keterhubungan mendalam antara manusia dan alam. Namun, Ibn 'Arabi melangkah lebih jauh: ia tidak hanya mengajarkan kesatuan ekologis (*ecological unity*), tetapi kesatuan wujud (*ontological unity*).⁴⁶⁶ Alam bukan sekadar mitra manusia, melainkan aspek dari Wujud Ilahi yang sama. Dengan demikian, pelestarian alam dalam perspektif Ibn 'Arabi berarti menjaga harmoni kosmik yang merupakan bentuk pengabdian kepada Tuhan.

Selain itu, epistemologi ekologis Ibn 'Arabi memiliki potensi dialog yang besar dalam konteks pluralitas agama dunia. Prinsip *wahdat al-wujūd* membuka ruang bagi kosmopolitanisme spiritual—suatu pandangan bahwa seluruh agama dan tradisi merupakan jalan berbeda menuju sumber yang sama.⁴⁶⁷ Dalam konteks krisis global seperti perubahan iklim dan degradasi ekosistem, kesadaran akan kesatuan spiritual manusia lintas agama menjadi fondasi bagi etika ekologis universal. Dengan kata lain, Ibn 'Arabi tidak hanya mengajarkan ekologi spiritual Islam, tetapi juga menawarkan basis filosofis untuk ekoteologi global yang menghubungkan iman, ilmu, dan tindakan ekologis.⁴⁶⁸

Dari perspektif praktis, epistemologi ini mengandung implikasi besar bagi rekonstruksi pendidikan, ekonomi, dan kebijakan lingkungan. Dalam pendidikan, paradigma *ma'rifah* mendorong lahirnya model pembelajaran holistik yang menyatukan ilmu pengetahuan dan spiritualitas, rasionalitas dan kesadaran batin. Dalam ekonomi, kesadaran *tajalli* menolak logika konsumtif yang menempatkan alam sebagai komoditas, dan menggantinya dengan ekonomi sakral yang berorientasi pada keseimbangan kosmik. Dalam kebijakan lingkungan global, epistemologi Ibn 'Arabi

⁴⁶⁴ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabi, 1946), hlm, 89.

⁴⁶⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 49–52.

⁴⁶⁶ Arne Naess, *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), hlm, 28–30.

⁴⁶⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 299–301.

⁴⁶⁸ Mary Evelyn Tucker and John Grim, *Religion and Ecology: Can the Climate Change?* (Cambridge: Harvard University Press, 2020) hlm,, 65–68.

dapat menjadi inspirasi bagi pendekatan interdisipliner yang memadukan sains, filsafat, dan etika spiritual.⁴⁶⁹

Dengan demikian, epistemologi ekologis Ibn 'Arabi bukanlah nostalgia mistik masa lalu, melainkan visi alternatif bagi masa depan peradaban manusia. Ia menegaskan bahwa pemulihan ekologi tidak akan tercapai melalui teknologi semata, melainkan melalui transformasi kesadaran manusia tentang hakikat wujud. Spiritualitas yang bersumber dari *ma'rifah* mengajarkan bahwa mengenal alam berarti mengenal Tuhan, dan menjaga alam berarti menjaga pantulan diri-Nya. Dalam dunia global yang sedang mencari keseimbangan baru antara sains dan spiritualitas, Ibn 'Arabi menghadirkan jembatan antara Timur dan Barat, antara rasio dan intuisi, antara kosmos dan Sang Pencipta.⁴⁷⁰

Review Bagian II – Ekoteologi dan Spiritualitas Alam

Bagian II buku ini membahas hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan melalui perspektif ekoteologi dalam tradisi Islam. Ekoteologi menekankan bahwa alam bukan sekadar objek material, tetapi juga entitas spiritual yang mencerminkan kebesaran dan kehendak Tuhan. Perspektif ini menegaskan keterhubungan kosmik (cosmic interconnectedness) di mana manusia sebagai khalifah memiliki tanggung jawab moral untuk menjaga keseimbangan dan kelestarian lingkungan.

Bagian ini menyoroti bahwa spiritualitas alam berakar pada pengalaman kontemplatif dan kesadaran sufistik, yang melihat alam sebagai wujud manifestasi Tuhan (tajalli). Konsep ini menekankan bahwa menghormati alam adalah bagian dari ibadah (*'ibādah*) dan praktik etika, bukan sekadar tindakan ekologis. Kesadaran ekologis yang lahir dari kerangka spiritual ini berbeda dari pendekatan ilmiah-mekanis, karena menekankan integrasi iman, pengetahuan, dan amal dalam menjaga alam.

Selain itu, bagian ini meninjau kearifan lokal dan tradisi Islam Nusantara, di mana praktik ritual, penghormatan terhadap sumber daya alam, dan norma komunitas menunjukkan bentuk awal ekoteologi praktis. Contohnya, pengelolaan hutan pesantren, penghormatan terhadap sungai dan pohon keramat, serta ajaran hidup sederhana yang selaras dengan alam.

Bagian II menekankan bahwa ekoteologi dan spiritualitas alam membentuk fondasi etika lingkungan yang berkelanjutan. Dengan menggabungkan dimensi teologis, moral, dan ekologis, bagian ini memberikan pembaca kerangka pemikiran untuk memahami hubungan manusia-alam bukan hanya secara material, tetapi juga secara spiritual dan kosmis.

⁴⁶⁹ Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), hlm, 215–217.

⁴⁷⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm, 5–6.

Secara keseluruhan, Bagian II memperluas fondasi teoritis tasawuf falsafi dari Bagian I dengan mengaitkannya pada realitas ekologis kontemporer, sehingga membentuk dasar konseptual untuk paradigma ecosufisme yang menjadi fokus buku ini.

Bab 4

ISLAM, ALAM, DAN ETIKA EKOLOGIS

A. Manusia sebagai khalifah dan amanah ekologis

Dalam pandangan *tasawuf falsafi*, manusia tidak sekadar makhluk biologis atau sosial, melainkan entitas metafisis yang memikul *amanah Ilahi* sebagai *khalifah fi al-ard*—wakil Tuhan di bumi.⁴⁷¹ Konsep khalifah dalam kerangka Ibn 'Arabi bukan sekadar mandat kekuasaan, tetapi tanggung jawab spiritual untuk menegakkan keharmonisan kosmik.⁴⁷² Manusia diciptakan sebagai mikrokosmos (*al-'alam al-ṣaghīr*) yang mencerminkan makrokosmos (*al-'alam al-kabīr*), sehingga setiap tindakannya beresonansi dengan seluruh struktur keberadaan.⁴⁷³ Ia adalah “penjaga kesucian wujud” (*ḥāfiẓ al-wujūd*) yang bertugas memelihara keseimbangan antara dimensi *ilāhiyyah* (ketuhanan) dan *kauniyyah* (kosmik).⁴⁷⁴

Menurut Ibn 'Arabi, kekhalifahan manusia lahir dari rahasia penciptaannya sebagai *insān kāmil*—manusia sempurna yang mencerminkan seluruh nama dan sifat Tuhan (*al-asmā' wa al-ṣifāt*).⁴⁷⁵ Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menjelaskan bahwa manusia adalah “cermin bagi Tuhan untuk melihat diri-Nya.”⁴⁷⁶ Artinya, setiap manusia menyimpan potensi refleksi Ilahi yang dapat menampakkan keindahan (*jamāl*), kebijaksanaan (*ḥikmah*), dan kasih sayang (*rahmah*) Tuhan di dunia. Dari sinilah muncul tanggung jawab ekologis spiritual: menjaga alam berarti menjaga citra Tuhan yang termanifestasi dalam seluruh ciptaan.⁴⁷⁷

Namun, dalam realitas modern, amanah kekhalifahan ini sering disalahartikan sebagai legitimasi dominasi. Peradaban modern, dengan epistemologi materialistiknya, mengubah manusia menjadi pusat eksploitasi, bukan penjaga keseimbangan.⁴⁷⁸ Ibn 'Arabi menolak pandangan antroposentris semacam ini. Ia menegaskan bahwa khalifah sejati bukanlah yang menaklukkan bumi, melainkan yang “meneladani Tuhan dalam rahmat-Nya terhadap seluruh wujud.”⁴⁷⁹ Kekuasaan tanpa

⁴⁷¹ Al-Qur'an, Surah al-Baqarah [2]: 30.

⁴⁷² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen & Unwin, 1968), hlm, 35–37.

⁴⁷³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 84–85.

⁴⁷⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 115–118.

⁴⁷⁵ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 45–47.

⁴⁷⁶ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 89.

⁴⁷⁷ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 254–256.

⁴⁷⁸ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 92–93.

⁴⁷⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. II (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972) hlm,, 199.

rahmat akan melahirkan kerusakan (*fasād*)—sesuatu yang secara eksplisit ditolak dalam visi kosmologis Islam.

Dalam perspektif ekosufistik, manusia sebagai khalifah dipahami bukan sebagai penguasa alam, tetapi sebagai *mediator spiritual* antara Tuhan dan kosmos.⁴⁸⁰ Tugas khalifah adalah menjaga *tawāzun al-wujūd* (keseimbangan eksistensial) agar seluruh ciptaan tetap berada dalam harmoni dengan pusat Ilahiah.⁴⁸¹ Ketika manusia melupakan fungsi spiritualnya, alam kehilangan keseimbangannya, dan muncul krisis ekologis sebagai gejala disharmoni ontologis. Dengan demikian, penyembuhan ekologis tidak cukup dilakukan melalui kebijakan teknokratik, tetapi harus diawali dengan rekonstruksi kesadaran spiritual manusia.⁴⁸²

Kesadaran khalifah ini tidak hanya bersifat teologis, tetapi juga ekologis. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, seluruh ciptaan adalah makhluk yang "berzikir" kepada Tuhan sesuai dengan kodratnya masing-masing.⁴⁸³ Batu, air, angin, dan tumbuhan semuanya hidup dalam kesadaran Ilahi.⁴⁸⁴ Maka, ketika manusia merusak alam, ia sebenarnya mengganggu irama zikir semesta.⁴⁸⁵ Menjadi khalifah berarti bergabung dalam simfoni kosmik ini, memelihara kehidupan agar terus memuliakan Sang Pencipta.

Oleh karena itu, tanggung jawab ekologis dalam pandangan Ibn 'Arabi tidak dapat dipisahkan dari kesadaran spiritual. Ia bukan sekadar etika lingkungan, melainkan *fiqh al-wujūd*—hukum spiritual keberadaan yang menuntut manusia hidup sesuai dengan harmoni Ilahi.⁴⁸⁶ Dalam konteks krisis ekologi global, konsep khalifah dapat dibaca ulang sebagai paradigma spiritual ekologis yang mengembalikan manusia kepada fungsi aslinya: bukan penguasa bumi, tetapi penjaga kesuciannya.⁴⁸⁷

1. Dimensi Ontologis Kekhalifahan dalam Perspektif Ibn 'Arabi

Dalam kosmologi Ibn 'Arabi, manusia (*al-insān*) menempati posisi ontologis yang paling kompleks sekaligus paling mulia dalam struktur wujud (*tartīb al-wujūd*). Ia merupakan *mikrokosmos* (*'ālam ṣaghīr*) yang merefleksikan seluruh tatanan *makrokosmos* (*'ālam kabīr*), sebuah miniatur dari keseluruhan realitas

⁴⁸⁰ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm, 134–136.

⁴⁸¹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 42–44.

⁴⁸² Fritjof Capra, *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems* (New York: Anchor Books, 1996), hlm, 11–14.

⁴⁸³ Al-Qur'an, Surah al-Isrā' [17]: 44.

⁴⁸⁴ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. III, hlm, 112.

⁴⁸⁵ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 77–79.

⁴⁸⁶ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 188–190.

⁴⁸⁷ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), 5–6.

semesta.⁴⁸⁸ Keunikan manusia terletak pada kapasitasnya untuk menampung seluruh Nama dan Sifat Tuhan (*majma' al-asmā' wa al-ṣifāt*), sehingga menjadi poros pertemuan antara dimensi spiritual dan material, langit dan bumi, Tuhan dan ciptaan.⁴⁸⁹

Dalam kerangka metafisika Ibn 'Arabi, kekhalifahan manusia bukanlah mandat politik yang bersifat eksternal, melainkan realitas ontologis yang inheren dalam hakikat kemanusiaan itu sendiri.⁴⁹⁰ Kekhalifahan (*khilāfah*) adalah konsekuensi dari kemampuan manusia untuk menjadi wadah manifestasi Ilahi (*maḥṣar ilāhī*) yang paling sempurna. Dengan demikian, manusia tidak hanya "memerintah" atas ciptaan, tetapi juga menjadi "penjaga kesucian wujud" (*ḥāfiẓ al-wujūd*) — tugas yang menuntut kesadaran mendalam terhadap keterhubungan semua eksistensi dengan sumber Ilahi.⁴⁹¹

Ibn 'Arabi dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam* menjelaskan bahwa manusia sejati (*al-insān al-kāmil*) adalah "cermin" di mana Tuhan melihat Diri-Nya sendiri.⁴⁹² Ia merupakan tempat tajallī (penampakan) Ilahi yang paling sempurna, sehingga melalui dirinya, Tuhan mengenal Diri-Nya di alam bentuk. Oleh karena itu, menjaga keseimbangan alam bukan sekadar tindakan etis, tetapi bagian dari tugas metafisis manusia untuk mempertahankan harmoni *tajallī* Ilahi dalam dunia fenomenal. Alam, dalam pandangan ini, bukan objek pasif yang dapat dieksploitasi, melainkan "ruang manifestasi Tuhan" yang menuntut penghormatan dan kesadaran spiritual.⁴⁹³

Kerusakan terhadap alam, menurut Ibn 'Arabi, pada hakikatnya adalah kerusakan terhadap diri manusia sendiri, sebab manusia dan alam adalah dua wajah dari satu realitas yang sama.⁴⁹⁴ Ia menulis bahwa seluruh eksistensi adalah satu kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*), di mana setiap bentuk kehidupan merupakan penyingkapan dari Nama-Nama Ilahi yang berbeda.⁴⁹⁵ Ketika manusia mengingkari keterpaduan ini, ia terputus dari sumber wujudnya sendiri dan jatuh dalam ilusi dualitas — antara diri dan alam, subjek dan objek, sakral dan profan.

⁴⁸⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 236.

⁴⁸⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 79.

⁴⁹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 14.

⁴⁹¹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 23.

⁴⁹² Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 50.

⁴⁹³ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 105.

⁴⁹⁴ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 162.

⁴⁹⁵ Ibn 'Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, 1968), hlm, 112.

Dari perspektif ini, tanggung jawab ekologis menjadi bagian tak terpisahkan dari spiritualitas. Tindakan melestarikan alam merupakan bentuk *taḥqīq al-tawḥīd* — realisasi dari kesatuan Ilahi yang menembus seluruh ciptaan. Dengan menjaga bumi, manusia sedang meneguhkan kembali perannya sebagai khalifah sejati, yang mencerminkan cinta dan kebijaksanaan Tuhan dalam setiap tindakannya.⁴⁹⁶

2. Amanah Ekologis dan Kesadaran Tauhid

Dalam tradisi Islam, konsep *amanah* memiliki dimensi yang sangat luas, tidak terbatas pada aspek sosial atau moral semata, tetapi juga menyentuh relasi manusia dengan alam sebagai bagian dari tatanan kosmik. Ayat Qur'ani menyatakan:

"Sesungguhnya Kami tawarkan amanah itu kepada langit, bumi, dan gunung, tetapi semuanya enggan memikulnya dan merasa takut akan amanah itu; dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu amat zalim dan amat bodoh."(QS. al-Aḥzāb [33]: 72)⁴⁹⁷

Dalam tafsir sufistik, ayat ini menunjukkan bahwa *amanah* adalah tanggung jawab eksistensial: kemampuan manusia untuk menanggung rahasia Ilahi dalam dirinya dan seluruh ciptaan.⁴⁹⁸ Langit, bumi, dan gunung menolak amanah karena ketidakmampuan mereka untuk memikul kesadaran metafisis yang terkandung di dalamnya; manusia, dengan kesadaran kosmik dan kapasitas spiritualnya, dipilih untuk menjadi penerima.⁴⁹⁹

Ibn 'Arabi menafsirkan amanah ini sebagai kemampuan manusia untuk mengenal Tuhan melalui ciptaan-Nya (*ma'rifah al-Khāliq min al-makhlūq*).⁵⁰⁰ Menurutny, setiap makhluk membawa tanda-tanda Ilahi (*āyāt*), dan manusia yang sadar akan hal ini mampu membaca, mencintai, dan memelihara ciptaan sebagai manifestasi dari Wujud Ilahi. Dengan kata lain, menjaga alam bukan sekadar kewajiban ekologis, tetapi bagian integral dari *taḥqīq al-tawḥīd* — realisasi dari kesatuan Tuhan dalam segala bentuk eksistensi.⁵⁰¹

Kesadaran ekologis yang lahir dari perspektif Ibn 'Arabi berbeda dengan pandangan modern yang menekankan pelestarian lingkungan semata-mata untuk

⁴⁹⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), 97.

⁴⁹⁷ Al-Qur'an, Surah al-Aḥzāb [33]: 72

⁴⁹⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 143.

⁴⁹⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm,187.

⁵⁰⁰ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 72.

⁵⁰¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 28.

manfaat utilitarian.⁵⁰² Dalam kerangka sufistik, hubungan manusia dengan alam adalah relasi sakral, di mana setiap tindakan terhadap lingkungan menjadi refleksi dari kesadaran tauhidik. Menyiram pohon, menjaga sungai, atau melestarikan hutan bukan sekadar tindakan fisik, tetapi perwujudan etika spiritual: manusia menegaskan kembali keterhubungannya dengan Tuhan dan manifestasi-Nya di alam.⁵⁰³

Dengan demikian, amanah ekologis mengintegrasikan dimensi etis, spiritual, dan ontologis. Ia menuntut manusia untuk tidak hanya berpikir tentang manfaat material, tetapi juga menyadari bahwa setiap ciptaan memiliki nilai intrinsik sebagai cerminan Nama dan Sifat Ilahi. Kesadaran ini membentuk landasan bagi ecosufisme kontemporer, di mana kepedulian terhadap lingkungan menjadi ekspresi iman dan realisasi kesadaran kosmik.⁵⁰⁴

3. Tanggung Jawab Etis terhadap Alam sebagai Manifestasi Ilahi

Dalam kerangka tasawuf falsafi, alam semesta bukan sekadar ruang fisik atau sumber daya material, melainkan manifestasi hidup dari Wujud Ilahi.⁵⁰⁵ Setiap gunung, sungai, pohon, dan makhluk merupakan *āyāt* — tanda-tanda kehadiran Tuhan yang menuntun manusia untuk mengenal dan menyembah-Nya.⁵⁰⁶ Dengan demikian, hubungan manusia dengan alam bukan hubungan dominasi atau eksploitasi, melainkan hubungan sakral yang menuntut kesadaran etis dan tanggung jawab spiritual.⁵⁰⁷

Ibn 'Arabi menekankan bahwa manusia, sebagai *al-insān al-kāmil* dan *khalīfah fī al-ard*, harus memperlakukan alam sebagai cermin Ilahi.⁵⁰⁸ Setiap tindakan terhadap alam — merusak, merawat, atau memelihara — memiliki implikasi spiritual karena alam merupakan ekspresi dari sifat-sifat Tuhan (*asmā' wa ṣifāt*).⁵⁰⁹ Dengan kata lain, penghancuran atau perusakan alam tidak hanya berdampak ekologis, tetapi juga mencederai tatanan metafisis dan harmoni kosmik.⁵¹⁰

⁵⁰² Ibid., hlm,31.

⁵⁰³ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 185.

⁵⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, 54.

⁵⁰⁵ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 172.

⁵⁰⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 27.

⁵⁰⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 201.

⁵⁰⁸ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 72.

⁵⁰⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 149.

⁵¹⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, 52.

Tanggung jawab etis ini menuntut manusia untuk menginternalisasi prinsip keseimbangan (*mīzān*) yang berakar dalam kesadaran tauhidik.⁵¹¹ Ibn 'Arabi menggambarkan keseimbangan ini sebagai bagian dari *tajallī*, di mana setiap unsur ciptaan memantulkan cahaya Ilahi dalam cara yang unik.⁵¹² Merusak satu bagian dari alam berarti mengganggu simfoni kesadaran Ilahi yang saling terkait, dan manusia sebagai khalifah bertugas untuk menjaga keharmonisan ini.⁵¹³

Proses menunaikan tanggung jawab etis ini memerlukan latihan spiritual (*riyāḍah*) yang mengasah hati dan kesadaran manusia. Melalui *dzikr*, kontemplasi (*tafakkur*), dan pengamatan simbolik terhadap alam, manusia belajar untuk melihat makna batin di balik fenomena lahiriah.⁵¹⁴ Dengan demikian, etika ekologis dalam perspektif Ibn 'Arabi bersifat partisipatoris: manusia tidak hanya mengamati alam, tetapi turut mengambil bagian dalam ritme kosmik dan zikir Ilahi yang ada di dalamnya.⁵¹⁵

Lebih jauh, tanggung jawab etis manusia terhadap alam membentuk landasan bagi ekosufisme kontemporer (*ecosufisme*), yang menekankan kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam.⁵¹⁶ Dalam kerangka ini, pelestarian lingkungan tidak semata-mata kewajiban praktis, tetapi wujud nyata dari *taḥqīq al-tawḥīd* dan ekspresi cinta (*maḥabbah*) kepada Tuhan. Setiap pohon yang dirawat, sungai yang dijaga, dan udara yang dilestarikan menjadi bentuk ibadah ekologis yang menegaskan kembali kesadaran kosmik manusia.⁵¹⁷

Dengan demikian, tanggung jawab etis terhadap alam sebagai manifestasi Ilahi mengintegrasikan tiga dimensi utama: ontologis, epistemologis, dan spiritual.⁵¹⁸ Ontologis, karena alam merupakan cerminan dari realitas Ilahi; epistemologis, karena memahami alam berarti menyingkap makna batin ciptaan; dan spiritual, karena menjaga alam menjadi bentuk partisipasi manusia dalam zikir kosmik Tuhan. Tanggung jawab ini menjadikan manusia bukan sekadar penguasa atau konsumen, tetapi pelayan, penjaga, dan mitra spiritual alam.⁵¹⁹

4. Landasan Qur'ani tentang Kekhalifahan

Al-Qur'an secara eksplisit menyebut manusia sebagai khalifah dalam firman Allah, yakni sebagai berikut:

⁵¹¹ Ibid., hlm, 55.

⁵¹² Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 1 (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1905), hlm, 88.

⁵¹³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 152.

⁵¹⁴ Ibid., hlm, 158.

⁵¹⁵ Henry Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* (Paris: Gallimard, 1971), hlm, 214.

⁵¹⁶ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 30.

⁵¹⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 180.

⁵¹⁸ Ibid., hlm, 182.

⁵¹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 90.

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

“Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi.” (QS. al-Baqarah [2]: 30)

Ayat ini menggambarkan kehendak Ilahi untuk menghadirkan manusia sebagai perantara antara realitas langit dan bumi. Dalam tafsir sufistik Ibn ‘Arabi, istilah khalifah bukan semata bermakna politik atau administratif, melainkan metafisis. Manusia menjadi cermin Tuhan (*mir’āt al-Ḥaqq*), karena hanya ia yang memiliki kemampuan menerima dan memantulkan seluruh nama dan sifat Ilahi (*asmā’ wa ṣifāt Allāh*).⁵²⁰

Dengan demikian, kekhalifahan bukan hak istimewa untuk mengeksploitasi alam, melainkan tanggung jawab spiritual untuk menjaga keselarasan (*mīzān*) ciptaan. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, setiap tindakan manusia di bumi harus mencerminkan kesadaran bahwa ia bertindak “atas nama Tuhan”, bukan atas nama nafsu atau kepentingan duniawi.⁵²¹

5. Amanah Kosmik dan Tanggung Jawab Spiritual

Konsep khalifah dalam Al-Qur’an selalu berkaitan dengan istilah *amānah*. Allah berfirman:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanah kepada langit, bumi, dan gunung-gunung, maka semuanya enggan memikul amanah itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanah itu oleh manusia. Sungguh, manusia itu amat zalim dan bodoh.” (QS. al-Aḥzāb [33]: 72)

Ayat ini menunjukkan bahwa tanggung jawab manusia bukanlah hal ringan, melainkan komitmen kosmik. Dalam tafsir Ibn ‘Arabi, *amānah* merujuk pada rahasia Ilahi (*sirr ilāhī*) yang dititipkan kepada manusia — kemampuan mengenal Tuhan (*ma’rifah*) sekaligus menjaga keseimbangan ciptaan-Nya. Oleh karena itu, pengkhianatan terhadap amanah ini bukan hanya berarti dosa sosial atau moral, tetapi juga pelanggaran terhadap harmoni ontologis alam semesta.⁵²²

⁵²⁰ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 220.

⁵²¹ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 97–100.

⁵²² Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid II (Beirut: Dār Ṣādir, 1998), hlm, 201.

Dalam kerangka ekospiritual, ayat ini mengandung pesan ekologis yang kuat: kerusakan lingkungan adalah bentuk pengkhianatan terhadap amanah Ilahi. Allah memperingatkan:

ظَهَرَ الْفَسَادُ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ لِيُذِيقَهُمْ بَعْضَ الَّذِي عَمِلُوا لَعَلَّهُمْ
يَرْجِعُونَ

"Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan oleh perbuatan tangan manusia; supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian dari (akibat) perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)." (QS. al-Rūm [30]: 41)

Kerusakan ekologis, dalam perspektif Ibn 'Arabi, bukan sekadar krisis lingkungan, tetapi krisis spiritual — hasil dari keterputusan manusia dari kesadaran Ilahi. Alam yang rusak mencerminkan hati manusia yang rusak, sebab keduanya adalah cermin dari satu realitas wujud yang sama.⁵²³

6. Dimensi Sufistik Kekhalifahan

Dalam kosmologi Ibn 'Arabi, manusia disebut sebagai *al-insān al-kāmil* — entitas sempurna yang menjadi poros penciptaan. Ia adalah makhluk yang mengandung seluruh aspek makrokosmos (al-'ālam al-kabīr) dalam dirinya sendiri. Dengan demikian, kekhalifahan manusia bukanlah bentuk dominasi hierarkis, melainkan partisipasi eksistensial dalam zikir kosmik.

Setiap makhluk, menurut Ibn 'Arabi, sedang bertasbih kepada Allah, sebagaimana firman-Nya:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۗ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ
تَسْبِيحَهُمْ

"Langit yang tujuh, bumi, dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah; dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka." (QS. al-Isrā' [17]: 44)

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh eksistensi memiliki kesadaran spiritual yang laten. Maka tugas manusia sebagai khalifah adalah menjaga harmoni tasbih

⁵²³ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 87.

tersebut — memastikan bahwa relasi antara manusia, alam, dan Tuhan tetap dalam keseimbangan zikir.⁵²⁴

7. Teladan Profetik dalam Etika Ekologis

Rasulullah ﷺ mencontohkan secara nyata bagaimana seorang manusia seharusnya memelihara alam dengan kasih dan adab. Beliau bersabda:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ ۚ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ

“Sesungguhnya dunia ini manis dan hijau, dan sesungguhnya Allah menjadikan kalian sebagai khalifah di dalamnya, maka Dia akan melihat bagaimana kalian berbuat.” (HR. Muslim, no. 2742)

Hadis ini menegaskan tanggung jawab etis manusia dalam mengelola bumi. Dunia adalah titipan, bukan milik; ladang amal, bukan ruang eksploitasi. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, manusia yang sadar akan kekhalifahannya akan memperlakukan alam dengan cinta (*maḥabbah*) karena melihat di dalamnya wajah Tuhan (*wajh Allāh*).⁵²⁵

Rasulullah ﷺ juga bersabda:

إِنَّ الدُّنْيَا حُلُوهٌ حَضِرَةٌ، وَإِنَّ اللَّهَ مُسْتَخْلِفُكُمْ فِيهَا فَيَنْظُرُ كَيْفَ تَعْمَلُونَ

“Barangsiapa menghidupkan tanah yang mati, maka tanah itu menjadi miliknya.” (HR. al-Bukhārī, no. 2335; Muslim, no. 1552)

Hadis ini tidak hanya bermakna hukum kepemilikan tanah, tetapi dalam dimensi sufistik juga melambangkan pembangunan spiritual dan ekologis. Menghidupkan bumi yang mati berarti menumbuhkan kembali kesadaran Ilahi dalam ruang yang tandus secara moral dan ruhani.⁵²⁶

Manusia, dalam kosmologi Ibn ‘Arabi, adalah jembatan antara Tuhan dan alam. Sebagai khalifah, ia bertanggung jawab menjaga keseimbangan eksistensi dan memelihara harmoni antara wujud Ilahi dan kosmik. Kekhalifahan sejati menuntut kesadaran spiritual — bahwa setiap tindakan terhadap alam adalah tindakan terhadap manifestasi Tuhan itu sendiri. Dengan demikian, etika ekologis dalam tasawuf falsafi bukan sekadar pelestarian lingkungan, melainkan bentuk

⁵²⁴ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 110.

⁵²⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 423.

⁵²⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 58–59.

ibadah dan zikir kosmik yang meneguhkan kembali hubungan sakral antara manusia, alam, dan Tuhan.⁵²⁷

B. Relasi Ontologis antara Tuhan, Manusia, dan Alam dalam Pandangan Ibn 'Arabi

Dalam kosmologi metafisik Ibn 'Arabi, hubungan antara Tuhan (*al-Ḥaqq*), manusia (*al-insān*), dan alam (*al-'ālam*) bersifat ontologis, menyatu dalam jaringan kesadaran Ilahi yang integral.⁵²⁸ Alam semesta bukan entitas otonom yang terpisah dari Pencipta, melainkan manifestasi dinamis dari Wujud Ilahi melalui proses *tajallī*.⁵²⁹ Setiap makhluk, dari yang paling besar hingga terkecil, merupakan ekspresi dari *asmā' wa ṣifāt* Tuhan, sehingga seluruh eksistensi membentuk kosmos hidup yang terus bertasbih dan menyampaikan pesan Ilahi.⁵³⁰

Manusia menempati posisi unik dalam jaringan ini sebagai *mikrokosmos* (*'ālam al-ṣaghīr*), cerminan dari makrokosmos (*'ālam al-kabīr*) dan tempat pancaran seluruh Nama Ilahi (*majma' al-asmā'*).⁵³¹ Ibn 'Arabi menegaskan bahwa manusia sejati (*al-insān al-kāmil*) adalah "cermin" di mana Tuhan melihat diri-Nya sendiri, sehingga keberadaan manusia tidak terlepas dari kesadaran kosmik yang lebih luas.⁵³² Dengan kapasitas ini, manusia bukan hanya khalifah biologis, tetapi juga entitas metafisis yang memikul tanggung jawab etis untuk memelihara seluruh ciptaan sebagai manifestasi Ilahi.⁵³³

Alam, dalam perspektif Ibn 'Arabi, bersifat imanen-transenden: ia hadir di dalam Tuhan dan sekaligus menunjuk pada Tuhan yang melampaui seluruhnya (*al-Zāhir wa al-Bāṭin*).⁵³⁴ Hubungan manusia dengan alam bukan hubungan subjek-objek semata, melainkan partisipasi aktif dalam ritme kosmik Ilahi.⁵³⁵ Manusia, melalui pandangan batin (*baṣīrah*), mampu membaca alam sebagai teks suci (*kitāb Allāh al-manshūr*) yang menyingkap rahasia eksistensi dan memantulkan cahaya Tuhan.⁵³⁶ Dengan cara ini, epistemologi ekologis Ibn 'Arabi bersifat partisipatoris: mengetahui alam berarti ikut berada dalam Wujud Ilahi, menyadari kesatuan yang mendasari seluruh eksistensi.⁵³⁷

⁵²⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 115.

⁵²⁸ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 172.

⁵²⁹ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 1 (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1905), 45.

⁵³⁰ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 149.

⁵³¹ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), 72.

⁵³² Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 180.

⁵³³ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, 52.

⁵³⁴ *Ibid.*, 55.

⁵³⁵ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 201.

⁵³⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, hlm, 88.

⁵³⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 158.

Kesadaran ontologis ini menuntun pada dimensi etis dan ekologis: manusia yang menyadari relasinya dengan Tuhan dan alam tidak akan memperlakukan ciptaan secara sewenang-wenang.⁵³⁸ Setiap tindakan merusak alam bukan sekadar pelanggaran fisik, tetapi juga pelanggaran metafisis terhadap keharmonisan kosmik. Sebaliknya, pemeliharaan dan penghormatan terhadap alam adalah wujud konkret dari *taḥqīq al-tawḥīd* dan implementasi amanah Ilahi.⁵³⁹

Lebih jauh lagi, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa interaksi manusia dengan alam dan ciptaan lain harus lahir dari kesadaran spiritual dan cinta Ilahi (*maḥabbah*), bukan dari kepentingan duniawi atau dominasi semata.⁵⁴⁰ Dalam perspektif ini, alam menjadi cermin dan wahana bagi pengalaman spiritual manusia, yang menegaskan kembali kesatuan ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam.⁵⁴¹ Konsep ini menjadi fondasi bagi ekosufisme kontemporer, yang menekankan kesadaran ekologis sebagai bagian dari praktik spiritual dan etika kosmik.⁵⁴²

C. Konsep *mīzān* (keseimbangan) dalam Al-Qur'an

Konsep *mīzān* (keseimbangan) merupakan salah satu prinsip fundamental dalam kosmologi Qur'ani yang menggambarkan keteraturan dan harmoni ciptaan Allah. Dalam pandangan tasawuf falsafi, *mīzān* bukan hanya sistem matematis yang menjaga keteraturan alam semesta, tetapi juga manifestasi dari keadilan dan kebijaksanaan Ilahi yang tercermin dalam seluruh tatanan wujud (*niẓām al-wujūd*).⁵⁴³

Keseimbangan ini mencakup seluruh dimensi realitas: dari struktur kosmik yang besar (*al-'ālam al-kabīr*) hingga dimensi batin manusia (*al-'ālam al-ṣaghīr*). Oleh karena itu, pelanggaran terhadap keseimbangan alam bukan sekadar kerusakan fisik, melainkan gangguan terhadap harmoni spiritual yang menjadi dasar keberlangsungan seluruh ciptaan.⁵⁴⁴

1. *Mīzān* sebagai Prinsip Kosmik

Al-Qur'an menyatakan bahwa keseimbangan adalah hukum dasar penciptaan:

وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ ﴿١﴾ أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ ﴿٢﴾ وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ

"Dan langit telah Dia tinggikan dan Dia letakkan keseimbangan (*mīzān*), supaya kamu jangan melampaui batas tentang keseimbangan itu. Dan tegakkanlah

⁵³⁸ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 27.

⁵³⁹ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 182.

⁵⁴⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 90.

⁵⁴¹ Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* (Paris: Gallimard, 1971), hlm, 214.

⁵⁴² Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations* (London: Routledge, 2003), hlm, 77.

⁵⁴³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 51.

⁵⁴⁴ Toshihiko Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an* (Montreal: McGill University Press, 1966), hlm, 130.

timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangan itu.” (QS. *al-Rahmān* [55]: 7–9)

Ayat ini mengandung makna kosmologis dan etis sekaligus. Secara kosmologis, ia menunjukkan bahwa seluruh tatanan alam berjalan sesuai hukum keseimbangan Ilahi. Secara etis, ayat ini menuntut manusia agar menjaga *mīzān* tersebut dalam kehidupan sosial, moral, dan ekologis.⁵⁴⁵

Dalam tafsir sufistik Ibn ‘Arabi, *mīzān* merupakan simbol dari keseimbangan antara aspek lahir dan batin, antara Tuhan dan ciptaan, antara keadilan dan rahmat. Pelanggaran terhadap *mīzān* berarti penyimpangan dari kesadaran tauhid yang menegaskan kesatuan wujud dalam keragaman bentuk.⁵⁴⁶

2. *Mīzān* sebagai Refleksi Etika dan Ekologi

Prinsip *mīzān* dalam Al-Qur’an juga berhubungan erat dengan etika ekologis. Alam diciptakan dalam proporsi yang tepat (*taqdīr*) dan keseimbangan yang harmonis. Allah berfirman:

الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ

“Yang menciptakan (segala sesuatu) lalu menyempurnakannya, dan yang menentukan kadar (setiap sesuatu) lalu memberikan petunjuk.” (QS. *al-A‘lā* [87]: 2–3)

Ayat ini menunjukkan bahwa setiap unsur alam memiliki ukuran dan fungsi yang selaras dengan tatanan universal. Dalam pandangan para sufi seperti ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, keseimbangan alam mencerminkan *tawhīd tajallī* — bahwa setiap ciptaan memanifestasikan satu wajah Tuhan dalam bentuk yang proporsional.⁵⁴⁷

Manusia, sebagai bagian dari sistem kosmik ini, berkewajiban menjaga *mīzān* agar tetap stabil. Eksploitasi berlebihan terhadap alam, ketimpangan sosial, dan kerakusan ekonomi merupakan bentuk pelanggaran terhadap *mīzān* Ilahi. Inilah sebabnya mengapa kerusakan lingkungan dalam Al-Qur’an disebut sebagai *fasād fī al-arḍ* — tanda bahwa manusia telah keluar dari keseimbangan Ilahi.⁵⁴⁸

3. Dimensi Sufistik dan Spiritualitas Keseimbangan

Dalam kerangka tasawuf falsafi, menjaga *mīzān* tidak hanya berarti menjaga keseimbangan fisik atau sosial, tetapi juga keseimbangan spiritual dan kosmik.⁵⁴⁹ Ibn ‘Arabi menekankan bahwa manusia ditempatkan di bumi sebagai khalifah

⁵⁴⁵ al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Jilid XXVII (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), hlm, 143.

⁵⁴⁶ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. ‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1980), hlm, 88.

⁵⁴⁷ Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il* (Cairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah, 1911), hlm, 56–57.

⁵⁴⁸ Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid IV (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1998), hlm, 233.

⁵⁴⁹ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 164.

(*khalīfah fī al-ard*), bukan untuk menundukkan alam secara semata-mata, melainkan untuk memelihara harmoni antara seluruh elemen eksistensi.⁵⁵⁰ Keseimbangan sejati (*i'tidāl ḥaqīqī*) lahir dari pengetahuan intuitif (*ma'rīfah*) tentang kesatuan wujud — pemahaman bahwa setiap makhluk, dari manusia hingga atom terkecil, menempati posisi yang telah ditentukan secara Ilahiyah (*maqām ilāhī*).⁵⁵¹

Kesadaran ekologis dalam Islam, menurut Ibn 'Arabi, tidak dapat dipisahkan dari kesadaran spiritual.⁵⁵² Ketika manusia menegakkan keadilan, menahan diri dari kerakusan, dan memelihara keseimbangan dengan alam, ia sesungguhnya menegakkan *mīzān* Tuhan di bumi.⁵⁵³ Sebaliknya, tindakan yang merusak lingkungan atau mengeksploitasi ciptaan secara berlebihan bukan sekadar pelanggaran etis, tetapi juga pelanggaran terhadap tatanan Ilahi yang menopang keseimbangan kosmik.⁵⁵⁴ Dalam perspektif ini, alam bukan hanya objek, tetapi peserta aktif dalam ritme spiritual yang menuntun manusia kepada kesadaran transendental.⁵⁵⁵

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa keseimbangan antara akal (*'aql*) dan hati (*qalb*), serta antara kebutuhan materi dan rohani, adalah inti dari praktik sufistik.⁵⁵⁶ Akal digunakan untuk memahami tanda-tanda Tuhan, sementara hati menjadi wadah bagi cahaya Ilahi (*nūr al-ḥaqq*) yang menyingkap kebenaran wujud.⁵⁵⁷ Keseimbangan antara dimensi lahir dan batin ini menciptakan sikap etis yang menyeluruh terhadap alam: manusia tidak lagi melihat alam sebagai sekadar sumber daya, tetapi sebagai "ayat" Ilahi yang harus dihormati, dijaga, dan dicintai.⁵⁵⁸

Dengan demikian, spiritualitas keseimbangan dalam tasawuf falsafi merupakan landasan bagi etika ekologis Islam.⁵⁵⁹ Pemahaman bahwa setiap tindakan manusia memiliki implikasi kosmik mengajarkan tanggung jawab ekologis yang bersumber dari kesadaran ontologis dan sufistik. Alam, dalam pandangan ini, bukan hanya ruang fisik, tetapi juga teks kosmik yang mencerminkan kehendak Tuhan dan memerlukan partisipasi sadar manusia untuk menjaga keharmonisan wujud.⁵⁶⁰

⁵⁵⁰ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 79.

⁵⁵¹ Chittick, William C. *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 180.

⁵⁵² Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 27.

⁵⁵³ *Ibid.*, hlm, 29.

⁵⁵⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 166.

⁵⁵⁵ Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 203.

⁵⁵⁶ Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, vol. 1 (Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah, 1905), hlm, 90.

⁵⁵⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 182.

⁵⁵⁸ Nasr, *Islamic Life and Thought* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, 54.

⁵⁵⁹ *Ibid.*, hlm, 55.

⁵⁶⁰ Corbin, *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques* (Paris: Gallimard, 1971), hlm, 216.

4. Teladan Nabi ﷺ tentang Keseimbangan

Rasulullah ﷺ memberikan contoh nyata tentang prinsip *mizān* melalui perilaku sehari-hari, baik dalam ibadah, interaksi sosial, maupun pengelolaan sumber daya alam.⁵⁶¹ Beliau bersabda:

حَيْرُ الْأُمُورِ أَوْسَطُهَا

“Sebaik-baik perkara adalah yang pertengahan.” (HR. *al-Bayhaqī, Syu‘ab al-Īmān*, no. 10794)⁵⁶²

Hadis ini menekankan pentingnya moderasi dan keseimbangan (*wasatiyyah*) dalam semua aspek kehidupan. Keseimbangan tidak hanya terkait dengan tindakan lahiriah, tetapi juga menuntut keharmonisan batin. Dalam konteks ekologis, prinsip ini mengajarkan manusia untuk tidak bersikap berlebihan dalam memanfaatkan alam, melainkan menjaga keselarasan antara kebutuhan manusia dan kelestarian ciptaan.⁵⁶³

Dalam perspektif tasawuf, keseimbangan menjadi ibadah kosmik (*‘ibādah al-kawnīyah*), karena menegakkan *mizān* berarti ikut memelihara harmoni antara ciptaan dan Sang Pencipta.⁵⁶⁴ Firman Allah menegaskan dimensi kosmik dari keseimbangan ini:

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ

“Sesungguhnya Kami menciptakan segala sesuatu dengan ukuran yang seimbang.” (QS. *al-Qamar* [54]: 49)⁵⁶⁵

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh wujud, dari galaksi hingga atom, berada dalam jaringan keseimbangan ilahiyah. Manusia, sebagai khalifah *fi al-ard*, memiliki tanggung jawab untuk menghormati tatanan ini.⁵⁶⁶ Ibn ‘Arabi menekankan bahwa pelanggaran terhadap keseimbangan alam bukan hanya kerusakan fisik, tetapi juga gangguan terhadap harmoni metafisis yang menghubungkan manusia, alam, dan Tuhan.⁵⁶⁷

⁵⁶¹ Nasr, Seyyed Hossein. *The Need for a Sacred Science* (London: George Allen & Unwin, 1993), hlm, 45.

⁵⁶² Al-Bayhaqī, *Syu‘ab al-Īmān*, no. 10794.

⁵⁶³ Ibid.; Corbin, Henry. *Temple and Contemplation* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 158.

⁵⁶⁴ Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 175.

⁵⁶⁵ Ibn Kathir, *Tafsir al-Qur‘an al-‘Azim*, vol. 12 (Beirut: Dar al-Fikr, 1997), hlm, 45.

⁵⁶⁶ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 33.

⁵⁶⁷ Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, hlm, 82–84.

Teladan Nabi ﷺ juga mencakup cara hidup yang sederhana dan ramah lingkungan. Beliau tidak berlebihan dalam makan, menggunakan sumber daya, atau menghabiskan energi alam.⁵⁶⁸ Sikap ini merefleksikan prinsip *i'tidāl ḥaqīqī*, keseimbangan sejati yang berpijak pada kesadaran akan *maqām ilāhī* setiap ciptaan. Dalam praktik sufistik, tindakan sederhana dan moderat menjadi wujud nyata partisipasi manusia dalam ritme kosmik, di mana keseimbangan menjadi ekspresi ibadah, etika, dan tanggung jawab ekologis.⁵⁶⁹

Dengan demikian, teladan Nabi ﷺ membentuk model spiritual-ekologis yang integratif. Manusia dipanggil untuk menjaga *mīzān* tidak hanya dalam hubungan sosial atau moral, tetapi juga dalam relasi dengan alam semesta, sehingga etika ekologis menjadi bagian dari ibadah dan kesadaran spiritual.⁵⁷⁰

Konsep *mīzān* dalam Al-Qur'an mengajarkan bahwa keseimbangan adalah hukum dasar kosmos sekaligus fondasi etika spiritual manusia. Menjaga keseimbangan alam sama dengan menjaga *tawḥīd* Ilahi yang mewujudkan dalam ciptaan. Oleh karena itu, setiap bentuk kerusakan ekologis merupakan pelanggaran terhadap *mīzān* — baik dalam dimensi fisik maupun spiritual.

Dalam pandangan Ibn 'Arabi dan para sufi setelahnya, menegakkan *mīzān* berarti menegakkan keadilan eksistensial: memberi setiap wujud haknya, memelihara harmoni semesta, dan menyadari bahwa setiap tindakan manusia adalah bagian dari zikir kosmik kepada Tuhan.⁵⁷¹

D. Ekoteologi dalam khazanah Islam klasik

Konsep ekoteologi Islam berakar kuat dalam pandangan dunia tauhid yang menegaskan keterhubungan antara Tuhan (Allah), manusia, dan alam dalam satu sistem kosmik yang harmonis. Dalam khazanah Islam klasik, para ulama, sufi, dan filosof tidak memisahkan dimensi teologis dari dimensi ekologis; alam dipandang bukan sekadar objek material, tetapi entitas spiritual yang mencerminkan kebesaran dan keindahan Ilahi (*tajallī al-jamāl wa al-jalāl*).⁵⁷²

Gagasan ekoteologi Islam dapat ditelusuri dalam pemikiran al-Ghazālī, Ibn 'Arabī, Ikhwān al-Ṣafā', dan Mullā Ṣadrā, yang masing-masing menekankan hubungan integral antara kesucian wujud dan tanggung jawab manusia terhadap alam. Bagi al-Ghazālī (w. 505 H/1111 M), seluruh ciptaan merupakan ayat-ayat

⁵⁶⁸ Al-Tirmidhī, *Jāmi' al-Saḥīḥ*, Hadis no. 2340; Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm, 58.

⁵⁶⁹ Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn 'Arabi and the Problem of Religious Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 102.

⁵⁷⁰ Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 77.

⁵⁷¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 432.

⁵⁷² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm. 5–8.

(tanda-tanda) Tuhan yang mengandung hikmah dan makna spiritual.⁵⁷³ Dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, ia menulis bahwa “segala sesuatu di alam ini adalah cermin yang memantulkan cahaya Allah bagi mereka yang mau berpikir.” Pandangan ini menegaskan bahwa pengetahuan terhadap alam merupakan bagian dari ma'rifat kepada Allah, dan karena itu perusakan terhadap alam sama dengan mengabaikan tanda-tanda Tuhan.⁵⁷⁴

Sementara itu, Ibn 'Arabī mengembangkan dimensi metafisik ekoteologi melalui konsep *tajallī* dan *wahdat al-wujūd*. Dalam *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ia menggambarkan alam sebagai “nafas ar-Raḥmān” (nafas Tuhan Yang Maha Pengasih), yang darinya seluruh makhluk hidup memperoleh keberadaan.⁵⁷⁵ Dengan demikian, penghormatan terhadap alam merupakan bentuk *ta'zīm* terhadap manifestasi Ilahi. Alam bukan sekadar latar fisik kehidupan manusia, melainkan partisipan aktif dalam drama penciptaan Ilahi.⁵⁷⁶

Dalam konteks yang lebih filosofis, Ikhwān al-Ṣafā' dalam *Rasā'il*-nya menegaskan bahwa *manusia* memiliki tanggung jawab moral terhadap seluruh makhluk. Mereka menulis bahwa hewan, tumbuhan, dan benda mati semuanya memiliki hak untuk dihormati, karena masing-masing berperan dalam menjaga keseimbangan kosmos (*tadbīr al-'ālam*).⁵⁷⁷ Pandangan ini menunjukkan bahwa konsep ekologis dalam Islam klasik sudah melampaui antropocentrisme menuju kosmocentrisme spiritual—pandangan yang menempatkan seluruh makhluk dalam satu jaringan *kehidupan* yang disucikan oleh kehadiran Tuhan.⁵⁷⁸

Konsep ini ditegaskan pula oleh Mullā Ṣadrā dalam filsafat *al-ḥikmah al-muta'āliyah*. Ia menyatakan bahwa seluruh wujud bergerak menuju kesempurnaan (*ḥarakat al-jawhariyyah*) sebagai ekspresi cinta kepada Sumber Wujud.⁵⁷⁹ Dalam kerangka ini, alam semesta bukan entitas pasif, melainkan makhluk yang memiliki dinamika spiritual. Menurutnya, *kesadaran* ekologis sejati lahir ketika manusia menyadari bahwa kerusakan terhadap alam berarti menghalangi proses *taqarrub* seluruh wujud kepada Tuhan.⁵⁸⁰

⁵⁷³ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 4 (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1982), hlm. 233.

⁵⁷⁴ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 54.

⁵⁷⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 48.

⁵⁷⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 78.

⁵⁷⁷ *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'*, Juz 2 (Beirut: Dār Ṣādir, 1957), hlm. 162–165.

⁵⁷⁸ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm. 256.

⁵⁷⁹ Mullā Ṣadrā, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Juz 1 (Teheran: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah, 1981), hlm. 78.

⁵⁸⁰ Ibrahim Kalin, *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition* (Oxford: Oxford University Press, 2010), hlm. 142.

Akar teologis pandangan ini terdapat dalam Al-Qur'an, yang menegaskan bahwa setiap makhluk memuji Allah:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُ كَانَ خَلِيمًا غَمُورًا

"Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka. Sungguh, Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun."

(QS. al-Isrā' [17]: 44)

Ayat ini menjadi dasar spiritual bahwa seluruh makhluk hidup memiliki dimensi ibadah, sehingga relasi ekologis dalam Islam bukan hanya etika lingkungan, tetapi ibadah kosmik yang menghubungkan seluruh ciptaan dalam zikrullah universal.⁵⁸¹

Dalam hadis Nabi ﷺ juga disebutkan:

مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً فَهِيَ لَهُ

"Barang siapa menghidupkan tanah yang mati, maka tanah itu menjadi miliknya."
(HR. al-Bukhārī dan Abū Dāwūd)

Hadis ini menunjukkan prinsip rehabilitasi ekologis—bahwa menghidupkan kembali alam yang rusak adalah tindakan yang bernilai spiritual dan sosial.⁵⁸²

Dengan demikian, ekoteologi Islam klasik tidak hanya berbicara tentang etika lingkungan dalam pengertian modern, tetapi lebih jauh menegaskan bahwa menjaga keseimbangan dan kesucian alam adalah bagian dari tauhid dan ibadah. Alam adalah *kitab Allah yang terbuka* (*al-kitāb al-manshūr*), sementara wahyu adalah *kitab Allah yang tertulis* (*al-kitāb al-masṭūr*); keduanya saling melengkapi dalam menyingkap keagungan Tuhan.⁵⁸³

⁵⁸¹ Al-Qur'an, QS. al-Isrā' [17]: 44.

⁵⁸² Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ḥirābah, no. 2335; Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd*, no. 3073.

⁵⁸³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 15–16.

Bab 5

DARI TASAWUF KE ECOSUFISME

A. Definisi *ecosufism*: spiritualitas ekologis berbasis tasawuf

1. Definisi Ecosufism: Spiritualitas Ekologis Berbasis Tasawuf

Krisis ekologi global dewasa ini tidak hanya dipahami sebagai krisis lingkungan, tetapi juga sebagai krisis spiritualitas manusia modern. Pandangan dunia modern yang bersifat mekanistik, antroposentris, dan reduksionistik telah memisahkan manusia dari alam serta menggeser posisi alam dari entitas sakral menjadi sekadar sumber daya ekonomi. Dalam konteks inilah muncul kebutuhan untuk merumuskan kembali relasi manusia dengan alam secara spiritual dan ontologis. Salah satu pendekatan yang menawarkan paradigma alternatif adalah *ecosufisme*—sebuah sintesis antara kesadaran ekologis modern dan spiritualitas tasawuf.

Ecosufisme bukan sekadar upaya “Islamisasi” dari gerakan ekologi, tetapi merupakan pembacaan ulang terhadap dimensi kosmologis dan teologis dalam ajaran tasawuf yang menempatkan alam sebagai *tajallī* (penampakan) Ilahi. Alam tidak hanya dipahami secara empiris, tetapi juga secara transenden—sebagai tanda-tanda (*āyāt*) Tuhan yang mengandung pesan-pesan spiritual mendalam.⁵⁸⁴ Dalam pandangan ini, kerusakan alam bukan hanya persoalan teknis atau ekonomi, tetapi refleksi dari keterputusan manusia terhadap sumber spiritualnya.

Istilah *ecosufisme* (eco-sufism) merupakan sintesis antara dua disiplin kesadaran: tasawuf sebagai jalan spiritual Islam dan ekologi sebagai ilmu tentang keterhubungan kehidupan. Secara terminologis, *ecosufisme* dapat didefinisikan sebagai spiritualitas ekologis berbasis nilai-nilai sufistik, yaitu suatu pendekatan yang menempatkan alam semesta sebagai manifestasi (*tajallī*) dari realitas Ilahi (*al-Haqq*), sehingga relasi manusia dengan alam dipahami dalam bingkai kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) dan kesadaran tauhidik (*tawḥīdī consciousness*).

Dalam tasawuf, seluruh ciptaan merupakan *āyāt Allāh*—tanda-tanda Tuhan yang memancarkan kehadiran-Nya. Dengan demikian, alam bukan sekadar entitas fisik, tetapi ruang spiritual tempat manusia menyaksikan (*mushāhadah*) dan mengenal Tuhan. Ibn ‘Arabī menyebut alam sebagai *al-khalq al-jadīd*—ciptaan yang senantiasa diperbaharui setiap saat oleh kehendak Ilahi.⁵⁸⁵ Maka dari itu,

⁵⁸⁴ Al-Qur’an, QS. Āli ‘Imrān [3]: 190–191. Ayat ini menegaskan pentingnya *tafakkur* terhadap penciptaan langit dan bumi sebagai tanda-tanda kebesaran Allah.

⁵⁸⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 87–90.

setiap gerak alam, dari angin yang berhembus hingga air yang mengalir, adalah simbol kehidupan yang bersumber dari *al-Haqq*.

Dalam kerangka *ecosufisme*, menjaga alam tidak hanya bersifat etis, tetapi juga teologis dan eksistensial. Perusakan terhadap alam berarti mengingkari *tajalli* Tuhan yang hadir di dalam ciptaan-Nya. Oleh sebab itu, *ecosufisme* mengubah paradigma hubungan manusia dengan alam dari sikap eksploitasi menuju sikap kontemplatif dan partisipatif. Alam dipandang bukan sebagai “yang lain” (*the other*), melainkan bagian dari diri manusia dan bagian dari jaringan eksistensi Ilahi.

Seyyed Hossein Nasr, salah satu pemikir Muslim kontemporer yang paling berpengaruh dalam isu spiritualitas ekologi, menegaskan bahwa krisis lingkungan modern sejatinya merupakan manifestasi dari “krisis spiritualitas manusia.”⁵⁸⁶ Manusia modern telah kehilangan pandangan sakral terhadap alam akibat dominasi rasionalitas-instrumental dan antroposentrisme Barat. *Ecosufisme* berusaha mengembalikan kesakralan alam dengan menanamkan kesadaran bahwa alam adalah perwujudan dari kehendak dan kasih sayang Tuhan (*rahmah ilāhiyyah*).⁵⁸⁷

Dalam dimensi teologisnya, *ecosufisme* berpijak pada prinsip *tawḥīd*—kesatuan antara Tuhan, manusia, dan alam. *Tawḥīd* tidak hanya berarti pengakuan akan keesaan Tuhan, tetapi juga kesadaran bahwa seluruh realitas merupakan satu kesatuan ontologis yang saling terkait.⁵⁸⁸ Alam, manusia, dan seluruh makhluk adalah bagian dari satu jaringan kehidupan yang dihidupkan oleh *rūḥ Allāh*. Karena itu, segala bentuk ketidakseimbangan ekologis, eksploitasi sumber daya, dan perusakan lingkungan hakikatnya merupakan bentuk pelanggaran terhadap tatanan tauhidik itu sendiri.

Secara epistemologis, *ecosufisme* menawarkan cara pandang yang berbeda dari sains modern. Jika sains modern memandang alam secara empiris dan kuantitatif, maka *ecosufisme* melihat alam sebagai teks spiritual yang harus dibaca dengan hati (*qalb*) yang bersih dan kesadaran kontemplatif.⁵⁸⁹ Proses *ma’rifah* (pengenalan Ilahi) tidak hanya berlangsung melalui ibadah ritual, tetapi juga melalui interaksi yang penuh kesadaran dengan alam. Dengan demikian, pengalaman ekologis menjadi bagian dari perjalanan spiritual menuju Tuhan.

Dalam praktiknya, *ecosufisme* mendorong lahirnya etika spiritual terhadap lingkungan. Nilai-nilai sufistik seperti *zuhd* (kesederhanaan), *syukr* (rasa syukur),

⁵⁸⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm. 13–17.

⁵⁸⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 9–12.

⁵⁸⁸ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Kuala Lumpur: ISTAC, 1991), hlm. 45–50.

⁵⁸⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 243–246.

rahmah (kasih sayang universal), dan *adab* (etika spiritual) menjadi dasar bagi perilaku ekologis yang berkelanjutan. Seorang sufi sejati hidup selaras dengan alam, tidak berlebih-lebihan dalam konsumsi, dan melihat segala sesuatu dalam kerangka *amanah* dari Tuhan.⁵⁹⁰ Sikap hidup seperti ini bukan sekadar etika sosial, melainkan wujud nyata dari *ubūdiyyah* (penghambaan) dan *maḥabbah* (cinta) kepada Tuhan.

Dengan demikian, *ecosufisme* dapat dipahami sebagai puncak kesadaran ekologis yang berakar dalam spiritualitas tasawuf. Ia memadukan *dzikrullah* dengan *ecological mindfulness*, menghubungkan ibadah dengan tindakan ekologis, dan menegaskan bahwa menjaga alam berarti menjaga kesucian diri. Dalam pandangan ini, bumi bukan hanya tempat tinggal manusia, melainkan tempat berjumpa dengan Tuhan—karena setiap daun, batu, dan tetes air adalah bagian dari simfoni Ilahi yang terus memuji-Nya.

2. Ontologi Sufistik tentang Alam: Dari Tajallī ke Tanda-Tanda Tuhan

Dalam tradisi tasawuf klasik, terutama dalam pemikiran Ibn ‘Arabī (w. 1240 M), alam semesta dipahami sebagai mazhar al-asmā’ al-ḥusnā—manifestasi dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.⁵⁹¹ Setiap unsur ciptaan, sekecil apapun, merupakan pancaran dari wujud Ilahi (*al-wujūd al-ḥaqq*). Melalui konsep wahdat al-wujūd (kesatuan eksistensi), Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada adalah perwujudan dari realitas tunggal, yakni Tuhan sendiri.⁵⁹²

Dengan demikian, menghormati alam bukan sekadar sikap etis, tetapi tindakan spiritual: setiap interaksi dengan ciptaan merupakan kesempatan untuk mengenali dan menghormati tanda-tanda kehadiran Tuhan (*āyāt al-ilāhiyyah*).⁵⁹³ Alam berfungsi sebagai cermin kosmik, memantulkan kebesaran dan keindahan Ilahi, sekaligus menjadi wahana bagi manusia untuk menyaksikan tajallī (penampakan Ilahi) dalam fenomena alam.⁵⁹⁴

Jalāl al-Dīn Rūmī, misalnya, menggambarkan bahwa setiap bunga yang mekar, setiap angin yang berhembus, dan setiap bintang yang berputar merupakan bentuk zikrullah dalam wujud alamiah.⁵⁹⁵ Dengan memandang alam menggunakan mata hati (*baṣīrah*), manusia dapat menyaksikan tarian Ilahi yang terus-menerus memperbaharui ciptaan. Pandangan ini menegaskan bahwa manusia bukan penguasa alam, melainkan bagian integral dari jaringan kehidupan

⁵⁹⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1968), Juz I, hlm. 22–23.

⁵⁹¹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1965, hlm. 45.

⁵⁹² Ibid., hlm. 53–55.

⁵⁹³ Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperOne, 2002, hlm. 121.

⁵⁹⁴ Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism*, London: Omega Publications, 1994, hlm. 78.

⁵⁹⁵ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, transl. Reynold A. Nicholson, London: Luzac & Co., 1925, hlm. 234.

yang sakral, di mana setiap makhluk memiliki kedudukan dan peran dalam harmoni kosmik.⁵⁹⁶

Kesadaran ontologis ini mengubah cara manusia berinteraksi dengan alam. Alam bukan objek eksploitasi, tetapi subjek spiritual yang mengandung pesan Ilahi. Dalam perspektif ini, perusakan lingkungan bukan sekadar pelanggaran ekologis, tetapi juga pengingkaran terhadap wujud Ilahi yang tersingkap melalui ciptaan. Dengan demikian, ontologi sufistik tentang alam menuntun pada spiritualitas ekologis: kesadaran bahwa menjaga alam adalah bagian dari realisasi iman dan penghayatan tauhid.⁵⁹⁷

3. Etika Ekologis dalam Perspektif Tasawuf

Ecosufisme tidak hanya menawarkan pandangan ontologis, tetapi juga membangun fondasi etik yang kuat bagi hubungan manusia dan alam. Etika sufistik berakar pada konsep *tahqīq al-tawhīd*, yaitu realisasi kesatuan Ilahi dalam tindakan sehari-hari. Dalam konteks ekologis, hal ini berarti bahwa manusia harus memperlakukan alam dengan *rahmah* (kasih sayang), sebagaimana Tuhan meliputi seluruh ciptaan dengan kasih-Nya.⁵⁹⁸

Seyyed Hossein Nasr, dalam karya klasiknya *Man and Nature*, menyebut bahwa krisis ekologis modern merupakan akibat langsung dari "pemberontakan manusia terhadap Tuhan."⁵⁹⁹ Ketika manusia menolak keterikatannya dengan tatanan kosmik Ilahi, ia memandang alam sebagai objek eksploitasi. Dalam kerangka ecosufisme, pemulihan relasi ini hanya dapat dicapai melalui *penyucian hati* (*tazkiyah al-nafs*) dan pembaruan kesadaran spiritual (*tajdīd al-ruh*). Seorang sufi sejati memandang menjaga keseimbangan alam sebagai bentuk ibadah, karena ia sadar bahwa setiap tindakan yang merusak alam berarti menyalahi kehendak Ilahi yang menata keseimbangan semesta (*mīzān*).

Nilai-nilai seperti *zuhd* (kesederhanaan), *syukr* (rasa syukur), dan *adab* (etika spiritual) menjadi fondasi utama dalam membentuk perilaku ekologis berkelanjutan. Gaya hidup sufistik yang menjauhi kerakusan dan konsumtivisme merupakan antitesis terhadap budaya modern yang berorientasi pada materialisme dan akumulasi. Dalam kerangka ini, ecosufisme muncul sebagai gerakan moral dan spiritual yang mengajak manusia untuk menata ulang peradaban agar selaras dengan nilai-nilai Ilahi, serta memulihkan harmoni kosmik antara manusia, alam, dan Tuhan.⁶⁰⁰

⁵⁹⁶ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Beirut: Dār Ṣādir, 1988, Juz 2, hlm. 112.

⁵⁹⁷ Nasr, *Islamic Spirituality: Foundations*, London: Routledge, 2003, hlm. 205

⁵⁹⁸ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 243.

⁵⁹⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 13–17.

⁶⁰⁰ Nasr, *Man and Nature*, hlm. 78.

Dengan pendekatan ini, etika ekologis dalam tasawuf tidak sekadar teori normatif, melainkan praktik spiritual yang menyatukan iman, ilmu, dan tindakan nyata dalam kehidupan sehari-hari. Setiap interaksi dengan alam menjadi kesempatan untuk mengaktualisasikan kesadaran tauhidik, sehingga manusia bukan lagi pemilik, melainkan penjaga amanah Ilahi yang memelihara keseimbangan hidup di bumi.⁶⁰¹

4. Kosmos sebagai Ruang Dzikir dan Pendidikan Spiritual

Dalam pandangan tasawuf, alam semesta bukan sekadar ruang fisik untuk kehidupan manusia, melainkan madrasah spiritual yang mengajarkan kesadaran akan Tuhan.⁶⁰² Kaum sufi memahami bahwa setiap fenomena kosmik — gunung, sungai, bintang, dan angin — merupakan ayat-ayat Ilahi (*āyāt al-ḥayawān al-kāwunī*), yang menyampaikan pesan Tuhan melalui bahasa simbolik.⁶⁰³ Konsep kitāb kaunī (kitab alam) ini berjalan paralel dengan kitāb tanzilī (wahyu tertulis, al-Qur'an), sehingga membaca alam sama pentingnya dengan membaca teks suci dalam tradisi spiritual.⁶⁰⁴

Dengan memandang alam sebagai kitab terbuka, manusia diajak untuk merenungi dan membaca tanda-tanda Tuhan dalam setiap ciptaan. Kesadaran ekologis dalam kerangka sufistik bukan hanya perhatian terhadap keberlangsungan lingkungan, tetapi bagian dari dzikrullah—peringat yang terus-menerus akan kehadiran Tuhan di seluruh alam semesta.⁶⁰⁵ Setiap interaksi dengan alam, mulai dari menanam pohon, menjaga sungai, hingga mengamati fenomena alam, menjadi ibadah ekologis yang menghidupkan kesadaran spiritual.⁶⁰⁶

Imam al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* menegaskan bahwa makhluk yang paling sempurna adalah yang mampu melihat hikmah Ilahi di balik setiap peristiwa alam.⁶⁰⁷ Artinya, kesadaran terhadap kosmos bukan sekadar aktivitas intelektual, tetapi kontemplasi yang menuntun manusia untuk merasakan kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks modern, pemikiran ini dapat diartikulasikan sebagai kesadaran ekologis yang berpijak pada spiritualitas, di mana perlindungan dan pemulihan alam menjadi perpanjangan dari praktik dzikir dan ibadah.⁶⁰⁸

⁶⁰¹ Ibid., hlm. 80–81.

⁶⁰² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 187.

⁶⁰³ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1965, hlm. 53.

⁶⁰⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Chicago: ABC International, 1996, hlm. 76.

⁶⁰⁵ Ibid., hlm. 78–79.

⁶⁰⁶ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hlm. 220.

⁶⁰⁷ Ibid., hlm. 225.

⁶⁰⁸ Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 139

Dengan demikian, menjaga kelestarian alam bukan hanya tindakan etis atau ekologis, tetapi dzikir ekologis (*dhikr al-bi'ah*), yang meneguhkan hubungan integral antara spiritualitas, moralitas, dan lingkungan.⁶⁰⁹ Alam, dalam perspektif ini, menjadi guru yang terus-menerus mengajarkan kesadaran kosmik, memperkuat hubungan manusia dengan Tuhan, dan meneguhkan tanggung jawab eksistensial sebagai khalifah di bumi.⁶¹⁰

5. Integrasi Nilai Sufistik dalam Kesadaran Ekologis Modern

Modernitas, dengan segala capaian ilmiahnya, menghadirkan paradoks epistemologis dan spiritual: semakin manusia memahami hukum-hukum alam secara ilmiah, semakin ia kehilangan rasa sakral terhadap ciptaan.⁶¹¹ Pengetahuan rasional, meski canggih, sering dipisahkan dari kesadaran spiritual, sehingga alam dipandang semata sebagai sumber daya yang bisa dieksploitasi. Dalam konteks inilah ecosufisme hadir sebagai jembatan yang menghubungkan pengetahuan ilmiah dan kesadaran Ilahi, dengan menekankan partisipasi manusia dalam jaringan wujud yang sakral.⁶¹²

Integrasi nilai sufistik dalam kesadaran ekologis modern menuntut perubahan paradigma: dari sikap dominasi terhadap alam menuju partisipasi spiritual dalam menjaga keseimbangan kosmik.⁶¹³ Teknologi dan sains, dalam perspektif ini, bukan alat untuk menaklukkan alam, tetapi sarana untuk memelihara harmoni dan keberlanjutan ciptaan.⁶¹⁴ Konsep khalifah—manusia sebagai wakil Tuhan di bumi—dipahami bukan sebagai hak untuk mengeksploitasi, tetapi sebagai amanah yang disertai tanggung jawab etis dan spiritual.⁶¹⁵

Dalam praktiknya, integrasi nilai sufistik dapat diwujudkan melalui beberapa bentuk konkret: pendidikan ekologis berbasis spiritualitas, yang menekankan hubungan batin manusia dengan alam;⁶¹⁶ pengembangan ekonomi hijau beretika, yang mempertimbangkan dampak ekologis dan spiritual dari aktivitas ekonomi;⁶¹⁷ serta penerapan gaya hidup sufistik yang menekankan kesederhanaan (*zuhd*), kesadaran batin, dan keseimbangan antara kebutuhan materi dan rohani.⁶¹⁸

⁶⁰⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 190.

⁶¹⁰ Nasr, *Man and Nature*, hlm. 82.

⁶¹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, Chicago: ABC International, 1996, hlm. 15–16.

⁶¹² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, hlm. 210.

⁶¹³ Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 142.

⁶¹⁴ *Ibid.*, hlm. 145.

⁶¹⁵ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikam*, Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1965, hlm. 57.

⁶¹⁶ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 215.

⁶¹⁷ Nasr, *Man and Nature*, hlm. 79–80.

⁶¹⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997, hlm. 222

Kesadaran ekologis yang lahir dari nilai-nilai sufistik tidak terbatas pada perilaku eksternal, tetapi menembus dimensi eksistensial manusia. Alam tidak lagi dipandang sebagai “yang lain,” melainkan perpanjangan dari diri manusia; setiap denyut kehidupan alam merefleksikan denyut Ilahi yang sama.⁶¹⁹ Dalam kerangka ini, menjaga bumi, sungai, hutan, atau binatang bukan sekadar tindakan etis, tetapi ibadah eksistensial yang menegaskan hubungan integral antara manusia, Tuhan, dan kosmos.⁶²⁰

Dengan demikian, ecosufisme menegaskan bahwa spiritualitas dan kesadaran ekologis adalah dua sisi dari satu koin: ketika manusia menegaskan harmoni dengan alam, ia sekaligus menegaskan keharmonisan dalam hubungan dengan Tuhan dan sesama makhluk. Ini menjadikan kesadaran ekologis modern bukan sekadar gerakan lingkungan, tetapi praktik spiritual yang menyatukan ilmu, etika, dan kontemplasi.⁶²¹

Ecosufisme mengajarkan bahwa krisis ekologis adalah cermin dari keterasingan manusia dari Tuhan. Oleh karena itu, solusi ekologis sejati tidak hanya memerlukan inovasi teknologis, tetapi juga revolusi spiritual. Melalui tasawuf, manusia dapat menemukan kembali posisi ontologisnya dalam tatanan kosmos: bukan sebagai penguasa, tetapi sebagai penjaga yang penuh kasih terhadap ciptaan Tuhan. Dalam keheningan alam, manusia sufi menemukan kehadiran Tuhan yang menyelimuti semesta. Dalam menjaga bumi, ia sedang beribadah.

B. Dimensi ontologis dan etik dalam ecosufisme

Dalam kerangka *ecosufisme*, alam tidak dipahami sebagai entitas yang berdiri terpisah dari Tuhan atau manusia, melainkan sebagai bagian integral dari *wujud Ilahi* yang senantiasa menampakkan diri dalam beragam bentuk. Perspektif ini berpijak pada kosmologi tasawuf yang melihat eksistensi sebagai satu realitas tunggal (*wahdat al-wujūd*), di mana seluruh ciptaan merupakan *tajalli* (penampakan) Tuhan dalam ranah empiris.⁶²²

Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa wujud alam adalah “cermin” tempat Tuhan memanifestasikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya (*asmā’ wa ṣifāt Allāh*).⁶²³ Dengan demikian, setiap unsur alam—tanah, air, udara, tumbuhan, binatang, dan manusia—memiliki kedudukan ontologis yang sama sebagai refleksi Ilahi. Tidak ada yang “lebih rendah” atau “lebih tinggi” dalam keberadaannya, karena

⁶¹⁹ Chittick, hlm. 212.

⁶²⁰ Nasr, *Islamic Life and Thought*, hlm. 146.

⁶²¹ Ibid., hlm. 148.

⁶²² Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm. 237–240.

⁶²³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999), hlm. 85–90.

semuanya merupakan bentuk ekspresi dari satu realitas yang sama, yakni *al-Ḥaqq* (Yang Nyata).

1. Dimensi Ontologis: Alam sebagai Tajallī dan Wujud Kosmik

Dalam pandangan ontologis sufistik, seluruh eksistensi (*mawjūdāt*) merupakan manifestasi dari kehendak Tuhan yang terus-menerus mencipta (*al-khalq al-mustamir*).⁶²⁴ Alam semesta tidak dipandang sebagai entitas terpisah dari Tuhan, melainkan sebagai cermin tempat *al-Ḥaqq* (Realitas Tertinggi) menampakkan diri-Nya. Pemikiran ini berpijak pada konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabī, yang menegaskan bahwa segala sesuatu di alam ini hanyalah penampakan (tajallī) dari satu realitas absolut.⁶²⁵ Dalam kerangka ini, alam tidak memiliki keberadaan otonom; keberadaannya bergantung sepenuhnya pada Kehendak Ilahi yang menjadi sumber segala wujud.⁶²⁶

Alam dalam perspektif sufistik bukanlah sistem mekanistik tanpa jiwa, sebagaimana diasumsikan oleh rasionalisme modern, tetapi ruang spiritual yang hidup dengan *rūḥ al-ḥayāt* (roh kehidupan). Setiap unsur alam—air, tanah, udara, api, dan makhluk hidup—mengandung *sirr* (rahasia Ilahi) yang dapat ditangkap oleh hati yang bersih (*qalb salīm*). Kesadaran ini mengantar manusia pada pandangan *kosmosentris*: kehidupan tidak berpusat pada manusia semata, tetapi pada keseimbangan seluruh ciptaan dalam tatanan Ilahi (*niẓām ilāhī*).⁶²⁷

Dalam kerangka ini, manusia bukan penguasa alam, melainkan bagian dari jaringan wujud yang saling berhubungan. Hubungan ini bersifat timbal balik (*mutabādil*): alam memelihara manusia sebagaimana manusia berkewajiban menjaga alam. Paradigma ini menolak dikotomi modern antara “subjek” manusia dan “objek” alam yang lahir dari filsafat Cartesian.⁶²⁸ Sains modern yang cenderung melihat alam sebagai materi netral untuk dieksploitasi menyebabkan alienasi spiritual manusia dari lingkungan. Sebaliknya, ecosufisme berupaya mengembalikan pandangan bahwa alam memiliki kesadaran spiritual tersendiri dan menjadi sarana untuk mengenal Tuhan.

Jalāl al-Dīn Rūmī menggambarkan hubungan manusia dan alam dengan sangat indah melalui simbol-simbol kosmik dalam puisinya. Ia menulis:

⁶²⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 103–105.

⁶²⁵ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm, 265–267.

⁶²⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī*, trans. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1926), Book I, 23.

⁶²⁷ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 89–92.

⁶²⁸ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 45.

“Daun yang jatuh tidak mati, ia hanya kembali kepada asalnya, sebagaimana jiwa kembali kepada Lautan Cahaya.”⁶²⁹

Dalam puisi ini, Rūmī mengajarkan bahwa setiap fenomena alam mengandung makna metafisis; kejatuhan daun bukan peristiwa biologis semata, melainkan proses kembali kepada *al-Aṣl*, Sang Sumber Wujud.⁶³⁰ Segala gerak di alam—dari berputarnya planet hingga hembusan angin—adalah bentuk *dzikr al-kawnī* (dzikir kosmik) yang terus-menerus memuji Tuhan. Karena itu, manusia yang tercerahkan (*‘ārif billāh*) adalah mereka yang mampu “mendengar” dzikir tersebut dengan mata hati (*baṣīrah*), bukan hanya dengan akal empiris.

Dengan kesadaran ontologis seperti ini, ecosufisme mengajak manusia untuk memandang alam bukan sebagai sumber daya ekonomi, melainkan sebagai sahabat spiritual (*rafiq rūḥānī*). Menyakiti alam berarti memutus hubungan dengan tajallī Tuhan, sementara melindunginya berarti memperkuat ikatan spiritual dengan Sang Pencipta. Dalam konteks modern, kesadaran ini menjadi kritik atas paradigma industrial dan kapitalistik yang memisahkan antara dimensi spiritual dan material kehidupan. Alam, dalam pandangan sufistik, adalah kitab terbuka (*kitāb manṭūq*) yang mengandung ayat-ayat Tuhan di luar teks wahyu.⁶³¹ Dengan membaca “kitab alam” melalui kesadaran tauhidik, manusia akan menemukan keseimbangan antara keberadaan dirinya dan seluruh wujud kosmik.

Oleh karena itu, dimensi ontologis ecosufisme tidak hanya berbicara tentang cara pandang metafisis, tetapi juga melahirkan etika ekologis yang mendalam. Menjaga lingkungan menjadi bentuk aktualisasi dari kesadaran spiritual bahwa alam adalah bagian dari diri manusia sendiri. Dalam bahasa Ibn ‘Arabī, “*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*”—barang siapa mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhannya—dan dalam konteks ekologis dapat dimaknai pula: barang siapa memahami alam sebagai cermin dirinya, ia akan mengenal Wajah Tuhan di balik ciptaan.⁶³²

2. Dimensi Etik: Raḥmah, Tawāzun, dan Amanah Kosmik

Dari pandangan ontologis bahwa alam adalah tajallī Ilahi, lahirlah dimensi etik ecosufisme—yakni tanggung jawab moral dan spiritual manusia terhadap seluruh ciptaan sebagai bagian dari penghambaan kepada Tuhan. Etika dalam tasawuf tidak bersumber dari perintah eksternal atau hukum legal-formal, melainkan tumbuh dari kesadaran batin (*ḥāl*) yang mendalam terhadap kehadiran

⁶²⁹ Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm, 134–136.

⁶³⁰ Fritjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: The Theosophical Publishing House, 1984), hlm, 121.

⁶³¹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought* (Albany: SUNY Press, 1992), hlm, 214–215.

⁶³² Osman Bakar, *Classification of Knowledge in Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1998), hlm, 33–35.

Ilahi dalam segala wujud.⁶³³ Dengan demikian, perilaku etis seorang sufi muncul bukan karena kewajiban sosial, tetapi sebagai ekspresi cinta dan ma'rifah (pengetahuan intuitif) terhadap Tuhan.

Dalam konteks ecosufisme, tiga prinsip etis utama yang menjadi dasar kesadaran ekologis sufistik adalah *rahmah* (kasih sayang universal), *tawāzun* (keseimbangan), dan *amānah* (tanggung jawab kosmik). Ketiga prinsip ini membentuk kerangka moral yang menuntun manusia untuk menempatkan diri secara proporsional dalam tatanan Ilahi (*nizām ilāhī*), serta menumbuhkan sikap welas asih dan adab terhadap seluruh makhluk.

a. *Rahmah*: Kasih Sayang Universal sebagai Etika Ekologis

Konsep *rahmah* merupakan fondasi utama dalam spiritualitas Islam. Al-Qur'an menggambarkan Tuhan sebagai *Rahmatan li al-'ālamīn*—"kasih sayang bagi seluruh alam" (QS. al-Anbiyā' [21]: 107).⁶³⁴ Pemaknaan "al-'ālamīn" yang bersifat jamak menunjukkan bahwa rahmat Ilahi tidak hanya diperuntukkan bagi manusia, tetapi mencakup seluruh ciptaan: hewan, tumbuhan, air, tanah, udara, dan bahkan unsur-unsur nonorganik yang membentuk kosmos. Dengan demikian, etika ekologis sufistik berangkat dari kesadaran bahwa setiap makhluk adalah penerima dan penyalur kasih Ilahi.

Dalam pandangan para sufi, rahmat bukan hanya rasa belas kasihan, melainkan getaran spiritual yang menyatukan seluruh eksistensi dalam jalinan kasih Tuhan. Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa *rahmah ilāhiyyah* adalah "nafās al-Rahmān"—nafas kasih Tuhan yang dengannya segala sesuatu memperoleh wujud.⁶³⁵ Artinya, eksistensi setiap makhluk adalah bukti konkret dari kasih sayang Ilahi. Karena itu, menghormati dan memelihara makhluk lain berarti mengakui keberlakuan kasih Tuhan dalam alam semesta.

Bagi seorang sufi, perilaku penuh kasih terhadap alam merupakan bentuk *taḥaqquq bi al-rahmah*—realisasi diri dalam kasih sayang Tuhan. Jalāl al-Dīn Rūmī menulis bahwa "cinta adalah kehidupan segala sesuatu; tanpa cinta, dunia ini beku dan mati."⁶³⁶ Dalam konteks ekologis, cinta (*maḥabbah*) diterjemahkan menjadi kepedulian, pemeliharaan, dan empati terhadap semua bentuk kehidupan. Maka, perusakan alam bukan hanya kejahatan ekologis, melainkan pelanggaran spiritual terhadap rahmat Tuhan yang menghidupkan segala sesuatu.

⁶³³ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 54–55.

⁶³⁴ Al-Qur'an, QS. al-Anbiyā' [21]: 107

⁶³⁵ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 91.

⁶³⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī*, Book II, trans. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1926), hlm, 143.

b. *Tawāzun*: Keseimbangan Kosmik dan Krisis Modernitas

Prinsip kedua ecosufisme adalah *tawāzun* (keseimbangan), yang berakar pada kesadaran bahwa Tuhan menciptakan segala sesuatu dalam ukuran dan harmoni (*mīzān*). Al-Qur'an menyatakan:

“Dan langit telah Dia tinggikan, dan Dia letakkan neraca (keseimbangan), supaya kamu jangan merusak keseimbangan itu.” (QS. *al-Raḥmān* [55]: 7–9).⁶³⁷

Ayat ini mengandung pesan ekologis yang sangat kuat: alam semesta berfungsi dalam sistem keseimbangan yang halus dan teratur, dan manusia diperintahkan untuk menjaga *mīzān* tersebut. Dalam kerangka sufistik, keseimbangan ini tidak hanya bersifat fisik, tetapi juga spiritual. Ketika manusia melampaui batas (*isrāf*) dalam konsumsi, eksploitasi sumber daya, atau teknologi destruktif, ia sejatinya sedang menyalahi hukum kosmik yang diletakkan oleh Tuhan.

Para sufi memandang pelanggaran terhadap *mīzān* sebagai bentuk *zulm kosmik*—kezaliman terhadap tatanan Ilahi. Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologi modern merupakan akibat dari “kehilangan pusat spiritual” manusia; ketika manusia menempatkan dirinya sebagai penguasa mutlak, ia memutus hubungan dengan kosmos yang sakral.⁶³⁸ Karena itu, tugas etis manusia adalah mengembalikan *tawāzun* melalui kesederhanaan hidup (*zuhd*), pengendalian diri (*mujāhadah al-nafs*), dan penghormatan terhadap keteraturan alami.

Dalam konteks modern, *tawāzun* juga menjadi kritik terhadap paradigma antroposentris dalam ekonomi dan sains. Industrialisasi yang berlebihan, penumpukan kapital, dan gaya hidup konsumtif menunjukkan ketidakseimbangan batin manusia yang kemudian tercermin pada kerusakan ekologis. Dalam pandangan ecosufisme, membangun keseimbangan ekologis harus dimulai dari keseimbangan spiritual individu—dari tazkiyah al-nafs (penyucian diri) menuju harmoni kosmik.

c. *Amānah*: Tanggung Jawab Kosmik dan Khalifah Fi al-Arḍ

Etika ketiga ecosufisme adalah *amānah* (tanggung jawab spiritual). Dalam QS. *al-Aḥzāb* [33]: 72 disebutkan bahwa amanah ditawarkan kepada langit, bumi, dan gunung, namun hanya manusia yang menerimanya.⁶³⁹ Para mufasir sufi menafsirkan ayat ini bukan sekadar tentang tanggung jawab moral, tetapi juga dimensi eksistensial: manusia memikul tugas menjaga

⁶³⁷ Al-Qur'an, QS. *al-Raḥmān* [55]: 7–9.

⁶³⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 1997), hlm, 9–10.

⁶³⁹ Al-Qur'an, QS. *al-Aḥzāb* [33]: 72.

keseimbangan wujud karena ia memiliki kesadaran (*ma'rifah*) dan kehendak bebas (*irādah*).

Sebagai *khalīfah fī al-arḍ* (wakil Tuhan di bumi), manusia tidak memiliki otoritas absolut terhadap alam, melainkan bertugas sebagai penjaga dan pengelola yang amanah. Ibn 'Arabī menegaskan bahwa khalifah sejati adalah mereka yang meneladani sifat-sifat Tuhan—terutama rahmah, hikmah, dan 'adl (keadilan)—dalam interaksinya dengan dunia.⁶⁴⁰ Dengan demikian, amanah ekologis merupakan manifestasi dari *taḥaqquq bi al-asmā' al-ḥusnā*, yakni aktualisasi sifat-sifat Ilahi dalam perilaku manusia terhadap ciptaan.

Etika amanah menuntut adab spiritual terhadap alam. Al-Ghazālī menyatakan bahwa seorang *'arif billāh* tidak akan menyakiti makhluk sekecil apa pun, bahkan semut atau tumbuhan, karena ia melihat cahaya Tuhan (*nūr Allāh*) dalam setiap wujud.⁶⁴¹ Sikap welas asih dan kesederhanaan (*zuhd*) menjadi bagian integral dari etika sufistik terhadap lingkungan. Zuhd bukan berarti menjauhi dunia, tetapi hidup secara proporsional tanpa menimbulkan kerusakan (*fasād*) pada bumi. Dalam konteks modern, hal ini menuntun pada gaya hidup ekologis yang sederhana, berkelanjutan, dan penuh rasa syukur (*syukr*) terhadap karunia alam.

d. Krisis Ekologi sebagai Krisis Spiritual

Ketiga prinsip etik—rahmah, tawāzun, dan amānah—mengarahkan manusia pada kesadaran bahwa krisis ekologi sesungguhnya berakar pada krisis spiritual. Modernitas yang menafikan dimensi Ilahi dari alam telah melahirkan paradigma eksploitatif yang memisahkan antara manusia dan ciptaan. Dalam kerangka ecosufisme, penyembuhan ekologis tidak dapat dicapai hanya dengan kebijakan teknokratis, tetapi dengan revolusi spiritual: membangkitkan kembali kesadaran tauhidik bahwa segala sesuatu berakar pada satu sumber wujud.⁶⁴²

Oleh karena itu, tindakan ekologis dalam pandangan sufi adalah bagian dari ibadah (*'ibādah*). Menanam pohon, menghemat air, dan menjaga hewan bukan sekadar tindakan moral, tetapi ekspresi cinta kepada Tuhan yang hadir di balik setiap ciptaan. Seorang sufi sejati memandang hutan sebagai *miḥrāb*, laut sebagai *masjid*, dan hembusan angin sebagai *tasbīḥ* alam semesta. Dengan cara pandang inilah, ecosufisme mengembalikan makna spiritual ekologi—bahwa bumi adalah ruang dzikir bagi seluruh makhluk.

⁶⁴⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 254–255.

⁶⁴¹ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. IV (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1983), hlm, 112.

⁶⁴² Reza Shah-Kazemi, *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart* (Bloomington: World Wisdom, 2006), hlm, 183.

3. Ekologi sebagai Cermin Kesucian Diri

Dalam dimensi sufistik, realitas luar (*'ālam al-kawn*) merupakan refleksi dari realitas batin manusia (*'ālam al-nafs*).⁶⁴³ Hubungan timbal balik ini menegaskan bahwa alam bukan sekadar objek pasif yang dapat dieksploitasi, melainkan cermin yang memantulkan kondisi spiritual manusia. Kerusakan ekologi, dalam pandangan para sufi, adalah manifestasi dari kerusakan batiniah manusia—*nafs* yang dipenuhi keserakahan, egoisme, dan kealpaan terhadap Tuhan. Dengan demikian, menjaga keseimbangan alam berarti juga menata kembali keseimbangan batin dan meneguhkan kesucian diri.

Pelestarian lingkungan dalam kerangka ini tidak hanya dipahami sebagai proyek sosial, melainkan proses spiritual yang mendalam. Tindakan seorang sufi dalam menjaga bumi—menanam pohon, menghemat air, atau menghindari polusi—bukan sekadar etika ekologis, melainkan ibadah (*'ibādah*) yang menegaskan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan. Ketika seorang sufi menanam pohon, ia sedang menanam dzikir di bumi; ketika ia menahan diri dari pemborosan air, ia sedang menegakkan *adab* terhadap ciptaan Tuhan.

Kesadaran ekologis sufistik berpijak pada prinsip *taḥqīq al-tawḥīd*—yakni mewujudkan kesatuan Ilahi dalam seluruh realitas kehidupan. Alam dan manusia tidak dipandang sebagai dua entitas yang terpisah, tetapi sebagai ekspresi dari satu wujud yang sama (*wahdat al-wujūd*). Karena itu, kerusakan lingkungan sejatinya merupakan pelanggaran terhadap nilai tauhid, sebab ia mengingkari keterhubungan ontologis antara manusia, alam, dan Tuhan.

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa *“the ecological crisis is a spiritual crisis before it is a physical one”*—krisis ekologi pada hakikatnya merupakan krisis spiritual sebelum menjadi krisis fisik.⁶⁴⁴ Menurutnya, akar permasalahan lingkungan modern berakar pada pandangan dunia sekuler yang memisahkan manusia dari sumber transendennya. Jalan keluar dari krisis ini bukan sekadar kebijakan teknis atau rekayasa teknologi, tetapi rekonstruksi spiritualitas manusia agar kembali menyadari posisi ontologisnya sebagai khalifah yang bertanggung jawab terhadap harmoni kosmik.

Dalam perspektif *ecosufisme*, tugas manusia bukan hanya melindungi alam, tetapi mengembalikan relasi sakral antara manusia dan semesta. Melalui kesadaran dzikrullah dalam tindakan ekologis, sufisme menghadirkan etika kosmik yang menuntun manusia untuk hidup selaras dengan prinsip keseimbangan (*mizān*) dan kasih sayang (*rahmah*).

⁶⁴³ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 52–54.

⁶⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm, 12.

4. Dimensi Ontologis dan Etik dalam Ecosufisme

Ecosufisme berakar pada pandangan ontologis sufistik yang menempatkan seluruh wujud sebagai manifestasi dari *al-Ḥaqq* (Yang Maha Benar). Dalam kerangka *wahdat al-wujūd*, sebagaimana diajarkan oleh Ibn ‘Arabī, alam semesta bukan sekadar ciptaan yang berdiri sendiri, melainkan refleksi dari keindahan dan kesempurnaan Ilahi (*tajallī al-asmā’ wa al-ṣifāt*).⁶⁴⁵ Dengan demikian, setiap entitas ekologis—tanah, air, udara, tumbuhan, dan hewan—memiliki dimensi spiritual yang harus dihormati. Mengabaikan atau merusak alam berarti menolak manifestasi Tuhan di dalamnya.

Dalam dimensi ontologis ini, hubungan antara manusia dan alam bersifat *tawḥīdīk*—berpusat pada kesatuan Ilahi. Manusia tidak berdiri di atas alam, melainkan berada di dalam jaringan kosmik yang saling berhubungan (*interconnectedness*). Al-Qur’an menegaskan bahwa seluruh makhluk bertasbih kepada Allah, meski manusia tidak mampu memahami tasbih mereka:

“Tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka.” (QS. al-Isrā’ [17]: 44).

Ayat ini menegaskan kesadaran ekologis yang mendasar dalam tasawuf: bahwa seluruh makhluk hidup memiliki spiritualitas dan berpartisipasi dalam ibadah kosmik kepada Sang Pencipta. Dalam pandangan para sufi, alam bukanlah objek yang mati, melainkan “makhluk yang hidup dan berzikir”. Jalāl al-Dīn Rūmī bahkan menggambarkan angin, air, dan tanah sebagai para pecinta Tuhan yang terus menari dalam irama cinta Ilahi.⁶⁴⁶

Sementara itu, dimensi etik ecosufisme berakar pada ajaran *iḥsān*—berbuat baik dengan kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap tindakan. Etika ekologis dalam sufisme menolak eksploitasi dan antroposentrisme; sebaliknya, ia menekankan tanggung jawab spiritual manusia sebagai *khalīfah fī al-arḍ* (wakil Tuhan di bumi). Dalam peran ini, manusia dituntut untuk meneladani sifat-sifat Ilahi seperti kasih sayang (*raḥmah*), kebijaksanaan (*ḥikmah*), dan keadilan (*‘adl*) dalam memperlakukan seluruh ciptaan.

Oleh karena itu, *ecosufisme* tidak berhenti pada level kontemplatif, tetapi menuntun pada praksis etis yang konkret—*‘amal ṣāliḥ* ekologis. Menanam pohon, menjaga sungai dari pencemaran, atau mengurangi konsumsi berlebih menjadi bagian dari ibadah ekologis yang menegaskan kesadaran spiritual manusia terhadap kesatuan kosmos. Dalam hal ini, etika sufistik mengajarkan keseimbangan antara *zuhd* (kesederhanaan) dan *‘ubūdiyyah* (penghambaan

⁶⁴⁵ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 89–91.

⁶⁴⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma‘nawī*, Book I, terj. Reynold A. Nicholson (London: Luzac & Co., 1925), hlm, 34–36.

total), yang menjauhkan manusia dari gaya hidup konsumtif dan dominatif yang menjadi akar krisis ekologi modern.

Seyyed Hossein Nasr menyebut bahwa "to destroy nature is to destroy the reflection of God in the mirror of existence."⁶⁴⁷ Artinya, menghancurkan alam sama dengan menghancurkan cermin tempat manusia mengenali kehadiran Tuhan. Maka, kesadaran ekologis sejati hanya dapat tumbuh dari kesadaran metafisik yang memandang seluruh ciptaan sebagai ayat-ayat Tuhan (*āyāt Allāh*).

Dengan demikian, dimensi ontologis dan etik ecosufisme berpadu dalam satu prinsip dasar: *tawḥīd ekologis*—pandangan bahwa alam adalah bagian dari kesatuan eksistensial yang sakral, dan tugas manusia adalah menjaga harmoni itu sebagai bentuk pengabdian spiritual kepada Sang Pencipta.

Dimensi ontologis dan etik dalam *ecosufisme* membentuk fondasi bagi spiritualitas ekologis Islam. Ontologi sufistik menegaskan bahwa seluruh alam adalah *tajallī* Tuhan yang harus dihormati, sementara etika sufistik menuntun manusia untuk bertindak dengan kasih, keseimbangan, dan amanah. Dengan demikian, *ecosufisme* bukan hanya teori spiritual, tetapi sebuah **paradigma hidup**—cara memandang, merasa, dan berinteraksi dengan alam sebagai bagian dari ibadah kepada Tuhan.

C. Integrasi nilai sufistik dalam kesadaran ekologis modern

Dalam konteks modernitas yang ditandai oleh krisis lingkungan global—mulai dari perubahan iklim, deforestasi, hingga degradasi spiritual manusia terhadap alam—*ecosufisme* hadir sebagai paradigma alternatif yang memadukan spiritualitas Islam dengan kesadaran ekologis kontemporer. Ia bukan sekadar wacana keagamaan, tetapi juga gerakan etis dan filosofis yang menuntun manusia kembali pada kesadaran kosmik (*cosmic consciousness*).

Modernitas sekuler telah menciptakan jurang yang dalam antara manusia dan alam. Alam direduksi menjadi sumber daya ekonomi, bukan lagi ruang spiritual. Manusia modern, sebagaimana dikritik oleh Seyyed Hossein Nasr, telah kehilangan "the sense of the sacred," yakni pandangan bahwa alam memiliki dimensi kesucian.⁶⁴⁸ Dalam keadaan seperti ini, tasawuf—dengan seluruh ajaran tentang *tawḥīd*, *zuhd*, *raḥmah*, dan *taḥqīq al-maʿrifah*—menawarkan jalan pulang menuju keseimbangan antara dimensi batin dan lahir, antara manusia dan semesta.

Nilai-nilai sufistik yang paling relevan untuk diintegrasikan ke dalam kesadaran ekologis modern antara lain:

⁶⁴⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 7.

⁶⁴⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 10–11.

1. Kesadaran Tauhidik terhadap Alam.

Prinsip *tawhīd* merupakan fondasi ontologis dan epistemologis dalam seluruh bangunan spiritualitas Islam. Dalam perspektif tasawuf, *tawhīd* tidak hanya bermakna pengakuan teologis terhadap keesaan Tuhan, tetapi juga kesadaran eksistensial bahwa seluruh ciptaan merupakan satu kesatuan wujud yang berpangkal dari sumber yang sama, yaitu al-Ḥaqq (Realitas Mutlak).⁶⁴⁹ Artinya, tidak ada sesuatu pun yang eksis secara independen; segala yang ada adalah cerminan, pancaran, atau *tajallī* dari Dzat Ilahi yang senantiasa memanifestasikan diri-Nya melalui alam semesta.

Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, seluruh eksistensi (*wujūd*) adalah “bayangan Tuhan” (*ẓill Allāh*) yang menampakkan sifat-sifat-Nya.⁶⁵⁰ Oleh karena itu, setiap makhluk—baik manusia, hewan, tumbuhan, bahkan unsur-unsur non-hayati seperti batu dan air—memiliki dimensi spiritual yang mencerminkan Nama dan Sifat Allah. Dengan demikian, menghormati alam berarti menghormati kehadiran Ilahi dalam bentuk-bentuk wujud yang beragam. Pandangan ini secara radikal menolak dikotomi antara yang sakral dan profan, antara Tuhan dan dunia, karena seluruh realitas merupakan bagian dari satu kesatuan kosmik yang suci.

Kesadaran tauhidik seperti ini melahirkan paradigma ekologis yang berbeda dari pandangan dunia modern yang antroposentris. Dalam paradigma modern, manusia menempatkan dirinya sebagai pusat realitas (*center of being*) dan menjadikan alam sekadar objek eksploitasi untuk memenuhi kebutuhan ekonomi. Namun dalam pandangan sufistik, manusia adalah bagian integral dari *kosmos Ilahi*—ia bukan penguasa, melainkan *khalīfah fī al-arḍ* yang bertugas menjaga keseimbangan dan harmoni ciptaan.⁶⁵¹

Seyyed Hossein Nasr menjelaskan bahwa krisis ekologi modern bermula dari “pemisahan metafisis antara manusia dan alam,” di mana alam kehilangan makna sakralnya.⁶⁵² Ketika manusia berhenti memandang alam sebagai tanda (*āyah*) dan hanya melihatnya sebagai benda, maka relasi spiritual pun terputus. Kesadaran *tawhīd* berfungsi memulihkan hubungan itu dengan mengembalikan kesucian pada pandangan manusia terhadap alam.

Bagi seorang sufi, memandang gunung, lautan, atau pepohonan bukan sekadar melihat fenomena fisik, tetapi menyaksikan keindahan (*jamāl*) dan kebesaran (*jalāl*) Tuhan dalam bentuk yang konkret. Alam menjadi *mashhad al-*

⁶⁴⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 85.

⁶⁵⁰ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. ‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 47.

⁶⁵¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 214.

⁶⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 13–15.

ilāhī—tempat penampakan Ilahi—yang mengajak manusia untuk berzikir melalui kehadiran-Nya. Sebagaimana diungkapkan oleh Jalāl al-Dīn Rūmī:

“Setiap atom di alam semesta bergetar karena cinta kepada-Nya; dengarkanlah nyanyian rumput, ia pun memuji Tuhannya.”⁶⁵³

Dalam konteks ini, kesadaran tauhidik terhadap alam tidak hanya bersifat kontemplatif, tetapi juga praksis. Ia menuntut tindakan nyata berupa penghormatan terhadap kehidupan dalam segala bentuknya: tidak merusak hutan, tidak mencemari air, tidak menyakiti hewan, serta menjaga keseimbangan ekologis sebagaimana Tuhan menegakkan *mīzān* (neraca kosmik). Alam tidak lagi dipandang sebagai “benda mati” (*inanimate object*), melainkan sebagai “mitra spiritual” dalam perjalanan manusia menuju Tuhan.

Dengan demikian, *ecosufisme* membangun dasar etik dan spiritual yang kuat melalui kesadaran tauhidik ini. Ia mengembalikan relasi manusia dengan alam pada landasan sakral: manusia menjaga alam bukan karena alasan ekonomi atau politik, tetapi karena dalam dirinya hidup kesadaran bahwa setiap daun, setiap tetes air, dan setiap hembusan angin adalah bagian dari dzikir semesta yang terus-menerus memuji Sang Pencipta.

2. Zuhd dan Kesederhanaan sebagai Kritik terhadap Konsumerisme.

Salah satu akar terdalam dari krisis ekologis modern adalah dominasi paradigma materialistik dan gaya hidup konsumtif yang menganggap kebahagiaan manusia dapat diukur melalui kepemilikan benda. Dalam sistem ekonomi kapitalistik, manusia terus didorong untuk memproduksi dan mengonsumsi tanpa batas, menciptakan budaya *overconsumption* yang menekan daya dukung bumi. Dalam kerangka tasawuf, fenomena ini tidak hanya dianggap sebagai masalah sosial, tetapi juga spiritual—yakni bentuk *ghaflah* (kelalaian) terhadap realitas Ilahi.⁶⁵⁴

Nilai *zuhd* dalam tasawuf hadir sebagai kritik tajam terhadap pola hidup semacam itu. Secara harfiah, *zuhd* berarti meninggalkan keterikatan pada dunia (*al-dunyā*), bukan dengan menolak keberadaan dunia, melainkan dengan menempatkannya secara proporsional. Seorang sufi tidak menolak harta atau materi, tetapi ia tidak membiarkan dirinya diperbudak oleh keduanya. Imam al-Ghazālī menjelaskan bahwa *zuhd* bukan berarti meninggalkan dunia, tetapi membebaskan hati dari kecintaan berlebihan terhadapnya.⁶⁵⁵

Dalam konteks modern, *zuhd* dapat dipahami sebagai kesadaran ekologis yang menuntun manusia untuk hidup sederhana (*al-qanā'ah*) dan berkelanjutan

⁶⁵³ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma' nawī*, Book I (Tehran: Amir Kabir Publications, 1976), hlm, 192.

⁶⁵⁴ Ziauddin Sardar, *Islam, Postmodernism and Other Futures: A Ziauddin Sardar Reader* (London: Pluto Press, 2003), hlm, 102.

⁶⁵⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, vol. 4 (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1957), hlm, 217.

(*sustainability*). Ia menolak gaya hidup konsumtif yang mendorong eksploitasi sumber daya alam tanpa batas. Dengan menanamkan *zuhd*, manusia belajar menahan diri, menggunakan sumber daya seperlunya, dan menghargai keberlangsungan makhluk lain. *Zuhd* bukanlah bentuk kemiskinan, tetapi kemerdekaan spiritual dari nafsu kepemilikan yang menjadi sumber ketidakseimbangan ekologis.

Rūmī menggambarkan dunia sebagai air laut yang asin: "*The water of the world is salty; it increases thirst, not quenches it.*"⁶⁵⁶

Ungkapan ini mengandung makna simbolik yang mendalam: semakin manusia mengejar kenikmatan duniawi, semakin ia haus, karena kebutuhan material tidak pernah memberikan kepuasan sejati. Ketamakan terhadap dunia (*ḥubb al-dunyā*) ibarat api yang tak pernah padam, membakar kesadaran spiritual sekaligus menghancurkan keseimbangan ekologis.

Sikap *zuhd* juga menumbuhkan rasa empati dan solidaritas ekologis. Sufi memandang bahwa kelebihan konsumsi oleh sebagian manusia berarti kekurangan bagi makhluk lain. Dalam pandangan ini, kesederhanaan bukan sekadar pilihan etis, tetapi juga ekspresi kasih sayang (*rahmah*) dan tanggung jawab kosmik (*amanah*). Seorang sufi yang *zuhd* tidak akan mengambil lebih dari yang dibutuhkan, karena ia menyadari bahwa setiap sumber daya adalah amanah Tuhan yang harus dibagi secara adil di antara seluruh ciptaan.

Dalam perspektif praktis, nilai *zuhd* dapat diimplementasikan dalam kehidupan modern melalui pola konsumsi berkelanjutan: mengurangi limbah, memprioritaskan kebutuhan daripada keinginan, dan mengembangkan gaya hidup ramah lingkungan. Prinsip ini sejalan dengan ajaran Nabi Muḥammad SAW yang bersabda: "Makanlah, minumlah, berpakaianlah, dan bersedekahlah tanpa kesombongan dan pemborosan."⁶⁵⁷

Hadis ini menegaskan keseimbangan antara pemenuhan kebutuhan duniawi dan pengendalian diri. Pemborosan (*isrāf*) dan perilaku berlebih (*tabdhīr*) bukan hanya dilarang secara moral, tetapi juga merusak keseimbangan alam sebagaimana disebut dalam QS. al-A'raf [7]: 31: *"Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan."⁶⁵⁸

Dengan demikian, *zuhd* dalam ecosufisme bukanlah pelarian dari dunia, melainkan upaya penyucian hati dan perbaikan relasi manusia dengan alam. Ia menuntun manusia untuk menemukan kembali "kecukupan spiritual" (*spiritual sufficiency*) di tengah budaya konsumsi global. Dalam kehidupan yang diliputi

⁶⁵⁶ Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Essential Rumi*, trans. Coleman Barks (San Francisco: HarperOne, 1995), hlm, 57.

⁶⁵⁷ Abū 'Isā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Kitāb al-Libās, no. 2819.

⁶⁵⁸ Al-Qur'an, QS. al-A'raf [7]: 31.

oleh kecepatan, produksi, dan eksploitasi, *zuhd* menjadi bentuk perlawanan kontemplatif—sebuah jihad batin melawan kerakusan, demi mengembalikan keseimbangan antara jiwa, masyarakat, dan bumi.⁶⁵⁹

3. Raḥmah Universal sebagai Fondasi Ekologis.

Salah satu krisis mendasar peradaban modern adalah kehilangan kemampuan untuk menahan diri (*al-imsāk*) terhadap dorongan konsumtif yang tak terbatas. Dalam sistem kapitalisme global, manusia diposisikan bukan lagi sebagai subjek spiritual yang memiliki kebutuhan batin, tetapi sebagai konsumen tanpa batas yang diukur dari kemampuan membeli dan mengonsumsi barang. Pola konsumsi yang berlebihan (*overconsumption*) inilah yang menjadi penyebab utama eksploitasi sumber daya alam secara besar-besaran, yang berujung pada deforestasi, polusi, dan krisis iklim. Dalam konteks ini, nilai *zuhd* (asketisme) yang diajarkan oleh para sufi menawarkan kritik etik dan spiritual terhadap ideologi materialisme modern.

Zuhd dalam perspektif tasawuf bukan berarti menjauh dari dunia secara total, tetapi menempatkan dunia pada posisi yang proporsional. Al-Qusyairī mendefinisikan *zuhd* sebagai “meninggalkan ketergantungan hati terhadap dunia, bukan meninggalkan dunia itu sendiri.”⁶⁶⁰ Artinya, seorang sufi tetap hidup, bekerja, dan berkarya di dunia, namun tidak menjadikan kenikmatan duniawi sebagai tujuan akhir. Konsep ini sangat relevan dalam menghadapi gaya hidup konsumtif modern yang mengaburkan batas antara kebutuhan (*ḥājah*) dan keinginan (*raḥbah*).

Rūmī dalam *Mathnawī* menulis, “The water of the world is salty; it increases thirst, not quenches it.”⁶⁶¹ Ungkapan ini merupakan kritik simbolik terhadap keserakahan manusia modern yang terus mencari kepuasan melalui akumulasi materi, namun justru semakin haus secara spiritual. Dalam kerangka ecosufisme, keserakahan terhadap dunia mencerminkan ketidakseimbangan antara dimensi spiritual dan ekologis. Alam bukan lagi dipandang sebagai *āyah* (tanda Ilahi), tetapi sekadar komoditas yang dapat dieksploitasi untuk memuaskan nafsu manusia.

Zuhd, dalam konteks ekoteologi sufistik, merupakan upaya spiritual untuk membebaskan diri dari hegemoni kapitalisme yang memisahkan manusia dari alam. Sufi yang hidup dengan sederhana tidak hanya menolak kemewahan duniawi, tetapi juga menolak sistem nilai yang mereduksi kehidupan menjadi transaksi ekonomi. Kesederhanaan (*al-basāṭah*) dalam kehidupan seorang sufi

⁶⁵⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (London: Routledge, 1975), hlm, 142.

⁶⁶⁰ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), hlm. 147.

⁶⁶¹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma‘nawī*, trans. Reynold A. Nicholson, (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925), Vol. II, hlm, 45.

menjadi bentuk perlawanan simbolik terhadap budaya konsumsi yang rakus energi, waktu, dan sumber daya alam. Seorang sufi sejati memahami bahwa “barang siapa mencintai dunia, maka dunia akan memperbudaknya,” sebagaimana diingatkan oleh al-Ghazālī dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*.⁶⁶²

Dengan menanamkan nilai-nilai zuhd, manusia modern diingatkan untuk kembali kepada pola hidup berkelanjutan (sustainable living) yang berbasis spiritualitas. Prinsip ini menolak paradigma eksploitasi dan menggantinya dengan paradigma harmoni, di mana konsumsi bukan hanya soal pemenuhan jasmani, tetapi juga pemeliharaan spiritualitas dan keseimbangan ekosistem. Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, seluruh ciptaan memiliki hak untuk tidak dizalimi oleh kerakusan manusia karena setiap makhluk memmanifestasikan aspek tertentu dari Nama dan Sifat Allah.⁶⁶³ Oleh karena itu, mengurangi konsumsi yang berlebihan merupakan bentuk *‘ibādah ekologis*—ibadah yang menegakkan keadilan kosmik dan menjaga martabat seluruh ciptaan.

Ecosufisme menempatkan zuhd sebagai dimensi praksis dari kesadaran tauhidik. Dengan kesederhanaan, manusia mengakui keterbatasan dirinya dan bergantung sepenuhnya pada Allah, bukan pada sistem ekonomi yang rapuh dan eksploitatif. Zuhd dalam ecosufisme adalah jihad spiritual untuk melawan nafsu konsumtif yang melahirkan ketimpangan sosial dan kehancuran ekologis. Ia bukan hanya ideal etis, tetapi paradigma ekologis yang menyatukan iman, ilmu, dan amal dalam kesadaran kosmik yang utuh.⁶⁶⁴

4. Adab Ekologis sebagai Manifestasi Ihsan.

Dalam tradisi tasawuf, *iḥsān* dipahami sebagai puncak spiritualitas Islam — suatu kesadaran untuk “menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya; dan jika engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.”⁶⁶⁵ Prinsip ini melampaui aspek ritual formal menuju kesadaran kehadiran Ilahi (*ḥuḍūr ilāhī*) dalam setiap dimensi kehidupan, termasuk dalam hubungan manusia dengan alam. Dari sinilah muncul konsep adab ekologis, yakni tata krama spiritual terhadap seluruh ciptaan sebagai manifestasi dari *tajallī* Tuhan.

Adab dalam pandangan para sufi bukan sekadar sopan santun lahiriah, tetapi *tawajjuh qalbī* — orientasi hati yang penuh kesadaran dan hormat terhadap tatanan Ilahi. Al-Junayd al-Baghdādī menegaskan bahwa “segala sesuatu memiliki adab, dan siapa yang melampaui batas adab, maka ia akan

⁶⁶² Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Kairo: Dār al-Sha‘b, 1968), jilid 3, hlm. 213.

⁶⁶³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. ‘Afīfī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm. 75–77.

⁶⁶⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 89.

⁶⁶⁵ Hadis riwayat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Īmān, no. 8.

tersesat dari jalan kebenaran.”⁶⁶⁶ Maka, adab terhadap alam berarti menempatkan setiap makhluk sesuai dengan martabat ontologisnya. Tumbuhan, hewan, air, dan tanah tidak boleh diperlakukan semena-mena karena semuanya merupakan *āyah* — tanda-tanda Tuhan yang mengingatkan manusia kepada Sang Pencipta.

Dalam konteks modern, kehilangan adab terhadap alam menjadi akar krisis ekologis global. Alam direduksi menjadi objek ekonomi; hutan menjadi komoditas, sungai menjadi saluran limbah, dan udara menjadi tempat pembuangan emisi industri. Dalam kerangka *ecosufisme*, kerusakan ekologis ini bukan hanya akibat kesalahan teknologis, tetapi juga *krisis adab spiritual*. Manusia modern telah lupa bahwa setiap tindakan terhadap alam adalah cermin dari kondisi batinnya. Sebagaimana ditegaskan oleh Syekh Muzaffer Ozak, “Jika engkau memperlakukan bumi dengan kasar, maka engkau sedang menyingkap kekasaran hatimu sendiri.”⁶⁶⁷

Adab ekologis dalam sufisme berakar pada prinsip *ihsān* sebagai bentuk penyaksian keindahan Ilahi dalam ciptaan. Ketika seorang sufi menatap bunga yang mekar, ia melihat keindahan Allah yang ber-tajallī dalam warna dan aroma. Ketika ia menatap laut, ia menyaksikan kebesaran dan keluasan sifat Ilahi. Maka, menjaga alam bukan hanya kewajiban moral, tetapi ekspresi cinta (*maḥabbah*) kepada Tuhan. Dalam *Risālah al-Qusyairiyyah*, al-Qusyairī menjelaskan bahwa cinta sejati kepada Allah menuntut pemeliharaan terhadap seluruh makhluk yang diciptakan-Nya.⁶⁶⁸

Etika adab ekologis menolak pandangan utilitarian yang menilai sesuatu semata dari fungsi dan manfaatnya bagi manusia. Alam bukan alat, tetapi *amanah* (trust) yang harus dijaga. Kesadaran ini selaras dengan pandangan Ibn ‘Arabī tentang *al-insān al-kāmil* — manusia sempurna yang menjadi cermin bagi seluruh ciptaan.⁶⁶⁹ Dalam kerangka ini, manusia bukan penguasa absolut atas alam, melainkan khalifah yang harus menegakkan keseimbangan (*mīzān*) dan keadilan kosmik (*‘adl al-kawnī*).

Seyyed Hossein Nasr menafsirkan konsep adab ekologis sebagai *sacred responsibility* — tanggung jawab sakral manusia terhadap alam sebagai bagian dari perintah Ilahi.⁶⁷⁰ Artinya, setiap bentuk perusakan lingkungan, sekecil apapun, merupakan pelanggaran terhadap amanah Tuhan dan penodaan

⁶⁶⁶ Al-Junayd al-Baghdādī, dikutip dalam al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), hlm. 65.

⁶⁶⁷ Muzaffer Ozak, *Irshad: Wisdom of a Sufi Master*, (New York: Pir Press, 1988), hlm, 112.

⁶⁶⁸ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah*, hlm. 122.

⁶⁶⁹ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Osman Yahia, (Cairo: al-Hay’ah al-‘Āmmah, 1972), vol. 2, hlm, 450.

⁶⁷⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 87.

terhadap kesucian kosmos. Dalam perspektif ecosufisme, tindakan seperti menghemat air, menanam pohon, atau mengelola sampah secara bijak bukan sekadar kebiasaan etis, tetapi bagian dari dzikrullah praktis — mengingat Allah melalui amal yang menjaga ciptaan-Nya.

Dengan demikian, adab ekologis merupakan ekspresi dari *ihsān*, yang menjadikan seluruh aktivitas ekologis bernilai ibadah. Sufi sejati bukan hanya ahli dzikir di ruang khalwat, tetapi juga penjaga bumi di ruang kehidupan. Ia menyadari bahwa setiap tindakan kecil — tidak menebang pohon sembarangan, tidak mencemari air, tidak membuang makanan — adalah wujud cinta kepada Sang Pencipta yang memanifestasikan diri-Nya dalam seluruh makhluk. Dalam kesadaran inilah ecosufisme menemukan puncak maknanya: spiritualitas ekologis yang berakar pada tauhid, kesederhanaan, dan adab terhadap kehidupan.⁶⁷¹

5. Khalifah sebagai Penjaga Keseimbangan Kosmos.

Konsep khalifah *fi al-ard* merupakan puncak dari tanggung jawab spiritual manusia dalam ajaran Islam. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 30, Allah berfirman, *“Sesungguhnya Aku hendak menjadikan khalifah di bumi.”*⁶⁷² Ayat ini tidak sekadar menunjuk pada mandat kekuasaan manusia atas bumi, melainkan pada amanah kosmik — tugas menjaga keseimbangan (*tawāzun*) dan keharmonisan ciptaan sebagai perpanjangan kasih sayang Ilahi di dunia. Dalam perspektif tasawuf, menjadi khalifah bukan berarti berkuasa secara dominatif, melainkan menjadi penjaga tatanan Ilahi (*ḥāfiẓ al-niẓām al-ilāhī*).

Manusia sebagai khalifah memiliki dua dimensi ontologis: sebagai *‘abd Allāh* (hamba Tuhan) dan sebagai *khalīfat Allāh* (wakil Tuhan di bumi). Kedua dimensi ini bersifat saling melengkapi. Sebagai *‘abd*, manusia tunduk sepenuhnya pada kehendak dan hukum Ilahi; sedangkan sebagai *khalīfah*, ia berperan aktif dalam menata kehidupan berdasarkan prinsip keadilan dan keseimbangan.⁶⁷³ Dalam konteks ekologis, keseimbangan ini mencakup hubungan harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan. Kerusakan ekologis yang melanda bumi — deforestasi, polusi, perubahan iklim — mencerminkan kegagalan manusia dalam menjalankan fungsi kekhalifahannya secara spiritual.

Al-Ghazālī dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* menegaskan bahwa setiap makhluk memiliki hak atas keberadaan dan fungsinya di alam semesta.⁶⁷⁴ Oleh karena itu,

⁶⁷¹ Ibrahim Kalin, *Islam and the Environment: Ethics and Practice*, (Cambridge: Islamic Texts Society, 2010), hlm, 54.

⁶⁷² Al-Qur’an, QS. al-Baqarah [2]: 30.

⁶⁷³ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 179.

⁶⁷⁴ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), vol. 3, hlm, 58.

tindakan merusak alam sama dengan melanggar hak-hak ciptaan Tuhan. Sufi yang sejati memahami bahwa setiap unsur alam adalah “masjid” tempat bertasbih kepada Allah. Dalam QS. al-Nūr [24]: 41 disebutkan: *”Tidakkah engkau melihat bahwa kepada Allah bertasbih segala yang di langit dan di bumi serta burung-burung dengan sayapnya?”*⁶⁷⁵ Ayat ini menegaskan dimensi *spiritual ecology* di mana seluruh makhluk memiliki relasi dzikir dan ketaatan kepada Sang Pencipta. Maka, peran khalifah bukanlah mendominasi, melainkan menjaga agar dzikir kosmik ini tetap berjalan tanpa gangguan.

Ibn ‘Arabī menggambarkan manusia sebagai mikrokosmos (al-‘ālam al-saghīr) yang mencerminkan makrokosmos (al-‘ālam al-kabīr).⁶⁷⁶ Dalam diri manusia terdapat seluruh unsur semesta — tanah, air, api, dan udara — yang menjadi simbol kesatuan eksistensial. Jika manusia menjaga keseimbangan batinnya, maka keseimbangan alam pun akan terjaga. Sebaliknya, jika manusia dikuasai nafsu dan kerakusan, maka alam pun turut mengalami kekacauan. Dengan demikian, tanggung jawab ekologis bukan hanya urusan sosial, melainkan refleksi langsung dari kondisi spiritual manusia.

Dalam tradisi tasawuf, tanggung jawab khalifah terhadap alam diwujudkan melalui praktik ri’āyah (pemeliharaan) dan ḥifẓ (perlindungan). Sufi besar seperti Shaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī mengajarkan bahwa memelihara bumi adalah bagian dari *sulūk ilā Allāh* (perjalanan menuju Tuhan).⁶⁷⁷ Menyirami pohon, menanam benih, dan menjaga air dari pencemaran dianggap sebagai amal shalih yang memiliki nilai spiritual setara dengan dzikir. Sebab, dalam setiap tindakan pelestarian alam, terdapat partisipasi manusia dalam rahmat Ilahi yang terus menghidupkan semesta (*al-Raḥmān ‘alā al-‘arsh istawā*).

Seyyed Hossein Nasr menafsirkan konsep kekhalifahan ini sebagai *sacred stewardship* — kepemimpinan suci manusia dalam menegakkan keadilan ekologis.⁶⁷⁸ Menurutnya, ketika manusia melupakan kesucian alam, maka ia kehilangan legitimasi spiritual sebagai khalifah. Krisis ekologi global hari ini adalah bukti bahwa manusia telah berubah dari penjaga menjadi perusak (*mufsidūn fī al-arḍ*), sebagaimana diperingatkan dalam QS. al-Baqarah [2]: 11–12: *”Dan apabila dikatakan kepada mereka: ‘Janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi,’ mereka menjawab, ‘Sesungguhnya kami orang-orang yang mengadakan perbaikan.’”*⁶⁷⁹

Ecosufisme menghidupkan kembali makna kekhalifahan yang sejati — bukan dominasi teknologis, melainkan pelayanan spiritual terhadap ciptaan.

⁶⁷⁵ Al-Qur’an, QS. al-Nūr [24]: 41.

⁶⁷⁶ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-‘Alā ‘Afīfī, (Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 112.

⁶⁷⁷ Abd al-Qādir al-Jilānī, *Futūḥ al-Ghayb*, (Cairo: Maktabah al-Qāhirah, 1953), hlm, 91.

⁶⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 45.

⁶⁷⁹ Al-Qur’an, QS. al-Baqarah [2]: 11–12.

Manusia yang tercerahkan akan melihat bumi sebagai amanah Ilahi, bukan objek ekonomi; ia akan mendengarkan suara semesta sebagai dzikir yang suci, bukan sekadar sumber daya. Dalam paradigma ini, tindakan ekologis menjadi bagian dari ibadah dan perpanjangan kasih sayang Tuhan kepada makhluk-Nya. Menanam satu pohon, menjaga sungai, atau mengurangi konsumsi energi berarti memperkuat relasi tauhidik antara manusia, alam, dan Tuhan.

Dengan demikian, manusia sebagai khalifah adalah pusat kesadaran kosmik — bukan karena kekuasaannya, tetapi karena tanggung jawabnya. Ia adalah jembatan antara langit dan bumi, antara spiritualitas dan ekologi, antara dzikir dan tindakan. Dalam kesadaran ini, *ecosufisme* menghadirkan kembali wajah Islam sebagai agama rahmah yang menyatukan cinta kepada Tuhan dengan kepedulian terhadap bumi, tempat tajalli Ilahi bersemayam.

Integrasi nilai-nilai tersebut membentuk *eco-spiritual consciousness*—kesadaran ekologis yang dilandasi oleh spiritualitas. Dalam pandangan ini, aktivisme lingkungan tidak lagi berdiri semata atas dasar rasionalitas ilmiah, tetapi berakar pada pengalaman keagamaan dan kehadiran Ilahi. Dengan demikian, *ecosufisme* berfungsi sebagai jembatan antara ilmu lingkungan modern dan tradisi spiritual Islam.

Dalam konteks praksis, *ecosufisme* dapat diimplementasikan melalui pendidikan spiritual ekologis di lembaga keagamaan, ritual ekologis (seperti dzikir lingkungan dan penanaman pohon sebagai amal saleh), serta pengembangan kebijakan berbasis *maqāṣid al-sharī'ah* ekologis. Pendekatan ini menempatkan keberlanjutan lingkungan sebagai bagian dari perlindungan terhadap *ḥifẓ al-nafs* (jiwa), *ḥifẓ al-nasl* (keturunan), dan *ḥifẓ al-māl* (harta).

Dengan demikian, *ecosufisme* tidak hanya menawarkan kritik terhadap modernitas yang kehilangan kesakralan, tetapi juga menyuguhkan paradigma baru spiritual-ekologis yang menyatukan iman, ilmu, dan amal. Dalam kesadaran ini, menjaga alam bukan sekadar etika sosial, tetapi jalan menuju ma'rifatullah—pengenalan mendalam terhadap Tuhan melalui refleksi atas keindahan ciptaan-Nya.

6. Ecosufisme sebagai Jalan Spiritual Menuju Keselamatan Kosmik

Ecosufisme tidak hanya merupakan wacana intelektual, tetapi juga jalan spiritual (*ṭarīqah*) yang menuntun manusia menuju kesadaran Ilahi melalui penghormatan terhadap alam. Dalam pandangan sufistik, keselamatan (*najāt*) tidak dapat dicapai hanya melalui ibadah individual, tetapi juga melalui *taḥqīq al-tawḥīd* — merealisasikan kesatuan Tuhan dalam seluruh aspek kehidupan, termasuk relasi manusia dengan ekosistem. Dengan demikian, menjaga keseimbangan alam berarti menjaga keharmonisan kosmos sebagai cerminan keteraturan Ilahi.

Dalam tradisi tasawuf, setiap makhluk memiliki maqām dan ḥaqq (derajat dan hak eksistensial). Alam bukanlah ruang kosong tanpa nilai, tetapi “al-kitāb al-manzūr” — kitab terbuka tempat tanda-tanda Tuhan terbaca.⁶⁸⁰ Sufi besar seperti Jalāl al-Dīn Rūmī dan Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa memahami alam sama halnya dengan membaca ayat-ayat Tuhan yang non-verbal.⁶⁸¹

Rūmī menulis: “*Every leaf of the tree becomes a page of revelation once the heart is open to read it.*”⁶⁸²

Pandangan ini mengajarkan bahwa kontemplasi ekologis merupakan bagian dari ibadah, dan alam menjadi medium tafakkur (perenungan) untuk mengenali kebesaran Tuhan.

Dalam konteks modern, ecosufisme hadir sebagai kritik atas krisis spiritual peradaban industri. Dunia modern yang dikuasai oleh paradigma materialisme, kapitalisme, dan teknosentrisme telah mengasingkan manusia dari akar spiritualnya. Alam direduksi menjadi sumber daya, dan kehidupan kehilangan makna sakral. Seyyed Hossein Nasr menyebut fenomena ini sebagai “*the desacralization of nature*” — hilangnya kesadaran bahwa alam adalah cerminan Tuhan.⁶⁸³ Akibatnya, manusia terjebak dalam spiral eksploitatif yang menimbulkan kerusakan ekologis global.

Melalui ecosufisme, tasawuf menawarkan alternatif spiritual untuk memulihkan kesadaran ekologis. Prinsip *zuhd* (kesederhanaan), *rahmah* (kasih sayang universal), dan *tawāzun* (keseimbangan) menjadi nilai-nilai inti yang mampu menumbuhkan pola hidup berkelanjutan. Zuhd mengajarkan pengendalian diri dari konsumsi berlebih; rahmah menumbuhkan empati terhadap seluruh makhluk; dan tawāzun menjaga manusia agar tidak melampaui batas (i‘tidāl) dalam memanfaatkan alam. Keutuhan nilai-nilai ini melahirkan etika ekologis berbasis spiritualitas — bukan sekadar moralitas rasional, tetapi kesadaran transendental bahwa seluruh eksistensi adalah bagian dari *tajallī al-Ḥaqq* (penampakan Realitas Tertinggi).

Dalam kerangka kosmologi sufistik, alam dipahami sebagai “organisme hidup” yang senantiasa bertasbih.⁶⁸⁴ Segala sesuatu di alam semesta memuji Tuhan melalui keberadaannya masing-masing, sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Isrā’ [17]: 44:

⁶⁸⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), vol. 1, hlm, 215.

⁶⁸¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 105.

⁶⁸² Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma’ nawī*, trans. Reynold A. Nicholson, (London: Luzac, 1925), vol. 1, hlm, 132.

⁶⁸³ Seyyed Hossein Nasr, *The Desacralization of Nature*, dalam *Religion and the Order of Nature*, (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 9.

⁶⁸⁴ Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, (Bloomington: World Wisdom, 1994), hlm, 56.

“Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, hanya saja kamu tidak memahami tasbih mereka.”

Kesadaran akan dzikir kosmik ini menumbuhkan rasa *ta‘zīm* (penghormatan mendalam) terhadap kehidupan. Maka, manusia yang merusak alam sejatinya sedang mengganggu harmoni dzikir semesta dan memutus hubungan dengan Sang Pencipta.

Ecosufisme juga menegaskan pentingnya tazkiyah al-nafs (penyucian diri) sebagai fondasi etika ekologis. Sumber kerusakan alam adalah nafsu serakah dan ego manusia yang tak terkendali. Selama manusia belum berhasil menaklukkan egonya, ia akan terus mengeksploitasi bumi tanpa batas. Sufi menempuh jalan *mujāhadah* (perjuangan spiritual) untuk menundukkan hawa nafsu agar jiwa kembali pada keseimbangan fitrah. Dengan demikian, pelestarian alam dimulai dari pelestarian jiwa. Sebagaimana diungkapkan ‘Alī ibn Abī Ṭālib, “Barang siapa memperbaiki batinnya, maka Allah akan memperbaiki lahiriahnya.”⁶⁸⁵

Kesadaran ini melahirkan etika spiritual global, di mana manusia memandang bumi sebagai amanah bersama yang suci. Alam tidak lagi dilihat melalui lensa nasionalisme sempit atau kepentingan ekonomi, tetapi sebagai rumah spiritual bersama seluruh makhluk. Dalam kerangka ini, ecosufisme memiliki relevansi universal — ia bukan hanya milik umat Islam, tetapi kontribusi Islam bagi peradaban global yang sedang mencari arah baru menuju keberlanjutan.

Akhirnya, ecosufisme memandang krisis ekologi sebagai cermin krisis spiritual umat manusia. Jalan keluar darinya bukan hanya dengan inovasi teknologi, tetapi dengan inovasi kesadaran. Ketika manusia kembali mengenal Tuhan melalui ciptaan-Nya, ia akan menemukan kembali harmoni kosmik yang hilang. Maka, menjaga bumi bukan semata kewajiban ekologis, melainkan bagian dari perjalanan menuju keselamatan spiritual (*najāt rūḥiyyah*). Dalam kesatuan antara tauhid, adab, dan rahmah inilah manusia dapat menemukan kembali jati dirinya sebagai khalifah yang sejati — penjaga bumi sekaligus hamba Tuhan yang rendah hati di hadapan keagungan semesta.⁶⁸⁶

⁶⁸⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), vol. 2, hlm, 112.

⁶⁸⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 189

Bab 6

TOKOH DAN PEMIKIRAN KUNCI

A. Seyyed Hossein Nasr: *Sacred Science and the Environmental Crisis*

1. Biografi dan Latar Belakang Pendidikan

Seyyed Hossein Nasr lahir di Teheran, Iran, pada 7 April 1933, dari keluarga intelektual dan terpandang. Ayahnya, Seyyed Valiollah Khan Nasr, adalah seorang dokter pribadi bagi Raja Reza Shah Pahlavi sekaligus tokoh reformis pendidikan di Iran.⁶⁸⁷ Sejak kecil, Nasr dididik dalam tradisi intelektual Islam Persia dan memperoleh pengaruh kuat dari ajaran filsafat Islam, tasawuf, serta hikmah perenial.

Pada usia 13 tahun, Nasr berangkat ke Amerika Serikat untuk melanjutkan pendidikan. Ia menempuh studi di Peddie School, New Jersey, lalu melanjutkan ke Massachusetts Institute of Technology (MIT) dan meraih gelar Bachelor of Science dalam bidang fisika pada tahun 1954.⁶⁸⁸ Selama di MIT, ia berkenalan dengan pemikiran filsafat Barat modern dan saintifik, yang kemudian mendorong refleksi kritisnya terhadap sekularisasi ilmu pengetahuan.

Setelah itu, Nasr melanjutkan studi ke Harvard University, di mana ia meraih gelar Master dan Ph.D. dalam bidang sejarah sains dan filsafat Islam pada tahun 1958 dengan disertasi berjudul *Conceptions of Nature in Islamic Thought*.⁶⁸⁹ Di Harvard, Nasr menjadi mahasiswa Muslim pertama yang menyelesaikan doktoralnya dengan fokus pada filsafat Islam klasik.

Setelah kembali ke Iran, ia mengajar di University of Tehran dan mendirikan Imperial Iranian Academy of Philosophy (1974), lembaga yang bertujuan mengintegrasikan pemikiran tradisional Islam dengan wacana filsafat modern.⁶⁹⁰ Nasr juga menjadi rektor Aryamehr University (kini Sharif University of Technology), sebelum akhirnya meninggalkan Iran akibat Revolusi Islam 1979 dan menetap di Amerika Serikat. Sejak tahun 1980-an, ia menjadi profesor filsafat Islam di George Washington University, Washington D.C., dan dikenal sebagai salah satu intelektual Muslim paling berpengaruh di dunia Barat.⁶⁹¹

⁶⁸⁷ William C. Chittick, *Seyyed Hossein Nasr: The Life and Thought of a Persian Philosopher* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001), hlm, 3–4.

⁶⁸⁸ Ibid., hlm, 6.

⁶⁸⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Conceptions of Nature in Islamic Thought* (Ph.D. diss., Harvard University, 1958).

⁶⁹⁰ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45.

⁶⁹¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, xiii–xiv.

Kedalaman pemahaman Nasr terhadap hikmah Islam klasik, filsafat perenial, dan ilmu modern menjadikannya salah satu pelopor dalam dialog antara Islam dan sains modern, serta salah satu tokoh utama dalam tradisi filsafat Islam kontemporer.

2. Latar Belakang Pemikiran

Seyyed Hossein Nasr (lahir di Teheran, 1933) merupakan salah satu pemikir Islam kontemporer paling berpengaruh dalam bidang filsafat Islam, sains sakral, dan spiritualitas tradisional.⁶⁹² Ia dikenal sebagai figur penting dalam gerakan tradisionalis (Traditionalist School) bersama tokoh-tokoh seperti René Guénon, Frithjof Schuon, dan Titus Burckhardt. Sebagai seorang filsuf perenialis, Nasr menegaskan bahwa di balik seluruh agama sejati terdapat hikmah abadi (al-hikmah al-khālidah) yang bersumber dari satu realitas Ilahi yang sama.⁶⁹³

Nasr bukan hanya seorang akademisi, tetapi juga jembatan antara Timur dan Barat, antara Islam tradisional dan peradaban modern. Pendidikan awalnya di bidang fisika di Massachusetts Institute of Technology (MIT) memberinya pemahaman mendalam tentang metode sains modern, sementara studi lanjutannya di Harvard University memperkuat fondasi filosofis dan historisnya dalam sains Islam.⁶⁹⁴ Kombinasi unik ini membuat kritiknya terhadap modernitas tidak lahir dari penolakan buta terhadap Barat, tetapi dari pengalaman langsung di jantung epistemologi modern yang telah kehilangan orientasi sakralnya.

Sebagai seorang tradisionalis, Nasr melihat bahwa modernitas telah membawa manusia pada krisis spiritual yang mendalam, di mana Tuhan disingkirkan dari kosmos dan alam dipandang semata sebagai objek material. Ia menilai bahwa akar permasalahan dunia kontemporer — termasuk kerusakan ekologis dan krisis eksistensial manusia — bukanlah masalah teknis atau ekonomi, melainkan konsekuensi logis dari pandangan dunia sekuler yang memutus hubungan manusia dengan sumber transendensinya.⁶⁹⁵

Menurut Nasr, peradaban modern telah menukar pandangan kosmologis sakral yang menempatkan manusia sebagai bagian dari tatanan Ilahi dengan pandangan mekanistik yang menempatkan manusia sebagai pusat dan penguasa alam. Alam (ṭabī'ah) yang dahulu dipahami sebagai kitab terbuka berisi tanda-tanda Ilahi (āyāt Allāh), kini direduksi menjadi laboratorium eksperimental yang kehilangan dimensi spiritual.⁶⁹⁶ Akibatnya, relasi manusia dengan alam berubah

⁶⁹² William C. Chittick, *Seyyed Hossein Nasr: The Life and Thought of a Persian Philosopher* (Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, 2001), hlm, 3–4

⁶⁹³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 6–7.

⁶⁹⁴ Nasr, *Conceptions of Nature in Islamic Thought* (Ph.D. diss., Harvard University, 1958), hlm, 2.

⁶⁹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 5–6.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, hlm, 22.

dari hubungan kontemplatif menjadi relasi eksploitatif, yang didorong oleh dorongan teknologis dan ekonomi tanpa kendali etis.

Nasr menegaskan bahwa dalam peradaban Islam klasik, pengetahuan (*‘ilm*) tidak hanya berfungsi untuk menjelaskan fenomena empiris, tetapi juga sebagai jalan menuju pengenalan terhadap Tuhan. Dalam kerangka ini, pencarian ilmu selalu berlandaskan pada prinsip tauhid, yaitu kesatuan realitas yang menyatukan Tuhan, manusia, dan alam dalam satu sistem kosmos yang harmonis.⁶⁹⁷ Alam semesta dipandang bukan sebagai entitas otonom, tetapi sebagai cerminan dari kebijaksanaan Ilahi. Dengan demikian, aktivitas ilmiah dalam Islam klasik selalu bersifat teleologis dan spiritual, tidak terpisah dari dimensi etika dan kesadaran kosmik.

Namun, dengan munculnya ilmu modern yang positivistik dan reduksionis, pandangan dunia ini mengalami pergeseran mendasar. Sains modern, menurut Nasr, telah memutus dimensi sakral pengetahuan dan menggeser tujuan ilmu dari pencarian makna menuju dominasi teknis atas alam.⁶⁹⁸ Di sinilah terletak akar dari krisis spiritual dan ekologis dunia modern: manusia kehilangan rasa keterhubungan metafisik dengan alam semesta, dan menggantikannya dengan semangat eksploitasi yang nihilistik.

Nasr menyebut proses ini sebagai “desakralisasi ilmu” (*desacralization of knowledge*), yaitu ketika pengetahuan dipisahkan dari sumber Ilahinya.⁶⁹⁹ Bagi Nasr, pengetahuan sejati tidak mungkin netral secara spiritual, karena setiap bentuk ilmu selalu berakar pada pandangan dunia tertentu (*worldview*). Ketika ilmu dilepaskan dari kesadaran metafisik, ia akan kehilangan arah moral dan berpotensi menghancurkan tatanan kosmos yang seharusnya dijaga.

Melalui konsep “*sacred science*” (ilmu sakral), Nasr menawarkan rekonstruksi epistemologis yang mengintegrasikan rasionalitas ilmiah dengan kesadaran spiritual.⁷⁰⁰ Ia menegaskan bahwa penyembuhan krisis lingkungan tidak dapat dicapai melalui teknologi atau kebijakan ekonomi semata, tetapi memerlukan reorientasi spiritual yang menempatkan kembali manusia dalam struktur kosmos Ilahi. Dengan kata lain, *ecological restoration must begin with spiritual restoration* — pemulihan hubungan manusia dengan Tuhan dan dengan alam sebagai ciptaan-Nya.

Dengan pemikiran seperti ini, Nasr menjadi pionir dalam apa yang kini dikenal sebagai “*Islamic Environmental Ethics*” atau “*Ekoteologi Islam*”, yang menafsirkan

⁶⁹⁷ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45.

⁶⁹⁸ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm, 41–42.

⁶⁹⁹ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 10.

⁷⁰⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 15.

prinsip tauhid sebagai dasar bagi kesadaran ekologis dan tanggung jawab spiritual terhadap bumi.⁷⁰¹

3. Konsep “Sacred Science” (Ilmu Sakral)

Konsep sacred science atau ilmu sakral merupakan salah satu kontribusi terpenting Seyyed Hossein Nasr dalam mengkritik modernitas dan membangun paradigma ilmiah yang berakar pada kesadaran spiritual.⁷⁰² Nasr berpendapat bahwa sains modern telah mengalami proses desakralisasi pengetahuan (desacralization of knowledge), yaitu ketika ilmu dipisahkan dari dimensi transenden dan makna metafisiknya.⁷⁰³ Dengan kata lain, pengetahuan yang semula menjadi jalan untuk memahami ciptaan sebagai manifestasi kebijaksanaan Ilahi, kini hanya difokuskan pada penguasaan teknis dan utilitas material.

Dalam bukunya, Nasr menegaskan: *“To desacralize knowledge is to cut the link between the cosmos and the Divine.”*⁷⁰⁴

Pernyataan ini menunjukkan bahwa krisis ekologis dan spiritual yang melanda dunia modern tidak dapat dipisahkan dari krisis epistemologis: ilmu tanpa dimensi transendental kehilangan arah moralnya dan mengubah alam menjadi objek eksploitasi.⁷⁰⁵

Bagi Nasr, ilmu sakral bukan sekadar teori atau metodologi ilmiah, tetapi pengetahuan yang berakar pada kesadaran metafisik tentang Tuhan sebagai sumber kebenaran dan realitas tertinggi. Dalam kerangka ini, setiap entitas alam bukan sekadar benda mati yang bisa dimanipulasi, melainkan manifestasi dari prinsip Ilahi (al-ḥaqq) yang memiliki tujuan spiritual.⁷⁰⁶ Alam menjadi medium melalui mana manusia dapat memahami tanda-tanda Ilahi (āyāt Allāh) dan menyadari keterhubungannya dengan kosmos. Ciri-ciri utama ilmu sakral menurut Nasr dapat dijelaskan sebagai berikut:

- a) Theocentric worldview (pandangan teosentris) Seluruh pengetahuan berpusat pada Tuhan. Dalam pandangan ini, manusia bukan pusat realitas, melainkan bagian dari tatanan kosmos yang dimandatkan untuk mengenali kebesaran Ilahi.⁷⁰⁷

⁷⁰¹ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 88–90.

⁷⁰² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm,10–12.

⁷⁰³ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 6–7.

⁷⁰⁴ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 10.

⁷⁰⁵ Ibid., hlm, 22.

⁷⁰⁶ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45.

⁷⁰⁷ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 15.

- b) Integrasi rasionalitas dan spiritualitas Akal manusia tetap digunakan untuk memahami dunia, namun diarahkan untuk menyingkap kebijaksanaan Ilahi. Sains dan spiritualitas bukan dikotomi, melainkan saling melengkapi dalam pencarian pengetahuan yang utuh.⁷⁰⁸
- c) Alam sebagai tanda-tanda Tuhan (āyāt Allāh) Setiap ciptaan mengandung makna metafisik dan menjadi media refleksi spiritual. Dengan memahami alam, manusia tidak hanya memperoleh informasi empiris, tetapi juga meningkatkan kesadaran kosmik dan moral.⁷⁰⁹
- d) Keseimbangan kosmis Manusia bukan penguasa mutlak alam, melainkan penjaga amanah (khalifah). Tugas manusia adalah menjaga keseimbangan kosmos sesuai hukum Ilahi, bukan mengeksploitasi alam semata-mata untuk kepentingan material.⁷¹⁰

Dengan konsep ini, Nasr menghadirkan pandangan dunia ilmiah yang holistik, di mana pengetahuan, etika, dan spiritualitas saling terintegrasi. Sacred science bukan hanya kritik terhadap sains modern, tetapi juga alternatif epistemologis yang menekankan tanggung jawab manusia terhadap alam, terhadap dirinya sendiri, dan terhadap Tuhan.⁷¹¹

4. Krisis Lingkungan sebagai Krisis Spiritual

Menurut Seyyed Hossein Nasr, krisis lingkungan modern tidak bisa dipahami hanya sebagai masalah fisik atau teknis, melainkan merupakan manifestasi dari krisis spiritual manusia.⁷¹² Modernitas, dengan paradigma sekular dan antroposentrismenya, telah menyingkirkan Tuhan dari kosmos dan menempatkan manusia sebagai pusat realitas.⁷¹³ Dalam pandangan ini, alam tidak lagi dipahami sebagai ciptaan yang memiliki makna sakral, melainkan semata-mata sebagai objek material yang dapat dieksploitasi tanpa batas.⁷¹⁴

Nasr menegaskan: *"The environmental crisis is in reality a spiritual crisis, a rebellion against Heaven that has led to the plundering of the earth."*⁷¹⁵

⁷⁰⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 26.

⁷⁰⁹ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 12–13

⁷¹⁰ Ibid., hlm, 14.

⁷¹¹ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 88–90.

⁷¹² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 5–6.

⁷¹³ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 6–7.

⁷¹⁴ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45

⁷¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 12.

Pernyataan ini menunjukkan bahwa kerusakan ekologis yang melanda dunia modern adalah konsekuensi dari pemutusan hubungan manusia dengan dimensi transenden. Alam, yang dahulu dipandang sebagai manifestasi kebijaksanaan Ilahi (*āyāt Allāh*), kini direduksi menjadi sumber daya semata, tanpa nilai moral atau spiritual.⁷¹⁶

Bagi Nasr, pemulihan hubungan manusia dengan alam hanya bisa terjadi melalui rekonstruksi pandangan dunia sakral (*sacred cosmology*). Dalam kerangka ini, manusia menyadari posisinya sebagai bagian dari tatanan Ilahi, bukan entitas yang terpisah atau berkuasa mutlak atas alam.⁷¹⁷ Konsep ini menekankan bahwa alam dan manusia terhubung secara kosmik, dan setiap tindakan manusia terhadap alam memiliki implikasi etis dan spiritual.⁷¹⁸

Dengan demikian, penyelesaian krisis ekologi tidak cukup melalui solusi teknis, kebijakan ekonomi, atau inovasi teknologi semata. Nasr menekankan pentingnya reintegrasi dimensi spiritual ke dalam kesadaran ilmiah dan sosial, di mana pendidikan, penelitian, dan aktivitas sosial diarahkan untuk membangun kesadaran akan hubungan harmonis antara manusia, alam, dan Tuhan.⁷¹⁹

Pemikiran ini menjadikan Nasr sebagai pelopor dalam ekoteologi Islam, yang menekankan bahwa tanggung jawab ekologis harus berakar pada prinsip spiritual dan metafisik, bukan sekadar kepentingan utilitarian atau pragmatis.⁷²⁰ Dengan kata lain, keberlanjutan ekologis tidak dapat dicapai tanpa transformasi batin manusia yang mengembalikan kesadaran kosmis dan etis terhadap alam.

5. Islam dan Kosmologi Sakral

Dalam kerangka Islam, alam semesta (*al-‘ālam*) dipahami sebagai manifestasi kehendak, kebijaksanaan, dan kesucian Tuhan, bukan sekadar objek fisik untuk dimanfaatkan.⁷²¹ Al-Qur‘an secara konsisten menggambarkan alam sebagai tanda-tanda (*āyāt*) Tuhan, yang mengandung makna spiritual dan harus direnungkan, bukan dieksploitasi secara semena-mena.⁷²²

Sebagai contoh, Allah berfirman:

⁷¹⁶ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 22.

⁷¹⁷ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 92.

⁷¹⁸ Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin, 1976), hlm, 103–105.

⁷¹⁹ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), 88–90.

⁷²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm, 41–42

⁷²¹ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm,92.

⁷²² Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 22.

“Dan tidaklah Kami ciptakan langit dan bumi serta apa yang ada di antara keduanya melainkan dengan kebenaran.” (QS. al-Hijr [15]: 85)

Menurut Seyyed Hossein Nasr, ayat ini merupakan dasar ontologis bagi kosmologi sakral Islam, di mana setiap makhluk memiliki nilai intrinsik karena berasal dari Tuhan.⁷²³ Alam semesta bukan entitas otonom yang dapat dimanipulasi secara sewenang-wenang, melainkan cerminan kebijaksanaan Ilahi yang menghubungkan manusia dengan Tuhan dan seluruh ciptaan.⁷²⁴

Dalam konteks ini, prinsip tauhid — kesatuan eksistensial Tuhan — memiliki implikasi ekologis yang mendasar.⁷²⁵ Tauhid tidak hanya merupakan konsep teologis, tetapi juga menjadi asas etika ekologis, karena menyatukan Tuhan, manusia, dan alam dalam satu kesatuan kosmik.⁷²⁶ Dengan demikian, merusak alam berarti melanggar prinsip tauhid, karena manusia telah menyalahi keteraturan kosmis yang ditetapkan oleh Tuhan.⁷²⁷

Nasr menegaskan bahwa manusia diposisikan sebagai khalifah (penjaga amanah) alam, bukan penguasa mutlak yang bebas menindas atau mengeksploitasi ciptaan.⁷²⁸ Tugas manusia adalah memelihara keseimbangan kosmos dan menjaga keselarasan antara dirinya, alam, dan Tuhan. Pandangan ini menekankan bahwa setiap tindakan manusia terhadap alam memiliki dimensi moral dan spiritual, bukan sekadar konsekuensi fisik atau material.⁷²⁹

Dengan pandangan kosmologis ini, Nasr menawarkan landasan filosofis dan etis bagi pengembangan kesadaran ekologis dalam Islam. Alam tidak hanya menjadi objek sains atau ekonomi, tetapi medium refleksi spiritual dan pendidikan moral, di mana manusia diajak untuk memahami hubungan integral antara dirinya, alam, dan Tuhan.⁷³⁰

6. Solusi Menurut Nasr

Sebagai jawaban atas krisis modernitas dan krisis lingkungan, Seyyed Hossein Nasr menekankan perlunya transformasi epistemologis dan spiritual yang mendasar.⁷³¹ Ia menolak pendekatan semata teknis atau ekonomis untuk

⁷²³ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45.

⁷²⁴ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm,26.

⁷²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin, 1976), hlm, 103–105.

⁷²⁶ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 94–95

⁷²⁷ Ibid., hlm, 92

⁷²⁸ Ibid., hlm, 92–93.

⁷²⁹ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 88–90.

⁷³⁰ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm, 41–42.

⁷³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 45–46.

menyelesaikan masalah ekologis, karena bagi Nasr, kerusakan alam adalah refleksi dari kerusakan jiwa manusia.⁷³² Dengan kata lain, penyembuhan bumi mensyaratkan penyembuhan spiritual manusia, yaitu mengembalikan kesadaran bahwa alam adalah ciptaan Tuhan yang sakral.⁷³³

Nasr menawarkan empat langkah konkret yang saling terkait sebagai solusi:

- a) Menghidupkan kembali pandangan dunia sakral (revival of sacred cosmology). Langkah pertama adalah membangun kembali kesadaran kosmik dan sakralitas alam melalui pendidikan, refleksi filosofis, dan studi kosmologi tradisional.⁷³⁴ Pendidikan tidak hanya bertujuan mentransfer pengetahuan empiris, tetapi juga menanamkan pemahaman bahwa manusia merupakan bagian dari tatanan Ilahi, dan alam memiliki makna spiritual yang harus dihormati.
- b) Mengintegrasikan sains modern dengan spiritualitas Islam Nasr menekankan pentingnya sains dan teknologi diarahkan oleh moral dan etika transenden.⁷³⁵ Integrasi ini memastikan bahwa inovasi ilmiah dan teknologi tidak kehilangan orientasi spiritual dan tidak merusak keseimbangan kosmos. Dengan pendekatan ini, ilmu pengetahuan tetap relevan tanpa mengorbankan dimensi sakral alam.
- c) Membangun etika ekologis berbasis tauhid Etika ekologis menurut Nasr berakar pada prinsip tauhid, yang menyatukan Tuhan, manusia, dan alam dalam satu kesatuan kosmik.⁷³⁶ Manusia diposisikan sebagai khalifah, bukan predator, sehingga segala tindakan terhadap alam harus mempertimbangkan nilai intrinsik ciptaan Tuhan dan keseimbangan kosmos. Etika ini menekankan tanggung jawab moral, bukan sekadar kepatuhan pada hukum atau peraturan.
- d) Mereformasi sistem Pendidikan Nasr menekankan bahwa pendidikan modern harus melampaui transfer keterampilan teknis.⁷³⁷ Sistem pendidikan ideal menumbuhkan kesadaran kosmik, memperkenalkan siswa pada sacred science, filsafat, dan spiritualitas, sehingga generasi baru memiliki kapasitas intelektual sekaligus kesadaran moral dan ekologis. Pendidikan menjadi medium transformasi epistemologis yang menghubungkan ilmu, etika, dan spiritualitas.

Dengan empat langkah ini, Nasr menawarkan paradigma alternatif yang holistik dan transformatif, di mana pengetahuan, moral, dan spiritualitas saling terintegrasi. Pendekatan ini menegaskan bahwa penyelesaian krisis lingkungan

⁷³² Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 92–94.

⁷³³ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm,18.

⁷³⁴ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 48–49

⁷³⁵ Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm,41–42.

⁷³⁶ Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin, 1976), hlm,103–105.

⁷³⁷ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), 88–90

modern tidak mungkin berhasil tanpa perubahan batin manusia, yaitu pengakuan bahwa alam adalah ciptaan Ilahi yang harus dihormati, bukan hanya sumber daya yang bisa dieksploitasi.⁷³⁸

7. Relevansi Pemikiran Nasr

Pemikiran Seyyed Hossein Nasr menjadi semakin relevan di era krisis iklim, degradasi lingkungan, dan bencana ekologis global.⁷³⁹ Berbagai pendekatan sekuler yang bersifat teknis atau ekonomis seringkali gagal menuntaskan akar masalah ekologis, karena mereka tidak menyentuh dimensi spiritual dan etis manusia.⁷⁴⁰ Dalam konteks ini, gagasan sacred science menawarkan paradigma alternatif yang mengintegrasikan rasionalitas ilmiah dengan kesadaran spiritual dan etika kosmis.⁷⁴¹

Nasr menekankan bahwa hubungan manusia dengan alam harus didasarkan pada kesadaran transenden bahwa bumi adalah ciptaan Tuhan yang sakral.⁷⁴² Dalam kerangka ekoteologi Islam, pemikiran Nasr menjadi fondasi penting bagi pembangunan etika lingkungan berbasis tauhid, di mana manusia diposisikan bukan sebagai pemilik absolut, tetapi sebagai khalifah yang memikul amanah (responsibility stewardship).⁷⁴³ Konsep ini menegaskan bahwa setiap tindakan manusia terhadap alam harus mempertimbangkan nilai intrinsik ciptaan dan keseimbangan kosmik yang telah ditetapkan oleh Tuhan.⁷⁴⁴

Dengan demikian, gagasan sacred science menurut Nasr bukan sekadar kritik terhadap modernitas dan sekularisasi ilmu pengetahuan, tetapi juga seruan untuk membangun peradaban ekologis yang berakar pada spiritualitas Islam.⁷⁴⁵ Pemikiran ini mendorong manusia untuk memadukan ilmiah, moral, dan spiritual dalam menghadapi tantangan lingkungan, sehingga solusi ekologis tidak hanya bersifat praktis, tetapi juga etis, holistik, dan transformatif.⁷⁴⁶

Pemikiran Nasr menjadi relevan tidak hanya bagi dunia Islam, tetapi juga bagi gerakan lingkungan global, karena menawarkan paradigma di mana alam dihormati sebagai manifestasi Ilahi, dan manusia dipandu oleh tanggung jawab

⁷³⁸ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 47–48.

⁷³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 5–6.

⁷⁴⁰ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 92–94.

⁷⁴¹ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 26–27.

⁷⁴² Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 45–46.

⁷⁴³ Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Unwin, 1976), hlm, 103–105.

⁷⁴⁴ Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 94–95.

⁷⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man* (Chicago: ABC International Group, 2001), hlm, 41–42.

⁷⁴⁶ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 88–90.

kosmik yang melampaui kepentingan material atau keuntungan jangka pendek.⁷⁴⁷ Dengan kata lain, rekonstruksi epistemologis dan spiritual yang ia usulkan menjadi strategi jangka panjang untuk mencapai keberlanjutan ekologis yang sejati.⁷⁴⁸

B. William Chittick: Imajinasi Kosmik dan Kesatuan Wujud (Cosmic Imagination and the Unity of Being)

1. Biografi dan Latar Belakang Pendidikan

William Chittick lahir pada tahun 1943 di Long Beach, California, Amerika Serikat.⁷⁴⁹ Ia menempuh pendidikan tinggi di Amerika Serikat, memperoleh gelar sarjana (B.A.) dari University of California, Los Angeles (UCLA), dan kemudian melanjutkan studi filsafat dan Islam di University of Tehran, Iran, di mana ia mempelajari filsafat Islam dan Sufisme secara langsung dari para ulama dan sarjana tradisional.⁷⁵⁰ Setelah itu, Chittick meraih gelar doktor (Ph.D.) di University of Pennsylvania, dengan fokus pada studi Islam klasik, khususnya filsafat dan mistisisme Sufi.⁷⁵¹

Chittick dikenal sebagai seorang sarjana Sufisme yang menggabungkan pendekatan akademik modern dengan pemahaman tradisional klasik, terutama ajaran Ibn 'Arabi. Ia menulis lebih dari tiga puluh buku dan banyak artikel akademik yang membahas metafisika, kosmologi, dan pengalaman mistik dalam tradisi Islam.⁷⁵² Ia juga aktif dalam mengajar di berbagai universitas di Amerika Serikat, termasuk State University of New York (SUNY) Albany, di mana ia menjadi profesor emeritus.⁷⁵³

Fokus utama pemikiran Chittick adalah pada konsep kesatuan wujud (waḥdat al-wujūd) dan imajinasi kosmik (cosmic imagination), yang menjembatani antara pengalaman mistik individual dan tatanan kosmos yang universal.⁷⁵⁴ Dalam pandangannya, alam semesta tidak hanya fenomena fisik, tetapi juga manifestasi realitas Ilahi, di mana setiap ciptaan mencerminkan tanda-tanda kebesaran Tuhan (āyāt Allāh).⁷⁵⁵

⁷⁴⁷ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm, 27–28.

⁷⁴⁸ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 47–48.

⁷⁴⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, xi–xii.

⁷⁵⁰ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 3.

⁷⁵¹ *Ibid.*, hlm, 4.

⁷⁵² Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998) hlm,, xiii–xiv.

⁷⁵³ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, xii.

⁷⁵⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 12–13.

⁷⁵⁵ *Ibid.* hlm,, 15.

Chittick menekankan bahwa imajinasi kosmik bukan sekadar fantasi, tetapi proses epistemologis dan spiritual yang memungkinkan manusia memahami struktur metafisik alam, hubungan antara Tuhan dan ciptaan, serta peran manusia dalam kosmos.⁷⁵⁶ Dengan demikian, pemikiran Chittick memberikan kontribusi penting dalam menghidupkan kembali perspektif metafisik klasik dalam konteks modern, serta menegaskan relevansi spiritualitas dalam menghadapi tantangan eksistensial dan ekologis kontemporer.⁷⁵⁷

2. Latar Belakang Pemikiran William Chittick

Pemikiran William C. Chittick berakar kuat pada tradisi filsafat Islam klasik dan mistisisme Sufi, terutama melalui studi mendalam terhadap karya-karya Muḥyiddīn Ibn 'Arabī (1165–1240), Jalāl al-Dīn Rūmī (1207–1273), dan Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 1274).⁷⁵⁸ Chittick memandang bahwa warisan intelektual Islam klasik mengandung kebijaksanaan metafisik universal (al-ḥikmah al-khālidah) yang mampu menjawab krisis spiritual dan eksistensial manusia modern.⁷⁵⁹

Latar belakang pendidikan Chittick di Iran pada era 1960-an berperan besar dalam membentuk orientasi intelektualnya.⁷⁶⁰ Ia belajar langsung dari para sarjana tradisional seperti Seyyed Hossein Nasr, Henry Corbin, dan Toshihiko Izutsu — tiga tokoh besar yang memperkenalkannya pada kosmologi Islam, filsafat iluminasi (ḥikmah isyrāqiyyah), dan metafisika Ibn 'Arabī.⁷⁶¹ Dari mereka, Chittick mewarisi cara berpikir tradisional-perennialis, yaitu pandangan bahwa seluruh agama besar dunia berakar pada satu kebenaran metafisik yang sama (perennial philosophy).⁷⁶²

Dalam kerangka ini, Chittick mengembangkan gagasan bahwa imajinasi (khayāl) memiliki fungsi sentral dalam epistemologi Islam.⁷⁶³ Menurutnya, dunia imajinal bukan sekadar fiksi atau khayalan psikologis, tetapi alam ontologis perantara antara dunia materi (mulk) dan dunia spiritual (malakūt).⁷⁶⁴ Imajinasi

⁷⁵⁶ Ibid., hlm, 9–11.

⁷⁵⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 15–16.

⁷⁵⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 3–5.

⁷⁵⁹ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Albany: SUNY Press, 2001), hlm, 22–23.

⁷⁶⁰ Ibid., hlm, xi–xii

⁷⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Life and Thought* (London: George Allen & Unwin, 1981), hlm, 17–19.

⁷⁶² William Stoddart, *Remembering in a World of Forgetfulness: The Perennial Philosophy* (Bloomington: World Wisdom, 2008), hlm, 56–58.

⁷⁶³ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 11–13.

⁷⁶⁴ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 4–6.

kosmik memungkinkan manusia menafsirkan realitas Ilahi yang termanifestasi dalam bentuk simbol, alam, dan pengalaman spiritual.⁷⁶⁵

Chittick juga menyoroti krisis spiritual modern yang diakibatkan oleh dominasi rasionalisme dan sekularisme Barat, yang telah memisahkan manusia dari akar spiritualnya.⁷⁶⁶ Ia menilai bahwa modernitas telah “mengosongkan makna” dari kosmos, menjadikannya sekadar sistem material tanpa nilai sakral.⁷⁶⁷ Melalui pendekatan kosmologis dan sufistik, Chittick berusaha menghidupkan kembali kesadaran metafisik tentang kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) — yakni bahwa seluruh ciptaan merupakan penampakan dari realitas Ilahi yang tunggal.⁷⁶⁸

Dengan demikian, latar belakang pemikiran Chittick tidak hanya bersifat akademik, tetapi juga spiritual dan filosofis.⁷⁶⁹ Ia berupaya menghadirkan kembali hikmah Islam klasik dalam dialog dengan tantangan modernitas, menjembatani antara rasionalitas ilmiah dan kesadaran mistik, serta antara sains dan spiritualitas.⁷⁷⁰ Pemikirannya menegaskan bahwa pemulihan makna hidup dan keseimbangan kosmik hanya mungkin dilakukan melalui pengenalan diri dan Tuhan (*maʿrifah*), sebagaimana diajarkan dalam tradisi tasawuf Islam.⁷⁷¹

3. Konsep Imajinasi Kosmik dan *Waḥdat al-Wujūd* dalam Pemikiran William Chittick

Dalam pemikiran William Chittick, konsep *imajinasi kosmik* (*cosmic imagination*) dan *waḥdat al-wujūd* (*unity of being*) menjadi dua pilar utama yang menjelaskan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Ia mengembangkan gagasan ini dengan berlandaskan pada tafsir metafisis terhadap karya-karya Ibn ʿArabi, khususnya *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.⁷⁷²

a) Imajinasi Kosmik (*al-Khayāl al-Kawnī*)

Dalam pemikiran William Chittick, konsep *imajinasi kosmik* (*cosmic imagination*) dan *waḥdat al-wujūd* (*unity of being*) menjadi dua pilar utama yang menjelaskan hubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta. Ia mengembangkan gagasan ini dengan berlandaskan pada tafsir metafisis

⁷⁶⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 10–11.

⁷⁶⁶ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hlm, 25.

⁷⁶⁷ Ibid., hlm, 26.

⁷⁶⁸ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 15.

⁷⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 44–45.

⁷⁷⁰ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 7–9.

⁷⁷¹ Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), hlm, 19–20.

⁷⁷² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-ʿArabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 12–15.

terhadap karya-karya Ibn 'Arabi, khususnya *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.⁷⁷³

Bagi Chittick, imajinasi (*al-khayāl*) bukan sekadar khayalan subjektif, melainkan dimensi ontologis yang menjembatani realitas spiritual dan material. Dunia ini merupakan *alam imajinal*—sebuah wilayah antara (*barzakh*)—di mana realitas Ilahi termanifestasi dalam bentuk-bentuk simbolik dan kasat mata.⁷⁷⁴ Alam semesta, dengan demikian, tidak hanya terdiri dari materi, tetapi juga merupakan refleksi dari aktivitas imajinatif Tuhan (*divine imagination*).

Dalam kerangka ini, imajinasi kosmik menjadi “cermin Ilahi” di mana Tuhan memandang diri-Nya melalui manifestasi ciptaan. Chittick menjelaskan bahwa setiap makhluk adalah simbol yang mengandung makna Ilahi; oleh karena itu, mengenal alam berarti membaca tanda-tanda Tuhan melalui wujud-wujud yang tampak.⁷⁷⁵ Pandangan ini menghadirkan konsepsi ekologis yang sakral: bahwa alam bukan objek yang dapat dieksploitasi, melainkan teks suci yang mengandung makna metafisik.

Sementara itu, konsep *wahdat al-wujūd* dalam pandangan Chittick tidak dimaknai sebagai penyatuan esensi antara Tuhan dan alam (panteisme), tetapi sebagai kesadaran ontologis bahwa segala sesuatu memperoleh wujudnya dari Tuhan. Tuhan adalah *al-Wujūd al-Ḥaqq* (Wujud Hakiki), sedangkan ciptaan hanyalah *wujūd majāzī* (wujud bayangan) yang bergantung kepada-Nya.⁷⁷⁶ Dengan demikian, semua makhluk berpartisipasi dalam keberadaan Ilahi tanpa kehilangan identitasnya masing-masing.

Kesadaran akan *wahdat al-wujūd* melahirkan etika spiritual yang menempatkan manusia dalam tatanan kosmis, bukan di atasnya. Dalam konteks ini, kerusakan alam merupakan akibat dari lupa diri manusia terhadap posisinya sebagai bagian dari manifestasi Ilahi.⁷⁷⁷ Oleh sebab itu, kesadaran ekologis sejati harus berawal dari kesadaran metafisik—bahwa seluruh ciptaan memiliki nilai sakral sebagai tajalli Tuhan.

Chittick menegaskan bahwa jalan menuju pengetahuan hakiki tidak berhenti pada rasionalitas intelektual, tetapi memerlukan aktivasi imajinasi spiritual (*spiritual imagination*). Imajinasi, dalam pandangan ini, berfungsi sebagai jembatan epistemologis yang menghubungkan akal dan intuisi,

⁷⁷³ William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm. 23

⁷⁷⁴ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 27–30.

⁷⁷⁵ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 56–60.

⁷⁷⁶ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 78–82.

⁷⁷⁷ *Ibid.*, hlm. 90–92.

dunia empiris dan realitas Ilahi.⁷⁷⁸ Dengan menghidupkan kembali dimensi imajinatif ini, manusia dapat memulihkan hubungan harmonisnya dengan kosmos.

b) Kesatuan Wujud (Wahdat al-Wujūd)

Konsep *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud) merupakan salah satu fondasi metafisika paling mendalam dalam pemikiran William Chittick. Ia menguraikan ajaran ini sebagai ekspresi tertinggi dari pandangan dunia Islam yang menegaskan bahwa realitas sejati hanyalah satu — yaitu Tuhan (*al-Wujūd al-Ḥaqq*) — sedangkan segala sesuatu selain-Nya hanyalah manifestasi (*tajallī*) dari Wujud tersebut.⁷⁷⁹ Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* tidak sekadar gagasan mistik atau spekulatif, tetapi merupakan struktur ontologis dari seluruh eksistensi.

Menurut Chittick, Ibn 'Arabi tidak bermaksud menyamakan Tuhan dengan alam (sebagaimana dituduhkan oleh sebagian kalangan sebagai panteisme), melainkan menegaskan bahwa semua makhluk memperoleh keberadaan mereka dari Wujud Ilahi yang tunggal.⁷⁸⁰ Alam tidak identik dengan Tuhan, tetapi tidak pula terpisah dari-Nya. Relasi antara Tuhan dan ciptaan bersifat relasional — seperti cermin yang memantulkan cahaya sumbernya.⁷⁸¹ Dengan kata lain, keberadaan makhluk bersifat bergantung (*contingent existence*), sementara Tuhan adalah satu-satunya Wujud Mutlak (*Necessary Being*).

Chittick menulis bahwa *wahdat al-wujūd* adalah “kesadaran bahwa seluruh alam semesta merupakan cermin tempat Tuhan menampakkan Diri-Nya kepada Diri-Nya sendiri.”⁷⁸² Dalam pandangan ini, alam bukan entitas asing, tetapi partisipan dalam drama kosmik penyingkapan Ilahi (*theophany*). Karena itu, memahami keberadaan makhluk berarti menyingkap makna-makna Ilahi yang tersembunyi di balik bentuk-bentuk fenomenal.⁷⁸³

Dari perspektif epistemologis, kesatuan wujud menuntun manusia untuk menembus lapisan-lapisan eksistensi menuju sumber tunggalnya. Pengetahuan sejati (*ma'rifah*) bukanlah akumulasi informasi, tetapi

⁷⁷⁸ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hlm. 61–65.

⁷⁷⁹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 85–90

⁷⁸⁰ Ibid., hlm. 92–95

⁷⁸¹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm. 43–46.

⁷⁸² Ibid., hlm. 52.

⁷⁸³ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 67–70.

pengalaman langsung akan kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu.⁷⁸⁴ Kesadaran ini menumbuhkan rasa tawadhu' kosmik, karena manusia menyadari dirinya bukan sebagai pusat, tetapi sebagai bagian dari jaringan eksistensi yang seluruhnya bergantung kepada Tuhan.

Implikasi etis dari *wahdat al-wujūd* sangat mendalam, terutama dalam konteks ekologi. Jika seluruh ciptaan adalah penampakan Ilahi, maka memperlakukan alam dengan semena-mena berarti mengkhianati kesucian wujud itu sendiri.⁷⁸⁵ Dengan demikian, ajaran kesatuan wujud melahirkan paradigma ekologis yang sakral, di mana hubungan manusia dan alam didasarkan pada penghormatan terhadap kesatuan asal-usul spiritualnya. Krisis lingkungan modern — dalam kerangka ini — merupakan bentuk *ghaflah* (kelalaian) metafisik: manusia lupa bahwa ia dan alam berasal dari satu sumber Wujud yang sama.⁷⁸⁶

Chittick menegaskan bahwa pemulihan kesadaran ekologis harus dimulai dari kesadaran ontologis. Alam tidak dapat dipulihkan hanya melalui kebijakan rasional, tetapi melalui transformasi batin yang mengakui kembali kesucian kosmos sebagai teofani Ilahi.⁷⁸⁷ Dengan cara ini, *wahdat al-wujūd* bukan hanya doktrin metafisika, tetapi juga fondasi spiritual bagi etika kosmologis Islam yang menyeimbangkan dimensi teologis, ekologis, dan kemanusiaan.

c) Dimensi Epistemologis: Imajinasi sebagai Jalan Menuju Pengetahuan Ilahi

Dalam kerangka epistemologi tasawuf falsafi, imajinasi (*khayāl*) memegang peranan penting sebagai jembatan antara realitas material dan realitas spiritual. Ibn 'Arabī memandang bahwa imajinasi bukan sekadar kekuatan subjektif manusia untuk membentuk citra atau gambaran, tetapi sebuah realitas ontologis yang memiliki kedudukan di antara dunia inderawi ('*ālam al-shahādah*) dan dunia ruhani ('*ālam al-ghayb*). Dunia imajinasi ini disebut sebagai '*ālam al-mithāl*, yaitu alam perantara tempat segala bentuk spiritual mengambil rupa dan segala rupa fisik memperoleh makna batiniah.⁷⁸⁸

Melalui kekuatan imajinasi yang disucikan (*al-khayāl al-muta'allih*), seorang sufi dapat memperoleh pengetahuan intuitif ('*ilm al-ladunnī*) yang tidak dapat dicapai melalui rasio atau pengalaman empiris semata. Dalam

⁷⁸⁴ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm. 58–61.

⁷⁸⁵ Ibid., hlm. 72–74

⁷⁸⁶ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm. 101–104.

⁷⁸⁷ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hlm. 88–92.

⁷⁸⁸ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm. 115–118.

proses ini, imajinasi menjadi instrumen epistemik untuk menangkap simbol-simbol ilahi yang tersingkap dalam pengalaman batin, mimpi, atau kasyf (penyingkapan spiritual).⁷⁸⁹ Imajinasi tidak bertentangan dengan akal, tetapi melampauinya dengan menghadirkan dimensi makna yang tidak dapat dijangkau oleh logika diskursif.

Henry Corbin menegaskan bahwa konsep imajinasi dalam pemikiran Ibn 'Arabī dan tradisi sufi lainnya bukanlah fantasi atau halusinasi, melainkan realitas imaginal (mundus imaginalis) yang bersifat objektif dan eksistensial.⁷⁹⁰ Melalui dunia imaginal inilah wahyu, visi kenabian, dan pengalaman mistik memperoleh bentuk yang dapat ditangkap oleh kesadaran manusia. Dengan demikian, imajinasi menjadi jalan epistemologis menuju pengetahuan ilahi (ma'rifah), tempat realitas Tuhan terpantul dalam bentuk-bentuk simbolik yang dapat direnungkan oleh hati (qalb).

Dalam perspektif ini, pengetahuan sejati tidak hanya bersumber dari intelek ('aql), tetapi juga dari penyucian batin dan kesiapan spiritual. Semakin bersih hati seorang sufi, semakin jelas pula pantulan realitas ilahi yang tertangkap oleh daya imajinatifnya. Oleh karena itu, epistemologi tasawuf falsafi menempatkan imajinasi sebagai medium antara akal dan wahyu, antara yang tampak dan yang gaib, serta antara manusia dan Tuhan.

d) Dimensi Etis dan Spiritualitas dalam Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi tidak hanya berurusan dengan aspek metafisis dan epistemologis, tetapi juga dengan pembentukan etika dan spiritualitas manusia. Dalam pandangan para sufi-filosof seperti Ibn 'Arabī, Suhrawardī, dan Mulla Ṣadrā, pengetahuan tentang hakikat wujud harus diwujudkan dalam pengalaman etis dan penyucian diri (tazkiyah al-nafs). Pengetahuan tanpa transformasi moral dianggap tidak sempurna, karena tujuan akhir dari ma'rifah adalah taḥaqquq, yakni menjadi nyata dalam diri manusia sebagai manifestasi sifat-sifat Ilahi.⁷⁹¹

Konsep al-insān al-kāmil (manusia sempurna) menjadi ideal etis dalam tasawuf falsafi. Manusia sempurna adalah sosok yang telah mencapai kesadaran penuh akan kesatuan wujud dan menampilkan akhlak Tuhan dalam perilaku sehari-hari.⁷⁹² Dalam diri manusia semacam ini, dimensi ilahi dan insani berpadu secara harmonis, sehingga setiap tindakan etisnya

⁷⁸⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 220–223.

⁷⁹⁰ Henry Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 10–14.

⁷⁹¹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 245–248.

⁷⁹² Toshihiko Izutsu, *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy* (Ashland: White Cloud Press, 1994), hlm, 152–156.

merupakan cerminan dari cinta dan pengetahuan tentang Tuhan. Etika tasawuf dengan demikian tidak bersifat legalistik, tetapi berorientasi pada penghayatan batiniah terhadap nilai-nilai Ilahi seperti rahmah, keadilan, kesabaran, dan kejujuran.

Dalam kerangka ini, tindakan moral bukanlah kewajiban eksternal, melainkan ekspresi spontan dari hati yang telah mengenal Tuhan. Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa semakin dalam seseorang mengenal hakikat wujud, semakin halus pula adabnya terhadap segala makhluk, karena ia melihat semuanya sebagai tajallī (penampakan) dari Wujud Tunggal.⁷⁹³ Oleh karena itu, etika sufi bersifat kosmik dan universal, mencakup hubungan dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta.

Secara spiritual, tasawuf falsafi menuntut perjalanan (sulūk) yang melibatkan disiplin jiwa, zikir, muḥāsabah (introspeksi), dan muraqabah (pengawasan batin). Proses ini bertujuan untuk menyingkap hijab-hijab ego (nafs) agar cahaya wujud Ilahi dapat tercermin sempurna dalam diri manusia.⁷⁹⁴ Dengan demikian, spiritualitas sufi bukanlah pelarian dari dunia, tetapi transformasi kesadaran yang menjadikan dunia sebagai cermin bagi kehadiran Tuhan.

Tasawuf falsafi, dengan integrasi antara pengetahuan, etika, dan spiritualitas, pada akhirnya mengarahkan manusia kepada kesempurnaan eksistensial dan kesadaran tauhid yang hidup. Etika dan spiritualitas menjadi bukti nyata dari kesatuan antara mengetahui dan menjadi, antara 'ilm (pengetahuan) dan ḥāl (keadaan batin), serta antara manusia dan Tuhan.

e) Dimensi Ontologis: Hubungan Tuhan, Alam, dan Manusia

Dimensi ontologis dalam tasawuf falsafi merupakan fondasi dari seluruh bangunan pemikiran sufi metafisis. Dalam kerangka ini, realitas dipahami sebagai manifestasi tunggal dari Wujud Ilahi (al-wujūd al-ḥaqq) yang menampakkan diri dalam berbagai bentuk keberadaan (mawjūdāt). Tidak ada sesuatu pun yang eksis secara mandiri selain Tuhan, sementara seluruh alam semesta hanyalah *tajallī* (penampakan) atau *zuhūr* (perwujudan) dari-Nya.⁷⁹⁵

Ibn 'Arabī menguraikan bahwa hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia bersifat ontologis dan dinamis, bukan dualistik. Tuhan adalah *al-Ḥaqq* (Yang Hakiki), sementara alam adalah *al-khalq* (ciptaan). Keduanya

⁷⁹³ Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abu al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 112–115.

⁷⁹⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), hlm, 178–182

⁷⁹⁵ Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), jilid I, hlm, 52–54.

tidak terpisah, melainkan saling terkait dalam kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*). Alam adalah cermin tempat Wujud Ilahi menampakkan Diri, dan manusia adalah saksi yang menyadari pantulan tersebut.⁷⁹⁶ Dengan kata lain, alam semesta berfungsi sebagai teofani kosmik — *theophany of God* — di mana setiap wujud merupakan tanda (*āyah*) dari kehadiran Ilahi.⁷⁹⁷

Dalam pandangan William Chittick, realitas kosmik ini tidak bersifat mekanistik sebagaimana dipahami oleh sains modern, melainkan organik dan hierarkis. Setiap tingkat wujud memancarkan tingkat kesempurnaan yang berbeda, dari materi paling kasar hingga kesadaran tertinggi yang paling dekat dengan Tuhan.⁷⁹⁸ Hierarki ini mencerminkan prinsip “from God’s Unity flows multiplicity, and through multiplicity, God’s Unity is known.” Dengan demikian, keberagaman di alam semesta tidak bertentangan dengan tauhid, tetapi justru menjadi sarana untuk mengenal-Nya.

Manusia, dalam sistem ontologis ini, menempati posisi sentral sebagai mikrokosmos (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) yang mencerminkan seluruh struktur makrokosmos. Ia merupakan cermin paling sempurna bagi Wujud Ilahi karena mengandung seluruh potensi kosmik dalam dirinya.⁷⁹⁹ Ketika manusia mengenal dirinya — sebagaimana sabda Nabi, “*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” (“Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya”) — maka ia mengenal Tuhan melalui realitas wujud yang sama.⁸⁰⁰

Oleh sebab itu, hubungan antara Tuhan, alam, dan manusia dalam tasawuf falsafi bersifat transendental sekaligus imanen. Tuhan tidak terpisah dari ciptaan, tetapi juga tidak larut di dalamnya. Ia *transcendent beyond all things* dan *immanent within all things*. Kesadaran akan kesatuan ontologis ini melahirkan sikap sakral terhadap alam dan keberadaan, yang menjadi dasar bagi etika kosmik dan tanggung jawab ekologis.⁸⁰¹

Dalam konteks ini, Chittick menekankan bahwa krisis spiritual dan ekologis modern berakar pada hilangnya kesadaran ontologis ini — manusia modern memandang alam secara terpisah dari Tuhan dan dirinya sendiri. Dengan menghidupkan kembali metafisika *wahdat al-wujūd* dan kesadaran

⁷⁹⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 79–85.

⁷⁹⁷ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 219–222.

⁷⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism* (New York: HarperOne, 2007), hlm, 131–134.

⁷⁹⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 45–48.

⁸⁰⁰ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), jilid III, hlm, 87.

⁸⁰¹ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 303–309.

imajinatif terhadap kosmos, manusia dapat memulihkan keseimbangan antara dimensi spiritual dan material keberadaannya.⁸⁰²

f) Relevansi Pemikiran William Chittick terhadap Krisis Ekologis Islam dan Modern”

Pemikiran William Chittick memiliki relevansi yang sangat kuat dalam menjawab krisis spiritual dan ekologis yang melanda dunia modern. Dalam perspektif Chittick, krisis lingkungan bukan hanya masalah ilmiah atau ekonomi, tetapi manifestasi dari keterputusan manusia dengan realitas metafisik dan spiritual alam semesta. Ketika manusia modern menolak dimensi sakral alam dan memandang dunia sebagai objek material yang netral, maka relasi kosmik antara Tuhan, manusia, dan alam menjadi rusak.⁸⁰³

Dalam kerangka ekoteologi Islam, Chittick memulihkan kembali pemahaman bahwa alam bukanlah sekadar benda mati (*inert matter*), melainkan tajallī Ilahi — penampakan Wujud Tuhan dalam bentuk kosmik.⁸⁰⁴ Oleh karena itu, menghormati, menjaga, dan merawat alam berarti menghormati dan menjaga manifestasi Ilahi itu sendiri. Sikap ekologis dalam pandangan ini bukan hanya tindakan moral, tetapi ibadah ontologis, karena berakar pada kesadaran tauhid.⁸⁰⁵

Chittick menegaskan bahwa “the natural world is a mirror reflecting the Divine Names and Qualities”, dan tugas manusia adalah membaca cermin tersebut dengan hati yang jernih.⁸⁰⁶ Dalam pandangan ini, manusia bukan penguasa yang berhak mengeksploitasi bumi, melainkan *khalifah* (penjaga) yang bertanggung jawab atas keharmonisan kosmos. Etika ekologis Islam, menurut Chittick, bersumber dari pengenalan metafisik terhadap struktur wujud — bahwa segala sesuatu memiliki *haqq al-wujūd*, hak untuk eksis karena berasal dari Tuhan.⁸⁰⁷

Relevansi pemikiran ini sangat signifikan bagi dunia modern yang terjebak dalam paradigma materialisme, antroposentrisme, dan dualisme Cartesian. Sains modern, dalam pandangan Chittick (sejalan dengan Seyyed Hossein Nasr), telah memisahkan pengetahuan dari akar spiritualnya,

⁸⁰² Nasr, *Knowledge and the Sacred*, hlm, 227–230.

⁸⁰³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm,10–12.

⁸⁰⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 123–125.

⁸⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 98–102.

⁸⁰⁶ William C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007) hlm,, 47.

⁸⁰⁷ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 215–218.

sehingga kehilangan orientasi sakral.⁸⁰⁸ Akibatnya, pengetahuan menjadi instrumen dominasi, bukan kontemplasi; teknologi menjadi alat eksploitasi, bukan perpanjangan kebijaksanaan.

Chittick menawarkan solusi dengan menghidupkan kembali dimensi imajinatif dan simbolik dalam epistemologi Islam, yang memungkinkan manusia melihat dunia bukan hanya melalui akal diskursif, tetapi juga melalui *'aql musya'adah* (akal yang tercerahkan oleh hati).⁸⁰⁹ Imajinasi kosmik, dalam hal ini, berfungsi sebagai jembatan antara dunia inderawi dan realitas Ilahi, memungkinkan manusia memahami makna batin alam. Dengan demikian, spiritualitas menjadi dasar bagi kesadaran ekologis, dan pengetahuan menjadi sarana penyatuan, bukan pemisahan.

Dalam konteks kontemporer, pemikiran Chittick memberi kontribusi besar bagi pengembangan paradigma ilmu lingkungan Islam (Islamic environmental science) dan pendekatan spiritual terhadap krisis iklim. Ia mengingatkan bahwa solusi ekologis sejati tidak dapat dicapai hanya melalui kebijakan teknologis, tetapi melalui transformasi kesadaran ontologis dan etika kosmik. Dunia akan kembali seimbang ketika manusia menyadari dirinya sebagai bagian dari tatanan Ilahi yang menyatu dengan seluruh ciptaan.⁸¹⁰

Dengan demikian, gagasan William Chittick tidak hanya memperkaya khazanah tasawuf falsafi, tetapi juga memberikan dasar filosofis dan spiritual bagi pembangunan peradaban ekologis modern — sebuah peradaban yang berakar pada tauhid, kesadaran kosmik, dan cinta Ilahi terhadap seluruh makhluk.

C. Ibn 'Arabi: alam sebagai refleksi wujud Ilahi

1. Biografi dan Pendidikan

Ibn 'Arabī lahir pada tahun 1165 M di Murcia, Spanyol (masa itu bagian dari Al-Andalus).⁸¹¹ Ia dikenal dengan gelar al-Shaykh al-Akbar (Guru Besar) karena kedalaman pemikiran metafisis, filsafat, dan tasawufnya. Sejak usia dini, Ibn 'Arabī

⁸⁰⁸ Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm,112–118.

⁸⁰⁹ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 66–69.

⁸¹⁰ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 153–157.

⁸¹¹ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 15.

menunjukkan minat besar pada ilmu agama, filsafat, dan sastra Arab, yang menjadi fondasi bagi penguasaan ilmu-ilmu syariat dan hakikat (*sharī'ah* dan *ḥaqīqah*).⁸¹²

Ia menempuh pendidikan awal di lingkungan keluarga dan madrasah-madrasah setempat, mempelajari Al-Qur'an, hadis, fikih, kalam, dan tasawuf.⁸¹³ Pada usia muda, Ibn 'Arabī sudah dikenal sebagai seorang penghafal Al-Qur'an dan penguasaan tafsir serta ilmu hadis. Selanjutnya, ia menempuh perjalanan ke berbagai kota Islam di Spanyol, Maghreb, dan Timur Tengah untuk menuntut ilmu, termasuk belajar kepada para guru sufi ternama dan filosof di wilayah Andalusia dan Afrika Utara.⁸¹⁴

Pendidikan Ibn 'Arabī mencakup dua aspek utama:

- a) Ilmu syariat (*Sharī'ah*): Memastikan penguasaan hukum Islam, fikih, dan prinsip-prinsip etika agama.
- b) Tasawuf dan metafisika (*ḥaqīqah*): Mendalami pengalaman spiritual, meditasi batin, dan filsafat Islam, termasuk pengaruh dari filsafat Yunani-Arab, seperti filsafat Ibn Sīnā dan Suhrawardī.⁸¹⁵

Perjalanan ilmiah dan spiritualnya membawanya ke Mesir, Damaskus, dan Mekah, di mana ia terus menulis karya-karya monumental seperti *Fuṣūṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.⁸¹⁶ Karyanya memadukan pengetahuan filosofis, teologi, dan pengalaman mistik, sehingga menjadi rujukan penting bagi tradisi tasawuf klasik dan pemikiran metafisis Islam hingga kini.

Ibn 'Arabī wafat pada tahun 1240 M di Damaskus, meninggalkan warisan literatur yang kaya dan menjadi dasar pengembangan tasawuf falsafi, kesatuan wujud, serta pandangan kosmologi dan etika ekologis dalam Islam.⁸¹⁷

2. Latar Belakang Pemikiran

Pemikiran Ibn 'Arabī berakar pada tradisi tasawuf klasik dan filsafat metafisis Islam, yang memadukan pendekatan spiritual, teologis, dan filosofis.⁸¹⁸ Ia hidup pada masa Al-Andalus dan Timur Tengah abad ke-12 hingga awal abad ke-13,

⁸¹² Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 5–6.

⁸¹³ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 10–12.

⁸¹⁴ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), hlm, 45–47.

⁸¹⁵ Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 30–34.

⁸¹⁶ Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), jilid I, hlm, 12–16.

⁸¹⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 20–22.

⁸¹⁸ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 15–18.

periode di mana tradisi intelektual Islam, termasuk filsafat perenialis, ilmu kalam, dan sufisme, berkembang pesat. Latar sosial-politik yang pluralistik, dengan interaksi antara Muslim, Kristen, dan Yahudi di Andalusia, mempengaruhi cara Ibn 'Arabī memahami kesatuan eksistensi dan keragaman wujud.⁸¹⁹

Dari sisi teologis, Ibn 'Arabī menekankan tauhid sebagai prinsip sentral. Namun, tauhid baginya tidak sekadar dogma teologis; ia merupakan prinsip ontologis dan kosmologis yang menyatukan seluruh ciptaan dalam satu realitas tunggal, yaitu Wujud Ilahi (*al-wujūd al-ḥaqq*).⁸²⁰ Pandangan ini dikenal sebagai wahdat al-wujūd (kesatuan wujud), yang menegaskan bahwa semua yang ada adalah manifestasi Tuhan dan tidak ada yang eksis secara independen dari-Nya.⁸²¹

Dari sisi epistemologis, Ibn 'Arabī menekankan peran imajinasi (*khayāl*) sebagai jalan menuju pengetahuan ilahi. Alam tidak sekadar dapat dipahami melalui akal atau pengalaman empiris, melainkan melalui alam malakut (alam imaginal), tempat simbol-simbol ilahi menampakkan diri.⁸²² Konsep ini menjadi dasar bagi pemahaman tentang alam sebagai refleksi Wujud Ilahi, di mana manusia melalui penyucian batin dan pengembangan kesadaran spiritual dapat memahami makna kosmos.

Selain itu, latar belakang pendidikan dan perjalanan spiritual Ibn 'Arabī yang luas — dari Andalusia hingga Mesir, Damaskus, dan Mekah — memungkinkannya untuk mengintegrasikan pengalaman mistik, filsafat, dan ilmu syariat menjadi suatu sistem pemikiran yang holistik.⁸²³ Ia memandang hubungan antara manusia, alam, dan Tuhan sebagai kesatuan kosmik yang harmonis, sehingga setiap pengetahuan, etika, dan pengalaman spiritual harus diarahkan untuk mengungkap realitas ilahi yang tersirat dalam ciptaan.

Dengan demikian, latar belakang pemikiran Ibn 'Arabī membentuk landasan metafisik, epistemologis, dan etis yang menjadikan alam bukan sekadar objek material, tetapi cermin kosmik dari Wujud Ilahi, serta menempatkan manusia sebagai pengelola sadar dari tatanan kosmos.⁸²⁴

⁸¹⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm,7–9.

⁸²⁰ Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 12–16.

⁸²¹ Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Alā 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946) hlm,, 5–10.

⁸²² Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 34–38.

⁸²³ Corbin, *Alone with the Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 12–15.

⁸²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

3. Konsep alam sebagai refleksi wujud Ilahi

Dalam pemikiran Ibn 'Arabī, alam semesta (*al-'ālam*) tidak pernah dipandang sebagai objek mati atau entitas yang independen. Sebaliknya, seluruh ciptaan merupakan manifestasi atau tajallī dari Wujud Ilahi (*al-wujūd al-ḥaqq*).⁸²⁵ Dengan kata lain, alam berfungsi sebagai cermin kosmik di mana sifat-sifat Tuhan (*asmā' wa ṣifāt*) menampakkan diri, sehingga setiap makhluk memiliki makna sakral dan tujuan spiritual.⁸²⁶

a) Alam sebagai Tajallī Ilahi

Ibn 'Arabī menegaskan bahwa segala yang ada di alam merupakan manifestasi ilahi yang konkret. Misalnya, langit, bumi, tumbuhan, hewan, dan manusia bukan sekadar materi, tetapi tanda-tanda (*āyāt*) dari sifat-sifat Ilahi, seperti kekuasaan, kebijaksanaan, dan kasih sayang.⁸²⁷ Melalui pengamatan dan refleksi atas alam, manusia dapat memahami struktur kosmik dan realitas metafisik, yang pada akhirnya mengarah pada pengenalan Tuhan.⁸²⁸

b) Alam Malakut dan Imajinasi Kosmik

Ibn 'Arabī membedakan antara dunia material (*'ālam al-shahādah*) dan dunia imaginal atau malakut (*'ālam al-mithāl*), tempat simbol-simbol Ilahi muncul dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh akal imajinatif manusia.⁸²⁹ Alam empiris hanyalah refleksi dari alam malakut, dan melalui imajinasi spiritual, manusia dapat membaca makna tersembunyi dari setiap fenomena alam. William Chittick menekankan bahwa *“the natural world is a mirror reflecting the Divine Names and Qualities.”*⁸³⁰

c) Manusia sebagai Mikrokosmos

Dalam kosmologi Ibn 'Arabī, manusia menempati posisi sentral sebagai mikrokosmos (*al-'ālam al-ṣaghīr*) yang mencerminkan keseluruhan makrokosmos.⁸³¹ Kesadaran manusia terhadap wujudnya sendiri memungkinkan ia mengenali Tuhan melalui alam. Dengan demikian, hubungan manusia dengan alam bukan hubungan dominasi, melainkan

⁸²⁵ Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Alā 'Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 5–10.

⁸²⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55.

⁸²⁷ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 75–78

⁸²⁸ Chittick, *The Self-Disclosure of God* (Albany: SUNY Press, 1998), hlm, 102–106

⁸²⁹ Chittick, *Imaginal Worlds* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 34–38

⁸³⁰ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm, 60–64.

⁸³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150

tanggung jawab kosmik sebagai khalifah untuk menjaga keseimbangan dan keharmonisan ciptaan.⁸³²

d) Implikasi Etis dan Ekologis

Konsepsi alam sebagai refleksi wujud Ilahi memiliki implikasi langsung terhadap etika ekologis. Kerusakan terhadap alam berarti mengabaikan nilai sakral ciptaan Tuhan, sehingga menjaga alam menjadi tanggung jawab spiritual dan moral manusia. Etika ekologis ini mendasari prinsip ekoteologi Islam, di mana manusia diinstruksikan untuk menghormati, memelihara, dan bersikap bijak terhadap seluruh makhluk.⁸³³

Dengan demikian, alam bagi Ibn 'Arabī adalah teks ilahi yang hidup, yang menghubungkan manusia, kosmos, dan Tuhan dalam satu kesatuan sakral. Pemahaman ini menjadi landasan bagi etika kosmik, kesadaran ekologis, dan pendekatan spiritual terhadap krisis lingkungan.

4. Relevansi Pemikiran Ibn 'Arabī terhadap Ekoteologi Islam dan Krisis Lingkungan Modern

Pemikiran Ibn 'Arabī memiliki relevansi yang sangat kuat bagi ekoteologi Islam dan tantangan lingkungan kontemporer. Dalam kerangka pemikiran klasiknya, alam semesta (*al-'ālam*) bukan sekadar objek material, tetapi manifestasi dari Wujud Ilahi.⁸³⁴ Oleh karena itu, merusak alam berarti mengabaikan nilai sakral ciptaan Tuhan, dan menjaga alam menjadi kewajiban spiritual sekaligus etis bagi manusia sebagai *khalifah* di bumi.⁸³⁵

a) Alam sebagai Teks Ilahi dan Kesadaran Kosmik

Konsep alam sebagai tajallī Ilahi memungkinkan manusia melihat setiap fenomena alam sebagai simbol dan tanda yang mengandung makna spiritual.⁸³⁶ Dalam konteks krisis lingkungan modern, perspektif ini menawarkan **paradigma** baru: manusia tidak lagi melihat alam sebagai sumber daya yang dapat dieksploitasi, melainkan sebagai guru kosmik dan medium pengenalan Tuhan. Dengan demikian, ekologi dan spiritualitas menjadi satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan.⁸³⁷

⁸³² Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), jilid I, hlm, 52–54.

⁸³³ Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 98–102.

⁸³⁴ Ibn al-'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 5–10

⁸³⁵ Chittick, *The Self-Disclosure of God*, hlm, 102–106.

⁸³⁶ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, hlm, 75–78.

⁸³⁷ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, hlm, 145–150.

b) Peran Imajinasi Kosmik dalam Kesadaran Ekologis

Ibn 'Arabī menekankan imajinasi sebagai jalan menuju pengetahuan ilahi.⁸³⁸ Dunia empiris hanyalah refleksi dari alam malakut, di mana simbol-simbol ilahi tampak dengan jelas. Manusia yang mampu menggunakan imajinasi spiritual dapat memahami hubungan intrinsik antara Tuhan, manusia, dan alam. Pandangan ini sejalan dengan gagasan William Chittick tentang imajinasi kosmik, yang menegaskan bahwa etika ekologis berakar pada pembacaan simbolik dan spiritual atas alam.⁸³⁹

c) Etika Ekologis dan Tanggung Jawab Kosmik

Dengan memahami alam sebagai manifestasi Ilahi, manusia memperoleh tanggung jawab kosmik untuk menjaga keseimbangan alam. Ibn 'Arabī menegaskan bahwa manusia bukan penguasa absolut, tetapi penjaga amanah (khalifah) yang bertanggung jawab atas keharmonisan kosmik.⁸⁴⁰ Etika ekologis ini menekankan harmoni, kesadaran, dan tanggung jawab spiritual, yang menjadi landasan ekoteologi Islam kontemporer.⁸⁴¹

d) Relevansi untuk Krisis Lingkungan Modern

Dalam konteks modern, di mana dunia menghadapi krisis iklim, deforestasi, dan degradasi ekosistem, pemikiran Ibn 'Arabī relevan sebagai alternatif paradigma sekuler dan materialistis. Alih-alih melihat alam sebagai objek ekonomi atau teknis, perspektif Ibn 'Arabī mengajarkan bahwa **penyelesaian** masalah ekologis harus melibatkan transformasi kesadaran manusia melalui spiritualitas, pengakuan atas nilai sakral alam, dan integrasi etika kosmik ke dalam praktik sosial dan ilmiah.⁸⁴²

Dengan demikian, gagasan Ibn 'Arabī melengkapi pemikiran tokoh kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr dan William Chittick, membangun **kerangka** ekoteologi Islam holistik yang menggabungkan metafisika, imajinasi, dan etika ekologis. Pemahaman ini menjadi dasar bagi pengembangan paradigma lingkungan Islam yang memadukan kesadaran spiritual dengan tindakan nyata dalam menjaga bumi.⁸⁴³

⁸³⁸ Chittick, *Imaginal Worlds*, hlm, 34–38.

⁸³⁹ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul*, hlm, 60–64.

⁸⁴⁰ Ibn al-'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. 'Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Hay'ah al-Miṣriyyah, 1972), jilid I, hlm, 52–54.

⁸⁴¹ Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm, 98–102.

⁸⁴² Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 50–55.

⁸⁴³ Corbin, *Alone with the Alone*, hlm, 12–15.

D. Henry Corbin: Imajinasi Kreatif dan Alam Malakut

1. Biografi dan Pendidikan

Henry Corbin lahir pada 2 April 1903 di Paris, Prancis.⁸⁴⁴ Ia adalah seorang filsuf, orientalis, dan pakar tasawuf Persia yang dikenal luas karena pengaruhnya dalam studi filsafat Islam, sufisme, dan metafisika. Corbin menempuh pendidikan tinggi di École Normale Supérieure di Paris, di mana ia mendalami filsafat Barat klasik, sejarah agama, dan bahasa-bahasa Timur Tengah, termasuk Arab dan Persia.⁸⁴⁵

Selain pendidikan formalnya, Corbin melakukan perjalanan intensif ke Iran dan bertemu dengan para sufi dan cendekiawan Persia untuk memahami tradisi tasawuf langsung dari sumbernya. Pengalaman ini membentuk perspektif uniknya tentang filsafat iman, spiritualitas, dan kosmologi Islam, yang menekankan pengalaman metafisis daripada sekadar studi akademik tekstual.⁸⁴⁶

2. Latar Belakang Pemikiran

Corbin menekankan peran imajinasi kreatif (*imagination créatrice*) sebagai sarana pengetahuan spiritual dalam tradisi Islam, khususnya dalam pemikiran tasawuf Persia dan filsafat Ibn 'Arabī.⁸⁴⁷ Menurutnnya, imajinasi bukan sekadar khayalan atau fantasi, tetapi medium epistemologis untuk menangkap realitas metafisis yang tidak dapat dicapai melalui akal rasional atau pengalaman empiris semata.

Ia membedakan antara tiga dunia eksistensi:⁸⁴⁸

- a) Dunia material (*'ālam al-shahādah*), dunia nyata yang dapat diamati secara empiris.
- b) Dunia imaginal atau malakut (*'ālam al-mithāl*), dunia simbolik dan spiritual tempat wujud Ilahi muncul dalam bentuk yang dapat ditangkap oleh imajinasi kreatif.
- c) Dunia hakiki (*'ālam al-ghayb*), realitas ilahi yang mutlak, sumber dari semua eksistensi.

Dalam kerangka ini, alam malakut berfungsi sebagai "tengah-tengah" antara Tuhan dan dunia material, memungkinkan manusia untuk memahami

⁸⁴⁴ Henry Corbin, *Avicenna and the Visionary Recital* (New York: Pantheon Books, 1960), hlm, xi–xii.

⁸⁴⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present* (Albany: SUNY Press, 2006), hlm, 285–287.

⁸⁴⁶ Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (New York: Omega Publications, 1978), hlm, 3–6.

⁸⁴⁷ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 10–12.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, 15–18.

tanda-tanda ilahi dan struktur kosmik melalui intuisi spiritual dan pengalaman mistik.⁸⁴⁹

3. Konsep Imajinasi Kreatif dan Alam Malakut

Menurut Corbin, imajinasi kreatif adalah kemampuan manusia untuk membangun jembatan antara dunia nyata dan dunia spiritual, sehingga memungkinkan pemahaman makna simbolik dan kosmik alam semesta.⁸⁵⁰ Dalam tradisi **sufisme** Persia, terutama melalui karya Ibn 'Arabī dan Suhrawardī, alam malakut dianggap alam simbolik di mana bentuk-bentuk spiritual dan makna ilahi menampakkan diri.⁸⁵¹

Beberapa **point** kunci konsep Corbin:

- a) Alam Malakut: Bukan dunia fisik, tetapi alam simbolik dan spiritual di mana realitas Ilahi menjadi tampak bagi jiwa yang terlatih.

Menurut Henry Corbin, alam malakut (*'ālam al-mithāl*) bukan sekadar dunia fisik atau material yang dapat diamati secara inderawi, melainkan alam simbolik dan spiritual di mana realitas Ilahi menampakkan diri bagi jiwa **yang** terlatih.⁸⁵² Alam malakut berfungsi sebagai jembatan epistemologis dan kosmik antara dunia nyata (*'ālam al-shahādah*) dan realitas hakiki (*'ālam al-ghayb*), memungkinkan manusia menyaksikan tajallī atau manifestasi Tuhan melalui fenomena simbolik yang sarat makna metafisik.⁸⁵³

Dalam perspektif Corbin, setiap elemen alam—baik itu bintang, gunung, tumbuhan, atau manusia—mengandung simbol dan tanda ilahi yang harus dibaca melalui imajinasi kreatif (*creative imagination*).⁸⁵⁴ Alam malakut tidak dapat diakses melalui metode empiris atau logika semata, tetapi melalui kontemplasi, intuisi spiritual, dan pengalaman batin yang menumbuhkan kesadaran akan keterhubungan kosmik.⁸⁵⁵ Dengan demikian, alam malakut menjadi “teks ilahi” yang hidup, di mana manusia dapat memperoleh pemahaman tentang hubungan antara Tuhan, manusia, dan seluruh ciptaan.⁸⁵⁶

⁸⁴⁹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, hlm, 50–55.

⁸⁵⁰ Corbin, *Creative Imagination*, hlm, 22–25

⁸⁵¹ Ibid., hlm, 30–34

⁸⁵² Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 15–18.

⁸⁵³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55

⁸⁵⁴ Corbin, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 34–38.

⁸⁵⁵ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm, 60–64.

⁸⁵⁶ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

- b) Imajinasi Kreatif: Alat epistemologis untuk menafsirkan simbol-simbol alam malakut, memungkinkan manusia mengenali keterhubungan kosmik antara Tuhan, manusia, dan alam.

Menurut Henry Corbin, imajinasi kreatif (*imagination créatrice*) merupakan alat epistemologis utama untuk memahami dan menafsirkan simbol-simbol yang muncul di alam malakut (*'ālam al-mithāl*).⁸⁵⁷ Imajinasi kreatif bukan sekadar fantasi atau imajinasi biasa, melainkan medium spiritual dan intelektual yang memungkinkan manusia membaca makna metafisik dan tanda-tanda ilahi yang tersembunyi di balik fenomena dunia nyata.

Melalui imajinasi kreatif, manusia dapat mengenali keterhubungan kosmik antara Tuhan, manusia, dan alam semesta.⁸⁵⁸ Dengan demikian, pengalaman spiritual—melalui kontemplasi, meditasi, dan pengamatan simbolik—menjadi jalan sah dan autentik untuk memahami realitas ilahi, yang tidak dapat dijangkau hanya dengan logika rasional atau metode empiris. Corbin menekankan bahwa kemampuan ini adalah jembatan antara dunia empiris dan dunia malakut, memungkinkan manusia memperoleh pengetahuan yang menyatukan aspek spiritual, moral, dan kosmik dari eksistensi.

Dalam konteks ekoteologi Islam, konsep ini menegaskan bahwa pemahaman manusia tentang alam harus melibatkan kesadaran spiritual, sehingga hubungan manusia dengan alam bukan sekadar material atau ekonomis, tetapi juga etik dan kosmis, selaras dengan prinsip bahwa alam adalah refleksi dari Wujud Ilahi.⁸⁵⁹

- c) Pengetahuan Spiritual: Tidak dapat dicapai melalui logika atau eksperimen ilmiah semata, tetapi melalui pengalaman batin, meditasi, dan kontemplasi.

Henry Corbin menekankan bahwa pengetahuan tentang alam ilahi tidak dapat diperoleh semata melalui logika, akal rasional, atau eksperimen ilmiah.⁸⁶⁰ Sebaliknya, pengetahuan ini diperoleh melalui pengalaman batin, meditasi, kontemplasi, dan latihan spiritual yang memungkinkan manusia menyentuh dimensi metafisik dari realitas.

Menurut Corbin, pengalaman spiritual ini bersifat langsung dan intuitif, memungkinkan manusia memahami hakikat kosmos, alam malakut (*'ālam al-mithāl*), dan manifestasi Tuhan dalam ciptaan.⁸⁶¹ Dengan pendekatan ini,

⁸⁵⁷ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 22–25.

⁸⁵⁸ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55.

⁸⁵⁹ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

⁸⁶⁰ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 22–25.

⁸⁶¹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55

manusia tidak hanya melihat alam sebagai objek material, tetapi sebagai tanda-tanda Ilahi (*āyāt*) yang mengandung makna sakral dan kosmis. Metode epistemologis ini menjembatani pengalaman manusia dengan realitas ilahi yang tersembunyi, sehingga pengetahuan menjadi sarana pengenalan Tuhan sekaligus pedoman etis dalam interaksi dengan alam.

Dalam konteks ekoteologi Islam, gagasan Corbin menekankan bahwa pemahaman manusia tentang alam harus melibatkan kesadaran spiritual dan etika kosmik, bukan semata kontrol atau eksploitasi material. Pandangan ini memperkuat prinsip bahwa alam adalah manifestasi Wujud Ilahi yang harus dihormati dan dijaga sebagai amanah.⁸⁶²

- d) Etika Kosmik: Pemahaman alam sebagai refleksi Wujud Ilahi menuntut manusia untuk bersikap bijak, menjaga keseimbangan, dan menghormati seluruh ciptaan.

Pemahaman alam sebagai refleksi Wujud Ilahi membawa konsekuensi etis yang mendalam bagi manusia.⁸⁶³ Menurut Henry Corbin, setiap elemen alam—baik itu bumi, air, tumbuhan, hewan, maupun manusia—memiliki nilai sakral karena merupakan manifestasi dari sifat-sifat Ilahi (*asmā' wa ṣifāt Allāh*). Oleh karena itu, manusia harus bersikap bijak, menjaga keseimbangan kosmik, dan menghormati seluruh ciptaan.

Corbin menekankan bahwa hubungan manusia dengan alam bukan hubungan dominasi atau eksploitasi, tetapi tanggung jawab kosmik sebagai khalifah yang menjaga keharmonisan ciptaan. Konsep ini menjadi etika kosmik, di mana kesadaran spiritual manusia terintegrasi dengan tanggung jawab ekologis nyata.⁸⁶⁴ Dengan kata lain, menjaga alam bukan hanya kewajiban ekologis, tetapi juga kewajiban moral dan spiritual, karena setiap kerusakan terhadap alam berarti mengabaikan manifestasi ilahi yang ada di dunia malakut (*'ālam al-mithāl*).

Dalam konteks ekoteologi Islam, ajaran Corbin memberikan landasan metafisik dan etis bagi pendekatan lingkungan yang holistik, di mana ilmu, spiritualitas, dan tanggung jawab ekologis saling melengkapi. Pemikiran ini menekankan bahwa solusi terhadap krisis lingkungan tidak hanya bersifat teknis atau ekonomi, tetapi harus dimulai dari transformasi kesadaran manusia terhadap alam sebagai ciptaan Ilahi.⁸⁶⁵

⁸⁶² Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

⁸⁶³ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 30–34.

⁸⁶⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55

⁸⁶⁵ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

e) Relevansi Pemikiran Henry Corbin terhadap Ekoteologi Islam dan Krisis Lingkungan Modern

Pemikiran Henry Corbin tentang imajinasi kreatif (*imagination créatrice*) dan alam malakut (*'ālam al-mithāl*) memiliki relevansi yang sangat penting dalam konteks ekoteologi Islam modern. Corbin menawarkan paradigma epistemologis dan metafisis yang memungkinkan manusia memahami alam bukan sekadar sebagai objek fisik, tetapi sebagai manifestasi dari Wujud Ilahi yang sarat makna spiritual dan simbolik.⁸⁶⁶

1) Integrasi Spiritualitas dan Kesadaran Ekologis

Menurut Corbin, alam malakut menjadi “jembatan” antara dunia nyata dan realitas ilahi, di mana manusia dapat menyaksikan tanda-tanda Tuhan melalui simbol-simbol kosmik.⁸⁶⁷ Imajinasi kreatif berfungsi sebagai alat epistemologis untuk membaca alam ini, sehingga pengetahuan spiritual dapat diperoleh melalui kontemplasi dan pengalaman batin.⁸⁶⁸ Dengan demikian, kesadaran ekologis manusia tidak dapat dilepaskan dari dimensi spiritual, sebagaimana ditekankan oleh Seyyed Hossein Nasr bahwa krisis lingkungan modern merupakan konsekuensi dari krisis spiritual.⁸⁶⁹

2) Etika Kosmik dan Tanggung Jawab Manusia

Corbin menegaskan bahwa setiap elemen alam memiliki nilai sakral, karena merupakan manifestasi dari sifat-sifat Ilahi.⁸⁷⁰ Pemahaman ini menuntut manusia untuk bersikap bijak, menjaga keseimbangan, dan menghormati ciptaan, sehingga etika ekologis menjadi bagian dari tanggung jawab kosmik. Konsep ini selaras dengan gagasan Ibn 'Arabī tentang alam sebagai *tajallī* atau refleksi Wujud Ilahi, dan Chittick tentang imajinasi kosmik sebagai sarana untuk memahami keterhubungan manusia dengan alam.⁸⁷¹

3) Transformasi Kesadaran sebagai Solusi Krisis Lingkungan

Corbin, Nasr, Chittick, dan Ibn 'Arabī sepakat bahwa penyelesaian krisis lingkungan tidak cukup melalui kebijakan teknologi atau ekonomi

⁸⁶⁶ Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm, 15–18.

⁸⁶⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 50–55.

⁸⁶⁸ Corbin, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994), hlm, 34–38.

⁸⁶⁹ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 145–150.

⁸⁷⁰ Corbin, *Alone with the Alone* (Princeton: Princeton University Press, 1977), hlm, 12–15.

⁸⁷¹ Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul* (Oxford: Oneworld, 2007), hlm, 60–64.

semata, tetapi harus melibatkan transformasi kesadaran manusia.⁸⁷² Alam harus dipandang sebagai amanah (trust) Ilahi, dan pengalaman spiritual melalui imajinasi kreatif menjadi sarana untuk menumbuhkan tanggung jawab etis dan ekologis. Paradigma ini membentuk fondasi ekoteologi Islam yang holistik, mengintegrasikan pengetahuan ilmiah, pengalaman spiritual, dan tindakan moral dalam menjaga bumi.⁸⁷³

4) Kontribusi terhadap Ekoteologi Islam Kontemporer

Pemikiran Corbin memperkaya ekoteologi Islam dengan menekankan:

- Dimensi simbolik dan spiritual alam melalui alam malakut;
- Imajinasi kreatif sebagai jalan pengetahuan ilahi;
- Integrasi pengetahuan dan etika kosmik;
- Relevansi spiritual untuk menyelesaikan krisis ekologis modern.⁸⁷⁴

Dengan demikian, gagasan Corbin bukan hanya melengkapi Nasr, Chittick, dan Ibn 'Arabī, tetapi juga memberikan kerangka konseptual dan metodologis bagi pengembangan ekoteologi Islam kontemporer yang menyatukan spiritualitas, metafisika, dan etika ekologis.

E. Ismail Raji al-Faruqi dan pendekatan tauhid terhadap alam

1. Biografi dan Latar Belakang Pendidikan serta Pemikiran

Ismail Raji al-Faruqi (1921–1986) adalah seorang cendekiawan Muslim Palestina-Amerika yang dikenal luas sebagai pemikir besar dalam bidang filsafat Islam, teologi, dan Islamisasi ilmu pengetahuan.⁸⁷⁵ Ia lahir di Jaffa, Palestina, dan menempuh pendidikan awal di wilayah kelahirannya sebelum hijrah ke Amerika Serikat pasca pendudukan Israel tahun 1948. Al-Faruqi dikenal karena kemampuannya mengintegrasikan tradisi intelektual Islam klasik dengan pendekatan ilmiah modern, serta karena gagasannya tentang tauhid (unity of God) sebagai asas epistemologis dan aksiologis seluruh pengetahuan manusia.⁸⁷⁶

Al-Faruqi memperoleh pendidikan formal yang luas dan multidisipliner. Ia menyelesaikan gelar sarjana (B.A.) di Universitas Indiana (1949) dalam bidang filsafat, kemudian meraih gelar master (M.A.) di Harvard University (1951).⁸⁷⁷ Selanjutnya, ia melanjutkan studi doktoral di Indiana University dan McGill

⁸⁷² Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 98–102.

⁸⁷³ Corbin, *Creative Imagination*, hlm,30–34.

⁸⁷⁴ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 145–150.

⁸⁷⁵ John L. Esposito & John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), hlm, 45–48.

⁸⁷⁶ Ismail R. al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm, 3–4.

⁸⁷⁷ *Ibid.*, hlm, 5.

University, Kanada, di mana ia menulis disertasi tentang teologi Kristen dan Islam dengan pendekatan perbandingan agama.⁸⁷⁸

Setelah kembali ke dunia Islam, ia sempat menjadi dosen di Universitas al-Azhar, Kairo, sebelum bergabung dengan Temple University, Philadelphia, di mana ia mendirikan International Institute of Islamic Thought (IIIT) bersama rekannya, Syed Muhammad Naquib al-Attas dan AbdulHamid AbuSulayman.⁸⁷⁹

Al-Faruqi memperoleh pendidikan formal yang luas dan multidisipliner. Ia menyelesaikan gelar sarjana (B.A.) di Universitas Indiana (1949) dalam bidang filsafat, kemudian meraih gelar master (M.A.) di Harvard University (1951).³ Selanjutnya, ia melanjutkan studi doktoral di Indiana University dan McGill University, Kanada, di mana ia menulis disertasi tentang teologi Kristen dan Islam dengan pendekatan perbandingan agama.⁸⁸⁰

Setelah kembali ke dunia Islam, ia sempat menjadi dosen di Universitas al-Azhar, Kairo, sebelum bergabung dengan Temple University, Philadelphia, di mana ia mendirikan International Institute of Islamic Thought (IIIT) bersama rekannya, Syed Muhammad Naquib al-Attas dan AbdulHamid AbuSulayman.⁸⁸¹

Pemikiran al-Faruqi terbentuk dari dua dunia intelektual:

- Tradisi Islam klasik, yang menekankan tauhid sebagai asas kehidupan spiritual dan sosial;
- Tradisi filsafat Barat modern, yang menonjolkan rasionalitas dan sekularisasi ilmu pengetahuan.

Pertemuan dua tradisi ini melahirkan kegelisahan epistemologis dalam diri al-Faruqi: ia melihat bagaimana ilmu modern telah kehilangan akar spiritual dan etisnya, mirip dengan kritik yang juga diajukan oleh Seyyed Hossein Nasr.⁸⁸² Dalam menanggapi hal ini, al-Faruqi berusaha membangun paradigma ilmu pengetahuan yang berlandaskan tauhid (unity of knowledge), di mana seluruh cabang pengetahuan harus diarahkan kepada pengakuan akan keesaan Tuhan dan kesatuan ciptaan.⁸⁸³

⁸⁷⁸ Charles Kurzman (ed.), *Liberal Islam: A Sourcebook* (Oxford: Oxford University Press, 1998), hlm, 230.

⁸⁷⁹ Imtiyaz Yusuf, "Ismail Raji al-Faruqi: A Teacher of Tawhidic Epistemology," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 26, No. 4 (2009): hlm, 1–10.

⁸⁸⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 77.

⁸⁸¹ Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm, 15–20.

⁸⁸² Ibid., hlm, 21.

⁸⁸³ Al-Faruqi, *Al-Tawhid*, hlm, 12–14.

2. Konsep dan Pendekatan Tauhidik terhadap Alam

a) Tauhid sebagai Prinsip Ontologis dan Kosmologis

Menurut Ismail Raji al-Faruqi, tauhid bukan sekadar prinsip teologis yang menegaskan keesaan Tuhan, tetapi juga kerangka ontologis dan kosmologis yang menjelaskan keterhubungan antara Tuhan, manusia, dan alam semesta.⁸⁸⁴ Tauhid, dalam pandangannya, adalah asas yang menyatukan seluruh eksistensi dalam satu sistem Ilahi yang harmonis—di mana setiap unsur ciptaan memiliki tempat, makna, dan tujuan yang saling berhubungan.

Alam semesta (*al-'ālam*) dipahami sebagai manifestasi dari kehendak dan kebijaksanaan Tuhan, diciptakan dalam keseimbangan (*mīzān*) dan keteraturan yang sempurna.⁸⁸⁵ Keteraturan kosmos bukan hasil kebetulan, melainkan cerminan dari *tadbīr Ilāhī* (tata kelola Ilahi) yang menunjukkan keteraturan moral dan spiritual alam. Dalam kerangka ini, manusia diposisikan sebagai khalīfah—bukan penguasa absolut, tetapi penjaga amanah Ilahi yang bertugas memelihara keharmonisan kosmos sesuai dengan hukum Tuhan.

Oleh karena itu, memahami alam secara tauhidik berarti menolak pandangan sekular dan materialistik yang memisahkan antara Tuhan dan ciptaan-Nya. Sebaliknya, seluruh realitas harus dilihat sebagai tanda-tanda Tuhan (*āyāt Allāh*) yang mengarahkan manusia menuju pengenalan spiritual.⁸⁸⁶ Dalam pandangan ini, setiap elemen alam—air, tanah, tumbuhan, hewan—memiliki dimensi simbolik dan etis karena semuanya adalah refleksi dari keindahan dan kebijaksanaan Ilahi. Merusak alam berarti mengingkari prinsip tauhid dan memutuskan hubungan spiritual antara manusia dan Sang Pencipta.⁸⁸⁷

Dengan demikian, tauhid menjadi dasar epistemologi ekologis Islam yang menyatukan ilmu, iman, dan tanggung jawab moral. Kesadaran tauhidik mengubah cara manusia memandang alam: bukan sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai ruang suci tempat manusia menunaikan pengabdian dan menjaga keseimbangan ciptaan.⁸⁸⁸

⁸⁸⁴ Ismail R. al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm, 12–14.

⁸⁸⁵ *Ibid.*, 18; lihat juga QS. al-Rahman [55]: 7–9 tentang prinsip keseimbangan kosmis (*mīzān*).

⁸⁸⁶ Al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm, 21–23.

⁸⁸⁷ Imtiyaz Yusuf, "Ismail Raji al-Faruqi: A Teacher of Tawhidic Epistemology," *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol. 26, No. 4 (2009): hlm,7–9.

⁸⁸⁸ John L. Esposito & John O. Voll, *Makers of Contemporary Islam* (New York: Oxford University Press, 2001), hlm, 47–48.

b) Alam sebagai Amanah dan Tanda Tuhan

Bagi Ismail Raji al-Faruqi, alam bukanlah sekadar sumber daya yang dapat dieksploitasi untuk kepentingan manusia, tetapi merupakan *amanah* Allah yang menuntut tanggung jawab moral dan spiritual.⁸⁸⁹ Dalam pandangan tauhidik, seluruh ciptaan memiliki nilai intrinsik (*intrinsic value*) karena keberadaannya berasal dari kehendak dan kebijaksanaan Allah. Eksploitasi alam tanpa batas, bagi al-Faruqi, merupakan bentuk *syirik ontologis*—yakni ketika manusia menempatkan dirinya sebagai pusat kosmos dan menggantikan posisi Tuhan sebagai pemilik mutlak alam semesta.

Dengan demikian, pendekatan tauhidik terhadap alam menegaskan bahwa manusia berperan sebagai *khalifah* yang bertugas memakmurkan bumi (*i'mār al-arḍ*) berdasarkan prinsip keadilan, keseimbangan, dan keberlanjutan.⁸⁹⁰ Etika tauhid mengintegrasikan kesadaran spiritual dengan tanggung jawab ekologis; setiap tindakan manusia terhadap lingkungan harus dipahami sebagai bentuk ibadah dan aktualisasi keimanan. Alam, dalam kerangka ini, berfungsi sebagai *āyah* (tanda) yang menuntun manusia untuk mengenali kebesaran dan keesaan Tuhan melalui refleksi dan kontemplasi terhadap keteraturan kosmos.

Al-Faruqi menekankan bahwa penghormatan terhadap alam bukan hanya urusan ekologis, tetapi juga ekspresi dari kesempurnaan iman dan kesadaran tauhid. Alam menjadi *kitab terbuka* (*kitāb manšūr*) yang melengkapi *kitab tertulis* (wahyu), keduanya bersumber dari Tuhan dan menuntut pembacaan yang reflektif. Karena itu, menjaga keseimbangan ekologis merupakan bagian dari menjaga keseimbangan spiritual manusia dan integritas tauhid itu sendiri.

c) Islamisasi Pengetahuan dan Ekologi

Dalam kerangka Islamisasi ilmu pengetahuan, Ismail Raji al-Faruqi menekankan pentingnya mengembalikan dimensi moral dan spiritual ke dalam sains modern.⁸⁹¹ Ia menilai bahwa ilmu pengetahuan Barat modern telah terlepas dari nilai-nilai tauhid, sehingga memandang alam semata sebagai objek material tanpa makna sakral. Pandangan ini melahirkan krisis ekologis, sosial, dan spiritual karena mengabaikan keterkaitan ontologis antara manusia, Tuhan, dan alam.

⁸⁸⁹ Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm, 11–15.

⁸⁹⁰ Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986) hlm., 45–47; lihat juga Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm, 21–23.

⁸⁹¹ Ismail Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm, 7–10.

Bagi al-Faruqi, solusi terhadap krisis ekologis tidak cukup dengan pendekatan teknis atau kebijakan lingkungan, melainkan memerlukan reintegrasi epistemologis antara wahyu dan sains.⁸⁹² Sains modern harus diarahkan kembali pada kesadaran tauhidik—yakni pandangan dunia yang menempatkan pengetahuan dalam bingkai keesaan Tuhan dan keteraturan ciptaan. Dalam konteks ini, pendekatan al-Faruqi sejalan dengan gagasan Seyyed Hossein Nasr tentang “*sacred science*”, yaitu sains yang berakar pada kesadaran spiritual dan menghormati kesucian alam sebagai manifestasi Ilahi.

d) Etika Tauhidik terhadap Lingkungan

Al-Faruqi menegaskan bahwa manusia harus melihat alam dalam kerangka “unity of creation”, di mana seluruh eksistensi merupakan ekspresi dari kehendak Tuhan.⁸⁹³ Dalam pandangan ini, alam bukan entitas yang berdiri sendiri, melainkan bagian dari kesatuan kosmik yang tunduk kepada prinsip tauhid. Keteraturan dan harmoni alam menjadi bukti dari kebijaksanaan dan kekuasaan Ilahi. Oleh karena itu, merusak keseimbangan ekologis sama halnya dengan menyalahi tatanan ilahi (fiṭrah) yang telah diciptakan Allah.

Dengan demikian, menjaga alam bukan sekadar tanggung jawab ekologis, tetapi juga ibadah (‘ibādah) — manifestasi dari ketaatan manusia sebagai khalifah di bumi. Etika tauhidik menolak dikotomi antara spiritualitas dan dunia material; keduanya merupakan satu kesatuan dalam sistem tauhid yang menuntut integrasi antara iman, ilmu, dan amal.⁸⁹⁴ Dalam konteks ini, tindakan ekologis seperti konservasi, keadilan lingkungan, dan gaya hidup berkelanjutan bukan hanya kebajikan moral, tetapi juga wujud penghambaan kepada Tuhan.

3. Relevansi Pemikiran al-Faruqi terhadap Ekoteologi Islam

Pemikiran Ismail Raji al-Faruqi mengenai tauhid dan alam memiliki relevansi yang mendalam terhadap persoalan ekologi kontemporer. Dalam era modern, krisis lingkungan tidak hanya disebabkan oleh kesalahan teknologis atau kebijakan ekonomi, tetapi lebih mendasar lagi—oleh krisis spiritual dan epistemologis yang memisahkan manusia dari Tuhan dan alam.⁸⁹⁵ Pandangan dunia sekuler yang menempatkan manusia sebagai pusat segala sesuatu

⁸⁹² Seyyed Hossein Nasr, *The Encounter of Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 89–93; lihat pula Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm, 34–36.

⁸⁹³ Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982), hlm, 41–44.

⁸⁹⁴ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science, 1991), hlm, 55–58; lihat juga Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Culture* (Kuala Lumpur: ABIM, 1998), hlm, 23–25.

⁸⁹⁵ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 74–76.

(anthropocentrism) telah mengikis rasa sakral terhadap alam dan menjadikannya semata objek eksploitasi.

Al-Faruqi menawarkan pendekatan tauhidik sebagai koreksi terhadap pandangan dunia sekuler ini. Tauhid memulihkan relasi tripartit antara Tuhan, manusia, dan alam, menempatkan manusia bukan sebagai penguasa absolut, melainkan khalifah yang memiliki amanah menjaga keseimbangan kosmik.⁸⁹⁶ Prinsip ini sejalan dengan konsep *mīzān* dalam al-Qur'an (QS. al-Raḥmān [55]: 7–9), yang menegaskan pentingnya menjaga keseimbangan (balance) dalam ciptaan. Dengan demikian, etika ekologis berbasis tauhid tidak sekadar normatif, tetapi berakar pada dimensi teologis dan kosmologis Islam.

Lebih jauh, al-Faruqi menekankan pentingnya Islamisasi ilmu pengetahuan sebagai upaya menanggulangi akar krisis ekologis modern. Ilmu yang terpisah dari nilai tauhid cenderung mengabaikan dimensi moral dan spiritual alam.⁸⁹⁷ Karena itu, integrasi antara wahyu dan rasio merupakan langkah epistemologis penting untuk mengembalikan fungsi ilmu sebagai jalan menuju pemakmuran bumi yang adil dan berkelanjutan (*'imārat al-ard*). Gagasan ini memperlihatkan titik temu dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr tentang *sacred science* dan dengan pandangan Henry Corbin tentang spiritualitas kosmik.

Dalam konteks ekoteologi Islam kontemporer, pemikiran al-Faruqi menegaskan bahwa solusi ekologis sejati harus bersifat spiritual, etis, dan tauhidik. Kesadaran ekologis bukan hanya tuntutan etika global, tetapi juga wujud penghambaan kepada Tuhan melalui pemeliharaan ciptaan-Nya. Dengan demikian, krisis ekologis sesungguhnya adalah ujian terhadap kesetiaan manusia pada prinsip tauhid: apakah ia masih memandang alam sebagai amanah Tuhan atau sekadar sumber daya material untuk dieksploitasi.⁸⁹⁸

Review Bagian III – Ecosufisme Kontemporer dan Relevansinya

Bagian III buku ini mengangkat paradigma ecosufisme sebagai sintesis antara tasawuf falsafi dan kesadaran ekologis modern. Ecosufisme menekankan keterhubungan mendalam antara manusia, alam, dan Tuhan, serta mengintegrasikan dimensi spiritual, etis, dan praktis dalam menghadapi krisis ekologi abad kontemporer.

Bagian ini menjelaskan bahwa ecosufisme bukan sekadar konsep teoritis, tetapi juga praktik hidup yang aplikatif. Melalui prinsip-prinsip seperti kesadaran kosmis, penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*), dan tanggung jawab ekologis, individu dan

⁸⁹⁶ Ismail Raji al-Faruqi, *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon, VA: IIIT, 1982), hlm, 55–59.

⁸⁹⁷ Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, *The Cultural Atlas of Islam* (New York: Macmillan, 1986), hlm, 412–415.

⁸⁹⁸ Osman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage* (Kuala Lumpur: Centre for Civilisational Dialogue, University of Malaya, 2007), hlm, 21–24.

komunitas diarahkan untuk menumbuhkan perilaku ramah lingkungan yang dilandasi kesadaran spiritual. Dengan demikian, ecosufisme menawarkan alternatif paradigma bagi etika lingkungan yang selama ini dominan bersifat materialistik atau instrumental.

Bagian ini juga membahas relevansi ecosufisme dalam konteks modern, termasuk pendidikan, budaya, dan gerakan sosial. Dalam pendidikan, ecosufisme mendorong integrasi antara ilmu agama dan ilmu alam, membentuk generasi yang sadar ekologis sekaligus memiliki kedalaman spiritual. Dalam ranah budaya dan gerakan sosial, ecosufisme menjadi basis filosofis bagi inisiatif konservasi alam yang berpijak pada nilai-nilai spiritual Islam.

Selain itu, Bagian III menekankan bahwa ecosufisme merespons tantangan kontemporer seperti degradasi lingkungan, perubahan iklim, dan alienasi manusia dari alam. Dengan menekankan kesadaran ekologis yang bersumber dari spiritualitas, ecosufisme menekankan bahwa penyelamatan alam dan pembinaan jiwa manusia saling terkait, sehingga manusia dapat hidup harmonis dengan alam sebagai bagian dari tanggung jawab ilahiah.

Secara keseluruhan, Bagian III menegaskan bahwa ecosufisme adalah paradigma yang relevan dan transformatif, yang mampu menjembatani tradisi sufistik klasik dengan kebutuhan ekologis dan sosial abad modern. Bagian ini menjadi penutup logis bagi fondasi teoretis dan spiritual yang dibangun di Bagian I dan II, sekaligus menjadi titik awal praktik dan implementasi dalam kehidupan nyata.

Bab 7

KRISIS LINGKUNGAN DAN SPIRITUALITAS MODERN

A. Antropo-sentrisme dan alienasi spiritual

Salah satu akar terdalam dari krisis ekologi modern adalah dominasi paradigma antroposentrisme, yaitu pandangan yang menempatkan manusia sebagai pusat dan ukuran segala sesuatu. Dalam paradigma ini, nilai suatu entitas alam tidak melekat secara intrinsik, melainkan ditentukan oleh sejauh mana ia berguna bagi kepentingan manusia.⁸⁹⁹ Pandangan ini mengubah posisi manusia dari *khalifah* yang menjaga keseimbangan alam menjadi penguasa yang menundukkan dan mengendalikan alam semesta. Dalam bahasa Seyyed Hossein Nasr, manusia modern telah berpindah dari "*theocentric worldview*" menuju "*anthropocentric world domination*".⁹⁰⁰

Akar historis dari paradigma ini dapat ditelusuri sejak masa Renaisans dan Pencerahan Eropa (Enlightenment), ketika filsafat rasionalisme dan humanisme menegaskan otonomi manusia dari segala otoritas transenden. Alam kemudian dipandang sebagai mesin raksasa yang tunduk pada hukum mekanistik, dan manusia menjadi operatornya.⁹⁰¹ Tokoh-tokoh seperti Francis Bacon dan René Descartes memandang bahwa pengetahuan sejati adalah kemampuan untuk "menguasai" alam melalui sains dan teknologi.⁹⁰² Dengan demikian, ilmu pengetahuan tidak lagi dipahami sebagai jalan menuju hikmah (wisdom), tetapi sebagai sarana kekuasaan. Dalam konteks inilah muncul apa yang disebut Max Weber sebagai *disenchantment of nature*—penghilangan unsur sakral dari dunia.⁹⁰³

Pandangan antroposentris ini, dalam kerangka sufistik, merupakan bentuk hijāb (tirai spiritual) yang menutupi pandangan manusia terhadap hakikat Ilahi di balik ciptaan. Para sufi memandang bahwa seluruh eksistensi (*al-wujūd*) adalah manifestasi (*tajallī*) dari kehadiran Tuhan. Alam bukan sekadar "materi" tetapi "ayat" yang menunjukkan kehadiran Ilahi. Ketika manusia memperlakukan alam sebagai benda mati, ia sesungguhnya telah memutus relasinya dengan Tuhan.⁹⁰⁴ Oleh karena itu, dalam perspektif tasawuf, krisis ekologis sejatinya merupakan cerminan dari krisis

⁸⁹⁹ Bryan G. Norton, *Toward Unity among Environmentalists* (New York: Oxford University Press, 1991), hlm, 14.

⁹⁰⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (Chicago: Kazi Publications, 1997), hlm, 11.

⁹⁰¹ Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (San Francisco: Harper & Row, 1980), hlm, 1–6.

⁹⁰² Francis Bacon, *Novum Organum* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), hlm, 95–98.

⁹⁰³ Max Weber, *Science as a Vocation* (New York: Free Press, 1946), hlm, 155.

⁹⁰⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. E. Affifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm, 21.

spiritualitas manusia—krisis kehilangan makna dan keterhubungan dengan sumber segala wujud.

Seyyed Hossein Nasr menyatakan secara tegas bahwa *“the ecological crisis is a spiritual crisis before it is a physical one.”*⁹⁰⁵ Artinya, akar perusakan alam bukan terletak pada teknologi semata, melainkan pada kesalahan metafisis yang mendasari pandangan dunia modern. Manusia modern telah memisahkan dirinya dari tatanan kosmik, kehilangan rasa sakral terhadap alam, dan menggantinya dengan pandangan materialistik yang menganggap alam sebagai *object of exploitation*.⁹⁰⁶

Ecosufisme hadir sebagai bentuk rekonstruksi kesadaran kosmologis yang berakar pada prinsip *tawhīd*. Dalam kerangka tauhidik, seluruh realitas bersumber dari satu Wujud Mutlak—Allah—dan segala sesuatu selain-Nya hanyalah pantulan dari Cahaya-Nya.⁹⁰⁷ Prinsip ini meniadakan segala bentuk dikotomi antara Tuhan dan alam, antara spiritual dan material. Oleh karena itu, relasi manusia dengan alam tidak dapat bersifat dominatif, melainkan partisipatif dan penuh adab. Seorang sufi memandang pohon, sungai, dan gunung bukan sebagai sumber daya (*resources*), tetapi sebagai *dzikrullah* yang hidup.

Al-Qur’an secara berulang menegaskan bahwa setiap ciptaan bertasbih memuji Tuhan:

“Langit yang tujuh, bumi, dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah; tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka” (QS. Al-Isrā’ [17]: 44).

Ayat ini menjadi landasan bagi etika sufistik terhadap alam: bahwa setiap makhluk memiliki kesucian ontologis dan hak untuk dihormati. Menghancurkan alam berarti menodai dzikir kosmik yang senantiasa berlangsung di jagat raya. Oleh karena itu, menjaga alam bukan sekadar tindakan moral, melainkan ibadah ekologis yang menghubungkan manusia dengan Tuhan melalui cinta dan kesadaran tauhidik.⁹⁰⁸

Dalam kerangka ecosufisme, manusia dipandang bukan sebagai penguasa alam, melainkan sebagai *khalifah* yang diberi amanah untuk menjaga keseimbangan (*mīzān*) dan keharmonisan ciptaan.⁹⁰⁹ Fungsi kekhalifahan bukanlah lisensi untuk mengeksploitasi, tetapi tanggung jawab spiritual untuk menjaga keteraturan kosmos. Sebagaimana disebut dalam QS. Ar-Rahmān [55]: 7–9:

⁹⁰⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 55.

⁹⁰⁶ Ziauddin Sardar, *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come* (London: Mansell, 1985), hlm, 72.

⁹⁰⁷ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1983), hlm, 101.

⁹⁰⁸ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Arah Publications, 1999), hlm, 60.

⁹⁰⁹ Al-Qur’an, QS. Ar-Rahmān [55]: 7–9.

“Dan Allah telah meninggikan langit dan Dia meletakkan keseimbangan (*mīzān*), supaya kamu jangan merusak keseimbangan itu. Dan tegakkanlah timbangan itu dengan adil dan janganlah kamu mengurangi keseimbangannya.”

Ayat ini menegaskan bahwa tugas manusia adalah menjaga keseimbangan ekologis sebagai bagian dari tatanan kosmik Ilahi.

Dalam pandangan Ibn ‘Arabī, manusia adalah “mikrokosmos” (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) yang mencerminkan “makrokosmos” (*al-‘ālam al-kabīr*).⁹¹⁰ Ketika manusia merusak alam, ia sesungguhnya sedang merusak dirinya sendiri, sebab alam dan jiwa manusia memiliki struktur yang saling mencerminkan. Dengan demikian, proses rekonstruksi ekologis juga merupakan proses penyucian diri (*tazkiyah al-nafs*).

Pada titik inilah ecosufisme menjadi jalan spiritual yang menegaskan kembali hubungan sakral antara manusia dan alam. Ia memulihkan makna *tauḥīd al-wujūd* (kesatuan eksistensial), menanamkan *zuhd ekologis* sebagai kritik terhadap konsumerisme, serta menegaskan *adab ekologis* dalam setiap bentuk interaksi manusia dengan ciptaan. Krisis ekologi hanya dapat diatasi apabila manusia modern kembali memandang alam bukan sebagai milik pribadi, melainkan sebagai amanah Ilahi.⁹¹¹

B. Krisis makna dan hilangnya kesadaran sakral terhadap alam

Salah satu dampak paling mendasar dari modernitas adalah terjadinya krisis makna (*crisis of meaning*) dalam relasi manusia dengan alam. Krisis ini bukan hanya bersifat ekologis, melainkan juga eksistensial dan spiritual. Dalam kebudayaan modern, alam telah kehilangan *kesakralannya*—ia tidak lagi dipandang sebagai tanda kehadiran Ilahi (*āyah*), melainkan sebagai *materia prima* yang netral, dapat diukur, dimanipulasi, dan dikomersialisasi.¹ Fenomena ini disebut oleh para pemikir spiritual sebagai *desacralization of nature*, yakni penghapusan makna sakral dari ciptaan.²

1. Desakralisasi Alam dan Krisis Spiritualitas

Proses *desakralisasi* ini tidak muncul secara tiba-tiba, melainkan berakar pada transformasi epistemologis yang mendalam yang terjadi di Barat sejak abad ke-17. Pergeseran besar dalam sejarah intelektual ini menandai lahirnya paradigma baru yang menolak otoritas metafisika dan wahyu sebagai sumber pengetahuan. Rasio manusia diangkat menjadi satu-satunya ukuran kebenaran, menggantikan peran wahyu dan intuisi spiritual yang selama berabad-abad menjadi fondasi kebudayaan religius.

⁹¹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm, 88.

⁹¹¹ Nasr, *Man and Nature*, hlm, 3.

René Descartes, salah satu figur sentral dalam revolusi ini, memperkenalkan dikotomi tajam antara *res cogitans* (substansi berpikir) dan *res extensa* (substansi yang terbentang).⁹¹² Dengan pembedaan ini, realitas dibelah menjadi dua wilayah yang terpisah dan hierarkis: manusia sebagai subjek berpikir, dan alam sebagai objek mati yang terbentang untuk dikuasai. Dalam pandangan Cartesian, alam kehilangan dimensi batiniah dan spiritualnya; ia menjadi sesuatu yang “ada di luar sana”, yang hanya dapat dimengerti melalui analisis rasional dan perhitungan matematis. Dengan demikian, hubungan manusia dengan alam tidak lagi bersifat dialogis, melainkan dominatif—alam menjadi benda, bukan lagi sahabat spiritual.

Paradigma ini semakin menguat ketika Isaac Newton memformulasikan hukum-hukum mekanistik yang memandang alam semesta sebagai mesin raksasa yang tunduk pada prinsip sebab-akibat yang pasti.⁹¹³ Dalam *mekanika Newtonian*, kosmos dipahami sebagai sistem tertutup yang bekerja secara deterministik, di mana setiap gerak planet, tetesan air, hingga partikel debu mengikuti pola matematis yang dapat diramalkan. Tidak ada ruang bagi misteri atau sakralitas; alam sepenuhnya dapat dijelaskan dan dikendalikan. Sains modern, dalam bentuknya yang paling positivistik, menggantikan kekaguman metafisik terhadap ciptaan dengan hasrat teknologis untuk menaklukkannya.

Konsekuensinya sangat mendalam. Alam yang dulu dilihat sebagai kitab terbuka (*kitāb manzūr*) yang berisi tanda-tanda Tuhan, kini direduksi menjadi objek eksperimen. Ia tidak lagi dipahami melalui kontemplasi dan perenungan, melainkan melalui observasi yang kering dari nilai. Manusia menjadi pengamat dingin di laboratorium kosmos—terpisah, rasional, dan sering kali arogan terhadap kehidupan selain dirinya. Dalam situasi inilah, kata Martin Heidegger, manusia mengalami *Seinsvergessenheit*—“kelupaan terhadap makna keberadaan.”⁹¹⁴ Manusia modern sibuk menjelaskan dunia, tetapi lupa mengalami dunia sebagai sesuatu yang hidup dan bermakna.

Padahal dalam pandangan Islam klasik, alam tidak pernah bersifat netral. Ia adalah *āyāt Allāh*—tanda-tanda eksistensi dan keagungan Tuhan yang tersebar di seluruh semesta. Al-Qur’an tidak hanya memerintahkan manusia untuk “melihat” alam, tetapi juga untuk “membaca” maknanya. Kata *āyah* dalam Al-Qur’an digunakan untuk menyebut baik tanda-tanda dalam kitab suci maupun fenomena alam. Dengan demikian, seluruh ciptaan adalah bagian dari teks kosmik yang berbicara tentang Sang Pencipta. Pergantian siang dan malam,

⁹¹² René Descartes, *Meditations on First Philosophy*, trans. John Cottingham (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), hlm, 22–25.

⁹¹³ Isaac Newton, *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (London: Joseph Streater, 1687), terutama pada bagian “Scholium Generale.”

⁹¹⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, trans. John Macquarrie and Edward Robinson (New York: Harper & Row, 1962), hlm, 87–88.

gerak awan di langit, gemericik air sungai, atau tumbuhnya tunas di tanah adalah semua ekspresi kebijaksanaan dan rahmat Ilahi.⁹¹⁵

Kesadaran sakral ini melahirkan pandangan kosmologis yang menyatukan sains, spiritualitas, dan etika. Dalam kerangka Islam, memahami alam bukan hanya upaya intelektual, tetapi juga ibadah—karena mengenali tanda-tanda Allah berarti mengenali-Nya. Ketika kesadaran ini hilang, manusia modern jatuh ke dalam *nihilisme ekologis*: ia hidup di dunia yang penuh benda, tetapi tanpa makna. Ia menguasai teknologi yang canggih, tetapi kehilangan rasa syukur dan kagum terhadap ciptaan. Alam menjadi “sunyi” karena manusia berhenti mendengarkan zikirnya.

Dalam perspektif sufistik, hilangnya kesadaran sakral terhadap alam berarti kaburnya cermin Ilahi dari pandangan manusia. Seorang sufi melihat seluruh wujud sebagai *tajallī al-Ḥaqq*—manifestasi kehadiran Tuhan yang senantiasa memancar. Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa “barangsiapa melihat alam tanpa melihat Tuhan di dalamnya, maka ia belum mengenal hakikat.”⁹¹⁶ Pandangan ini tidak bersifat panteistik, melainkan metafisik: setiap ciptaan menunjukkan Tuhan, tetapi bukan Tuhan itu sendiri. Alam, dalam kerangka sufistik, adalah *cermin wujud* tempat keindahan dan kekuasaan Ilahi tercermin.

Dari sinilah muncul kesadaran ekoteologis yang mendalam: menjaga alam berarti menjaga refleksi Ilahi dalam eksistensi. Kerusakan ekologis, dengan demikian, bukan sekadar persoalan fisik atau ekonomi, melainkan juga spiritual. Ketika hutan ditebang sembarangan, ketika laut dipenuhi limbah, atau ketika udara diracuni polusi, yang rusak bukan hanya lingkungan—tetapi juga keseimbangan batin manusia dan relasi sakralnya dengan Tuhan. Dalam bahasa sufi, kerusakan bumi (*fasād fī al-arḍ*) adalah cerminan dari kerusakan hati (*fasād al-qalb*).

Maka, tugas spiritual manusia bukan hanya melestarikan lingkungan secara fisik, tetapi juga menghidupkan kembali dimensi batin dari setiap ciptaan. Setiap tetes air, setiap hela nafas, setiap hembusan angin, memiliki hakikat ruhani yang dapat mengingatkan manusia pada Sang Pemberi Kehidupan. Alam bukan sekadar latar tempat manusia hidup, tetapi *mitra dzikir* yang senantiasa bertasbih kepada Allah. Dengan kesadaran inilah, tindakan ekologis menjadi bagian dari ibadah (*‘ibādah*), bukan semata-mata aktivisme sosial.

Ecosufisme, sebagai refleksi kontemporer dari kesadaran ini, berupaya menumbuhkan kembali *pandangan sakral terhadap kosmos* di tengah dunia modern yang sekuler dan mekanistik. Ia menyerukan penyatuan kembali antara sains dan spiritualitas, antara pengetahuan rasional dan kebijaksanaan batin.

⁹¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm, 45–49.

⁹¹⁶ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. ‘Afifi (Cairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1946), hlm, 55.

Dengan mengembalikan pandangan tauhidik terhadap alam, manusia tidak hanya memulihkan hubungan ekologisnya, tetapi juga menemukan kembali makna terdalam dari keberadaannya sebagai makhluk yang menyaksikan (*shāhid*) dan disaksikan (*mashhūd*).

2. Krisis Ekologi sebagai Krisis Ontologis

Krisis ekologi modern bukan semata akibat kesalahan ekonomi atau kebijakan, tetapi merupakan krisis ontologis dan spiritual yang jauh lebih mendasar. Manusia modern kehilangan orientasi eksistensialnya—ia tidak lagi memahami siapa dirinya di tengah jagat raya. Dalam paradigma modernitas yang antroposentris, manusia menempatkan dirinya sebagai pusat kosmos, sementara alam direduksi menjadi objek pasif yang dapat dieksploitasi untuk memenuhi hasratnya. Padahal dalam tatanan kosmologis tradisional, manusia adalah bagian integral dari jaringan kehidupan yang sakral dan penuh makna.

Frithjof Schuon menggambarkan kondisi ini dengan tajam: **“Man has forgotten Heaven, and thus he has lost the meaning of Earth.”*⁹¹⁷ Ketika langit—simbol dunia transenden—kehilangan maknanya, bumi pun kehilangan keseimbangannya. Alam tidak lagi dipandang sebagai cerminan Tuhan, tetapi sekadar sumber daya ekonomi yang dapat diukur, ditakar, dan dimanfaatkan tanpa batas. Dalam pandangan sufistik, inilah bentuk paling halus dari alienasi spiritual: keterputusan manusia dari sumber ilahi yang menjadi asal sekaligus tujuan eksistensinya.

Dalam tradisi sufi, manusia bukanlah penguasa mutlak, melainkan *mikrokosmos* (*al-‘ālam al-ṣaghīr*) yang mencerminkan *makrokosmos* (*al-‘ālam al-kabīr*). Keteraturan kosmos di luar diri manusia sejatinya mencerminkan tatanan spiritual di dalam dirinya. Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa seluruh semesta adalah *tajallī*—penampakan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dalam berbagai bentuk.⁹¹⁸ Karena itu, ketika batin manusia rusak—dipenuhi keserakahan, ketakutan, dan nafsu akan kekuasaan—maka kerusakan itu tercermin pula pada keseimbangan ekologis di sekitarnya.

Al-Qur’an menegaskan prinsip ini dalam firman-Nya:

“Telah tampak kerusakan di darat dan di laut disebabkan perbuatan tangan manusia, supaya Allah merasakan kepada mereka sebagian akibat dari perbuatan mereka, agar mereka kembali (ke jalan yang benar)” (QS. Al-Rūm [30]: 41).

⁹¹⁷ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton, IL: Theosophical Publishing House, 1984), hlm, 112.

⁹¹⁸ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. ‘Uthmān Yaḥyā (Cairo: al-Hay’ah al-Miṣriyyah, 1972), Juz II, 78.

Ayat ini bukan hanya peringatan moral, tetapi juga pernyataan kosmologis bahwa tindakan manusia membawa resonansi spiritual terhadap seluruh ciptaan. Alam merespons perilaku manusia, baik dalam bentuk keseimbangan maupun kehancuran. Dengan demikian, krisis ekologi bukan sekadar persoalan teknis yang dapat diatasi dengan teknologi ramah lingkungan, melainkan panggilan untuk melakukan taubat kosmik—kembali menyadari posisi manusia sebagai khalifah yang mengemban amanah Ilahi untuk menjaga bumi dengan kasih, hikmah, dan tanggung jawab.⁹¹⁹

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa hilangnya kesadaran sakral ini adalah puncak dari apa yang ia sebut "*the forgetfulness of the Divine.*" Menurutnya, manusia modern telah "melupakan Tuhan dalam dirinya, dan karena itu ia juga melupakan kehadiran Tuhan dalam alam."⁹²⁰ Ketika dimensi spiritual manusia terputus dari akar transendennya, seluruh ciptaan kehilangan ruhnya. Alam menjadi kosong dari makna, dan manusia pun terperangkap dalam siklus tanpa akhir antara konsumsi, eksploitasi, dan kehancuran.

Dalam pandangan ini, penyembuhan krisis ekologi menuntut rekonsiliasi spiritual antara manusia dan alam. Sufisme menawarkan jalan pemulihan itu melalui *dzikr al-kawn*—kesadaran bahwa setiap makhluk adalah tanda dari Tuhan yang senantiasa bertasbih kepada-Nya. Ketika manusia kembali mengingat Tuhan, ia sekaligus menghidupkan kembali kesadaran kosmik bahwa alam bukanlah benda mati, melainkan entitas yang hidup dalam irama Ilahi.

3. Rekonstruksi Kesadaran Sakral: Jalan Kembali melalui Sufisme

Ecosufisme hadir sebagai upaya untuk menghidupkan kembali kesadaran sakral terhadap alam melalui jalan spiritual. Dalam paradigma ini, alam tidak lagi dipandang sebagai objek material yang mati, tetapi sebagai *tajallī ilāhī*—manifestasi kehadiran Tuhan dalam wujud ciptaan. Manusia bukan penguasa atas alam, melainkan penafsir (*mu'awwil*) atas tanda-tanda Ilahi (*āyāt Allāh*) yang terbentang di sekitarnya. Dengan demikian, hubungan manusia dan alam bukanlah relasi kuasa (*power relation*), melainkan relasi makna dan kasih (*relation of meaning and love*).

Dalam perspektif sufistik, membaca alam berarti membaca wahyu kedua setelah Al-Qur'an—yakni *kitāb al-kawn*, kitab kosmos yang penuh dengan simbol-simbol ketuhanan. Jalāl al-Dīn Rūmī menulis dengan penuh keindahan:

⁹¹⁹ Al-Qur'an, QS. Al-Rūm [30]: 41.

⁹²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm, 5–6.

“Ada ratusan kitab Tuhan di luar sana, di pepohonan, di langit, dan di laut; tetapi hanya mata hati yang bersih yang dapat membacanya.”⁹²¹

Ungkapan Rūmī ini mengandung pesan ekologis yang mendalam. Ia mengingatkan bahwa hanya mereka yang telah membersihkan diri dari kerakusan dan egoisme yang mampu melihat kesucian alam. Dalam pandangan sufi, kerusakan ekologis berakar pada kerusakan spiritual manusia—ketika nafsu mengambil alih kesadaran dan menggantikan cinta dengan keinginan untuk memiliki. Oleh karena itu, menjaga lingkungan bukan sekadar tindakan etis atau politis, tetapi juga bentuk *tazkiyah al-nafs* (penyucian jiwa). Dengan menjaga keseimbangan alam, manusia sejatinya sedang menyembuhkan jiwanya sendiri.

Dalam konteks modern, *ecosufisme* dapat dimaknai sebagai rekonstruksi spiritualitas ekologis berbasis nilai-nilai sufistik. Nilai *zuhd* mengajarkan kesederhanaan dan menolak hedonisme konsumtif yang menjadi ciri peradaban modern. Nilai *tawāzun* menuntun manusia menjaga keseimbangan antara kebutuhan material dan spiritual, antara eksploitasi dan pelestarian. Nilai *rahmah* (kasih sayang universal) menumbuhkan empati terhadap seluruh makhluk, sebagaimana ditegaskan Nabi Muhammad ﷺ bahwa “setiap makhluk adalah keluarga Allah; yang paling dicintai oleh-Nya adalah yang paling memberi manfaat bagi keluarga-Nya.”⁹²² Nilai *amānah*, akhirnya, menegaskan bahwa bumi adalah titipan Ilahi, bukan milik yang dapat dieksploitasi sesuka hati.

Dengan mengintegrasikan nilai-nilai ini, *ecosufisme* berperan sebagai paradigma alternatif bagi peradaban modern—suatu jalan spiritual yang menggabungkan tauhid, ekologi, dan humanisme. Ia menolak dualisme antara manusia dan alam, antara spiritualitas dan materialitas. Dalam pandangan tauhidik, seluruh wujud bersumber dari satu realitas Ilahi; karena itu, mencintai alam berarti mencintai Tuhan yang memanifestasikan diri-Nya melalui alam.

Sebagaimana ditegaskan oleh Ibn ‘Aṭā’illah al-Sakandarī dalam *al-Ḥikam*,

“Barang siapa melihat makhluk dan tidak melihat Sang Pencipta di dalamnya, maka ia tertipu oleh ilusi.”⁹²³

Kalimat hikmah ini menjadi inti dari spiritualitas ekologis Islam. Melihat alam tanpa melihat Tuhan berarti memandangnya secara terpisah, sebagai benda mati tanpa ruh. Sebaliknya, melihat alam dengan kesadaran tauhid berarti

⁹²¹ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-ye Ma’ nawī*, ed. Reynold A. Nicholson (London: E. J. W. Gibb Memorial, 1925), Vol. I, hlm, 121.

⁹²² Al-‘Ajlūnī, *Kashf al-Khafā’ wa Muzīl al-Ilbās*, Juz II (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), hlm, 164.

⁹²³ Ibn ‘Aṭā’illah al-Sakandarī, *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah*, ed. ‘Abd al-‘Azīz al-Sayyid al-Ahl (Cairo: Dār al-Ma’ārif, 1972), hlm, 45.

melihatnya sebagai cermin Tuhan—sebuah cerminan kasih, keindahan, dan kebijaksanaan-Nya.

Ecosufisme dengan demikian bukan hanya wacana teologis atau mistik, tetapi sebuah paradigma peradaban alternatif yang menawarkan jalan keluar dari krisis modernitas. Ia mengusulkan bentuk spiritualitas ekologis yang berpijak pada kesadaran kosmik: bahwa manusia, alam, dan Tuhan berada dalam satu jaringan eksistensial yang saling terkait. Dalam pandangan ini, seluruh ciptaan bertasbih kepada Tuhan—dan manusia dipanggil untuk bergabung dalam simfoni kosmik dengan cara hidup yang penuh kasih, keseimbangan, dan kesadaran Ilahi.⁹²⁴

4. Menuju Paradigma Tauhid dalam Krisis Global

Dalam era modern, wacana ekologi sering kali dibatasi oleh pendekatan teknis: reboisasi, energi terbarukan, pengendalian emisi karbon, dan berbagai kebijakan mitigasi perubahan iklim. Namun, di balik semua itu, akar krisis ekologis justru bersemayam lebih dalam—yakni pada keterputusan spiritual antara manusia dan alam. Seperti ditegaskan oleh Seyyed Hossein Nasr, “tidak akan ada solusi ekologis sejati selama manusia masih hidup dalam kesadaran yang memisahkan dirinya dari Tuhan.”⁹²⁵ Dengan kata lain, krisis lingkungan pada hakikatnya merupakan krisis tauhid: manusia melupakan bahwa seluruh eksistensi adalah satu jaringan kehidupan yang berakar pada Wujud Ilahi.

Paradigma modern telah membentuk manusia menjadi homo technologicus—makhluk yang percaya bahwa teknologi mampu menggantikan kebijaksanaan spiritual. Alam direduksi menjadi sumber daya (*resource*), bukan *āyah* (tanda Ilahi). Dalam situasi inilah *ecosufisme* hadir sebagai antitesis terhadap reduksionisme modern, dengan menghidupkan kembali kesadaran tauhidik (*tawhīdī consciousness*) yang menegaskan keterpaduan antara Tuhan, manusia, dan alam. Prinsip ini memulihkan kembali pandangan kosmologis Islam klasik, di mana setiap unsur ciptaan memiliki ruh dan makna, bukan sekadar fungsi ekonomis.

Kesadaran tauhidik menempatkan alam bukan sebagai “lain” dari manusia, tetapi sebagai bagian dari diri kosmik yang harus dijaga dengan kasih dan tanggung jawab. Dalam kerangka ini, tindakan ekologis bukan hanya perintah moral, melainkan juga bentuk ibadah. Seorang sufi tidak menanam pohon karena tuntutan kebijakan, tetapi karena ia menyadari bahwa pohon itu ikut bertasbih

⁹²⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm, 92–93.

⁹²⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm, 3–4.

memuji Tuhan. Setiap daun yang gugur adalah dzikir yang tak terdengar oleh telinga, tetapi dirasakan oleh hati yang hidup.

Dengan membangun kembali kesadaran ini, manusia dapat melampaui alienasi spiritual yang telah menjeratnya sejak lahirnya modernitas. Ia menyadari bahwa setiap tindakan terhadap alam—menebang pohon, mencemari sungai, atau mengeringkan lahan—pada hakikatnya adalah tindakan terhadap dirinya sendiri. Alam tidak lagi menjadi “yang lain,” melainkan “cermin diri.” Dalam bahasa sufistik, *man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*—barang siapa mengenal dirinya, ia akan mengenal Tuhannya.⁹²⁶

Kesadaran ini juga mengubah cara manusia memandang bumi. Ia bukan sekadar habitat biologis, tetapi mihrāb spiritual, tempat manusia bersujud kepada Pencipta. Dalam puisi Rūmī, pesan ini digambarkan dengan sangat lembut: “Bumi tidak butuh kata-kata kita, ia butuh cinta; karena setiap biji yang tumbuh adalah doa yang dijawab oleh alam.”⁹²⁷

Puisi ini mengandung inti spiritualitas ekologis Islam: bahwa cinta adalah bahasa yang menyatukan langit dan bumi. Cinta dalam pandangan Rūmī bukan perasaan emosional, melainkan kekuatan kosmik yang menggerakkan seluruh wujud menuju sumbernya, yaitu Tuhan. Maka, menjaga alam berarti memperpanjang resonansi cinta Ilahi di dunia material.

Dengan demikian, krisis lingkungan tidak dapat disembuhkan semata-mata melalui teknologi atau kebijakan ekonomi, tetapi melalui pemulihan cinta dan makna spiritual terhadap alam. *Ecosufisme* menyediakan kerangka ontologis dan etik untuk membangun kembali peradaban yang berpusat pada tauhid, bukan pada ego manusia. Ia menegaskan bahwa penyembuhan bumi hanya mungkin terjadi jika manusia terlebih dahulu menyembuhkan jiwanya—menyucikan hatinya dari keserakahan, menghidupkan kembali adab terhadap ciptaan, dan memandang alam sebagai ayat Tuhan yang hidup.

Dalam horizon ini, *ecosufisme* bukan hanya teologi atau etika, tetapi filsafat peradaban alternatif. Ia mengusulkan sebuah cara hidup yang menyatukan iman, ilmu, dan amal dalam satu tarikan napas kosmik. Dunia modern yang dilanda krisis makna membutuhkan spiritualitas seperti ini—spiritualitas yang tidak hanya berdoa di masjid, tetapi juga di ladang, di hutan, di tepi sungai; spiritualitas yang melihat setiap embusan angin sebagai zikir, dan setiap tetes hujan sebagai rahmat.⁹²⁸

⁹²⁶ Al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz III (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1970), hlm, 45.

⁹²⁷ Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Essential Rumi*, trans. Coleman Barks (New York: HarperCollins, 1995), hlm, 211.

⁹²⁸ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Quest Books, 1993), hlm, 104–105.

5. Spiritualitas Kosmik dan Jalan Kembali ke Tauhid”

Krisis ekologis modern sesungguhnya merupakan cerminan dari krisis spiritual terdalam umat manusia. Di balik pencemaran udara, deforestasi, dan perubahan iklim yang masif, tersembunyi penyakit metafisis: keterputusan manusia dari sumber ontologisnya, yakni Tuhan.⁹²⁹ Alam tidak rusak semata karena kesalahan teknologi, tetapi karena manusia kehilangan pandangan kosmik—pandangan yang melihat alam bukan sebagai benda mati, melainkan sebagai manifestasi hidup dari Kehendak Ilahi.

a) Kehilangan Spiritualitas Kosmik

Dalam pandangan peradaban tradisional, alam dipahami sebagai “kitab kedua” setelah wahyu.⁹³⁰ Setiap gunung, sungai, dan makhluk hidup dipandang sebagai *ayat*, tanda yang menunjuk pada Sang Pencipta. Namun modernitas, dengan epistemologi positivistiknya, telah menghapus dimensi sakral dari ciptaan. Alam direduksi menjadi sistem material tanpa ruh, sementara manusia memproklamirkan diri sebagai pusat tunggal kebenaran. Inilah yang disebut Nasr sebagai *desacralization of nature*, yakni proses penyingkiran kesucian dari dunia yang semula dipenuhi makna transenden.⁹³¹

Manusia modern, dalam istilah Rūmī, “hidup di bawah langit tanpa menyadari cahaya yang memancar darinya.”⁹³² Ia melihat pohon, tetapi tidak melihat kehidupan yang berdenyut di dalamnya; ia mendengar suara sungai, tetapi tidak lagi mendengar tasbihnya. Akibatnya, alam menjadi ruang tanpa jiwa, dan manusia menjadi makhluk tanpa akar.

Spiritualitas kosmik yang dahulu menjadi dasar kesadaran religius digantikan oleh logika eksploitasi dan konsumsi. Dalam tatanan seperti ini, manusia bukan lagi penjaga taman ciptaan, melainkan penguasa yang rakus. Maka, sebelum memulihkan alam, manusia harus terlebih dahulu memulihkan dirinya sendiri—mengembalikan pandangan kosmik yang hilang dalam kesibukan dunia modern.

b) Jalan Kembali melalui Kesadaran Tauhidik

Ecosufisme menuntun manusia kembali kepada kesadaran tauhidik: bahwa segala yang ada bersumber dari Wujud Tunggal dan akan kembali kepada-Nya. Kesadaran ini bukan hanya dogma teologis, tetapi pengalaman eksistensial yang menata ulang cara manusia hidup di dunia. Dalam

⁹²⁹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 21.

⁹³⁰ Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom, 1972), hlm. 45–46.

⁹³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 13.

⁹³² Jalāl al-Dīn Rūmī, *Masnavi-ye Ma'navi*, Buku I, terj. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925), hlm. 212.

pandangan Ibn ‘Arabī, seluruh ciptaan merupakan *tajallī* (penampakan) dari Tuhan dalam bentuk yang beragam.⁹³³ Dengan demikian, menghormati alam berarti menghormati jejak kehadiran Ilahi.

Kesadaran tauhidik menumbuhkan sikap *tawādu’ kosmik*—kerendahan hati eksistensial di hadapan kebesaran ciptaan. Manusia menyadari bahwa dirinya bukan pusat, tetapi bagian dari *nizām al-kawn* (tatanan kosmos) yang harmonis. Ia tidak lagi memandang bumi sebagai milik, melainkan sebagai amanah. Sikap ini melahirkan etika ekologis Islam yang berpijak pada ‘*adl* (keadilan), *iḥsān* (kebaikan), dan *amānah* (tanggung jawab).⁹³⁴

Melalui *dzikr al-kawnī*—ingatan kosmik akan Tuhan yang hadir dalam segala hal—manusia dapat menghidupkan kembali hubungan spiritual dengan alam. Ia belajar melihat bukan hanya dengan mata, tetapi dengan qalb; mendengar bukan hanya suara, tetapi makna. Dalam kesadaran seperti ini, setiap hembusan angin menjadi zikir, setiap tetes hujan menjadi rahmat, dan setiap daun yang gugur menjadi pelajaran tentang kefanaan.

c) Kosmologi Cinta sebagai Dasar Etika Ekologis

Rūmī, Ibn ‘Arabī, dan al-Ghazālī sama-sama menekankan bahwa inti dari hubungan manusia dengan alam adalah cinta (*maḥabbah*).⁹³⁵ Cinta adalah energi ontologis yang menggerakkan seluruh semesta; ia bukan emosi sentimental, melainkan daya kosmik yang menyatukan makhluk dengan Penciptanya. Dalam kerangka ini, menjaga alam bukan sekadar tugas moral, melainkan ekspresi cinta ilahi yang mengalir dalam diri manusia.

Al-Ghazālī dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* menulis bahwa seseorang tidak akan mengenal Tuhan kecuali melalui ciptaan-Nya.⁹³⁶ Dengan demikian, penghormatan terhadap alam merupakan jalan ma’rifat—cara mengenal Tuhan melalui tanda-tanda yang tersebar di seluruh kosmos. Dalam konteks modern, pemikiran ini menegaskan bahwa krisis ekologis bukan sekadar masalah lingkungan, tetapi hilangnya *ma’rifatullah* dalam kehidupan manusia.

d) Menyatukan Ilmu, Iman, dan Amal

Paradigma tauhidik menolak dikotomi antara ilmu rasional dan kesadaran spiritual. Dalam tradisi Islam klasik, sains dan spiritualitas tidak pernah dipisahkan; keduanya adalah dua sisi dari satu pencarian akan

⁹³³ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1946), hlm. 57–59.

⁹³⁴ Fazlun Khalid, *Islam and the Environment* (London: Ta-Ha Publishers, 2002), hlm. 28.

⁹³⁵ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), hlm. 11.

⁹³⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz I (Beirut: Dar al-Ma’rifah, 2005), hlm. 92.

kebenaran.⁹³⁷ Sains tanpa iman menjadi kering dan destruktif, sementara iman tanpa ilmu menjadi dogmatis dan stagnan. Jalan kembali ke tauhid berarti mengintegrasikan keduanya—membangun sains yang berakar pada kesadaran akan kesucian alam.

Dalam praktiknya, ini berarti mengembangkan teknologi yang ramah lingkungan, kebijakan yang berkeadilan ekologis, dan gaya hidup yang sederhana (*zuhd ekologis*). Sufi seperti al-Junayd dan Bāyazīd al-Bisṭāmī mengajarkan bahwa kesempurnaan spiritual terwujud dalam kesederhanaan hidup dan keselarasan dengan alam.⁹³⁸ Spiritualitas kosmik, dalam makna ini, bukan pelarian dari dunia, tetapi keterlibatan penuh dalam dunia dengan kesadaran ilahi.

e) Menuju Etika Global Tauhidik

Dunia modern membutuhkan paradigma etika global yang mampu menembus batas agama, budaya, dan bangsa. Dalam hal ini, spiritualitas tauhidik menawarkan fondasi universal: bahwa seluruh manusia dan makhluk hidup adalah bagian dari satu tubuh kosmik.⁹³⁹ Dengan kesadaran ini, eksploitasi terhadap lingkungan menjadi sama dengan melukai diri sendiri.

Ecosufisme dapat menjadi jembatan antara wacana spiritual dan kebijakan ekologis global. Ia menegaskan bahwa perlindungan terhadap alam bukan hanya kewajiban sosial, tetapi ibadah. Alam menjadi ruang *ta'abbud*, tempat manusia menghidupkan zikir kosmik dan meneguhkan kembali perjanjian primordialnya (*mīthāq*) dengan Tuhan.

Kembali ke tauhid berarti kembali kepada keseimbangan—antara akal dan wahyu, antara sains dan iman, antara manusia dan alam. Dalam kesatuan ini, spiritualitas tidak lagi terbatas pada ruang masjid, tetapi meluas ke seluruh jagat raya. Setiap tindakan merawat bumi menjadi bagian dari ibadah kosmik.

Sebagaimana ditegaskan Nasr, "Untuk menyelamatkan bumi, manusia harus terlebih dahulu menyelamatkan jiwanya."⁹⁴⁰

6. Refleksi Akhir: Ecosufisme sebagai Etika Peradaban Baru

Krisis ekologis modern tidak dapat lagi dipahami hanya sebagai kegagalan kebijakan atau ekonomi global. Ia adalah cermin dari krisis peradaban—krisis

⁹³⁷ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Arahan Publications, 2008), hlm. 9–10.

⁹³⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 104.

⁹³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 92.

⁹⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 115.

makna, spiritualitas, dan hubungan manusia dengan kosmos. Dunia modern yang dibangun di atas fondasi antroposentrisme, materialisme, dan rasionalisme instrumental telah menghasilkan kemajuan teknologi yang luar biasa, tetapi sekaligus memperdalam keterasingan manusia dari Tuhan, alam, dan bahkan dirinya sendiri.⁹⁴¹

Ecosufisme muncul sebagai respons teologis, filosofis, dan spiritual terhadap krisis ini. Ia bukan sekadar wacana mistik, tetapi suatu paradigma etik yang menawarkan dasar baru bagi peradaban global: peradaban yang berpusat pada tauhid, keseimbangan, dan kasih. Melalui ecosufisme, manusia diajak untuk menata ulang relasinya dengan alam, bukan berdasarkan dominasi dan eksploitasi, melainkan atas dasar kesadaran kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) dan tanggung jawab kosmik (*khilāfah*).

a) Krisis Peradaban dan Disintegrasi Kesadaran

Modernitas telah memisahkan yang suci dari yang profan, memecah realitas menjadi fragmen-fragmen terpisah: sains dari iman, akal dari wahyu, manusia dari alam.⁹⁴² Dalam situasi ini, manusia kehilangan pusat ontologisnya. Ia menjadi pengembara di dunia tanpa arah, mengejar kemajuan lahiriah sambil menelantarkan dimensi batin.

Seperti diungkapkan oleh René Guénon, peradaban modern adalah peradaban “involusi”, bukan evolusi; ia menurun dari kesatuan spiritual menuju fragmentasi material.⁹⁴³ Akibatnya, tatanan dunia modern menjadi rapuh, kehilangan fondasi metafisis yang menopangnya. Inilah yang membuat krisis ekologis, sosial, dan moral saling berkelindan dalam lingkaran destruktif.

Dalam konteks ini, ecosufisme menawarkan jalan penyembuhan (*tadāwī rūḥānī*) dengan mengembalikan kesadaran manusia kepada prinsip tauhid. Tauhid bukan sekadar doktrin teologis, tetapi struktur ontologis realitas: bahwa segala sesuatu berakar pada Sumber yang sama dan saling terhubung secara spiritual.⁹⁴⁴

b) Dari Etika Teknis ke Etika Transendental

Etika modern seringkali bersifat instrumental—mengatur perilaku manusia terhadap alam demi kelangsungan hidup manusia itu sendiri. Pendekatan ini, meskipun penting, tetap terjebak dalam kerangka utilitarian.

⁹⁴¹ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 21.

⁹⁴² Ibid. hlm. 22.

⁹⁴³ Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom, 1972), hlm. 45–46.

⁹⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 13.

Ecosufisme melampaui itu dengan menawarkan etika transendental yang berakar pada kesadaran Ilahi.

Dalam kerangka sufistik, menjaga alam adalah bentuk *‘ibādah*, karena alam adalah *tajallī* Tuhan.⁹⁴⁵ Etika ekologis tidak lagi sekadar kewajiban moral, tetapi bentuk *ta‘abbud*—pengabdian yang menghubungkan manusia dengan Tuhannya melalui penghormatan terhadap ciptaan.

Dengan demikian, ecosufisme menggeser pusat etika dari “manusia” menuju “Tuhan.” Manusia berbuat baik kepada alam bukan karena manfaat ekologis semata, tetapi karena di dalam alam ia melihat wajah Sang Pencipta. Inilah yang oleh Nasr disebut *sacred ecology*: pandangan bahwa seluruh realitas adalah cermin dari Realitas Mutlak.⁹⁴⁶

c) Paradigma Tauhidik sebagai Fondasi Peradaban Alternatif

Peradaban modern dibangun atas dasar fragmentasi pengetahuan dan orientasi ekonomi. Sains berkembang tanpa nilai, dan agama dipinggirkan dari ruang publik. Dalam situasi ini, paradigma tauhidik yang dihidupkan kembali oleh ecosufisme menjadi dasar bagi pembangunan peradaban baru yang holistik dan berkeadilan ekologis.⁹⁴⁷

Paradigma ini menuntut integrasi antara iman, ilmu, dan amal. Dalam tradisi Islam klasik, para ilmuwan seperti Ibn Sīnā, al-Bīrūnī, dan al-Rāzī tidak pernah memisahkan pengetahuan empiris dari kesadaran teologis.⁹⁴⁸ Mereka memahami bahwa mempelajari alam berarti membaca ayat-ayat Tuhan. Ecosufisme menghidupkan kembali semangat itu di tengah krisis sains modern yang kehilangan makna.

Etika tauhidik juga menuntut perubahan dalam sistem ekonomi dan politik global. Eksploitasi alam demi keuntungan segelintir pihak bertentangan dengan prinsip *‘adl* (keadilan) dan *amānah* (tanggung jawab). Karenanya, pembangunan berkelanjutan yang sejati harus berakar pada spiritualitas tauhidik, bukan sekadar pada kepentingan ekonomi.⁹⁴⁹

d) Cinta dan Rahmah sebagai Basis Universal

Ecosufisme menjadikan cinta (*maḥabbah*) dan rahmah sebagai dasar etika universal. Dalam kosmologi sufistik, seluruh alam diciptakan karena cinta

⁹⁴⁵ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Masnavi-ye Ma‘navi*, Buku I, terj. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925), hlm. 212.

⁹⁴⁶ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A.E. Affifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1946), hlm. 57–59.

⁹⁴⁷ Fazlun Khalid, *Islam and the Environment* (London: Ta-Ha Publishers, 2002), hlm. 28.

⁹⁴⁸ William Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), hlm. 11.

⁹⁴⁹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, juz I (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 2005), hlm. 92.

Ilahi: *"Aku adalah perbendaharaan tersembunyi, Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk agar mereka mengenal-Ku."*⁹⁵⁰ Maka, seluruh eksistensi adalah ekspresi dari kasih Tuhan.

Dalam kesadaran ini, setiap makhluk, sekecil apapun, memiliki martabat spiritual. Menyakiti makhluk berarti melukai cinta Ilahi yang menghidupinya. Pandangan ini memberikan fondasi etik yang melampaui batas agama atau ideologi. Ia menegaskan bahwa krisis ekologis sejatinya adalah krisis kasih: manusia berhenti mencintai ciptaan sebagaimana Tuhan mencintainya.⁹⁵¹

e) Menuju Fajar Baru Peradaban Spiritual

Jika krisis ekologi adalah hasil dari peradaban yang kehilangan sakralitas, maka jalan keluar darinya adalah membangun kembali peradaban yang berakar pada kesadaran Ilahi. Ecosufisme menawarkan visi peradaban seperti itu—bukan nostalgia masa lalu, tetapi rekonstruksi masa depan dengan fondasi spiritual yang utuh.

Dalam peradaban baru ini, ilmu pengetahuan dipandu oleh hikmah, teknologi diarahkan untuk harmoni, dan ekonomi dibangun atas prinsip keseimbangan. Pendidikan tidak hanya mencetak tenaga kerja, tetapi melahirkan manusia arif yang mampu melihat kehadiran Tuhan dalam setiap ciptaan.⁹⁵²

Sebagaimana ditegaskan oleh Frithjof Schuon, "Peradaban hanya dapat diselamatkan oleh yang transenden, sebab hanya yang transenden yang dapat mengembalikan makna pada yang imanen."⁹⁵³ Dalam konteks ini, ecosufisme bukan hanya gerakan spiritual, melainkan paradigma peradaban yang menyatukan ilmu, iman, dan cinta.

Kembali ke tauhid berarti kembali pada keseimbangan kosmik, pada kesadaran bahwa manusia hanyalah satu simpul dari jaring kehidupan yang lebih besar. Dalam kesadaran ini, manusia tidak lagi menjadi pusat dunia, melainkan penjaga rahmat bagi seluruh alam (*rahmatan li al-'ālamīn*).

Ecosufisme mengajak umat manusia untuk menempuh jalan spiritual kosmik—jalan cinta, kesederhanaan, dan pengabdian. Inilah jalan menuju peradaban baru yang tidak lagi diukur oleh kemajuan material, tetapi oleh

⁹⁵⁰ Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science* (Kuala Lumpur: Arahan Publications, 2008), hlm. 9–10.

⁹⁵¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 104..

⁹⁵² Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 92.

⁹⁵³ *Ibid.*, hlm. 115.

kedalaman spiritual dan keseimbangan ekologis. Sebuah peradaban yang berpusat pada tauhid dan bernafas dengan rahmah.

c. Kritik sufi terhadap modernitas

Gerakan sufistik modern, khususnya melalui pemikiran tokoh-tokoh seperti Seyyed Hossein Nasr, Frithjof Schuon, dan Titus Burckhardt, telah mengajukan kritik tajam terhadap peradaban modern yang mereka pandang telah kehilangan orientasi metafisis dan spiritualnya.⁹⁵⁴ Dalam pandangan mereka, modernitas bukan sekadar kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, tetapi juga merupakan krisis spiritual dan epistemologis yang mendalam. Modernitas telah menggantikan *hikmah* (kebijaksanaan ilahiah) dengan rasionalitas instrumental, dan *dzikrullah* dengan data empiris. Manusia modern, dengan demikian, mengalami apa yang oleh Nasr disebut sebagai *spiritual amnesia*—melupakan asal-usul ilahinya dan menutup diri terhadap realitas transenden.⁹⁵⁵

Para sufi melihat bahwa krisis lingkungan dewasa ini merupakan manifestasi lahiriah dari krisis batiniah manusia modern. Alam tidak lagi dipandang sebagai ayat-ayat Tuhan (*āyāt Allāh*) yang hidup, tetapi sekadar objek eksploitasi ekonomi dan sumber daya energi. Hubungan manusia dengan alam direduksi menjadi relasi antara subjek dan objek, bukan antara dua makhluk yang sama-sama tunduk dan bertasbih kepada Sang Pencipta.⁹⁵⁶ Dalam ungkapan Nasr yang terkenal, "*The modern man has turned the sacred cosmos into a profane nature,*"—manusia modern telah menjadikan kosmos yang semula sakral menjadi sekadar alam yang profan.⁹⁵⁷ Dengan kata lain, modernitas telah menafikan *sacral order* yang menautkan manusia dengan Tuhan melalui simbol-simbol alam semesta.

Dalam tradisi Islam klasik, terutama dalam pandangan kosmologi sufi, alam adalah cermin dari keindahan dan kebesaran Ilahi. Setiap unsur kosmos memiliki makna batin (esoteris) yang mengingatkan manusia akan hakikat asal dan tujuan hidupnya. Namun, dalam kerangka modernitas, alam kehilangan maknanya sebagai *signum Dei* (tanda-tanda Tuhan). Hal ini menyebabkan manusia modern kehilangan kesadaran *ontologis* tentang kesatuan antara diri, alam, dan Tuhan (*tawhīd al-wujūd*).⁹⁵⁸

Menurut Frithjof Schuon, modernitas merupakan bentuk "pembalikan hierarki pengetahuan", di mana yang lahiriah dan kuantitatif diposisikan di atas yang batiniah

⁹⁵⁴ Seyyed Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 15.

⁹⁵⁵ *Ibid.*, hlm. 22.

⁹⁵⁶ William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 51–52.

⁹⁵⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 64.

⁹⁵⁸ *Ibid.*, hlm. 73.

dan kualitatif.⁹⁵⁹ Pengetahuan metafisis yang dahulu menjadi pusat kebudayaan digantikan oleh pengetahuan empiris yang terpisah dari nilai-nilai spiritual. Dalam konteks ini, ilmu modern telah menjadi “ilmu tanpa hikmah” (*scientia sine sapientia*). Titus Burckhardt menambahkan bahwa reduksi rasionalitas semacam ini menjauhkan manusia dari pengalaman sakral, karena modernitas tidak lagi mengenal simbol sebagai jembatan antara dunia fisik dan spiritual.⁹⁶⁰

Seyyed Hossein Nasr menilai bahwa krisis ekologis tidak dapat dipisahkan dari krisis spiritualitas modern. Dalam karyanya *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (1968), Nasr menyebut bahwa akar kehancuran ekologis adalah hilangnya kesadaran sakral terhadap alam.⁹⁶¹ Alam bukan lagi dipahami sebagai teofani (*tajallī*), manifestasi dari kehadiran Tuhan dalam wujud material, tetapi sebagai benda mati yang dapat dimanipulasi sesuka hati manusia. Dari sinilah muncul eksploitasi terhadap bumi yang tidak mengenal batas etis.⁹⁶²

Kritik sufi terhadap modernitas pada dasarnya adalah kritik terhadap *desakralisasi pengetahuan*. Dalam kosmologi Islam, pengetahuan sejati selalu mengandung dua dimensi: *‘ilm* (pengetahuan rasional) dan *ma’rifah* (pengetahuan intuitif atau batiniah). Modernitas hanya mengakui yang pertama dan mengabaikan yang kedua.⁹⁶³ Padahal, keseimbangan antara keduanya adalah inti dari keutuhan epistemologi Islam. Hilangnya dimensi *ma’rifah* inilah yang menyebabkan manusia modern tidak lagi memiliki panduan spiritual dalam menggunakan ilmunya, sehingga ilmu menjadi kekuatan destruktif.

Dalam konteks inilah, ecosufisme berperan sebagai jalan spiritual untuk menebus keterasingan modernitas. Ecosufisme berangkat dari prinsip tauhid bahwa seluruh wujud berasal dari dan kembali kepada Tuhan (*innā lillāhi wa innā ilayhi rāji’ūn*).⁹⁶⁴ Kesadaran ini membangun etika ekologis yang tidak berbasis pada utilitas ekonomi, tetapi pada *adab terhadap alam*—yakni sikap hormat, syukur, dan tanggung jawab sebagai khalifah Tuhan di bumi (*khalīfat Allāh fī al-ard*).⁹⁶⁵

Dengan demikian, solusi terhadap krisis lingkungan tidak cukup dengan teknologi hijau atau kebijakan pembangunan berkelanjutan, tetapi harus disertai dengan rekonstruksi kesadaran spiritual manusia. Manusia perlu kembali mengenal alam sebagai cerminan dari Diri Ilahi. Sebagaimana dikatakan oleh Rūmī:

⁹⁵⁹ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), hlm. 45.

⁹⁶⁰ Titus Burckhardt, *Sacred Art in East and West* (London: Perennial Books, 1967), hlm. 18.

⁹⁶¹ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 102.

⁹⁶² Ibid., hlm. 110–111.

⁹⁶³ Sachiko Murata & William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), hlm. 89.

⁹⁶⁴ Ibid., hlm. 90

⁹⁶⁵ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma’nawī*, terj. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925), Buku I, bait 1354.

*"Don't look for God in the sky; look within your soul and in the heart of every tree and stone, for the Beloved hides in all forms."*⁹⁶⁶

Kritik sufistik terhadap modernitas bukanlah penolakan terhadap ilmu dan kemajuan, melainkan ajakan untuk menempatkan kembali ilmu dalam kerangka spiritual. Dengan kesadaran ini, manusia tidak hanya menjadi makhluk yang mengetahui, tetapi juga yang berzikir—yang melihat seluruh kosmos sebagai puisi Ilahi yang hidup. Ecosufisme, dengan demikian, menawarkan paradigma alternatif bagi modernitas: paradigma yang memulihkan hubungan manusia dengan Tuhan, alam, dan dirinya sendiri melalui jalan *tauhid* dan *ma'rifah*.

D. Spiritualitas Kosmik dan Jalan Kembali ke Tauhid

Krisis ekologis yang melanda dunia modern bukan sekadar permasalahan lingkungan hidup, tetapi merupakan krisis spiritualitas kosmik—yakni keterputusan manusia dari jaringan sakral eksistensi yang menyatukan Tuhan, alam, dan manusia.⁹⁶⁷ Modernitas, dengan pandangan dunianya yang terfragmentasi, telah memisahkan realitas menjadi dua ranah yang bertentangan: yang spiritual dan yang material. Akibatnya, manusia kehilangan kemampuan untuk merasakan kehadiran Tuhan dalam tatanan kosmos.

Dalam pandangan Islam, tauhid bukan hanya pernyataan teologis tentang keesaan Tuhan, tetapi juga *paradigma ontologis* yang menegaskan kesatuan seluruh wujud.⁹⁶⁸ Kesadaran tauhidik meliputi seluruh tataran realitas—dari Tuhan (*al-Ḥaqq*) hingga alam ciptaan (*al-khalq*). Segala sesuatu berasal dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya (*min Allāh wa ilā Allāh*).⁹⁶⁹ Maka, setiap tindakan manusia terhadap alam sesungguhnya merupakan tindakan terhadap jaringan Ilahi yang ia sendiri menjadi bagiannya.

Dalam tradisi tasawuf falsafi, alam dipandang sebagai teofani (*tajallī*)—manifestasi dari keindahan dan kebesaran Tuhan. Ibn 'Arabī menegaskan bahwa alam semesta adalah *al-Insān al-Kabīr* (Manusia Agung), sedangkan manusia adalah *al-Ālam al-Ṣaghīr* (alam kecil).⁹⁷⁰ Keduanya saling mencerminkan satu sama lain dalam cermin keberadaan Ilahi. Ketika manusia memandang alam, sejatinya ia sedang memandang pantulan Diri Tuhan. Oleh karena itu, merusak alam sama artinya dengan merusak harmoni kosmik dan melukai dimensi spiritual keberadaan.

⁹⁶⁶ Ibid

⁹⁶⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 12.

⁹⁶⁸ Ibid., hlm. 18–20.

⁹⁶⁹ Q.S. al-Baqarah [2]: 156.

⁹⁷⁰ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1946), hlm. 79–80.

1. Alam sebagai Mikrokosmos dan Makrokosmos

Konsep *mikrokosmos* dan *makrokosmos* merupakan fondasi utama spiritualitas kosmik Islam. Manusia tidak berdiri di luar alam, tetapi merupakan miniatur dari keseluruhan struktur kosmos.⁹⁷¹ Dalam dirinya terdapat seluruh potensi dan unsur yang juga ada di alam semesta. Jalāl al-Dīn Rūmī dalam *Mathnawī* menyatakan:

“Engkau pikir dirimu hanyalah setetes air kecil, Padahal di dalam dirimu tergenggam seluruh lautan.”⁹⁷²

Ungkapan ini menggambarkan kesadaran tauhidik yang mendalam: bahwa manusia dan alam bukan entitas yang terpisah, melainkan dua wajah dari satu realitas Ilahi. Kehancuran ekologis, dengan demikian, mencerminkan kehancuran spiritual manusia yang gagal mengenali dirinya sebagai bagian dari kosmos yang hidup.

2. Kosmos sebagai Simbol dan Zikir

Dalam pandangan sufi, alam bukan benda mati, melainkan makhluk yang berzikir. Al-Qur’an menegaskan, “Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka” (Q.S. al-Isrā’ [17]: 44).⁹⁷³ Ayat ini menunjukkan bahwa setiap unsur alam memiliki kesadaran dan kehidupan spiritualnya sendiri.

Nasr menafsirkan ayat ini dalam kerangka filsafat tradisional sebagai bukti bahwa kosmos memiliki dimensi sakral.⁹⁷⁴ Alam tidak dapat direduksi menjadi sistem mekanis tanpa jiwa; ia adalah organisme spiritual yang hidup di bawah naungan kehendak Ilahi. Dalam tradisi ini, menyimak bahasa alam merupakan bagian dari ibadah—suatu bentuk *dhikr kosmik* yang mengingatkan manusia akan asal dan tujuan eksistensinya.⁹⁷⁵

Kehidupan modern telah membuat manusia tuli terhadap dzikir kosmik ini. Dengan pendekatan saintifik yang reduksionis, manusia menganggap alam hanya sebagai “sumber daya”. Padahal, dalam spiritualitas kosmik, setiap fenomena alam adalah ayat Tuhan yang berbicara dalam simbol-simbol Ilahi. Burung yang

⁹⁷¹ Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), hlm. 112.

⁹⁷² Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma’ nawī*, ed. Reynold A. Nicholson (London: E.J.W. Gibb Memorial, 1925), Buku II, bait 138.

⁹⁷³ Al-Qur’an, Q.S. al-Isrā’ [17]: 44.

⁹⁷⁴ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen and Unwin, 1968), hlm. 66.

⁹⁷⁵ Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom, 1994), hlm. 103.

terbang, angin yang berembus, air yang mengalir—semuanya merupakan puisi metafisik yang menyampaikan pesan ketauhidan.⁹⁷⁶

3. Jalan Kembali: Tauhid sebagai Kesadaran Ekologis

Jalan kembali menuju keseimbangan kosmik tidak dapat ditempuh hanya melalui kebijakan lingkungan atau teknologi hijau, tetapi melalui pembangunan kesadaran tauhidik. Menurut Nasr, tauhid harus dipahami bukan sekadar dalam konteks ritual, melainkan sebagai *ontological principle* yang menata hubungan manusia dengan seluruh wujud.⁹⁷⁷

Kesadaran ini menuntun manusia untuk melihat dirinya bukan sebagai penguasa alam, tetapi sebagai khalifah yang memikul amanah Ilahi (*amānah*). Dalam perspektif sufistik, *khalifah* bukan berarti dominasi, tetapi *pelayanan terhadap kehidupan*—yakni menjaga keharmonisan antara langit, bumi, dan makhluk lainnya.⁹⁷⁸ Kesadaran ini akan membentuk etika spiritual baru di mana tindakan ekologis menjadi bagian dari ibadah.

Frithjof Schuon menulis bahwa spiritualitas sejati selalu bersifat “kosmik” karena menghubungkan manusia dengan prinsip universal yang menopang seluruh ciptaan.⁹⁷⁹ Dengan demikian, ekologi spiritual Islam bukan sekadar gerakan sosial, tetapi transformasi ontologis: manusia harus kembali menjadi saksi (*shāhid*) atas kehadiran Tuhan dalam ciptaan. Dalam konteks inilah, ecosufisme menjadi jembatan antara kesadaran ekologis dan teologi tauhid.

4. Kosmologi Sufistik sebagai Dasar Etika Baru

Kosmologi sufistik menawarkan model pengetahuan yang menolak dikotomi antara ilmu dan iman, antara spiritualitas dan materialitas. Dalam kerangka ini, setiap bentuk pengetahuan adalah *pengenalan diri terhadap Tuhan* (*man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*).⁹⁸⁰ Ilmu ekologi pun, ketika diletakkan dalam kerangka tauhid, tidak lagi sekadar mempelajari sistem biologis, tetapi menjadi bagian dari pencarian spiritual terhadap kehendak Ilahi dalam alam.

Etika ekologis Islam yang berakar pada tasawuf melihat bahwa menjaga alam bukanlah tindakan moral semata, melainkan bagian dari *‘ibādah*. Seorang sufi tidak menebang pohon tanpa menyebut nama Allah, tidak membuang air tanpa kesadaran akan kehadiran-Nya.⁹⁸¹ Dalam pandangan ini, spiritualitas kosmik

⁹⁷⁶ Titus Burckhardt, *Mirror of the Intellect* (Cambridge: Quinta Essentia, 1987), hlm. 57.

⁹⁷⁷ Nasr, *The Need for a Sacred Science* (Albany: SUNY Press, 1993), hlm. 34–35.

⁹⁷⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: SUNY Press, 1981), hlm. 224.

⁹⁷⁹ Frithjof Schuon, *Light on the Ancient Worlds* (Bloomington: World Wisdom, 2001), hlm. 27.

⁹⁸⁰ Hadis: “Barangsiapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya.”

⁹⁸¹ Martin Lings, *What Is Sufism?* (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993), hlm. 98–99.

menuntut integrasi antara ilmu, iman, dan amal. Alam tidak hanya “dijaga” tetapi “dihormati” sebagai *teman zikir*.

5. Menuju Kesadaran Tauhid Global

Dunia modern membutuhkan paradigma baru yang dapat mengatasi krisis ekologis sekaligus spiritualitas yang kosong. Ecosufisme menawarkan visi peradaban tauhid—suatu tatanan dunia yang menempatkan Tuhan sebagai pusat makna dan etika.⁹⁸² Dalam paradigma ini, pembangunan tidak hanya diukur dari pertumbuhan ekonomi, tetapi juga dari harmoni spiritual dan ekologis.

Kesadaran tauhidik bersifat inklusif dan universal. Ia tidak menolak sains, tetapi mengarahkan sains untuk kembali berakar pada nilai-nilai Ilahi. Dalam visi ini, bumi bukan lagi sekadar sumber daya ekonomi, tetapi *mihrab* tempat manusia bersujud. Sebagaimana dinyatakan Rūmī: “*The earth is the mirror of God; look deeply, and you will see the face of the Beloved.*”⁹⁸³

Dengan demikian, spiritualitas kosmik bukan nostalgia mistik, melainkan jalan peradaban baru—jalan kembali menuju tauhid, menuju kesadaran bahwa seluruh wujud adalah satu dalam Cinta Tuhan yang abadi.

⁹⁸² Nasr, *Religion and the Order of Nature*, hlm. 203–204.

⁹⁸³ Jalāl al-Dīn Rūmī, *Divān-i Shams-i Tabrizī*, terj. Coleman Barks (New York: Viking Penguin, 1997), hlm. 71.

Bab 8

MODEL AKSI EKOLOGIS DALAM PERSPEKTIF SUFI

Krisis ekologi modern menuntut tidak hanya perubahan kebijakan atau teknologi, tetapi juga perubahan cara manusia memaknai alam.⁹⁸⁴ Krisis ini bukan semata akibat kesalahan sistem ekonomi atau lemahnya regulasi lingkungan, melainkan refleksi dari krisis spiritual yang lebih dalam—yakni keterputusan manusia dari sumber sakral keberadaannya.⁹⁸⁵ Alam telah direduksi menjadi sekadar objek eksploitasi dan komoditas ekonomi, sementara dimensi kesucian kosmos—sebagai ayat-ayat Tuhan (āyāt Allāh)—diabaikan. Dalam kerangka ini, solusi ekologis yang bersifat teknokratis dan antroposentris sering kali gagal menyentuh akar persoalan. Diperlukan paradigma baru yang mampu mengembalikan hubungan manusia dengan alam dalam kesadaran tauhidik, sebagaimana diajarkan oleh para sufi.

Dalam pandangan tasawuf, tindakan ekologis bukanlah proyek sekuler, melainkan perwujudan spiritualitas tauhidik—yakni kesadaran bahwa seluruh ciptaan adalah manifestasi dari Kehendak Ilahi (tajallī al-Ḥaqq).⁹⁸⁶ Setiap entitas di alam semesta mengandung pantulan dari nama dan sifat Allah; gunung memancarkan keagungan (*jalāl*), bunga menampilkan keindahan (*jamāl*), dan air memanifestasikan rahmat-Nya. Dengan demikian, menjaga alam bukan sekadar tanggung jawab moral, tetapi ibadah eksistensial yang meneguhkan tauhid dalam tindakan.⁹⁸⁷

Para sufi klasik seperti Jalāluddīn Rūmī menggambarkan alam sebagai “kitab tanpa huruf” yang selalu berdzikir kepada Tuhan.⁹⁸⁸ Manusia sejati adalah mereka yang mampu membaca dzikir alam itu dengan mata hati (*baṣīrah*) dan kemudian meniru harmoni kosmik dalam perilakunya. Dalam konteks ini, tindakan ekologis menjadi bagian dari perjalanan spiritual (sulūk): setiap langkah menjaga bumi adalah langkah menuju penyucian jiwa dan penyatuan dengan kehendak Tuhan. Kesadaran ini melahirkan konsep ecosufisme, yakni pendekatan ekologis yang berakar pada nilai-nilai sufistik, terutama kesadaran akan keesaan dan keterhubungan seluruh wujud.⁹⁸⁹

Ecosufisme kemudian menawarkan tiga model praksis ekologis yang bersifat spiritual dan etis:

⁹⁸⁴ Lynn White Jr., “The Historical Roots of Our Ecologic Crisis,” *Science* 155, no. 3767 (1967): 1203–1207.

⁹⁸⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm. 3–4.

⁹⁸⁶ Al-Faruqi, Isma’īl Raji, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 87.

⁹⁸⁷ Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis* (Leicester: Islamic Foundation, 2019), hlm. 56.

⁹⁸⁸ Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī al-Ma’nawī*, Kitab I, bait 1143–1150

⁹⁸⁹ Ewert Cousins, “The Ecological Transformation: Religious and Spiritual Perspectives,” *The Journal of Religion* 65, no. 3 (1985): 283–302.

A. Zikir ekologis dan kontemplasi kosmik

Dalam ajaran tasawuf, zikir bukan sekadar pengucapan lafaz, melainkan kesadaran ontologis terhadap kehadiran Tuhan dalam segala sesuatu.⁹⁹⁰ Zikir, dalam makna terdalamnya, adalah pengalaman menyatu dengan irama kosmos yang senantiasa bertasbih kepada Sang Pencipta. Zikir ekologis, karena itu, berarti memperluas kesadaran spiritual ke dalam dimensi ekologis—menyadari bahwa setiap hembusan angin, tetesan hujan, gerak awan, dan getaran daun adalah bentuk *tasbīḥ* terhadap Allah.⁹⁹¹ Manusia yang berzikir ekologis tidak lagi memandang alam sebagai objek, melainkan sebagai mitra spiritual yang sama-sama sedang mengingat Tuhan.

Al-Qur'an menegaskan keterlibatan seluruh ciptaan dalam ibadah kosmik:

"Tidakkah engkau melihat bahwa kepada Allah bersujud siapa yang ada di langit dan di bumi, matahari, bulan, bintang, gunung, pohon, hewan, dan banyak di antara manusia?" (Q.S. al-Ḥajj [22]: 18).

Ayat ini menunjukkan bahwa seluruh ciptaan hidup dalam ritme dzikir kosmik, dan manusia seharusnya menjadi bagian harmonis dari orkestra spiritual tersebut.⁹⁹² Dalam pandangan *Ibn 'Arabī*, dzikir sejati adalah "pengakuan batin bahwa tiada wujud selain Allah (*lā mawjūd illā Allāh*),"*⁹⁹³ sehingga setiap fenomena alam bukan sekadar benda fisik, tetapi *ayat tauhid* yang hidup—manifestasi dari Kehadiran Ilahi (*tajallī ilāhī*) dalam bentuk yang beragam.

Zikir ekologis mengandung dimensi praksis: ia mengajarkan manusia untuk *mendengar kembali suara alam*—suara tasbih yang sering tertutupi oleh kebisingan modernitas dan industrialisasi. Dalam masyarakat modern yang terasing dari alam, kesunyian telah digantikan oleh hiruk-pikuk mesin dan layar digital. Dalam konteks inilah, zikir ekologis menjadi *praktik perlawanan spiritual* terhadap alienasi ekologis; ia memulihkan kembali kemampuan batin untuk mendengar keheningan kosmik yang suci.⁹⁹⁴

Bagi para sufi, tafakkur (kontemplasi) terhadap ciptaan Allah adalah jalan menuju *ma'rifat* (pengenalan hakiki). Al-Ghazālī menulis dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*:

"Merenungi ciptaan Allah adalah setara dengan ibadah panjang, karena di dalamnya terdapat makrifat."⁹⁹⁵

⁹⁹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), 67.

⁹⁹¹ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1934), 103.

⁹⁹² Q.S. al-Ḥajj [22]: 18.

⁹⁹³ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Alā 'Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), 92.

⁹⁹⁴ Frithjof Schuon, *Understanding Islam* (Bloomington: World Wisdom, 1994), 111.

⁹⁹⁵ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz II (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 2005), 356.

Dengan demikian, tafakkur ekologis merupakan bentuk dzikir yang aktif—sebuah kesadaran reflektif bahwa setiap wujud adalah *tajalli* Tuhan yang menyingkap rahasia keindahan-Nya. Dalam setiap helai daun, setiap embusan angin, dan setiap gelombang laut, terdapat pesan Ilahi yang menunggu untuk dibaca oleh hati yang suci.

Zikir ekologis juga menumbuhkan etika ekologis sufistik, karena siapa pun yang melihat alam sebagai *dzākir* (peringat Tuhan) tidak akan berani merusaknya. Menghancurkan alam sama dengan memutus rantai dzikir kosmik yang menyatukan seluruh makhluk. Dengan demikian, *zikir ekologis* bukanlah ritual tambahan, melainkan cara hidup yang meneguhkan kesatuan antara spiritualitas dan ekologi—*berzikir bersama alam, bukan terhadap alam.*⁹⁹⁶

B. Gerakan hijau berbasis spiritualitas Islam

Gerakan lingkungan dalam Islam tidak dapat dilepaskan dari nilai-nilai sufistik seperti zuhd, tawāzun, dan raḥmah. Nilai-nilai ini membentuk dasar dari apa yang disebut sebagai *etika ekologis profetik*—yakni kesadaran bahwa menjaga alam bukan hanya kewajiban moral, tetapi bagian dari penghambaan kepada Allah dan bentuk kasih terhadap seluruh makhluk-Nya.⁹⁹⁷ Dalam tradisi sufistik, manusia bukanlah penguasa yang berdiri di atas alam, melainkan khalifah yang bertanggung jawab memelihara keseimbangan kosmik (*mīzān*). Karena itu, setiap tindakan merusak lingkungan dipandang sebagai bentuk pengkhianatan terhadap amanah ilahi (*khiyānah al-amānah*).

Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa, *"Islamic environmentalism must be rooted in the revival of the sacred,"*⁹⁹⁸ yaitu bahwa gerakan lingkungan dalam Islam harus berakar pada kebangkitan kembali kesadaran sakral terhadap alam. Tanpa dimensi spiritual, gerakan hijau hanya akan menjadi proyek teknokratis—berfokus pada aspek kebijakan dan teknologi, tetapi kehilangan kedalaman makna ontologis tentang posisi manusia dalam kosmos. Dengan kata lain, spiritualitas adalah ruh dari etika ekologis Islam.

Dalam pandangan para sufi, penyelamatan lingkungan bukan semata tindakan ekologis, tetapi *tazkiyah al-nafs*—penyucian jiwa dari keserakahan dan egoisme. Kerusakan lingkungan sesungguhnya merupakan cerminan dari kerusakan batin manusia: kerakusan yang menjarah hutan, keserakahan yang menguras bumi, dan nafsu konsumtif yang menumpuk sampah adalah manifestasi eksternal dari penyakit

⁹⁹⁶ Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), 97.

⁹⁹⁷ Alparslan Açıkgenç, *Islamic Science: Towards a Definition* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1996), 121.

⁹⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (Oxford: Oxford University Press, 1996), hlm. 96.

hati. Maka, jalan menuju bumi yang lestari harus dimulai dari pembenahan spiritual manusia itu sendiri.⁹⁹⁹

Secara historis dan praksis, berbagai inisiatif lingkungan berbasis spiritualitas Islam telah muncul di dunia Muslim modern. Di Inggris, gerakan *eco-mosque* menandai integrasi antara ibadah dan kesadaran ekologis: masjid dibangun dengan material ramah lingkungan, menggunakan energi terbarukan, serta menjadi pusat edukasi bagi komunitas muslim tentang tanggung jawab ekologis.¹⁰⁰⁰ Sementara itu, organisasi seperti Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES) yang didirikan oleh Fazlun Khalid telah mempelopori pengembangan kurikulum “eco-Islam” di berbagai negara, memadukan fiqh lingkungan dengan pendidikan etika kosmik Islam.¹⁰⁰¹

Di Indonesia, praktik serupa muncul melalui gerakan green pesantren—seperti Pondok Pesantren Ath-Thaariq di Garut, Pesantren An-Nur di Yogyakarta, dan Pesantren Daarul Ulum di Lido—yang mengelola lingkungan berdasarkan prinsip *thahārah* (kebersihan), *zuhd* (kesederhanaan), dan *rahmah* (kasih sayang terhadap alam).¹⁰⁰² Kegiatan seperti menanam pohon setelah salat Jumat, pengelolaan sampah organik, dan edukasi ekoteologi dalam pengajaran santri merupakan bentuk nyata dari *ta’abbud ekologis*—yakni ibadah yang diwujudkan dalam tindakan ekologis sehari-hari.¹⁰⁰³

Gerakan hijau berbasis spiritualitas Islam, dengan demikian, bukan sekadar aktivisme lingkungan dalam arti sempit, tetapi sebuah gerakan tazkiyah sosial—upaya kolektif untuk menyucikan jiwa umat melalui penghormatan terhadap ciptaan Allah. Dalam kerangka tauhidik, semua bentuk ibadah sejatinya bermuara pada cinta dan kesadaran akan kesatuan eksistensi (*waḥdat al-wujūd*). Maka, berbuat baik pada bumi sama dengan berbuat baik kepada Tuhan, sebab bumi adalah manifestasi kasih-Nya dan tempat manusia menunaikan amanah kekhalifahan.¹⁰⁰⁴

Dengan demikian, gerakan hijau Islam tidak berhenti pada kampanye, melainkan menghidupkan kembali spiritualitas kosmik yang menghubungkan manusia, alam, dan Tuhan dalam satu jaringan kesucian yang utuh. Di sinilah letak relevansi ecosufisme

⁹⁹⁹ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Theosophical Publishing House, 1984), hlm, 102.

¹⁰⁰⁰ Elizabeth Whitfield, “The Rise of the Eco-Mosque Movement in Britain,” *Journal of Islamic Architecture* 6, no. 2 (2019): hlm, 45–58.

¹⁰⁰¹ Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity, and the Climate Crisis* (Markfield: Islamic Foundation, 2019), hlm, 54.

¹⁰⁰² Luthfi Maulana, “Green Pesantren and Environmental Ethics in Indonesian Islamic Education,” *Studia Islamika* 29, no. 1 (2022): hlm, 99–121.

¹⁰⁰³ Ahmad Rafiq, “Eco-Theology in Indonesian Pesantren: A Case Study of Ath-Thaariq Garut,” *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 2 (2020): hlm, 273–290.

¹⁰⁰⁴ Ibn ‘Atā’illah al-Sakandarī, *Al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1989), hlm, 44.

sebagai paradigma aksi ekologis yang berpijak pada kesadaran tauhidik dan kasih universal.¹⁰⁰⁵

C. Aktivisme lingkungan dalam tradisi tasawuf

Tasawuf mengajarkan bahwa perubahan sejati selalu berawal dari tazkiyah al-nafs—penyucian jiwa dari sifat-sifat rendah seperti keserakahan, keangkuhan, dan cinta dunia berlebihan. Namun, dalam kerangka sufistik, penyucian jiwa tidak berhenti pada pengalaman batin yang individual. Ia harus memancar keluar sebagai tindakan etis terhadap sesama makhluk.¹⁰⁰⁶ Dengan kata lain, seseorang tidak dapat mengaku mencapai *ma'rifah* (pengenalan kepada Allah) jika hubungannya dengan alam dan makhluk lain masih didominasi oleh ketamakan dan kezaliman. Dalam perspektif ini, aktivisme lingkungan bukanlah bentuk sekularisasi spiritualitas, melainkan perwujudan nyata dari *maḥabbah ilāhiyyah*—cinta Ilahi yang menjelma dalam tindakan kasih terhadap ciptaan.

Para sufi klasik memandang cinta Ilahi sebagai energi kosmik yang menghidupkan seluruh eksistensi. Cinta tidak hanya menjadi tema moral, tetapi menjadi prinsip ontologis dari keberadaan. Ibn al-Fāriḍ menggambarkan dimensi ini secara puitis dalam *Qaṣīdat al-Tā'iyyah al-Kubrā*:

“Cinta-Nya menebar di udara dan air, Menghidupkan tanah dan hati.”¹⁰⁰⁷

Bagi para sufi, cinta Ilahi (*al-ḥubb al-ilāhī*) adalah sumber kehidupan, sedangkan alam semesta adalah manifestasi kasih itu sendiri. Oleh karena itu, menghormati bumi, air, dan makhluk hidup berarti menghormati kasih yang memancar dari Tuhan.¹⁰⁰⁸ Dengan demikian, aktivisme ekologis sufi lahir bukan dari ideologi politik atau kepentingan pragmatis, melainkan dari kesadaran ontologis bahwa seluruh makhluk merupakan *tajallī* (penampakan) dari Wujud Ilahi.

Dalam konteks modern, tasawuf dapat menjadi inspirasi peradaban ekologis yang humanistik dan berkeadilan. Spiritualitas sufi menolak paradigma eksploitatif yang memandang alam sebagai sumber daya semata. Sebaliknya, ia menegaskan prinsip keseimbangan (*tawāzun*) dan kasih universal (*raḥmah*), sebagaimana termaktub dalam Al-Qur'an bahwa Nabi Muhammad ﷺ diutus sebagai “*raḥmatan li al-'ālamīn*”—rahmat bagi seluruh alam, bukan hanya bagi manusia.¹⁰⁰⁹

Gerakan tasawuf ekologis dapat diwujudkan melalui beberapa strategi praksis yang menyeimbangkan aspek spiritual dan sosial:

¹⁰⁰⁵Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm, 142.

¹⁰⁰⁶Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid 4 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), hlm, 221.

¹⁰⁰⁷Ibn al-Fāriḍ, *Dīwān Ibn al-Fāriḍ* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1961), hlm, 87.

¹⁰⁰⁸William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: SUNY Press, 1983), hlm, 45.

¹⁰⁰⁹Q.S. al-Anbiyā' [21]: 107.

1. Pendidikan sufistik-ekologis

Pendidikan sufistik-ekologis merupakan salah satu model aksi yang paling fundamental dalam membangun kesadaran lingkungan berbasis spiritualitas Islam. Dalam tradisi tasawuf, pendidikan bukan hanya proses transfer ilmu (*ta'lim*), tetapi juga transformasi batin (*tarbiyah al-rūḥ*), di mana manusia diajak untuk mengenal dirinya dan mengenal Tuhannya (*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*). Kesadaran ekologis dalam tasawuf berangkat dari kesadaran ontologis bahwa seluruh ciptaan memiliki kedudukan spiritual karena semuanya berasal dari *al-Ḥaqq* (Realitas Tertinggi).¹⁰¹⁰

Dalam konteks ini, pendidikan sufistik-ekologis mengajarkan kepada santri dan pelajar untuk melihat alam bukan sebagai objek material yang bisa dieksploitasi, melainkan sebagai *ayat-ayat Allah* yang hidup dan berdzikir. Bumi, laut, gunung, hewan, dan tumbuhan adalah bagian dari kosmos spiritual yang terus menyebut nama-Nya:

"Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada-Nya, dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka." (QS. Al-Isrā': 44).

Dengan demikian, pendidikan sufistik-ekologis tidak hanya menanamkan pengetahuan ekologis (*eco-knowledge*), tetapi juga menghidupkan kesadaran spiritual ekologis (*eco-consciousness*). Santri didorong untuk *merasakan* kehadiran Ilahi dalam setiap daun, angin, dan tetes hujan. Ini menumbuhkan *adab ekologis*—yakni kesadaran untuk berinteraksi dengan alam dengan hormat, kasih, dan rasa syukur.¹⁰¹¹

Secara praktis, pendidikan sufistik-ekologis dapat diwujudkan dalam berbagai bentuk kegiatan. Misalnya, pesantren dapat mengintegrasikan nilai-nilai spiritual alam ke dalam kurikulum fikih, akhlak, dan tafsir tematik tentang *khalifah fī al-ard* (pemelihara bumi). Pembelajaran tidak berhenti di ruang kelas, tetapi diwujudkan dalam tindakan konkret seperti penghijauan lingkungan, pengelolaan limbah, penanaman pohon dengan niat ibadah, serta pengurangan konsumsi berlebihan yang mencerminkan nilai *zuhd* dan *qana'ah*.¹⁰¹²

Pendidikan sufistik-ekologis juga menumbuhkan dimensi *tafakkur* (kontemplasi kosmik) melalui pengalaman langsung di alam. Kegiatan seperti *dzikir alam*, *retret spiritual* di pegunungan, atau kontemplasi di tepi laut dapat menjadi sarana internalisasi makna *tauhid kosmik*—bahwa semua yang ada adalah

¹⁰¹⁰Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), Juz III, hlm. 17–18.

¹⁰¹¹Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1946), hlm. 112

¹⁰¹²M. Zainal Abidin Bagir, *Agama dan Krisis Ekologi*, (Yogyakarta: CRCS UGM, 2019), hlm. 45.

manifestasi dari Nama dan Sifat Allah. Dengan demikian, setiap interaksi dengan alam adalah dialog spiritual antara manusia dan Penciptanya.¹⁰¹³

Selain itu, model pendidikan ini mendorong keterpaduan antara ilmu agama dan sains lingkungan. Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologi modern adalah akibat dari “disenchantment of nature”—hilangnya kesucian alam dalam pandangan dunia modern.¹⁰¹⁴ Pendidikan sufistik-ekologis berusaha memulihkan kesucian tersebut dengan mengembalikan alam pada posisi ontologisnya sebagai *tajallī* (penampakan) Ilahi.¹⁰¹⁵

Dengan demikian, pendidikan sufistik-ekologis bukan hanya pendekatan moral terhadap isu lingkungan, tetapi merupakan gerakan epistemologis dan spiritual yang menghubungkan kembali manusia dengan akar tauhidnya. Ia mengajarkan bahwa mencintai alam berarti mencintai Sang Pencipta, dan menjaga lingkungan berarti menjalankan amanah kekhalifahan.¹⁰¹⁶

2. Ritual ekologis

Ritual ekologis dalam perspektif tasawuf merupakan ekspresi nyata dari spiritualitas yang berakar pada kesadaran tauhid. Dalam pandangan sufi, ibadah tidak terbatas pada aktivitas ritual formal seperti salat dan puasa, tetapi juga mencakup segala tindakan yang dilakukan dengan niat mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilā Allāh*). Dengan demikian, aktivitas seperti menanam pohon, membersihkan sungai, atau menjaga kelestarian hutan dapat menjadi bentuk dzikir yang hidup—dzikir ekologis.¹⁰¹⁷

Tradisi dzikir alam berakar pada pandangan kosmologis Islam bahwa seluruh ciptaan senantiasa bertasbih kepada Allah, sebagaimana disebut dalam Al-Qur’an:

“Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya.” (QS. Al-Isrā’: 44).

Para sufi memahami ayat ini bukan secara simbolik, melainkan ontologis: setiap unsur alam memiliki kesadaran spiritual.¹⁰¹⁸ Dengan kesadaran ini, ritual ekologis seperti *dzikir alam* bukan sekadar aktivitas simbolis, melainkan upaya menyelaraskan frekuensi batin manusia dengan irama dzikir kosmos. Dalam

¹⁰¹³Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 102–104.

¹⁰¹⁴Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 13.

¹⁰¹⁵Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 74.

¹⁰¹⁶Fazlun Khalid, *Islam and the Environment*, (London: Ta-Ha Publishers, 1999), hlm. 22–23.

¹⁰¹⁷Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam’s Mystical Tradition*, (New York: HarperOne, 2007), hlm. 114–115.

¹⁰¹⁸Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, (Beirut: Dār Ṣādir, 1999), Juz II, hlm. 208.

pengalaman para sufi, seperti Jalāl al-Dīn Rūmī, kesatuan antara manusia dan alam ini diungkapkan dalam puisi mistiknya:

“Tiap pohon menunduk dalam rukuk, tiap bunga bersujud dalam cinta.”¹⁰¹⁹

Melalui ritual ekologis, manusia diajak kembali menjadi bagian dari harmoni kosmik tersebut. Misalnya, kegiatan menanam pohon dengan niat ibadah memiliki makna spiritual yang mendalam dalam Islam. Rasulullah ﷺ bersabda:

“Tidaklah seorang Muslim menanam pohon atau menabur benih, lalu sebagian darinya dimakan oleh burung, manusia, atau hewan, melainkan itu menjadi sedekah baginya.” (HR. al-Bukhārī dan Muslim).

Hadis ini menunjukkan bahwa tindakan ekologis seperti menanam pohon bukan hanya aktivitas sosial, tetapi juga amal *ṣāliḥ* yang bernilai transendental. Dalam konteks sufistik, niat (*niyyah*) menjadi jembatan antara tindakan lahiriah dan makna batiniah. Menanam pohon dengan kesadaran tauhid berarti menanam cinta Ilahi di bumi.¹⁰²⁰

Ritual ekologis juga dapat diwujudkan dalam bentuk khidmat kebersihan lingkungan. Dalam tradisi tarekat, *khidmah* berarti pelayanan kepada makhluk sebagai bentuk pelayanan kepada Sang Pencipta. Ketika seorang murid sufi membersihkan masjid, halaman, atau sungai, ia tidak sekadar melakukan kerja sosial, tetapi menjalankan *adab* terhadap bumi—sebagai wujud rasa syukur atas anugerah eksistensi.¹⁰²¹ Dalam banyak pesantren tradisional di Nusantara, khidmat kebersihan ini menjadi bagian dari pendidikan spiritual. Membersihkan lingkungan dilakukan dengan niat *tazkiyah al-nafs*, karena kotoran lahir dianggap mencerminkan debu batin yang perlu disucikan.

Ritual ekologis juga berfungsi sebagai media penyadaran spiritual kolektif. Kegiatan seperti *dzikir bersama di alam terbuka*, *retret ekologis sufistik*, atau *maulid hijau* (peringatan kelahiran Nabi dengan penanaman pohon dan doa lingkungan) dapat memperkuat hubungan sosial sekaligus memperdalam spiritualitas ekologis umat.¹⁰²² Tradisi ini menegaskan bahwa Islam bukan hanya agama ibadah individual, tetapi juga peradaban ekologis yang menumbuhkan harmoni antara manusia, alam, dan Tuhan.

¹⁰¹⁹Jalāl al-Dīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma'nawī*, (Tehran: University of Tehran Press, 1978), Buku I, bait 178–180.

¹⁰²⁰Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis*, (Oxford: Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences, 2019), hlm. 67.

¹⁰²¹Annemarie Schimmel, *Deciphering the Signs of God: A Phenomenological Approach to Islam*, (Albany: SUNY Press, 1994), hlm. 145.

¹⁰²²M. Amin Abdullah, *Islam dan Ilmu dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi*, (Yogyakarta: SUKA Press, 2006), hlm. 152.

Dengan demikian, ritual ekologis dalam tasawuf bukan sekadar aktivitas simbolik, melainkan bentuk praksis spiritual yang menyatukan dimensi batin dan sosial. Ia menghidupkan kembali *ihsan* dalam relasi manusia dengan bumi: berbuat baik karena merasa “dilihat oleh Allah.” Melalui dzikir, penanaman pohon, dan khidmat kebersihan, manusia diajak untuk mengalami spiritualitas yang konkrit—bahwa setiap daun yang hijau, setiap udara yang bersih, adalah bagian dari *tasbih* alam yang berkesinambungan.¹⁰²³

3. Jaringan sosial-spiritual

Konsep jaringan sosial-spiritual dalam konteks ekosufisme menegaskan bahwa kesadaran ekologis tidak dapat tumbuh hanya melalui pendekatan individual, melainkan harus dibangun melalui gerakan kolektif yang berakar pada nilai spiritual dan moral. Dalam pandangan tasawuf, setiap amal individu sejatinya merupakan bagian dari *'amal jamā'ī*—amal sosial yang memancarkan nilai *rahmah* (kasih sayang) dan *tawāzun* (keseimbangan) bagi seluruh makhluk.¹⁰²⁴ Karena itu, gerakan lingkungan yang berlandaskan sufisme memerlukan jejaring yang melibatkan komunitas spiritual, lembaga pendidikan, organisasi keagamaan, dan lembaga lingkungan global.

Pesantren dan tarekat memiliki posisi strategis dalam membentuk basis gerakan ekologis Islam. Secara historis, pesantren di Nusantara bukan hanya lembaga pendidikan agama, tetapi juga pusat peradaban yang menanamkan adab terhadap bumi.¹⁰²⁵ Tradisi *tawassuṭ* (moderasi) dan *qana'ah* (kesederhanaan) yang diajarkan dalam pesantren merupakan fondasi etika ekologis yang kuat. Ketika nilai-nilai ini diintegrasikan dengan kesadaran lingkungan modern, maka lahirlah *green pesantren movement*—suatu model pendidikan Islam yang menyeimbangkan ilmu, iman, dan ekologi.¹⁰²⁶

Beberapa pesantren di Indonesia, seperti Pesantren Ekologi Ath-Thaariq di Garut atau Pesantren Daarul Ulum Lido di Bogor, telah menjadi contoh nyata bagaimana spiritualitas Islam dapat diaktualisasikan dalam pengelolaan alam secara berkelanjutan.¹⁰²⁷ Melalui kegiatan seperti pengolahan sampah organik, konservasi air, dan pelatihan energi terbarukan berbasis masjid, pesantren-pesantren ini menjadikan praktik lingkungan sebagai bentuk *dzikrullah kolektif*.

¹⁰²³Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 81–82.

¹⁰²⁴Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 147–149.

¹⁰²⁵Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Jakarta: Kencana, 2013), hlm. 210.

¹⁰²⁶M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, (Bandung: Mizan, 1996), hlm. 402.

¹⁰²⁷Hasan Basri dan Ahmad Sudirman, *Pesantren dan Ekologi: Studi Gerakan Hijau di Jawa Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2020), hlm. 118–121.

Dalam konteks ini, bumi bukan hanya ruang belajar, tetapi juga *madrrasah spiritual* tempat manusia menemukan kembali kesucian ciptaan Tuhan.

Selain pesantren, tarekat dan ormas Islam juga memainkan peran penting dalam memperluas jaringan sosial-spiritual ini. Tarekat seperti Naqsyabandiyah dan Qadiriyyah memiliki tradisi *muraqabah* (kesadaran ilahi) yang dapat diadaptasi sebagai kesadaran ekologis kontemporer—menjadikan setiap interaksi dengan alam sebagai bentuk *murāqabah ekologis*.¹⁰²⁸ Sementara itu, organisasi keagamaan seperti Nahdlatul Ulama (NU) melalui program *Fiqh al-Bī'ah* dan Muhammadiyah dengan *Gerakan Jamaah dan Dakwah Jamaah Ramah Lingkungan* telah menunjukkan model kolaboratif antara nilai-nilai sufistik dan aktivisme sosial yang konkret.¹⁰²⁹

Lebih jauh, kolaborasi antara ormas Islam dan lembaga lingkungan global seperti *Islamic Foundation for Ecology and Environmental Sciences (IFEES)*, *United Nations Environment Programme (UNEP)*, atau *GreenFaith* dapat memperkuat posisi spiritualitas Islam dalam percakapan global tentang krisis iklim.¹⁰³⁰ Sinergi ini membentuk *eko-jaringan transnasional* yang menghubungkan nilai-nilai sufistik dengan prinsip keberlanjutan global. Dalam jaringan ini, spiritualitas bukan sekadar simbol, melainkan kekuatan moral yang menumbuhkan gaya hidup berkelanjutan dan tanggung jawab ekologis universal.¹⁰³¹

Dengan demikian, jaringan sosial-spiritual berfungsi sebagai ruang pertemuan antara iman dan aksi. Ia memadukan dzikir dengan kerja, dan ma'rifah dengan tanggung jawab sosial. Gerakan ekologis yang berlandaskan tasawuf tidak berhenti pada kontemplasi, melainkan menumbuhkan praksis kolektif yang berorientasi pada *tazkiyah al-'ālam*—penyucian dunia dari kerusakan moral dan ekologis.¹⁰³² Inilah bentuk baru dari *jihad ekologis sufistik*: jihad yang tidak membawa senjata, melainkan cinta, ilmu, dan amal demi memulihkan kesucian bumi sebagai amanah Ilahi.¹⁰³³

D. Spiritualitas Kosmik dan Jalan Kembali ke Tauhid

Melalui langkah-langkah tersebut, tasawuf menghadirkan kembali keseimbangan antara batin dan lahir, antara doa dan kerja, antara dzikir dan tindakan

¹⁰²⁸William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 221–223.

¹⁰²⁹KH. Ali Yafie, *Fiqh Lingkungan: Pelestarian dan Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam*, (Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Lingkungan, 2001), hlm. 77–79.

¹⁰³⁰Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis*, (Oxford: IFEES, 2019), hlm. 132–135.

¹⁰³¹Frithjof Schuon, *Understanding Islam*, (Bloomington: World Wisdom, 2008), hlm. 101.

¹⁰³²Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), hlm. 389–390.

¹⁰³³Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*, (London: George Allen & Unwin, 1968), hlm. 95–96.

sosial. Dalam kerangka ini, spiritualitas tidak berhenti pada kesalehan individual atau pencarian mistik yang terisolasi dari dunia, melainkan menubuh dalam gerak kehidupan sehari-hari yang memuliakan bumi sebagai amanah Tuhan. Spiritualitas ekologis sufistik menolak dikotomi antara sakral dan profan; segala aktivitas manusia, mulai dari menanam, membersihkan, hingga menjaga sumber air, merupakan ekspresi ibadah dan perwujudan tauhid yang hidup.¹⁰³⁴

Seyyed Hossein Nasr menyebut gerakan semacam ini sebagai “sacred activism”, yakni tindakan ekologis yang berakar pada kesadaran Ilahi dan berorientasi pada pemulihan harmoni kosmik.¹⁰³⁵ Dalam sacred activism, aktivisme bukanlah tindakan politik sekuler yang terpisah dari agama, melainkan bentuk dzikir yang meluas ke ranah sosial dan ekologis. Batas antara ibadah dan aktivisme menjadi kabur: melindungi bumi adalah dzikir paling konkret, dan menanam pohon adalah sujud ekologis kepada Sang Pencipta.¹⁰³⁶ Melalui tindakan-tindakan ini, manusia tidak hanya memperbaiki lingkungan, tetapi juga menyucikan dirinya dari *nafs al-tamā'* (keserakahan) dan ego antroposentris yang menjadi akar krisis ekologis modern.

Dalam pandangan tasawuf klasik, seperti diajarkan oleh Ibn 'Arabī dan Jalāluddīn Rūmī, seluruh alam merupakan tajallī, penampakan dari nama-nama dan sifat-sifat Allah (*asmā' al-ḥusnā*).¹⁰³⁷ Oleh karena itu, penghormatan terhadap alam sejatinya adalah bentuk penghormatan terhadap manifestasi Ilahi itu sendiri. Ketika seseorang merusak alam, ia pada hakikatnya sedang menentang rahmat Allah yang hadir dalam ciptaan-Nya. Ibn 'Arabī menyebut manusia sebagai *'abd al-kullī*—hamba semesta—yang bertugas menjaga keseimbangan kosmik agar tetap sejalan dengan irama Ilahi.¹⁰³⁸

Tasawuf, dengan demikian, menawarkan paradigma aksi ekologis yang menyatukan *ma'rifah* (pengetahuan Ilahi) dengan *'amal* (tindakan nyata), serta menghubungkan spiritualitas dengan praksis sosial.¹⁰³⁹ Dalam paradigma ini, krisis ekologi bukan sekadar persoalan teknis atau ekonomi, tetapi krisis spiritual akibat keterputusan manusia dari sumber kesuciannya. Jalan keluar dari krisis ini bukan hanya melalui kebijakan atau teknologi hijau, melainkan melalui taubat kosmik—kembali kesadaran manusia pada tauhid sebagai poros kehidupan.¹⁰⁴⁰

¹⁰³⁴Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: George Allen and Unwin, 1968), hlm. 125.

¹⁰³⁵Ziauddin Sardar, *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam* (Oxford: Oxford University Press, 2011), hlm. 372.

¹⁰³⁶Fazlun Khalid, *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis* (Leicester: Islamic Foundation, 2019), hlm. 58–60.

¹⁰³⁷Al-Faruqi, Isma'il Raji, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 87.

¹⁰³⁸William Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: SUNY Press, 1989), hlm. 101–105.

¹⁰³⁹Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. A. Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 45.

¹⁰⁴⁰Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature* (New York: Oxford University Press, 1996), hlm. 189.

Gerakan ekologis berbasis tasawuf juga dapat menjadi alternatif peradaban bagi dunia modern yang materialistik. Ketika paradigma Barat modern menjadikan manusia sebagai pusat dan penguasa atas alam (*anthropocentrism*), sufisme menempatkan manusia sebagai khalifah yang bertanggung jawab dan rendah hati.¹⁰⁴¹ Ia menolak pandangan mekanistik yang memandang alam sebagai mesin tak bernyawa, dan menggantinya dengan pandangan kosmos yang hidup (*living universe*)—sebuah tatanan spiritual di mana setiap unsur memiliki ruh dan makna. Dengan kesadaran ini, tindakan ekologis bukan sekadar proyek pelestarian, tetapi perjalanan spiritual menuju penyatuan dengan kehendak Ilahi (*ittihād al-irādah*).

Spiritualitas kosmik sufistik menuntun manusia untuk melihat kembali bumi sebagai cermin Ilahi, bukan sekadar sumber daya. Kesadaran ini menumbuhkan rasa takzim (*ta'zīm*) terhadap ciptaan, rasa syukur (*ḥamd*) terhadap nikmat ekologis, dan rasa takut (*khauf*) akan dosa ekologis. Dari sini lahir etika ekologis Islam yang berakar pada tauhid: menjaga bumi berarti menjaga hubungan dengan Allah. Dalam konteks inilah, tasawuf menjadi jalan kembali ke tauhid yang sejati—tauhid yang tidak berhenti di lisan, tetapi menembus hingga kesadaran ekologis dan praksis sosial umat manusia.

¹⁰⁴¹Osman Bakar, *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage* (Kuala Lumpur: Center for Civilizational Dialogue, 2007), hlm. 23–25.

Bab 9

RELEVANSI BAGI DUNIA ISLAM DAN INDONESIA

A. Tradisi lokal dan kearifan ekologi pesantren

Dalam konteks Islam Nusantara, hubungan antara spiritualitas dan ekologi bukanlah konsep baru yang datang dari wacana modern atau Barat. Sejak berabad-abad, masyarakat Muslim di Indonesia telah mengembangkan tradisi religius yang berpijak pada kearifan lokal dan kesadaran ekologis, di mana hubungan manusia dengan alam dilihat sebagai hubungan spiritual dan moral, bukan semata ekonomi atau utilitarian.¹⁰⁴²

Dalam pandangan kosmologis Islam tradisional, alam bukanlah “sumber daya” melainkan amanah Ilahi (*amānah ilāhiyyah*) yang dipercayakan kepada manusia.¹⁰⁴³ Kesadaran inilah yang secara organik tumbuh dalam kehidupan sosial dan religius pesantren. Pesantren, sebagai lembaga pendidikan Islam tertua di Nusantara, tidak hanya menjadi pusat transmisi ilmu keagamaan, tetapi juga pusat pewarisan etika ekologis Islam. Nilai-nilai seperti *zuhd* (kesederhanaan), *tawāzun* (keseimbangan), dan *‘imārat al-arḍ* (pemakmuran bumi) diajarkan bukan sebagai teori abstrak, tetapi diwujudkan dalam praktik hidup sehari-hari.¹⁰⁴⁴

Secara historis, pesantren tumbuh dari lingkungan agraris yang sangat bergantung pada harmoni dengan alam. Struktur bangunan yang sederhana, penggunaan material alami seperti kayu dan bambu, serta pengelolaan air dan tanah secara bijaksana mencerminkan etika sufistik terhadap alam.¹⁰⁴⁵ Banyak pesantren tradisional di Jawa, Madura, dan Sumatera memiliki hutan kecil (*alas pesantren*) atau sumber air (*sendang pesantren*) yang dikelola secara kolektif, menunjukkan adanya sistem ekologis berbasis nilai keagamaan dan gotong royong.¹⁰⁴⁶

Dalam kehidupan santri, alam menjadi ruang spiritual: tempat bertafakkur, berzikir, dan mencari makna ketuhanan di balik fenomena ciptaan. Tradisi *khidmah* di pesantren—yakni melayani dan membersihkan lingkungan—dipandang sebagai ibadah yang menumbuhkan kesadaran ekologis dan spiritual sekaligus.¹⁰⁴⁷

Praktik-praktik seperti “sedekah bumi” atau “ngalap berkah alam” yang dilakukan di beberapa pesantren tua tidak dimaksudkan sebagai ritual sinkretik, melainkan

¹⁰⁴²Azyumardi Azra, *Islam Nusantara dan Dinamika Lokalitas* (Jakarta: Prenada, 2018), hlm. 101.

¹⁰⁴³Isma‘il Raji al-Faruqi, *Tawhid: Its Implications for Thought and Life* (Herndon: IIIT, 1982), hlm. 45

¹⁰⁴⁴KH. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fiqh Sosial* (Yogyakarta: LKiS, 1994), hlm. 87.

¹⁰⁴⁵Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1982), hlm. 110.

¹⁰⁴⁶M. Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan* (Jakarta: LP3ES, 1995), hlm. 59.

¹⁰⁴⁷Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm. 268.

sebagai ungkapan teologis atas rasa syukur dan penghormatan terhadap bumi sebagai makhluk Allah.¹⁰⁴⁸ Dalam pemahaman sufistik, bumi bukan sekadar wadah kehidupan, melainkan salah satu *tajallī* (manifestasi) sifat kasih Allah, sebagaimana disebut dalam hadis Nabi: "Sesungguhnya bumi ini telah dijadikan untukku sebagai masjid dan tempat suci."¹⁰⁴⁹

Nilai-nilai ini selaras dengan prinsip al-Qur'an: "*Dia telah menjadikan kamu khalifah di bumi...*" (Q.S. Fāṭir [35]: 39). Prinsip kekhalifahan menegaskan tanggung jawab moral manusia untuk menjaga keseimbangan kosmik.¹⁰⁵⁰ Dalam konteks ini, pesantren tradisional dapat dilihat sebagai laboratorium kecil spiritual-ekologis, di mana prinsip-prinsip tersebut hidup melalui kesederhanaan, kemandirian, dan penghormatan terhadap alam.¹⁰⁵¹

Lebih jauh, budaya pesantren yang menanamkan *qana'ah* (kepuasan batin), *tawakkal* (ketergantungan kepada Allah), dan *ta'āwun* (tolong-menolong) merupakan etika sosial yang berpotensi menjadi basis peradaban ekologis Islam.¹⁰⁵² Nilai-nilai ini menolak keserakahan dan konsumerisme yang menjadi ciri modernitas, serta menggantinya dengan prinsip *kecukupan dan keberlanjutan* (*sufficiency and sustainability*).

Dalam pandangan Seyyed Hossein Nasr, krisis ekologi modern adalah akibat hilangnya pandangan sakral terhadap alam.¹⁰⁵³ Oleh karena itu, kearifan lokal pesantren yang berakar pada spiritualitas tauhidik dapat menjadi sumber inspirasi penting bagi pembangunan paradigma ecosufisme Nusantara—yakni sintesis antara sufisme Islam, tradisi lokal, dan gerakan ekologis global.¹⁰⁵⁴

Melalui revitalisasi nilai-nilai lokal ini, pesantren tidak hanya dapat memainkan peran sebagai lembaga pendidikan agama, tetapi juga sebagai pusat kebangkitan spiritual-ekologis Islam di Indonesia. Pesantren dengan demikian menjadi ruang di mana iman, ilmu, dan ekologi bertemu dalam satu kesatuan tauhidik: manusia, alam, dan Tuhan berada dalam harmoni kosmik yang sama.

¹⁰⁴⁸Abdurrahman Wahid, *Islamku, Islam Anda, Islam Kita* (Jakarta: The Wahid Institute, 2006), hlm. 209.

¹⁰⁴⁹Hadis riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ṭahārah, no. 335.

¹⁰⁵⁰Al-Qur'an, Q.S. Fāṭir [35]: 39.

¹⁰⁵¹A. Qodri Azizy, *Pendidikan Islam dan Integrasi Ilmu* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2010), hlm. 143.

¹⁰⁵²Alwi Shihab, *Islam Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Jakarta: Mizan, 1999), hlm. 198.

¹⁰⁵³Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man* (London: Allen & Unwin, 1968), hlm. 102.

¹⁰⁵⁴M. Amin Abdullah, *Islam dan Ilmu: Menyatukan Epistemologi, Aksiologi, dan Ontologi* (Yogyakarta: Suka Press, 2012), hlm. 85.

B. Potensi *eco-pesantren* dan spiritualitas hijau

Dalam beberapa tahun terakhir, muncul fenomena *eco-pesantren* sebagai model pendidikan Islam yang memadukan nilai-nilai spiritual, moral, dan ekologis.¹⁰⁵⁵ Konsep ini berangkat dari kesadaran bahwa krisis lingkungan global tidak dapat diselesaikan hanya dengan pendekatan teknokratis, tetapi juga membutuhkan perubahan kesadaran spiritual manusia. *Eco-pesantren* menjadi bentuk aktualisasi gagasan *eco-theology* dalam konteks Islam Nusantara—yakni integrasi antara nilai keimanan, tanggung jawab sosial, dan kepedulian ekologis.¹⁰⁵⁶

Namun, berbeda dengan model *eco-theology* di Barat yang sering berakar pada paradigma antroposentris—yang menempatkan manusia sebagai pusat alam semesta—*eco-pesantren* justru menempatkan manusia dalam posisi spiritual sebagai ‘*abd* (hamba) sekaligus *khalifah* (pengelola bumi).¹⁰⁵⁷ Dalam posisi ganda ini, manusia tidak memiliki otoritas absolut terhadap alam, melainkan berkewajiban menjaga keseimbangan ciptaan sebagai bentuk pengabdian kepada Allah. Prinsip ini sejalan dengan firman Allah dalam Q.S. al-A‘rāf [7]: 56:

“Dan janganlah kamu membuat kerusakan di muka bumi setelah (Allah) memperbaikinya.”

Ayat ini menegaskan etika ekologis Islam yang berpijak pada keadilan kosmik dan tanggung jawab moral.

Beberapa pesantren di Jawa Barat, Yogyakarta, dan Lombok telah mengembangkan model pengelolaan lingkungan berbasis nilai-nilai Islam.¹⁰⁵⁸ Misalnya, Pesantren Ath-Thaariq di Garut menerapkan program *spiritual farming*, yaitu praktik bertani yang dipadukan dengan dzikir, refleksi, dan penghayatan spiritual terhadap siklus alam.¹⁰⁵⁹ Santri diajak menanam pohon sambil melafalkan asma Allah, menyirami tanaman dengan niat ibadah, dan memahami bahwa setiap proses pertumbuhan adalah manifestasi rahmat Ilahi. Aktivitas ini bukan sekadar pelatihan keterampilan hidup, tetapi juga pendidikan batiniah yang menanamkan kesadaran ekologis mendalam—bahwa merawat bumi berarti menjaga amanah Tuhan.

¹⁰⁵⁵Azyumardi Azra, *Islam Nusantara dan Tantangan Ekologi Global*, Jakarta: Paramadina Press, 2019, hlm. 112.

¹⁰⁵⁶Ernst Conradie, *Christianity and Ecological Theology: Resources for Further Research*, Stellenbosch: SUN Press, 2006, hlm. 45.

¹⁰⁵⁷Seyyed Hossein Nasr, *Man and Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*, Chicago: ABC International, 1997, hlm. 121–122.

¹⁰⁵⁸Fitria Nur Hidayati, “Gerakan Hijau di Pesantren Indonesia: Studi Kasus Pesantren Ath-Thaariq Garut,” *Jurnal Pendidikan Islam dan Lingkungan*, Vol. 4, No. 2 (2021): 34–49.

¹⁰⁵⁹Aini Rofiqoh, *Spiritual Farming: Ekologi dan Pendidikan di Pesantren Ath-Thaariq Garut*, Bandung: Pustaka Al-Mizan, 2020, hlm. 66.

Selain itu, sejumlah pesantren lain mulai mengembangkan program penghijauan, pengelolaan sampah mandiri, pertanian organik, serta pelatihan energi terbarukan.¹⁰⁶⁰ Kegiatan semacam ini memperlihatkan bahwa nilai-nilai sufistik seperti *zuhd* (kesederhanaan), *tawāzun* (keseimbangan), dan *qana'ah* (kepuasan batin) dapat diterjemahkan menjadi praktik konkret yang relevan dengan isu global seperti perubahan iklim dan degradasi lingkungan. Dalam konteks ini, pesantren berpotensi menjadi pusat inovasi spiritual yang menghubungkan iman, ilmu, dan amal ekologis.

Spiritualitas hijau dalam pesantren memiliki peran penting dalam membentuk *etos ekologis* yang berkelanjutan.¹⁰⁶¹ Ia menolak logika konsumtif dan eksploitatif yang menjadi ciri modernitas materialistik. Santri diajak melihat alam bukan sebagai objek produksi, melainkan sebagai mitra spiritual dalam ibadah kepada Allah. Al-Qur'an menyatakan bahwa seluruh makhluk bertasbih kepada-Nya (Q.S. al-Isrā' [17]: 44), menegaskan bahwa seluruh ciptaan memiliki dimensi kesucian. Kesadaran ini menghidupkan kembali pandangan sufistik klasik bahwa alam adalah "*kitab kedua*" setelah al-Qur'an—yakni wahyu simbolik yang mengandung makna dan hikmah ketuhanan.¹⁰⁶²

Dengan demikian, *eco-pesantren* bukan sekadar inovasi pendidikan lingkungan, melainkan gerakan spiritual dan sosial yang menawarkan paradigma baru bagi peradaban Islam. Ia menghadirkan pendidikan yang tidak hanya mencetak intelektual, tetapi juga insan yang sadar ekologis, berakhlak ekologis, dan berorientasi pada harmoni kosmik. Melalui *eco-pesantren*, dunia Islam dapat memberikan kontribusi signifikan bagi penyelesaian krisis ekologis global dengan cara yang berakar pada nilai-nilai wahyu dan tradisi lokal.¹⁰⁶³ Dalam konteks Indonesia, inisiatif ini sejalan dengan semangat *Islam rahmatan lil-'ālamīn*—Islam yang menebar kasih bagi seluruh alam, bukan hanya bagi manusia.

Lokasi	Nama Pesantren	Model Pengelolaan Lingkungan Berbasis Nilai Islami
Jawa Barat (Ciwidey, Bandung)	Pondok Pesantren Al Ittifaq Ciwidey	Pembudidayaan pertanian organik dan pengelolaan lahan secara efektif: produksi pupuk organik, kelompok petani sayur besar-skala yang dikelola bersama santri & masyarakat. Nilai seperti <i>zuhd</i> , <i>qana'ah</i> , dan

¹⁰⁶⁰Muhammad Thoha, "Ekologi Islam dan Revitalisasi Pendidikan Pesantren," *Jurnal Ilmu Sosial dan Agama*, Vol. 8, No. 1 (2022): hlm.15–29.

¹⁰⁶¹Samsul Ma'arif, *Ekoteologi Islam dan Pendidikan Lingkungan*, Yogyakarta: LKIS, 2018, hlm. 97.

¹⁰⁶²Seyyed Hossein Nasr, *Religion and the Order of Nature*, Oxford: Oxford University Press, 1996, hlm. 41.

¹⁰⁶³Zainal Abidin Bagir, "Islam, Etika, dan Krisis Ekologi," dalam *Etika Lingkungan dan Agama-agama Dunia*, ed. John Grim & Mary Tucker, Jakarta: Mizan, 2015, hlm. 283–285.

Lokasi	Nama Pesantren	Model Pengelolaan Lingkungan Berbasis Nilai Islami
		kemandirian tercermin dalam aktivitas ini. ppi.unas.ac.id
Yogyakarta (Sleman)	Pondok Pesantren Minggir (dalam kerjasama dengan Pondok Pesantren Darul Falah Besongo)	Program penghijauan: distribusi ratusan bibit pohon produktif dan konservatif kepada pesantren, sebagai bagian dari "eco-pesantren" dengan niat dakwah ekologis berbasis keislaman. be-songgo.or.id
Lombok Barat	Pondok Pesantren Nurul Haramain NW Narmada	Lahan hijau 33 hektar, program penghijauan skala besar, dakwah ekologis terhadap masyarakat sekitar, integrasi lingkungan dalam kurikulum pesantren. Nilai <i>khilāfah</i> , <i>rahmah</i> , dan amanah lingkungan dipraktikkan.
Aceh	Beberapa pondok yang ikut program «eco-pesantren» Aceh	Pelatihan pengelolaan limbah organik, pelibatan santri dalam konservasi hutan setempat.
Kalimantan Barat (Pontianak)	Pondok Pesantren Salafi Abdussalam (Kab. Kubu Raya)	Eco-pesantren dengan pemberdayaan ekonomi santri dan pengelolaan lingkungan hidup.
Jawa Tengah	Pondok Pesantren Al Qutub Wonopringgo, Kab. Pekalongan NU Online+1	Pelatihan pesantren hijau untuk 25 pesantren; edukasi publik lingkungan hidup.
Jawa Timur	Pondok Pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya Antara News	Mendapat penghargaan "Eco Pesantren"; kebijakan ramah lingkungan dan kurikulum berbasis lingkungan.
Jawa Timur	Pondok Pesantren Asy Syarifiy Pandanwangi, Lumajang Antara New	Dicanangkan sebagai "eco-pesantren pertama" di Lumajang; simbol pelepasan burung sebagai ekspresi kepedulian lingkungan.
Jakarta	Pondok Pesantren Al-Hamid Jakarta Timur	Gerakan menanam 50.600 pohon oleh santri sebagai bagian dari kampanye pesantren hijau

Daftar contoh *eco-pesantren* / pesantren dengan praktik pengelolaan lingkungan berbasis nilai-nilai Islam, yakni sebagai berikut;

Jawa Barat

1. Pondok Pesantren Al-Ittifaq (Ciwidey, Bandung) — Pengembangan pertanian lokal, produksi pupuk kompos, kelompok tani santri dan masyarakat; model pemberdayaan ekonomi berbasis zuhud/qana'ah dan kemandirian.
2. Pesantren Ekologi Ath-Thaariq (Kab. Garut) — *Spiritual farming*: ketahanan pangan pesantren, agro-teknologi, praktik dzikir saat bercocok tanam; lokal pada rahmah, amanah, dan kemandirian. (Contoh yang mendapat perhatian FAO).
3. Darul Arqam / beberapa pesantren di Garut & Tasikmalaya (jaringan program penghijauan dan pelatihan lingkungan) — penghijauan lahan pesantren, pertanian lokal, pengelolaan sampah.
4. Tahfizh Daarul Uluum Lido (Bogor) — Program kebersihan, penghijauan dan ketahanan pangan; integrasi praktik lingkungan dalam kegiatan santri.
5. Darut Tauhiid Bandung (bandung region) — Program lingkungan/ekonomi berbasis pemberdayaan komunitas dan kegiatan penghijauan.

DKI Jakarta & Banten (sekitar Jawa Barat)

6. Pondok Pesantren Al-Hamid (Jakarta Timur) — Gerakan penanaman pohon lokal (kampanye menanam ribuan pohon oleh santri); integrasi dakwah hijau.
7. Beberapa pesantren di Banten / Pandeglang — peserta program *Ekopesantren* (pelatihan 3R, kebersihan, dan edukasi lingkungan).

Yogyakarta & Jawa Tengah

8. Pondok Pesantren Minggir / Pesantren yang bekerja sama dengan Be-Songo (Sleman, Yogyakarta) — program distribusi bibit, penghijauan, pengembangan "eco-pesantren" (penanaman massal bibit dan edukasi). Al Munawwir Krapyak (Yogyakarta) — inisiatif lokal yang memasukkan aspek lingkungan dalam pembinaan (bagian jaringan *ecopesantren*).
9. Pondok Pesantren Al-Qutub (Wonopringgo, Kab. Pekalongan — Jateng) — termasuk peserta pelatihan pesantren hijau; kegiatan: edukasi lingkungan, penghijauan, 3R.
10. Sejumlah pesantren di Jawa Tengah yang terpilih program Ekopesantren (mis. Pabelan Magelang, Pondok-pondok di Cilacap dan Kabupaten lainnya) — pelatihan lokal yang lingkungan terintegrasi.

Jawa Timur & sekitarnya

12. Pondok Pesantren Assalafi Al-Fithrah (Surabaya) — mendapatkan pengakuan sebagai “eco-pesantren”; kebijakan ramah lingkungan dan kurikulum lingkungan.
13. Pondok Pesantren Asy Syarifiy Pandanwangi (Lumajang) — dicanangkan sebagai eco-pesantren regional; program penghijauan dan kegiatan simbolik peduli alam.
14. Pesantren Lirboyo (Kediri) dan jaringan pesantren besar lain di Jatim — beberapa unit mengikuti pelatihan/ program eco-pesantren (tercatat pada pengumuman jaringan).

Jawa Barat (tambahan)

15. Pesantren Al-Ashiriyah Nurul Iman (Bogor) — aktivitas pertanian ramah lingkungan dan pemberdayaan ekonomi pesantren-desa.
16. Pesantren Al-Miftahul Huda (Cianjur) — kegiatan penghijauan, pertanian 211ocal211n, dan pengelolaan limbah.

Nusa Tenggara Barat (Lombok)

17. Pondok Pesantren Nurul Haramain NW Narmada (Lombok Barat, NTB) — studi kasus eco-pesantren: program pengelolaan sampah, 211ocal211n211ma lingkungan, dan penghijauan lahan pesantren; terbukti meningkatkan sikap peduli lingkungan santri.

Sumatera (Aceh, Sumatra Barat, Riau dll.)

18. Beberapa pesantren di Aceh (program Ekopesantren NU Aceh / inisiatif 211ocal) — pelatihan pengelolaan limbah 211ocal211n, konservasi hutan komunitas, program penyadaran ekologis.
19. Sejumlah pesantren di Sumatera yang terlibat program regional Ekopesantren — pelatihan, penghijauan dan konservasi 211ocal (tercatat dalam inisiatif nasional *ekopesantren*).

Kalimantan & Sulawesi

20. Pondok Pesantren di Pontianak / Kalimantan Barat (contoh: Abdussalam Kubu Raya) — pengelolaan lingkungan dan pemberdayaan ekonomi berbasis pesantren (program ekopesantren 211ocal211n211ma).
21. Pesantren di Sulawesi Selatan dan daerah Sulawesi lainnya — beberapa studi akademik dan konferensi (W-SHARE, UNM, publikasi) merekomendasikan strategi implementasi *eco-pesantren* di Sulawesi; terdapat inisiatif 211ocal

yang mulai berjalan (nama-nama pesantren lokal tercatat dalam studi regional/konferensi).

Wilayah lain (nasional / jaringan)

22. Sejumlah pesantren peserta program "Ekopesantren" (program PPI-UNAS dan mitra) — daftar besar pesantren terpilih (puluhan pesantren dari wilayah DKI, Jabar, Jateng, Jatim, DIY) untuk pelatihan dan pendampingan eco-pesantren; (daftar tersedia di pengumuman PPI-UNAS/Ekopesantren).
23. Pesantren-pesantren Muhammadiyah dan NU (pilihan wilayah) — berbagai cabang/ unit Muhammadiyah & NU mengintegrasikan fiqh lingkungan dan program hijau; beberapa cabang mendukung eco-pesantren dan kurikulum lingkungan.
24. Pesantren-pesantren kecil di wilayah pedesaan (ragam provinsi) — banyak yang mengadopsi praktik sederhana: kebun lokal, bank sampah, pelatihan energi sederhana; praktik ini didorong lewat program nasional/regional *eco-pesantren*.
25. Inisiatif masjid hijau & eco-mosque terkait pesantren — beberapa pesantren dan masjid terafiliasi membangun masjid/ fasilitas ramah lingkungan sebagai pusat edukasi (lingkup urban dan rural).

C. Ecosufisme sebagai paradigma lokal, nasional, dan kebudayaan Islam masa depan

Ecosufisme hadir sebagai sintesis kreatif antara spiritualitas Islam dan kesadaran ekologis kontemporer. Ia tidak hanya menawarkan gagasan etis, tetapi juga kerangka epistemologis baru dalam pendidikan Islam. Dalam paradigma ini, proses pendidikan dipahami bukan sekadar transfer pengetahuan (*'ilm*), melainkan penyucian kesadaran (*tazkiyah al-nafs*) yang melahirkan kesadaran kosmik tentang keterhubungan manusia dengan Tuhan dan alam semesta.¹⁰⁶⁴ Pendidikan Islam yang berlandaskan ecosufisme dengan demikian menolak dualisme antara ilmu agama dan ilmu alam. Keduanya dipandang sebagai dua sisi dari wahyu Ilahi: al-Qur'an sebagai kitab tanzil (wahyu yang diturunkan) dan alam sebagai kitab takwīn (wahyu yang diciptakan).¹⁰⁶⁵

Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Seyyed Hossein Nasr, yang menegaskan bahwa krisis ekologi modern berakar dari desakralisasi ilmu pengetahuan dan pandangan dunia sekuler yang menempatkan alam sebagai

¹⁰⁶⁴Nasr, Seyyed Hossein. *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: Allen & Unwin, 1968, hlm. 12.

¹⁰⁶⁵Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1991, hlm. 23-24.

objek eksploitasi.¹⁰⁶⁶ Menurut Nasr, manusia modern telah “melupakan langit”— yakni kehilangan kesadaran vertikal yang menghubungkan pengetahuan dengan Yang Transenden. Oleh karena itu, pendidikan Islam masa depan harus diarahkan pada upaya re-sakralisasi pengetahuan (*re-sacralization of knowledge*), yakni mengembalikan orientasi ilmu pada nilai-nilai tauhid dan adab terhadap ciptaan.¹⁰⁶⁷

Dalam konteks kebudayaan Islam di Indonesia, ecosufisme berpotensi menjadi arus spiritualitas publik baru yang menumbuhkan kesadaran ekologis lintas agama dan lintas budaya.¹⁰⁶⁸ Gagasan ini sejalan dengan tradisi Islam Nusantara yang menekankan harmoni antara agama dan alam. Pesantren, tarekat, dan ormas Islam dapat menjadi agen transformasi sosial-spiritual dalam membangun budaya rahmah lil-‘ālamīn—kasih universal yang meliputi manusia, hewan, tumbuhan, dan seluruh bumi.¹⁰⁶⁹ Di banyak daerah, kolaborasi pesantren dengan komunitas lingkungan telah melahirkan gerakan nyata seperti penghijauan, konservasi air, dan pengelolaan sampah berbasis spiritualitas.¹⁰⁷⁰

Ecosufisme juga dapat diimplementasikan dalam kurikulum pendidikan Islam melalui pendekatan integralistik yang menghubungkan teologi, sains, dan etika lingkungan. Mata pelajaran fikih, tafsir, dan akhlak misalnya, dapat dikontekstualkan dengan isu-isu ekologis modern seperti perubahan iklim, kelestarian hayati, dan keadilan lingkungan.¹⁰⁷¹ Santri dan mahasiswa diajak untuk memahami konsep khalifah bukan hanya sebagai status moral, tetapi juga tanggung jawab ekologis. Melalui praktik seperti dzikir alam, pertanian organik spiritual, dan pengabdian masyarakat berbasis ekoteologi, nilai-nilai sufistik menjadi energi transformatif yang menghubungkan ibadah dengan aksi sosial.¹⁰⁷²

Paradigma ecosufisme menekankan bahwa pembangunan sejati tidak boleh mengorbankan keseimbangan kosmik (*mīzān*) sebagaimana ditegaskan dalam Q.S. ar-Rahmān [55]: 7-9.¹⁰⁷³ Dengan menanamkan kesadaran ini, umat Islam dapat menawarkan alternatif peradaban hijau yang adil, berkelanjutan, dan

¹⁰⁶⁶Nasr, Seyyed Hossein. *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press, 1996, hlm. 7-9.

¹⁰⁶⁷Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1981, hlm. 102-105.

¹⁰⁶⁸Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Islamic Worldview: Paradigma Pendidikan dan Peradaban*. Gontor: UNIDA Press, 2019, hlm. 88.

¹⁰⁶⁹Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi Islam dan Lingkungan*. Jakarta: LP3ES, 2010, hlm. 45-47.

¹⁰⁷⁰Hidayat, Komaruddin. *Agama dan Krisis Ekologi Modern*. Jakarta: Paramadina, 2012, hlm. 77-79.

¹⁰⁷¹Faruqi, Isma‘il Raji al-. *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon: IIIT, 1982, hlm. 56-57.

¹⁰⁷²Lubis, Nurcholish Madjid. *Islam, Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 1992, hlm. 263-265.

¹⁰⁷³Q.S. ar-Rahmān [55]: 7-9.

berakar pada tauhid. Inilah bentuk “eco-civilization” dalam bingkai Islam, yang mengintegrasikan iman, ilmu, dan amal dalam satu kesatuan kosmik.¹⁰⁷⁴

Dalam perspektif kebudayaan, ecosufisme mampu menumbuhkan etos kesederhanaan (*zuhd*), keseimbangan (*tawāzun*), dan kasih universal (*maḥabbah*) yang menjadi fondasi masyarakat beradab.¹⁰⁷⁵ Di tengah arus modernitas yang materialistik, ecosufisme mengingatkan bahwa kemajuan sejati bukan diukur dari konsumsi dan produksi, melainkan dari sejauh mana manusia mampu menjaga harmoni dengan ciptaan. Spiritualitas sufi menanamkan bahwa “melindungi bumi adalah bentuk dzikir yang paling konkret.”¹⁰⁷⁶

Jika pendidikan Islam mampu menanamkan kesadaran ekologis sejak dini, umat akan melahirkan generasi ‘ulamā’ yang saleh sekaligus khalifah ekologis—mereka yang menjaga bumi dengan cinta, ilmu, dan kebijaksanaan.¹⁰⁷⁷ Ecosufisme dengan demikian bukan sekadar wacana spiritual, tetapi visi peradaban Islam masa depan: peradaban yang berakar pada tauhid, bertumbuh dalam ilmu, dan berbuah dalam rahmat bagi seluruh alam.¹⁰⁷⁸

Penutup

Buku ini menutup perjalanan pemikiran dengan sintesis antara tasawuf falsafi dan kesadaran ekologis, menunjukkan bahwa spiritualitas Islam klasik memiliki relevansi yang mendalam dalam menghadapi krisis lingkungan kontemporer. Tasawuf falsafi memberikan kerangka konseptual tentang hakikat manusia, alam, dan Tuhan, sementara kesadaran ekologis menegaskan tanggung jawab manusia untuk menjaga keseimbangan kosmis dan keberlanjutan alam. Integrasi kedua dimensi ini melahirkan paradigma ecosufisme, yang menekankan hubungan harmonis antara spiritualitas dan ekologi.

Paradigma ini mendorong manusia untuk melihat dirinya sebagai penjaga rahmat alam, bukan sekadar pengelola sumber daya. Manusia diposisikan dalam kerangka kosmosentris, di mana setiap tindakan terhadap alam bukan hanya berdampak ekologis, tetapi juga bersifat moral dan spiritual. Kesadaran ini

¹⁰⁷⁴Haenni, Patrick. *L’Islam de Marché: L’autre Révolution Conservatrice*. Paris: Seuil, 2005, hlm. 121.

¹⁰⁷⁵Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hlm. 345-346.

¹⁰⁷⁶Nasr, Seyyed Hossein. *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperOne, 2002, hlm. 214.

¹⁰⁷⁷Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Qur’an*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2002, hlm. 173.

¹⁰⁷⁸Ziauddin Sardar. *Reading the Qur’an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*. London: Hurst & Co., 2011, hlm. 299-301.

menumbuhkan etika kehidupan yang mengutamakan keseimbangan, tanggung jawab, dan keselarasan dengan seluruh ciptaan.

Selain itu, ecosufisme memiliki relevansi global di abad ke-21, karena tantangan lingkungan saat ini bersifat universal dan membutuhkan solusi yang holistik. Dengan menekankan kesadaran spiritual dan tanggung jawab ekologis, ecosufisme menawarkan paradigma alternatif yang mampu membentuk pola pikir dan praktik manusia yang berkelanjutan, etis, dan transformatif.

Dengan demikian, ecosufisme tidak hanya menjadi landasan teoretis dan praktik bagi umat Islam, tetapi juga menawarkan kontribusi bagi lokal dan spiritualitas dan etika ekologis global, menghubungkan dimensi local dan universal, tradisi dan kontemporer, serta manusia dan alam dalam satu kesatuan yang harmonis.

KUTIPAN KLASIK DARI IBN 'ARABI, JALALUDDIN RUMI, AL-JILI

1. Ibn 'Arabi (1165–1240)

"Segala sesuatu adalah cermin dari Tuhan; alam adalah tanda-tanda (āyāt) yang menunjukkan kebesaran-Nya. Barangsiapa memahami alam, sesungguhnya ia memahami hakikat Sang Pencipta."

Deskripsi:

Ibn 'Arabi menekankan bahwa alam bukan sekadar objek material, melainkan manifestasi dari hakikat Tuhan. Pemahaman terhadap alam menjadi jalan spiritual untuk menyadari kesatuan eksistensi dan tanggung jawab manusia dalam menjaga keseimbangan kosmis. Dalam konteks ecosufisme, kutipan ini menegaskan prinsip kosmosentris: manusia sebagai penjaga rahmat alam.

2. Jalaluddin Rumi (1207–1273)

"Apabila engkau mencintai semua ciptaan, engkau berada di dekat Sang Pencipta. Alam semesta adalah taman di mana jiwa manusia belajar keselarasan dan kasih tanpa batas."²

Deskripsi:

Rumi menyoroti dimensi cinta dan keselarasan dengan alam sebagai bagian dari perjalanan spiritual. Dalam perspektif ecosufisme, kesadaran ekologis bukan hanya kewajiban moral, tetapi juga ekspresi kasih dan penghayatan spiritual yang menghubungkan manusia dengan Tuhan melalui ciptaan-Nya.

3. Al-Jili (1366–1424)

"Barangsiapa ingin mencapai kesempurnaan spiritual, hendaklah ia merenungi semua makhluk, karena di dalam setiap makhluk terdapat tanda (āyah) dari rahmat Tuhan. Menjaga mereka berarti menjaga jalan menuju Tuhan."³

Deskripsi:

Al-Jili menegaskan bahwa kesadaran ekologis adalah bagian dari kesempurnaan spiritual. Setiap makhluk hidup adalah cerminan rahmat Tuhan, sehingga melindungi dan merawat alam merupakan ibadah sekaligus praktik tasawuf. Hal ini sangat sejalan dengan prinsip ecosufisme, yaitu integrasi spiritualitas dan tanggung jawab ekologis.



PETA KONSEP ECOSUFISME



DAFTAR PUSTAKA

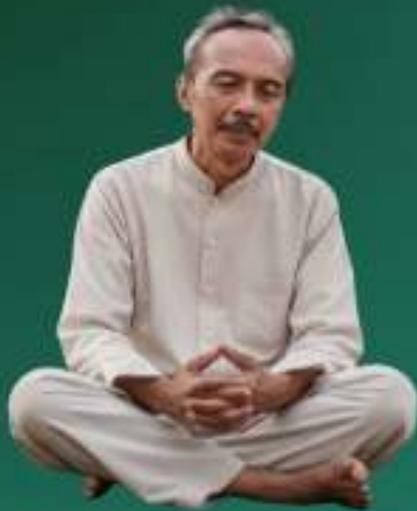
- Açıkgenç, Alparslan. (1996). *Islamic Science: Towards a Definition*. Kuala Lumpur: ISTAC.
- Al-Ajlūnī. (1985). *Kashf al-Khafā' wa Muzīl al-Ilbās*, Juz II. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. (1993). *Islam and Secularism*. Kuala Lumpur: International Institute of Islamic Thought & Civilization (ISTAC).
- Al-Bukhārī. (1997). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Kitāb al-Ḥirābah, No. 2335. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Faruqī, Isma‘il Raji. (1982). *Al-Tawhid: Its Implications for Thought and Life*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Al-Faruqī, Isma‘il Raji. (1982). *Islamization of Knowledge: General Principles and Workplan*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought.
- Al-Faruqī, Isma‘il Raji & Lois Lamy al-Faruqī. (1986). *The Cultural Atlas of Islam*. New York: Macmillan.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1924). *Mishkāt al-Anwār*. Terj. W.H.T. Gairdner. London: Royal Asiatic Society.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1983). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Juz IV. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1997). *Tahāfut al-Falāsifah*. Terj. Michael Marmura. Provo: Brigham Young University Press.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (1998). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ghazali, Abu Hamid. (2005). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Juz III. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ghazālī. (1957). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Ghazālī. (1968). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid 3. Kairo: Dār al-Sha‘b.
- Al-Ghazālī. (1992). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Jilid III. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1970). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*, Juz III. Cairo: Dār al-Ma‘ārif.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1982). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Ma‘ārifah.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. (1997). *Iḥyā' ‘Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. (1911). *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā‘il*. Cairo: al-Maṭba‘ah al-Amīriyyah.
- Al-Junayd al-Baghdādī. Dikutip dalam al-Qusyairī. (2002). *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Qusyairī. (2002). *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Al-Ṣafā’, Ikhwān. (1957). *Rasā’il Ikhwān al-Ṣafā’*, Juz II. Beirut: Dār Ṣādir.
- Al-Ṭabarī. (1992). *Jāmi’ al-Bayān ‘an Ta’wīl Āy al-Qur’ān*, Jilid XXVII. Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Tirmidhī. (tanpa tahun). *Jāmi’ al-Saḥīḥ*, Hadis No. 2340.
- Azra, Azyumardi. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Jakarta: Kencana.
- Azra, Azyumardi. (2018). *Islam Nusantara dan Dinamika Lokalitas*. Jakarta: Prenada.
- Bacon, Francis. (2000). *Novum Organum*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bakar, Osman. (1991). *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Secretariat for Islamic Philosophy of Science.

- Bakar, Osman. (1999). *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*. Kuala Lumpur: Arah Publications.
- Bakar, Osman. (2017). *Environmental Wisdom for Planet Earth: The Islamic Heritage*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press.
- Barad, Karen. (2007). *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Burckhardt, Titus. (1967). *Sacred Art in East and West*. London: Perennial Books.
- Burckhardt, Titus. (1987). *Mirror of the Intellect*. Cambridge: Quinta Essentia.
- Capra, Fritjof. (1996). *The Web of Life: A New Scientific Understanding of Living Systems*. New York: Anchor Books.
- Chittick, William C. (1983). *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: SUNY Press.
- Chittick, William C. (1989). *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William C. (1994). *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William C. (1998). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William C. (2001). *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World*. Albany: State University of New York Press.
- Chittick, William C. (2003). *The Elixir of the Gnostics: Suhrawardi and the Philosophy of Illumination*. Provo: Brigham Young University Press.
- Chodkiewicz, Michel. (1993). *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society.
- Corbin, Henry. (1969). *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. Princeton: Princeton University Press.
- Corbin, Henry. (1971). *En Islam Iranien: Aspects Spirituels et Philosophiques*. Paris: Gallimard.
- Corbin, Henry. (1978). *The Man of Light in Iranian Sufism*. Boulder: Shambhala.
- Corbin, Henry. (1993). *History of Islamic Philosophy*. London: Kegan Paul International.
- Descartes, René. (1996). *Meditations on First Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Esposito, John L. & Voll, John O. (2001). *Makers of Contemporary Islam*. New York: Oxford University Press.
- Fakhr al-Dīn al-Rāzī. (1981). *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghayb*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Fikr.
- Guénon, René. (1995). *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*. Baltimore: Penguin Books.
- Heidegger, Martin. (1962). *Being and Time*. New York: Harper & Row.
- Ibn 'Arabī. (1905). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Cairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah.
- Ibn 'Arabī. (1965). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Cairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah.
- Ibn 'Arabī. (1999). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir.

- Ibn 'Aṭā'illah al-Sakandarī. (1972). *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*. Cairo: Dār al-Ma'ārif.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. (1996). *Madārij al-Sālikīn*, Vol. 2. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Iqbal, Muhammad. (1934). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Izutsu, Toshihiko. (1966). *Ethico-Religious Concepts in the Qur'an*. Montreal: McGill University Press.
- Izutsu, Toshihiko. (1983). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press.
- Izutsu, Toshihiko. (1994). *Creation and the Timeless Order of Things: Essays in Islamic Mystical Philosophy*. Ashland: White Cloud Press.
- Jalāl al-Dīn Rūmī. (1925). *Mathnawī-i Ma'nawī, Book I*. London: Luzac & Co.
- Kalin, Ibrahim. (2010). *Knowledge in Later Islamic Philosophy: Mulla Sadra on Existence, Intellect, and Intuition*. New York: Oxford University Press.
- Khalid, Fazlun. (1999). *Islam and the Environment*. London: Ta-Ha Publishers.
- Khalid, Fazlun. (2019). *Signs on the Earth: Islam, Modernity and the Climate Crisis*. Leicester: Islamic Foundation.
- Kurzman, Charles (Ed.). (1998). *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford University Press.
- Latour, Bruno. (1993). *We Have Never Been Modern*. Cambridge: Harvard University Press.
- Leaman, Oliver. (1985). *An Introduction to Classical Islamic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leaman, Oliver. (1999). *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*. Cambridge: Polity Press.
- Lings, Martin. (1993). *What Is Sufism?* Cambridge: Islamic Texts Society.
- Madjid, Nurcholish. (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- Mullā Ṣadrā. (1981). *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah*, Juz I. Teheran: Dār al-Ma'ārif al-Islāmiyyah.
- Murata, Sachiko. (1992). *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationships in Islamic Thought*. Albany: State University of New York Press.
- Murata, Sachiko & Chittick, William C. (1994). *The Vision of Islam*. New York: Paragon House.
- Naess, Arne. (1989). *Ecology, Community and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1964). *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1968). *Man and Nature: The Spiritual Crisis of Modern Man*. London: George Allen & Unwin.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1975). *Islam and the Plight of Modern Man*. London: Routledge.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1981). *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press.

- Nasr, Seyyed Hossein. (1993). *The Need for a Sacred Science*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (1996). *Religion and the Order of Nature*. New York: Oxford University Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2002). *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*. New York: HarperCollins.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present: Philosophy in the Land of Prophecy*. Albany: State University of New York Press.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2007). *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition*. New York: HarperOne.
- Newton, Isaac. (1687). *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*. London: Joseph Streater.
- Reza Shah-Kazemi. (2006). *Paths to Transcendence: According to Shankara, Ibn Arabi, and Meister Eckhart*. Bloomington: World Wisdom.
- Rizvi, S. A. H. (1986). *A History of Sufism in India*. New Delhi: Munshiram Manoharlal.
- Sardar, Ziauddin. (1985). *Islamic Futures: The Shape of Ideas to Come*. London: Mansell Publishing.
- Schimmel, Annemarie. (1975). *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Schuon, Frithjof. (1972). *Understanding Islam*. Bloomington: World Wisdom.
- Schuon, Frithjof. (1984). *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: Theosophical Publishing House.
- Suhrawardi. (1952). *Hikmat al-Isyrāq*. Ed. Henry Corbin. Teheran: Institute Franco-Iranien.
- Tucker, Mary Evelyn & Grim, John. (2020). *Religion and Ecology: Can the Climate Change?* Cambridge: Harvard University Press.
- Weber, Max. (1946). *Science as a Vocation*. New York: Free Press.
- White Jr., Lynn. (1967). "The Historical Roots of Our Ecologic Crisis." *Science*, 155(3767), 1203–1207.
- Yafie, KH. Ali. (2001). *Fiqh Lingkungan: Pelestarian dan Pengelolaan Lingkungan Hidup dalam Perspektif Islam*. Jakarta: Lembaga Studi Islam dan Lingkungan.
- Yazdi, Mehdi Ha'iri. (1992). *Knowledge by Presence: Foundations of Islamic Philosophical Epistemology*. Albany: State University of New York Press.
- Zainal Abidin Bagir, M. (2019). *Agama dan Krisis Ekologi*. Yogyakarta: CRCS UGM.
- Ziai, Hossein. (1990). *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Atlanta: Scholars Press.

TASAWUF FALSAFI DAN LINGKUNGAN: MENUJU ECOSUFISME KONTEMPORER



ABDUL BASIT ADALAH PUTRA KE ENAM DI ANTARA ENAM BERSAUDARA DARI PASANGAN KH. ZUHRI DAN HJ. MARFU'AH. IA LAHIR DI PONTANG, SERANG-BANTEN PADA 14 MEI 1965. MERAIH S1 DARI JURUSAN DAKWAH FAKULTAS USHULUDDIN IAIN SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA (1991) DAN S2 DARI PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT IAIN SUNAN KALJAGA YOGYAKARTA (2004). SEJAK TAHUN 1996 MENJADI DOSEN DI UIN SYEKH NURJATI CIREBON.

KUTIPAN INSPIRATIF – IBN 'ARABI:
"HATI YANG TERCERAHKAN AKAN MELIHAT SETIAP
DAUN SEBAGAI CERMIN DARI NAMA-NAMA TUHAN."

KRISIS EKOLOGIS MODERN SESUNGGUHNYA BERAKAR PADA KRISIS SPIRITUAL. ALAM TELAH DIREDUKSI MENJADI OBJEK EKSPLOITASI, TERPISAH DARI MAKNA KETUHANAN YANG MENYELUBUNGINYA. MELALUI PENDEKATAN TASAWUF FALSAFI, BUKU INI MENGAJAK PEMBACA MENAFSIRKAN KEMBALI HUBUNGAN MANUSIA DENGAN KOSMOS DALAM BINGKAI SPIRITUALITAS ISLAM.

ISBN 978-634-7498-00-7



9

786347

498007

"SEBUAH SUMBANGAN PENTING BAGI WACANA
SPIRITUALITAS EKOLOGI DALAM ISLAM KONTEMPORER."