

ISSN: 2621-6582 (p)
2621-6590 (e)

Living Islam

JOURNAL OF ISLAMIC DISCOURSE VOLUME 4 NOMOR 1 JUNI 2021



**KORESPONDENSI MANUSIA DAN KOSMOS DALAM KOSMOLOGI SUFISME
IBN 'ARABI DAN ACHMAD ASRORI AL-ISHAQI**

Ainul Yaqin

**THE UNITY OF SCIENCE PARADIGM, CHALLENGES, AND SOLUTIONS IN
PANDEMIC ERA**

Mirza Mahbub Wijaya

FENOMENA KARTU KREDIT DALAM TINJAUAN HADIS

Muhammad Nurzakka

KONSEP MASLAHAT MENURUT IMAM MĀLIK

Muhammad Ikhsan, Azwar Iskandar

**KONTRIBUSI FILSAFAT PERDAMAIAN ERIC WEIL BAGI RESOLUSI KONFLIK
DALAM BINGKAI MASYARAKAT MAJEMUK**

Thiyas Tono Taufiq

PESAN AL-QUR'AN TENTANG DAKWAH MODERAT

Ahmad Baidowi, Yuni Ma'rufah

**PENAFSIRAN KONTEKSTUAL AL-QUR'AN: TELAAH ATAS PEMIKIRAN
ABDULLAH SAEED**

Ahmad Asroni

**PRODI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM, FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI (UIN) SUNAN KALIJAGA YOGYAKARTA**



ISSN 2621-6582 (p); 2621-6590 (e)

Volume 4 Nomor 1, Juni 2021

Living Islam: The Journal of Islamic Discourses is an academic journal designed to publish academic work in the study of Islamic Philosophy, the Koran and Hadith, Religious Studies and Conflict Resolution, both in the realm of theoretical debate and research in various perspectives and approaches of Islamic Studies, especially on Islamic Living of particular themes and interdisciplinary studies.

Living Islam: Journal of Islamic Discourses published twice a year (June and November) by the Department of Islamic Aqeedah and Philosophy, the Faculty of Ushuluddin and Islamic Thought, Islamic State University of Sunan Kalijaga Yogyakarta.

PEER-REVIEWERS

- M. Amin Abdullah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57190064401, h-index: 24)
Al Makin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 38162109000, h-index: 8)
Waston, UMS Surakarta (ID Scopus: 57205116511), Indonesia
Ajat Sudrajat, Universitas Negeri Yogyakarta (Scopus ID: 57191247465, h-index: 7)
Alim Roswanto, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (h-index: 6)
Rachmad Hidayat, Universitas Gadjah Mada (ORCID ID: 0000-0002-8834-5737)
Fatimah Husein, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57200825960)
Masdar Hilmy, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 56059557000, h-index: 11)
Mohammad Muslih, Universitas Darussalam Gontor, Ponorogo (h-index: 10)
Mun'im Sirry, University of Notre Dame, Indiana, United State of America (Scopus ID: 35090415500; h-index: 14)
Mouhanad Khorchide, Universität Münster, Germany (Scopus ID: 36598442100)
Umma Farida, IAIN Kudus Indonesia (Scopus ID: 57210207375, h-index: 4)
Sahiron Syamsuddin, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (h-index: 14)
Mohamad Anton Athoillah, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Indonesia (Scopus ID: 57211255354; h-index: 6), Indonesia
Muhammad Alfatih Suryadilaga, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (h-index: 11, Scopus ID: 57203251381)
Inayah Rohmaniyah, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 54966723200, h-index: 10)
Ahmad Zainul Hamdi, UIN Sunan Ampel Surabaya (Scopus ID: 57193400976, h-index: 5)

EDITOR IN-CHIEF

Imam Iqbal, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

MANAGING EDITOR

Roni Ismail, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (h-index: 7)

EDITOR

- Robby H. Abror, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57217996349; h-index: 4)
Achmad Fawaid, Universitas Nurul Jadid Probolinggo (Scopus ID: 57214837323, h-index: 9)
Aksin Wijaya, IAIN Ponorogo, Indonesia (Scopus ID: 57216525815; h-index: 10)
Fadhli Lukman, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57208034793; h-index: 3)
H. Zuhri Amin, UIN Sunan Kalijaga, Indonesia
Saifuddin Zuhri Qudsy, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Scopus ID: 57213595165, h-index: 9)
Ahmad Rafiq, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia (h-index: 4)
Islah Gusmian, IAIN Surakarta (h-index: 12)
Chafid Wahyudi, Sekolah Tinggi Agama Islam Al-Fitrah Surabaya (h-index: 4)
Miski Mudin, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang (h-index: 1)
Fahrudin Faiz, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (h-index: 5)

OPEN ACCESS JOURNAL INFORMATION

Living Islam: Journal of Islamic Discourses committed to principle of knowledge for all. The journal provides full access contents at <http://ejournal.uin-suka.ac.id/ushuluddin/li/index>

DAFTAR ISI

KORESPONDENSI MANUSIA DAN KOSMOS DALAM KOSMOLOGI SUFISME IBN 'ARABI DAN ACHMAD ASRORI AL-ISHAQI Ainul Yaqin	1-22
THE UNITY OF SCIENCE PARADIGM, CHALLENGES, AND SOLUTIONS IN PANDEMIC ERA Mirza Mahbub Wijaya.....	23-41
FENOMENA KARTU KREDIT DALAM TINJAUAN HADIS Muhammad Nurzakka	42-60
KONSEP MASLAHAT MENURUT IMAM MĀLIK Muhammad Ikhsan, Azwar Iskandar.....	61-76
KONTRIBUSI FILSAFAT PERDAMAIAN ERIC WEIL BAGI RESOLUSI KONFLIK DALAM BINGKAI MASYARAKAT MAJEMUK Thiyas Tono Taufiq.....	77-93
PESAN AL-QUR'AN TENTANG DAKWAH MODERAT Ahmad Baidowi, Yuni Ma'rufah.....	94-106
PENAFSIRAN KONTEKSTUAL AL-QUR'AN: TELAAH ATAS PEMIKIRAN ABDULLAH SAEED Ahmad Asroni.....	107-123

KORESPONDENSI MANUSIA DAN KOSMOS DALAM KOSMOLOGI SUFISME IBN 'ARABI DAN ACHMAD ASRORI AL-ISHAQI

Ainul Yaqin

STAI Al-Fithrah Surabaya

E-mail: ay415335@gmail.com

Abstract

This research aims to determine the ihwal of correspondence between humans and cosmos according to the Sufism cosmological's thingking of Ibn 'Arabi and al-Ishaqi, which of course these two ideas will be compared. This ihwal correspondence caused a polemic because it was closely related to divine thing. In the Sufism cosmology, humans and the cosmos were placed in a position that aimed at reflecting God's self-manifestation. To determine the ihwal correspondence, this research use library research method. Meanwhile to achieve the result of data analysis as expected, the study uses inductive and comparative method also analysis from hermeneutic theory of Hans-Georg Gadamer. The result of this research determine that Ibn 'Arabi and al-Ishaqi approve this two entity that become one each other to keep and preserve the actualization of God's self-manifestation. But, according al-Ishaqi, this correspondence places the universe as part of human, because human is macrocosm and cosmos is microcosm. This thought different with Ibn 'Arabi which positions human as part of the universe with the cosmic structure that said human is microcosm and cosmos is macrocosm. Despite different this specification, human and cosmos have to complement each other to achieve His-determination like interaction between subjects each other.

Keyword: *Ibn 'Arabi; al-Ishaqi; human; cosmos; manifestation*

Abstrak

Penelitian ini bertujuan untuk menentukan ihwal korespondensi antara manusia dan kosmos menurut pemikiran kosmologi sufisme Ibn 'Arabi dan al-Ishaqi, yang tentunya

dua gagasan ini hendak diperbandingkan. Ihwal korespondensi ini sangat memicu polemik karena erat kaitannya dengan persoalan ketuhanan. Di dunia kosmologi sufisme, manusia dan kosmos ditempatkan pada posisi yang bertujuan untuk mencerminkan manifestasi-diri Tuhan. Dalam menentukan ihwal korespondensi tersebut, penelitian ini menggunakan metode *library research*. Sedangkan untuk menggapai hasil analisa data sesuai yang diharapkan, penelitian ini menggunakan metode induktif dan komparatif sekaligus teknik analisa dari teori hermeneutik Hans-Georg Gadamer. Hasil penelitian ini menentukan bahwa Ibn 'Arabi ataupun al-Ishaqi menyetujui akan kedua entitas ini yang saling *bermanunggal* untuk memelihara dan melestarikan aktualisasi manifestasi-diri Tuhan. Namun menurut al-Ishaqi, ihwal korespondensi ini menempatkan alam semesta sebagai bagian dari manusia, sebab manusia adalah makrokosmos dan alam semesta adalah mikrokosmos. Gagasannya ini berlainan dengan pandangan Ibn 'Arabi yang memposisikan manusia sebagai bagian dari alam semesta, dengan struktural kosmik yang berupa manusia adalah mikrokosmos dan alam semesta adalah makrokosmos. Namun dengan spesifikasi yang meski berlainan ini, manusia dan kosmos tetaplah harus saling melengkapi untuk menggapai pendeterminasian-Nya seperti sebuah interaksi antar sesama subjek.

Kata kunci: Ibn 'Arabi; al-Ishaqi; manusia; kosmos; manifestasi.

Pendahuluan

Persinggungan manusia dan kosmos dalam kosmologi sufisme sangat berkaitan dengan persoalan ketuhanan. Sebab merupakan salah satu konsepsi tasawuf yang memposisikan keduanya tersebut sebagai manifestasi-diri Tuhan.¹ Tuhan sendiri senantiasa menjadi misteri mengenai hakekatnya sedang mengenal-Nya adalah sebuah kewajiban yang secara resmi sebagai beban pertama dalam syariat Islam. Hal ini berdasarkan interpretasi al-Jilani terkait "*liya'budun*" dalam QS. al-Dzariyat ayat 56, bahwa pola kata tersebut ditafsirinya dengan "*wa ya'rifun*; dan mengenal-Ku".²

Kejanggalan ini mulai terjawab oleh empati Ibn 'Arabi. Menurutnya, Tuhan tidak betul-betul ditetapkan sebagai Tuhan hingga diri kita sendiri sudah diketahui.³ Pengenalan diri ini adalah sebuah upaya untuk mendeterminasikan-Nya sebagai Tuhan dengan terdeterminasinya sifat dan nama Tuhan dalam diri manusia, atau terwujudnya *foto-copy* Tuhan. Tidak hanya manusia, kandungan QS. Fushshilat ayat 53 yang menempatkan manusia dan alam sebagai tanda keagungan-Nya menunjukkan akan kedua entitas ini selaras sebagai cerminan-Nya. Beberapa ajaran sufi memang tidak hanya menganggap dunia sebagai ilusi, namun dapat ditampakkan di sana nilai ilahi dan kebenaran hakiki.⁴

Oleh karenanya, ihwal korespondensi manusia dan kosmos sebagai manifestasi Tuhan sangat diperhatikan dalam dunia sufisme. Meskipun keberadaan-Nya sudah dapat diyakini, tetapi akan lebih mengenal-Nya setelah meninggalkan upaya sia-sia dalam mengenal Tuhan

¹ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf Dari Al-Mubasibi Hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016), 14.

² Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, Vol. 5 (Kuwait: al-Maktabah al-Ma'rufah, 2010), 61.

³ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam* (Lebanon: Dar al-Kitab al-'Arabi, t.th), 81.

⁴ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*, 242.

Ainul Yaqin

yang hanya sebatas non-manifestasi-Nya.⁵ Salah seorang sufi yang cukup provokasi terkait korespondensi tersebut adalah Ibn 'Arabi, seorang sufi-filsuf abad ke-12 M.⁶ Baginya, manusia dan kosmos berkorespondensi untuk mencerminkan manifestasi-Nya. Bahkan tegas Afifi sebagai komentator *Fusus al-Hikam*, Ibn 'Arabi kerap membicarakan hubungan antara manusia dengan Tuhannya, sekaligus hubungan antara manusia dan alam.⁷

Sekarang ini, ada seorang sufi kontemporer di Nusantara yang dirasa sealar dengan pemikiran Ibn 'Arabi.⁸ Namanya KH. Achmad Asrori al-Ishaqi, seorang mursyid tarekat sekaligus pendiri pondok pesantren di Surabaya yang seringkali membuat para peneliti menilainya sebagai Ibn 'Arabi-an melalui karyanya "*al-Muntakhabat*". Al-Ishaqi juga mengakui akan manusia dan alam yang berkorespondensi untuk mencerminkan manifestasi Tuhan. Sehingga menurutnya, manusia adalah duplikat (mikro) alam semesta.⁹ Selain itu, Abdul Kadir Riyadi menilai *al-Muntakhabat*-nya banyak mengacu pada pemikiran Ibn 'Arabi,¹⁰ padahal di mata publik al-Ishaqi lebih dikenal sebagai figur yang memprioritaskan amaliah serta pengajiannya yang berisikan ajaran-ajaran tasawuf yang dapat diterima oleh masyarakat non-akademik. Karenanya, penelitian ini hendak menelusuri gagasan filsafat al-Ishaqi lebih dalam lagi, dan menjumpakkannya dengan filsafat Ibn 'Arabi.

Sejauh penelusuran, beberapa penelitian yang secara komprehensif mengonter pemikiran al-Ishaqi masih terbatas. Kedalaman pengetahuan dan gagasan teoritis tasawufnya belum sepenuhnya terdengar, dan hanya seputar ke-tarekatan dan tasawufnya secara seremonial yang banyak ditemukan. Sejauh ini, penelitian yang dijumpai tentang filsafatnya hanyalah penelilitan berjudul "Epistemologi Tasawuf Dalam Kitab *al-Muntakhabat fi> Rabit} at al-Qalbiyyah wa S}ilat al-Ruh}iyyah*"¹¹ dan "Dualisme Dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma'rifat Perspektif KH. Asrori Ishaqi".¹² Kedua penelitian ini serupa dengan hasilnya yang terkait konsep dan sudut pandang dualisme al-Ishaqi dalam *al-Muntakhabat*-nya. Meskipun banyak literatur yang membahas tentang pemikiran Ibn 'Arabi seperti penelitian yang berjudul "Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi"¹³ yang secara signifikan telah mensistematisasikan pemikirannya tentang kosmologi sufisme, tetapi sama sekali belum ditemukan gagasan al-Ishaqi yang secara khusus disandingkan dengan filsafat Ibn 'Arabi terkait korespondensi manusia dan kosmos

⁵ Toshihiko Isutzu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, trans. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi (Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2015), 43.

⁶ Khairuddin al-Zarkali, *al-Alam*, Vol. 6 (Dar al-Ilm, 2002), 281.

⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 49 dan 37.

⁸ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*, 375.

⁹ Achmad Asrori al-Ishaqi, *Al-Muntakhabat Fi Rabitat Al-Qalbiyyah Wa Silat Al-Ruhiyah*, Vol. 1 (Surabaya: Kantor TQN Utmaniyah, 2016), 203.

¹⁰ Abdul Kadir Riyadi, Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual Dan Pengetahuan* (Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017), 278.

¹¹ Ilyasin Yusuf, "Epistemologi Tasawuf dalam Kitab *al-Muntakhabat fi Rabitat al-Qalbiyyah wa Silat al-Ruhiyah* Karya KH. Ahmad Asrori al-Ishaqi" (Skripsi—UIN Sunan Ampel, 2016).

¹² Muhammad Rahmatullah, "Dualisme Dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma'rifat Perspektif Kh. Asrori Ishaqi", (Tesis—UIN Sunan Ampel, 2015).

¹³ Fathul Adhim, "Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi" (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, 2010).

yang merupakan objek penelitian di sini.

Metode yang digunakan di sini adalah *library research* karena data-data yang dihasilkan berasal dari sebuah karya tertulis. Pendekatan yang digunakan ialah metode induktif dan komparatif. Metode induktif ini hendak digunakan untuk menggeneralisasikan gagasan-pemikiran al-Ishaqi ataupun Ibn ‘Arabi tentang korespondensi manusia dan kosmos.¹⁴ Sedang, metode komparatif akan diterapkan untuk membandingkan antara gagasan kedua tokoh ini.¹⁵ Penelitian ini pula disertai dengan teori hermeneutik Hans-Georg Gadamer, yang nantinya untuk membaca cakrawala setiap tokoh di atas yang dimungkinkan pra-pemahamannya dipengaruhi oleh konsep-konsep lain. Tentunya, pemikiran kedua tokoh ini adalah hasil pemahaman mereka yang diwarnai oleh ruang dan waktu masing-masing.¹⁶

Korespondensi Manusia dan Kosmos

Dalam dunia Islam, kosmos seringkali disama-artikan dengan alam, jagat raya atau semesta alam. Literatur Islam mencakupnya dengan lafal “*al-’a>lami>n*” atau “*al-’a>lam*”.¹⁷ Di sini, kosmos atau alam tidak hanya diartikan secara lahiriyah. Seperti halnya pengertian al-Razi terhadap *al-’a>lami>n*, yang merupakan segala hal yang diwujudkan selain Allah *Ta’a>la*.¹⁸ Dari sini, kosmos yang seringkali dibunyikan dalam al-Qur’an ialah dalam arti dua tipe, yaitu *’a>lam al-ghayb* atau lembut-samar dan *’a>lam al-shaba>dah* atau jelas-konkret.¹⁹

Alam semesta hanyalah sebuah tanda-tanda keagungan Allah *Ta’a>la*, sebagaimana penandasan Iqbal, mempelajari alam semesta layaknya mempelajari dan mengenal Tuhan. Karena alam semesta merupakan bidang kreativitas-Nya.²⁰ Konteks ini kerap disebut dengan *a>ya>t al-kawniyyah*, yang menyebutkan alam sebagai tanda-tanda-Nya yang telah dibentangkan untuk menunjukkan keberadaan-Nya. Secara umum, tanda-tanda-Nya terdiri dari *a>ya>t al-kawniyyah* dan *a>ya>t al-qur’a>niyyah*, sementara *a>ya>t al-qur’a>niyyah* ialah segala yang disyari’atkan dalam al-Qur’an.²¹

Mengenai asal-penciptaan kosmos, kaum sufi memiliki konsepsi sendiri yang tidak

¹⁴ Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: PARADIGMA, 2010), 186.

¹⁵ Ibid, 185.

¹⁶ Zaprukhlan, *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2016), 254.

¹⁷ Lihat Roni Ismail, *Menuju Hidup Islami* (Yogyakarta: Insan Madani, 2008), 93. Juga, Roni Ismail, *Menuju Muslim Rahmatan Lil’alamin* (Yogyakarta: SUKA-Press, 2016), 2. Lihat juga, Roni Ismail, “Islam dan Damai (Kajian atas Pluralisme Agama dalam Islam)”, *Religi*, Vol. IX, No. 1, Januari 2013, 54.

¹⁸ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2000), 18.

¹⁹ Ahmad Sahidah, *God, Man And Nature Perspektif Toshihiko Isutzu* (Yogyakarta: IRCiSoD, 2018), 234.

²⁰ Mulyadi Kartanegara, *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia* (Jakarta: PENERBIT ERLANGGA, 2007), 8

²¹ Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsir al-Munir fi al-’Aqidah wa al-Shari’ah wa al-Manhaj*, Vol. 18 (Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma’ashir, 1418), 64.

Ainul Yaqin

seperti teori kosmologi pada umumnya, semisal teori Big Bang²² dan teori Kabut²³. Salah seorang sufi yang secara serius mengungkapkannya ialah Ibn 'Arabi. Menurutnya, proses penciptaan alam semesta hanyalah sebuah proses manifestasi-diri Allah *Ta'ala*. Memang, manifestasi ini merupakan konsep-kunci dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Sehingga dalam dunia-pemikirannya, "manifestasi" disama-hakikikan dengan "proses penciptaan".²⁴

Tetapi yang perlu dicatat, teorinya ini berbeda dengan istilah Platonian (emanasi), meski ia seringkali menyebutkan "*fayd*;" emanasi" sebagai perwakilan "*tajalli*;" manifestasi".²⁵ Menurutnya, "emanasi" tidak bermakna seperti Platonian yang berarti Satu Realitas memancar ke yang lain secara berurutan dalam bentuk mata-rantai namun emanasinya adalah Tuhan atau Satu Realitas yang sama mendeterminasikan diri-Nya secara langsung dalam bentuk yang beraneka rupa dan berlainan sesuai setiap kasusnya.²⁶ Ungkap Ibn 'Arabi pula, proses *tajalli* tersebut terjadi secara berulang-ulang dan terus berlangsung selama-lamanya tanpa kesudahan.²⁷ Dari sini, baginya alam semesta adalah bayangan-Nya. Alam semesta dengan Tuhan layaknya sebuah bayangan bersama sebuah benda fisiknya.²⁸ Begitu-pun dengan *Jala al-Din Rumi*, bahwa alam semesta adalah media transfigurasi Allah *Ta'ala*. Menurutnya, alam semesta yang diciptakan-Nya tersebut dimaksudkan untuk menampakkan Wujud-Nya.²⁹

Oleh karena penciptaan adalah sebuah proses *tajalli*, maka ada wadah manifestasi-Nya yang pertama kali, yaitu *nur mubammadi*. Menurut al-Ishaqi, wadah ini diciptakan-Nya jauh sebelum apapun diciptakan. Lalu dari nur itu, secara kesinambungan muncul dan terciptakan seluruh komponen alam semesta.³⁰ Pada penegasan lain, al-Ishaqi mengungkap bahwa seluruh alam dan seisinya ini bersumber dari nur Rasulullah SAW.³¹

Kemudian, antara penciptaan manusia dan alam semesta sejatinya tidak begitu jauh

²² Teori Big Bang adalah teori yang digagas oleh Abbe Georges Lemaitre, ahli astronomi Belgia tahun 1927. Yang menandakan bawa alam semesta berasal dari ledakan dahsyat dan mengembang. Lihat Abdul Wahab Al Kamal, "Sisi Sisi Teori Martabat Tujuh Syamsuddin Syaikh Syamsuddin As-Sumatrani Pada Teori Emanasi Ibnu Sina" (Skripsi—UIN Walisogo, 2015), 20-22.

²³ Teori kabut atau *nebula* adalah sebuah teori yang diusung pertama kali oleh Immanuel Kant (1724-1804) dan Pierre Simon de Laplace (1749-1827). Teori ini menandakan tata surya berasal dari awan gas raksasa yang mengerut sambil berputar akibat gaya gravitasi. Lihat Ibid, 22.

²⁴ Istilah "manifestasi-diri" lebih berkesan untuk mudah dipahami berarti *tajalli* dan pengejawantahan. Manifestasi sendiri adalah proses Tuhan, yang secara mutlak tidak dapat diketahui, menghamparkan bayang-bayang diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang semakin konkret. Lihat Toshihiko Isutzu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, trans. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, 179. Konsep *tajalli* yang diletakkan sebagai konsep-kunci pemikiran Ibn 'Arabi berarti bahwa struktur ihwal ontologis kosmos dalam pemikirannya berkisar pada konsep tersebut yang selanjutnya berkembang menjadi sistem kosmik dengan berjangkauan luas. Lihat Ibid, 179.

²⁵ Uswatun Hasanah, "Konsep *Wahdatul Wujud* Ibn 'Arabi Dan *Manunggaling Kawula Gusti* Ranggawarsita: Studi Komparatif" (Skripsi—UIN Walisogo, 2015), 78.

²⁶ Toshihiko Isutzu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, trans. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, 182.

²⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 49.

²⁸ Ibid, 101.

²⁹ Jalaluddin Rumi, *Fibi Ma Fibi: Mengarungi Samudera Kebijaksanaan*, trans. Isa Ali al-'Akub (Yogyakarta: FORUM, 2016), 393.

³⁰ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 3-5.

³¹ Ibid, vol 1, 182.

berbeda dalam sufisme. Keduanya memiliki keselarasan sebagai bentuk manifestasi-diri Allah *Ta'a>la>*. Hal ini dikarenakan seluruh ciptaan bersumber dari *nu>r muh}ammadi>*. Namun manusia memiliki keistimewaan tersendiri yang menjadikannya menempati posisi termulia dalam hierarki wujud. Sebab manusia diciptakan dalam bentuk paling sempurna, sehingga ia dipilih oleh Tuhan untuk menyandang gelar *kehali>fab* di muka bumi, bahkan di antara ciptaan-ciptaan-Nya.³²

Komponen dalam penciptaan manusia meliputi dua dimensi, yaitu dimensi alam dan dimensi ketuhanan. *Ru>b}a>niyyah*-nya yang disebut hakekat manusia adalah dimensi ketuhanan.³³ Sementara dimensi alam ialah bahwa proses penciptaan manusia juga melibatkan empat elemen dasar kosmos, yaitu tanah, udara, api dan air. Dalam istilah Ibn 'Arabi, empat elemen tersebut dibahasakan dengan kuning, hitam, awan dan lendir.³⁴ Kuning yang mengindikasikan unsur api tercatat dalam QS. al-Rahman ayat 14, bahwa manusia tercipta dari tembikar. Hitam yang menunjukkan unsur tanah dapat dijumpai dalam QS. Ali 'Imran ayat 59 seperti yang diketahui mengenai penciptaan Adam. Awan yang mengindikasikan unsur udara dapat dipahami melalui ilustrasi bagaimana tanah liat dapat terbentuk dan kering? Tentu, proses itu melibatkan udara untuk mengisi ruang-ruang terbentuknya tanah liat,³⁵ seperti yang dikemukakan oleh QS. al-Hijr ayat 26. Sedang, lendir yang mewakili unsur air dipahami dari ilustrasi bahwa air juga terlibat pada saat dicampurkan dengan debu sehingga disebut dengan lumpur, sebagaimana dicatat oleh QS. al-Mu'minun ayat 12.³⁶

Dari semua itu, terdapat keistimewaan ataupun visi yang sangat diimpi-impikan. Sebuah visi yang berujung pada pengembalian posisi sebagai makhluk yang tercipta dalam *copy* Tuhan. Penandasan ini bermaksud pada fitrah manusia yang sejatinya sangat berhak menghimpun nama dan sifat-Nya. Tegas al-Ghazali, puncak penghambaan seseorang ialah yang telah berkarakter dengan karakter atau sifat Tuhan.³⁷ Meskipun layaknya posisi alam semesta, tetapi spesies manusia ini justru diposisikan sebagai cermin Tuhan secara totalitas. Ia memmanifestasikan-diri-Nya secara lahir dan maknawi, tidak seperti alam semesta yang hanya mencerminkan citra-Nya secara maknawi.³⁸

Terkait ihwal korespondensi, uraian di atas telah menunjukkan akan alam dan manusia yang dipandang sebagai dua entitas subjek yang selaras. Artinya, kedua entitas ini diposisikan sebagai dua entitas yang saling mempengaruhi. Secara mendasar, terdapat tiga posisi manusia dan alam. *Pertama*, alam dipandang sebagai subjek dan manusia adalah objek. *Kedua*, manusia sebagai subjek dan alam sebagai objek. *Ketiga*, alam dan manusia adalah dua entitas subjek

³² Abd al-Qadir al-Jilani, *Tafsir al-Jilani*, Vol. 5, 444.

³³ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 185.

³⁴ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 1 (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1999), 191.

³⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafatih al-Ghayb*, Vol. 19, 143.

³⁶ Fathul Adhim, "Kosmologi Sufi Ibn 'Arabi", 91.

³⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Vol. 4 (Indonesia: Haramain, t.th) 199.

³⁸ Yusuf Zidan, *Sbarh Mushkilat al-Futubat al-Makkiyyah* (Kairo: Dar al-Amin, 1999), 161.

Ainul Yaqin

yang saling mempengaruhi.³⁹

Islam yang menempatkan manusia dan alam pada tunggal posisi, yaitu sebagai tanda-tanda keagungan Allah *Ta'a>la>* telah memperlihatkan akan kedua entitas ini yang selayaknya saling menopang dan melengkapi. Dalam konteks penciptaan, alam semesta maupun manusia yang merupakan wujud manifestasi-Nya menunjukkan bahwa manusia dan kosmos seharusnya saling mempengaruhi dalam melestarikan pantulan bayang-bayang Tuhan. Kedua entitas ini hendaknya saling melengkapi dalam mewujudkan visi pendeterminasian ke-Tuhanan Allah *Ta'a>la>* secara totalitas. Hal itu sebagaimana sikap ketiga di atas, bahwa antara manusia dan kosmos merupakan sebuah interaksi antar sesama subjek. Sebab keduanya ini sebenarnya selaras dan *manunggal*.

Manusia yang tercipta dari empat elemen kosmos membuatnya dapat menyatu dengannya. Hanya saja, kekomprensifannya yang berupa unsur ketuhanan menjadikannya sebagai *kbali>fab* dan unggul dari alam semesta. Jabatan ini yang secara legitimitas hanya diberikan terhadap spesies manusia ialah karena tidak ada satu-pun makhluk selainnya yang menghimpun unsur keseluruhan alam semesta sampai pada dimensi ketuhanan. Sehingga, hanya manusia-lah yang mampu menjadi lentera dalam mendeterminasikan cahaya sifat-sifat Tuhan secara totalitas.⁴⁰

Dari sini, keselarasan manusia dan kosmos tersebut bertujuan untuk melestarikan pancaran tanda atau manifestasi ketuhanan Allah *Ta'a>la>*. Tuhan yang menciptakan *kbali>fab* untuk alam semesta ialah seakan Dia menjaga harta berharga-Nya melalui sebuah brankas. Setiap periode tidak akan terlepas dari keberadaan manusia-*kbali>fab* ini di muka bumi, yang pada periode pertama telah dikisahkan oleh pemberian gelar tersebut kepada nabi Adam. Bahkan tegas al-Alusi, antara alam semesta dan manusia-*kbali>fab* ini (baca; Insan Kamil, dalam istilah al-Ji>li>) adalah ihwal korespondensi yang tidak dapat dipisahkan. Sebab Insan Kamil adalah roh kehidupan bagi alam semesta sekaligus sebagai penopang maknawi bagi langit dan bumi. Ringkasnya, fisik alam semesta akan terluka, jika rohnya ini terluka.⁴¹ Demikian bagi Ibn 'Arabi disebutkan dengan "keniscayaan". Karena keberadaan *kbali>fab* di muka bumi adalah sebuah keniscayaan. Alam masih membutuhkan keberadaan *kbali>fab*, begitu-pun amanah *kbali>fab* bagi manusia merupakan tanggungjawab dan moralitasnya sebagai makhluk hidup yang diciptakan dengan bentuk sempurna. Kedua entitas ini saling mempengaruhi dan menopang untuk melestarikan keseimbangan emanasi Tuhan (pancaran keagungan dan sifat-sifat-Nya). Pengertian inilah arti dari sebuah keniscayaan tersebut,⁴² yang secara ketat dijaga dan dilestarikan bagi kaum sufi.

³⁹ Malcolm Brownlee, *Tugas Manusia dalam Dunia Milik Tuhan* (Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004), 152.

⁴⁰ Nizam al-Din al-Naysaburi, *Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan*, Vol. 1 (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996), 216.

⁴¹ Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'i al-Mathani*, Vol. 1 (Beirut: Dar Abu Hamid Turats, t.th), 220-221.

⁴² Yusuf Zidan, *Sbarh Mushkila>t al-Futu>ba>t*, 97-98.

Cakrawala Filsafat Ibn 'Arabi dan KH. Achmad Asrori Al-Ishaqi

Ibn 'Arabi ialah seorang sufi terkenal yang dilahirkan pada tanggal 27 Juli 1165 M di Murcia, salah satu kota di Andalus, Spanyol bagian tenggara. Di daerah timur, ia dikenal dengan sebutan Ibn 'Arabi tanpa *alif-la>m*, namun di Andalus ia disebut dengan Ibn al-'Arabi dengan *alif-la>m*. Hal itu hanya untuk membedakannya dari seorang tokoh yang juga masyhur di masanya dengan nama yang sama, al-'Arabi. Tokoh tersebut adalah Abu> Bakr Ibn al-'Arabi, seorang pakar Fiqh dan Tafsir. Ia wafat pada tahun 543 H.⁴³ Ibn 'Arabi memiliki keluarga yang terhormat, karena ayahnya adalah seorang menteri di pemerintahan Seville, bagian timur Spanyol yang pada saat itu dipimpin oleh Muh}ammad bin Sa'd bin Mardani>sh. Ayah Ibn 'Arabi yang bernama 'Ali> bin Muh}ammad ini juga merupakan pakar ilmu dan Fiqh pada masa itu.⁴⁴

Di pendahuluan *al-Fusus*, Afifi menggambarkan Ibn 'Arabi sebagai filosof yang bertipe tidak beraturan (*desultory*) dan eklektik. Tokoh ini disebut dengan gaya yang mendua (*ambiguity*), yang mungkin saja dikarenakan tiga hal. *Pertama*, Ibn 'Arabi seringkali menggunakan istilah-istilah dari berbagai sumber, namun bermakna sama. Semisal *al-Khayr* atau *The Good*-nya Plato, *al-Wa>b}id* atau *the One*-nya Plotinus, *al-Jawhar* atau substansi universal-nya Asy'ariyyah dan *al-H}aq* atau Allah yang biasa dibunyikan oleh umat Islam. *Kedua*, tokoh ini seringkali berusaha merekonsiliasikan ajaran-ajaran intelektual Islam ortodoks dengan pemikiran panteistik. *Ketiga*, Ibn 'Arabi selalu menggunakan bahasa-diksi yang puitis dan fantastis (bahasa sya'ir, majaz dan tasybih), sehingga kerap mengaburkan pemikiran dan butuh pemahaman yang ketat.⁴⁵ Karenanya, perlu daya pemikiran yang kuat dan ketat untuk menyelami pemikiran filsafatnya.⁴⁶

Pemikiran tasawuf dan filsafat Ibn 'Arabi yang sekarang dikonsumsi oleh para peneliti dimungkinkan terdapat beberapa pengaruh. Jika dilihat dalam konteks sejarah, tradisi filsafat Yunani seperti Plato, Aristoteles dan Neo-Platonisme lebih dahulu menyebar sebelum Islam dan tasawuf muncul dan berkembang di Jazirah Arab. Menurut Afifi, pemikiran Ibn 'Arabi yang sedemikian rupa dikarenakan ia tidak hanya berlandaskan terhadap sumber Islam, namun juga dari sumber non-Islam.⁴⁷ Sumber dari lingkup Islam ialah seperti al-Qur'an, Hadith, teologi skolastik, istilah Ismailian, Carmathian, filsafat Ikhwa>n al-S}afa> dan istilah-istilah kaum sufi terdahulu. Sedangkan sumber dari kawasan non-Islam seperti filsafat Neo-Platonik, filsafat Pilo dan Stoics.⁴⁸

Pada umumnya, setiap pemikiran di suatu masa tentu meneruskan atau mengembangkan

⁴³ 'Ali bin Ibrahim al-Baghdadi, *al-Durar al-Thamin fi Manaqib al-Shaykh Muhyi al-Din* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2007), 13.

⁴⁴ Sa'id Aqil Siraj, *Silatullah bi al-Kawn fi al-Tasawwuf al-Falsafi*, (Disertasi—Jami'ah Ummul Qura, 1414), 442.

⁴⁵ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 18-19.

⁴⁶ Fajar Hamzah, "Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn 'Arabi" (Skripsi—UIN Alauddin, 2010), 29.

⁴⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 7.

⁴⁸ Fajar Hamzah, "Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn 'Arabi", 35.

Ainul Yaqin

pemikiran yang diwarisi oleh pemikir sebelumnya. Filsafat Islam juga demikian, sebelum muncul di barat dan timur, gagasan-gagasan filsafat dari berbagai penjuru telah muncul seperti di India, Iran, Yunani dan selainnya. Namun filsafat Yunani lebih banyak berkaitan sebagai sumber filsafat Islam. Pada abad 6 SM, filsafat Yunani dikenal dengan kemajuan peradabannya yang melebihi dari yang lain. Bahkan di masa melahirkan Socrates, Plato dan Aristoteles, filsafat Yunani kuno menggapai era keemasannya. Plato dan Aristoteles merupakan dua tokoh yang tidak diragukan lagi tentang pengaruh mereka terhadap pemikir-pemikir filsafat setelahnya, termasuk filsafat Islam. Termasuk yang berpengaruh pula adalah Plotinus atau bapak Neo-Platonisme, yang merupakan satu-satunya filosof dalam sejarah filsafat Yunani akhir yang pantas disejajarkan dengan Plato dan Aristoteles. Ketiga tokoh inilah yang dianggap mempengaruhi filsafat Islam.⁴⁹

Pada masa dinasti Abbasiyah, ide-ide filsafat Yunani masuk pada arus pemikiran Islam saat diselenggarakannya penerjemahan besar-besaran ke dalam bahasa Arab. Dalam sejarah dunia, Islam tidak ada tandingannya dalam menaklukkan berbagai daerah. Pada tahun 711 M, Spanyol dan pulau-pulaunya telah ditaklukkan. Tepat pada abad ke-8 M ini, didirikan *bayt al-hikmah* sebagai pusat penyelenggaraan penerjemahan, diskusi dan kompilasi. Karya-karya yang diterjemahkan ialah seperti karya Plato, Aristoteles dan beberapa karya komentator terhadap karangan Neo-Platonisme. Penerjemahan ini melahirkan gerakan filsafat Arab, di mana pusat-pusat terpentingnya berada di Baghdad, Kordoba atau di Spanyol, yang merupakan tempat kelahiran Ibn 'Arabi.⁵⁰

Konsep emanasi atau Neo-Platonisme⁵¹ yang dibawa oleh Plotinus menjadi gagasan dasar filsafat metafisika untuk mempengaruhi deretan filosof Islam. Tidak hanya sekedar pengetahuan intelektual, namun gagasan ini juga dibawa menuju arus keyakinan spiritual oleh filosof Islam. Beberapa filosof Islam tersebut ialah seperti al-Kindi (w. 950), Ikhwan al-Safa,⁵² Ibn Sina, juga termasuk Ibn 'Arabi. Mengenai keterkaitan Ibn 'Arabi dengan Neo-Platonisme, menurut Abd al-Qadir Mahmud filsafatnya sangat dipengaruhi oleh Abu Madyan, yang merupakan penganut aliran filsafat Ibn Masarrah.⁵³ Aliran Ibn Masarrah sendiri cenderung berprinsip pada pemikiran Pilo, Plato, Porfirios dan Proclus.⁵⁴

Tetapi, pendapat ini disanggah oleh Affi. Filsafat Ibn 'Arabi tetap diakuinya terpengaruh

⁴⁹ Ibid, 68-69.

⁵⁰ Ibid, 70.

⁵¹ Neo-Platonisme merupakan hasil pemikiran Plotinus. Penyebutannya ini karena prinsip pemikiran Plotinus banyak merujuk pada ajaran Plato. Hanya saja istilah "*the Good*" bagi Plato dirubah menjadi "*the One*" oleh Plotinus. Lihat Fajar Hamzah, "Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn 'Arabi", 10. Dasar Emanasi Plotinus terpusat pada tiga prinsip, yaitu *the One* atau Yang Satu, *nous* atau akal, *the soul* atau jiwa, yang hierarkinya *the One* menghasilkan atau memancarkan *nous* dan *nous* menghasilkan *the soul*, hingga seterusnya. Lihat Ibid, 64-66.

⁵² Ikhwan al-Safa adalah sekelompok dari kalangan Shi'ah Isma'iliyah Batiniyah yang masyhur di Bashrah pada pertengahan abad kedua di abad ke-4 H. Kelompok ini juga telah terpengaruh filsafat Neo-Platonisme. Lihat Salih al-Raqb dan Mahmud al-Shubaki, *Dirasat fi al-Tasanwuf wa al-Falsafah al-Islamiyah* (Ghaza: al-Jami'ah al-Islamiah, 2006), 366.

⁵³ Muh'ammad bin Abdulla bin Masarrah adalah sufi-filsuf Andalus dan termasuk pendudukan Kordoba. Hidup sekitar tahun 269 sampai 319 H. Lihat Khairuddin al-Zarkali, *al-A'lam*, Vol. 6, 223.

⁵⁴ Abd al-Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Sufiyah fi al-Islam* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, 1967), 490-491.

oleh filsafat Neo-Platonisme, namun bukan dari Ibn Masarah. Baginya, pengaruh itu dari Ikhwan al-Safa dan Neo-Platonik Persia seperti Ibn Sina dan al-Farabi. Titik kesamaan Ibn 'Arabi dan Ikhwan al-Safa ialah tentang ontologi meliputi filsafat emanasi, tentang psikologi dan epistemologi serta mengenai mikrokosmos dan makrokosmos.⁵⁵ Hal itu seperti yang telah dijelaskan di atas mengenai Ibn 'Arabi dalam *Fusus*-nya yang telah menggabungkan berbagai sumber, baik dari sumber Islam dan non-Islam.⁵⁶

Sedangkan al-Ishaq, merupakan seorang mursyid tarekat *al-Qadiriyyah wa al-Naqshabandiyyah* (TQN) *al-Uthmaniyyah* sekaligus pendiri Pondok Pesantren Assalafi Al Fithrah Surabaya. Namanya ialah KH. Achmad Asrori al-Ishaq. Tokoh ini adalah putra dari persilangan Hj. Siti Qomariyah binti KH. Munadi dengan KH. Muhammad Utsman al-Ishaq yang juga seorang mursyid TQN. Sebutan "al-Ishaq" tersebut merupakan penobatannya kepada Maulana Ishaq, ayah dari Sunan Giri. Dari jalur ayahnya, nasab al-Ishaq bertemu dengan Sunan Giri, di mana ayahnya adalah keturunan ke-14 Sunan Giri. Sementara dari jalur ibunya, nasab al-Ishaq bertemu dengan Sunan Gunung Djati, Cirebon.⁵⁷

Mengenai kronologi pendidikan al-Ishaq, ia hanya mengenyam pendidikan formal sampai kelas tiga di sekolah dasar. Setelah itu, ia menimba ilmu dan menekuninya di berbagai pondok pesantren. Pesantren yang pertama kali ia tinggali untuk belajar ialah Pondok Pesantren Darul Ulum Peterongan Jombang yang diasuh oleh KH. Musta'in Romli, seorang mursyid TQN yang seperguruan dengan ayah al-Ishaq. Di sana, ia belajar selama setahun, kemudian melanjutkan studinya di pondok-pondok lain. Al-Ishaq tidak pernah lama belajar di pondok pesantren. Mungkin hanya sekitar beberapa bulan atau beberapa minggu. Pesantren yang paling lama ia tempati untuk belajar ialah Pondok Pesantren Al-Hidayah Pare Kediri yang diasuh oleh KH. Juwaini. Di sana, ia tinggal selama tiga tahun.⁵⁸

Meskipun al-Ishaq tampaknya sebentar menimba ilmu di berbagai pondok pesantren, tetapi terbilang cukup banyak kitab-kitab yang telah ia dalami dan khatamkan. Mayoritas kitab yang didalaminya ialah kitab tasawuf seperti *Ihya' 'Ulum al-Din* karya Abu Hamid al-Ghazali. Bahkan dalam sebuah riwayat, ia membawa tiga koper besar berisi kitab-kitab kuning, usai pulang dari Pondok Tretak.⁵⁹ Memang, tokoh ini lebih suka dengan belajar di luar paksaan. Ia lebih senang dengan motivasi kemauan keras dan kesungguhan sendiri. Menurut penyaksian Musyafa',⁶⁰ saat membahas satu tema, al-Ishaq dengan ketekunannya sampai membaca lebih dari sepuluh rujukan baik berupa kitab-kitab kuning maupun bidang umum, seperti koran, majalah dan semacamnya. Semua kitab beserta buku-buku tersebut

⁵⁵ Fajar Hamzah, "Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn 'Arabi", 74-75.

⁵⁶ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 7.

⁵⁷ Rosidi, *Konsep Sufistik KH. Achmad Asrori Al Ishaq: Mursyid Tarekat Al-Qadiriyyah wa Al-Naqsyabandiyyah* (Yogyakarta: BILDUNG, 2019), 13-14.

⁵⁸ Ibid, 18.

⁵⁹ Muhamad Musyafa', "Relevansi Nilai-Nilai Al-Tariqah Pada Kehidupan Kekinian: Studi Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dalam *al-Muntakhabat* Karya KH. Achmad Asrori al-Ishaq" (Disertasi—UIN Sunan Ampel, 2018), 100.

⁶⁰ Sesepeuh pengajar sekaligus kepala pondok pesantren Assalafi Al Fithrah Surabaya.

Ainul Yaqin

tampak digelar di atas mejanya saat mendalami sebuah tema pembahasan.⁶¹

Menurut Musyafa', ternyata al-Ishaqi mondok di Darul 'Ulum selama empat tahun, bukan setahun. Tempat belajarnya ini juga merupakan langkah awal untuk memperkuat kesinambungan *ru>b}a>niyyah*-nya kepada para ulama' dan guru pendahulu. Karena pondok pesantren tersebut adalah pesantren yang juga pernah diasuh oleh KH. Romli al-Tami>mi>, guru mursyid daripada ayahnya.⁶²

Saat di tengah-tengah keluarga sendiri, al-Ishaqi secara langsung berada di bawah bimbingan ayahnya. Kiai Utsman, ayahnya ini merupakan sosok tokoh yang dikenal akhlaknya yang mulia oleh masyarakat sekitar. Dengan itu, ayah al-Ishaqi sendiri sangat menekankan untuk memberi pengaruh dasar akhlak terhadap al-Ishaqi sebagai mursyid penerusnya. Di situ pula, bagi al-Ishaqi ayahnya seperti teman, ayah, guru, sekaligus musuh dalam ruang ilmiah. Akhirnya, al-Ishaqi sangat terdidik terutama dari aspek karakternya, hingga ia juga dikenal sebagai kiai yang welas asih dan bersikap tawadhu'.⁶³

Dari sini, dirasa KH. Achmad Asrori al-Ishaqi adalah sosok yang sangat memberikan perhatian besar terhadap akhlak atau pembentukan karakter. Tak heran, al-Ishaqi seringkali mengkaji pemikiran al-Ghazali. Karena pemikiran tokoh sufi ini juga terkenal dengan pola yang sangat menekankan pada akhlak atau karakter. Sejauh penelusuran penulis, al-Ishaqi memiliki genealogis pengetahuan yang mengagumkan dalam mengkaji kitab *Ih}ya> 'Ulu>m al-Di>n*. Bercabang dan tidak hanya dari satu jalur, bahkan semuanya *muttas}il*. Dari genealogis itu, ia memiliki keterikatan dengan beberapa intelektual Islam terkemuka. Sanadnya tersebut tersambung sampai pada Nawa>wi> al-Banta>ni>, Abd al-S}amad Palembang, Muh}ammad Shat}a> al-Dimya>t}i> hingga sambung dan berujung pada Abu Hamid al-Ghazali sebagai penulis kitab *Ih}ya>* itu sendiri.⁶⁴ Boleh saja, al-Ishaqi dibilang tidak hanya mengkaji kitab tersebut saja, namun kitab-kitab lainnya pula yang masih dalam lingkup pemikiran al-Ghazali. Terutama, al-Ishaqi adalah sosok yang rajin membaca dan mengaji, meski tanpa pengawasan.

Jika diamati lebih jauh melalui catatan sejarah, gagasan Yunani atau filsafatnya masuk

⁶¹ Ibid, 97.

⁶² Ibid, 96.

⁶³ Rosidi, *Konsep Sufistik KH. Ahmad Asrori Al Ishaqi*, 23.

⁶⁴ Terdapat dua jalur genealogis mengenai pengkajian al-Ishaqi atas *Ihya>*. *Pertama*, dari KH. Juwaini, dari KH. Muh}ammad Ma's}u>m Lasem, dari Abu> 'Imra>n Muh}ammad Khali>l Bangkalan, dari Nawa>wi> al-Bantani>, dari 'Abd al-S}amad Palembang, dari 'Abd al-Rah}man bin Mus}t}afa> al-Idrus, dari 'Abdilla>h al-Bas}ri>; Ah}mad al-Nakhali>; Muh}ammad al-Shi>li> dan Sayyid Umar al-'Aidi>d, keempatnya ini dari Shams al-Di>n al-Ba>bili>, dari Najm al-Di>n al-Ami>n, dari Muhammad al-Najjar, dari Syaikh Jalal al-Di>n bin al-Mulaqqan, dari Abu> Ish}a>q Ibra>him al-Tanu>h}i>, dari al-Taqi> Sulaiman bin H}amzah, dari 'Umar al-Dainu>ri>, dari 'Abd al-Kha>liq al-Baghdadi dan terakhir dia dari Abu Hamid al-Ghazali. *Kedua*, dari Kiai Akyas bin KH. Abdul Jamil Cirebon, dari KH. Hasyim 'Asy'ari Jombang, dari Muh}ammad Mahfu>z} al-Tarmasi, dari Abu> Bakr al-Mashhu>r al-Dimya>t}i>, dari Ah}mad Zaini Dahlan, dari 'Uthma>n al-Dimya>t}i>, dari 'Abdullah al-Sharqa>wi>, dari Muh}ammad bin Sa>lim al-H}anaf>, dari al-Badi>ri>, dari al-Mala> Ibra>hi>m al-Kura>ni>, dari Muh}ammad bin Shari>f, dari Abu> Ish}a>q Ibra>him al-Tanu>h}i>, dan darinya kedua genealogi ini bertemu hingga berujung pada al-Ghazali. Lihat Muhamad Musyafa', "Relevansi Nilai-Nilai Al-Tariqah Pada Kehidupan Kekinian", 92-93.

dalam arus pemikiran Islam juga melalui gelombang yang berhubungan dengan karya-karya al-Ghazali.⁶⁵ Tokoh ini juga merupakan salah satu intelektual Islam yang berkarakter sufi-filsuf selain Ibn ‘Arabi, yang juga terpengaruh filsafat emanasi Plotinus.⁶⁶ Sehingga, terdapat salah satu karya al-Ghazali yang juga mencerminkan filsafat emanasi, yaitu “*Mishka>t al-Anwa>r*”.

Mungkin, melalui pendalaman karya-karya al-Ghazali, al-Ishaqi juga terpengaruh gagasan filsafatnya atau mudahnya disebut al-Ghazalian, meski secara konsep pemikiran dipastikan berbeda-beda sesuai *setting* pemikiran masing-masing tokoh. Bahkan, Muhammad Rahmatullah mengamini bahwa al-Ishaqi pula terpengaruh pemikiran filsafat Ibn ‘Arabi. Karena al-Ishaqi dirasa memiliki hubungan genealogis keilmuan dengan Ibn ‘Arabi secara tidak langsung.⁶⁷ Hal ini berdasarkan yang terlihat dalam *Muntakhabat*-nya juz 1, bahwa yang pertama kali ia kutip adalah pendapatnya Ibn ‘Arabi. Karyanya tersebut pula menampilkan satu bab khusus yang berjudul “*al-Malb}a>ab al-S}a>fiyyah*”. Pada bab ini, penuh dengan penjabaran untuk membela nama “Ibn ‘Arabi” dari stigma gelap yang dilontarkan oleh para barisan penentangannya.⁶⁸

Tak heran, kajian *nu>r muh}ammadi>* oleh al-Ishaqi diperbincangkan secara mendalam dalam *al-Muntakhabat*, hingga berkesan memunculkan beberapa simbolisasi istilah yang sering dipergunakan oleh para sufi-filsuf,⁶⁹ yaitu akal, nur, ruh dan qalam. Ia pula sempat memberikan nama lain untuk ruh Muhammad SAW dengan akal dan akal dengan qalam,⁷⁰ di mana filsafat al-Ghazali sangat gemar menggunakan istilah-istilah ini.⁷¹ Bahkan dikisahkan, al-Ishaqi pernah bertemu dengan Ibn ‘Arabi dan al-Sya’ra>ni> di dalam mimpi, secara *ru>b}a>niyyah*.⁷² Hal ini mungkin merupakan salah satu kronologi dari begitu dalamnya kefilosofatan tasawuf al-Ishaqi.

Meski karakter tasawuf dari sosok al-Ishaqi tidak bisa diposisikan pada jajaran tasawuf falsafi semata dan pula kitabnya ini lebih patut digolongkan sebagai kitab tasawuf dan tarekat, namun penulis tertarik untuk menyingkap gagasan filsafatnya dalam *al-Muntakhabat*. Hanya saja, penyusunan *al-Muntakhabat* ini yang ternyata juga diproyeksikan sebagai pedoman dan pegangan dalam tasawuf dan tarekat para pengikutnya sekaligus memposisikan diri sebagai mursyid tarekat, al-Ishaqi pun menggunakan analisis sufistik sederhana agar mudah dicerna oleh setiap kalangan, sebagaimana filsafat al-Ghazali. Hal ini pula sangat jelas dari

⁶⁵ Fajar Hamzah, “Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn ‘Arabi”, 69.

⁶⁶ Ibid, 72.

⁶⁷ Muhammad Rahmatullah, “Dualisme Dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma’rifat Perspektif KH. Asrori Ishaqi”, 64-65.

⁶⁸ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 3, 40-74.

⁶⁹ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf*, 279-281.

⁷⁰ Di sana, ruh Muhammad dinamai dengan malaikat, akal dan juga qalam. Sedangkan dalam literatur tafsir, qalam memiliki arti yang mendekati makna akal. Lihat Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 19-20.

⁷¹ Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf*, 279-281.

⁷² Mochammad Nur Hadi, “Konsep Kepribadian dalam Kitab *Al-Muntakhabat Fi Rabitat Al-Qalbiyyah Wa Silat Al-Rubiyah* Karya Hadrat Al-Shaikh KH. Ahmad Asrori Al Ishaqi R.A” (Skripsi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), 59.

Ainul Yaqin

pengakuannya bahwa ia lebih cenderung memberikan anjuran untuk lebih baiknya mempelajari karya-karya al-Ghazali daripada karya-karya Ibn 'Arabi. Karena gagasan-pemikiran al-Ghazali lebih banyak ditangkap dan diterima oleh pemahaman setiap kalangan, daripada gagasan-pemikiran Ibn 'Arabi yang dinilainya terlalu tinggi untuk dikonsumsi.⁷³

Akar teorisasi dari setiap karya yang ditelurkan oleh seorang sufi selalu disesuaikan terhadap situasi dan kondisi (ruang dan waktu). Namun bukan berarti semisal satu tokoh sufi dengan karyanya yang karakteristiknya berbeda dengan karya-karya al-Ghazali dipahami bahwa tokoh sufi tersebut menentang gagasan-pemikiran yang telah dinarasikan oleh al-Ghazali. Hal ini bagi al-Ishaqi, karakter teorisasi dan penarasian dalam sebuah karya ialah disesuaikan dengan orang-orang sekitar dan lingkungan. Seperti, karya *Ib}ya>-nya* al-Ghazali yang lebih banyak menaruh perhatian terhadap *mujaha>dab* (usaha dengan sungguh-sungguh) dan pembentukan akhlak mulia, karena karyanya ini disesuaikan orang-orang sekitarnya yang telah banyak terjerumus ke dalam kemaksiyatan dan godaan syahwat. Begitupun, karya Ibn 'Arabi yang lebih berkarakter falsafi dan banyak menempatkan istilah-istilah filsafat di dalamnya, karena memang lingkungan di masa Ibn 'Arabi telah menggapai kejayaan berkembang-pesat-nya pemikiran filsafat dan gagasan Yunani. Di samping itu, kefilosofan karya-karya Ibn 'Arabi yang mendalam dan tinggi juga lantaran sebagian teorisasinya tertuang tatkala dirinya dalam keadaan ketidaksadaran (ketidakhadiran) dan sebagian lain berupa istilah-istilah yang diletakkan olehnya sendiri dan hanya diketahui oleh orang-orang yang telah mendalami syari'at dan hakekat, akal dan naql.⁷⁴

Kiranya demikian pula, al-Ishaqi yang telah dinobatkan sebagai mursyid TQN. Di satu sisi jama'ah dan pengikutnya yang telah membludak serta ia sebagai panutan, karya *al-Muntakhabat*-nya pula diproyeksikan sebagai pedoman. Sehingga, *magnum*-opus-nya ini membentuk teorisasi yang hampir mirip dengan filsafat al-Ghazali, yaitu dapat diterima dan ditangkap oleh pemahaman setiap kalangan.

Korespondensi Manusia dan Kosmos dalam Pemikiran Ibn 'Arabi dan KH. Achmad Asrori Al-Ishaqi

Dalam diskursus sufisme, ihwal korespondensi manusia dan kosmos ini sangat erat kaitannya dengan ketuhanan. Tasawuf telah banyak membincangkannya sebagai sebuah konsep yang menempatkan dua entitas ini sebagai manifestasi Tuhan. Salah seorang tokoh sufi yang mempersoalkannya secara serius ialah Ibn 'Arabi. Namun ternyata, al-Ishaqi yang merupakan tokoh sufi di Nusantara dewasa ini pula membahasnya melalui *al-Muntakhabat*-nya.

⁷³ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 3, 52.

⁷⁴ Ibid, vol 3, 53-54.

Ibn 'Arabi ataupun al-Ishaqi seirama mengenai penempatan manusia di antara dua dimensi. Artinya, manusia menurut kedua tokoh ini adalah spesies yang universal. Bagi al-Ishaqi sendiri, komponen dalam diri manusia meliputi dimensi lembut-ghaib dan dimensi kasar-indrawi. Dengan konstruksi penciptaan ini, manusia lebih unggul daripada malaikat yang hanya diciptakan dari dimensi lembut, yaitu cahaya. Manusia ditempatkan olehnya layaknya cermin, sebab ia dapat memantulkan cahaya yang memancar padanya, tidak sebagaimana malaikat yang lebih tepatnya seperti kaca jernih yang tidak dapat memantulkan segala yang ditangkapnya.⁷⁵

Sedangkan menurut pandangan Ibn 'Arabi yang telah dirumuskan oleh Toshihiko Izutsu, "manusia" secara umum dipandanginya menempati pada dua tataran yang berbeda. *Pertama*, "manusia" diperlakukan sebagai suatu entitas kosmik. *Kedua*, "manusia" diartikan sebagai sosok individual. Pada tipe pertama, pandangannya selalu mengehendaki manusia dengan makna "umat manusia" secara keseluruhan. Sedang pada tataran kedua, "manusia" diartikan sebagai sosok individu, di mana cara pandangan ini melihat setiap manusia berdasarkan kondisi setiap individu yang tidak selalu setara⁷⁶.

Tidak jauh berbeda dengan pemikiran al-Ishaqi tadi, Ibn 'Arabi pula memosisikan manusia sebagai ontologi yang komprehensif. Gagasan al-Ishaqi di atas terkait penciptaan manusia yang membentangkan dua dimensi, secara tidak langsung pula menyebut manusia sebagai spesies yang universal. Namun, al-Ishaqi tidak memiliki istilah tersendiri seperti Ibn 'Arabi yang menamai manusia sebagai *kawn ja>mi*' atau wadah komprehensif.⁷⁷ Terkait itu, Ibn 'Arabi memberikan interpretasi redaksi "*kebalaqtu biyadayya*" atau "Kedua tangan-Ku (Tuhan)" dalam QS. Shad ayat 75 dengan arti "unsur alam semesta dan unsur ketuhanan". Bahkan seperti yang dijelaskan, Ibn 'Arabi mengungkap komponen alam semesta tersebut secara terperinci, tidak dengan al-Ishaqi yang cukup menyebutkan dua dimensi di atas tanpa menjelaskan komponen kosmos tersebut secara serius. Ia hanya memperjelas tentang dimensi lembut.

Menurut al-Ishaqi, dimensi lembut tersebut adalah hakekat manusia. Ia mengalir dalam diri fisik manusia. Hakekat manusia ini bersifat nur dan ketuhanan, di mana melaluinya manusia dapat berkontak langsung dengan Allah *Ta'a>la>*. Hanya saja, *ru>h}a>njyyah*-nya ini menurut al-Ishaqi sedang terhibab oleh kemanusiaannya yang bersifat fisik dan indrawi. Jika hakekat manusia tersebut telah mengalahkan sifat indrawinya, segala yang nampak padanya tidak dapat menghibabnya, baik itu bumi, langit, kursy, 'arsy dan selainnya untuk

⁷⁵ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 115.

⁷⁶ Ibn 'Arabi menggambarkan manusia satu sama lain layaknya cermin yang beragam warna. Individual satu berbeda dengan yang lain dikarenakan Satu Cahaya atau Tuhan dipantulkan sesuai kapasitas bagaimana cermin-cermin beragam tersebut memantulkannya. Namun manusia yang telah memantulkan Cahaya tersebut secara sepenuhnya, ia adalah manusia sempurna. Artinya, manusia semacam ini telah seutuhnya menjadi wadah manifestasi-diri Tuhan, meskipun warna pantulan itu berbeda antara satu manusia sempurna dengan manusia sempurna lain. Lihat Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, trans. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, 296.

⁷⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 4, 405.

Ainul Yaqin

dapat berkoneksi secara langsung kepada Tuhannya.⁷⁸

Mengenai persoalan ihwal korespondensi di atas, dapat terlihat dari beberapa rumusan al-Ishaqi mengenai keistimewaan yang dimiliki manusia.⁷⁹ Salah satu keistimewaan ini ialah bahwa dengan qalbnya yang tercipta memiliki sifat asal (fitrah), manusia dapat menangkap segala hakekat pengetahuan dan mampu menjunjung amanah dari Allah *Ta'a>la>*, serta ia patut menjadi *kbali>fab* untuk alam semesta seluruhnya.⁸⁰ Dalam konteks ini, antara manusia dan kosmos memiliki hubungan erat. Pada saat itu, manusia diumpamakan sebagai raja yang memiliki tanggungjawab moral untuk memelihara kelestarian alam semesta yang merupakan rakyatnya.

Ihwal korespondensi ini oleh Ibn 'Arabi diungkapkan dengan metafora cermin serta fisik-roh sebagai ilustrasinya. Baginya, alam semesta layaknya cermin yang diciptakan untuk menampakkan eksistensi sifat dan nama Tuhan. Namun, alam tersendiri tanpa keberadaan spesies manusia hanyalah sebuah cermin yang buram atau fisik tanpa roh. Sehingga cermin atau fisik tersebut membutuhkan bentuk yang menjernihkannya atau roh untuk menjadikan fisik itu lebih hidup. Manusia-lah bentuk kejernihan cermin tersebut sebagai pantulan bayang-bayang Tuhan di dalamnya serta merupakan roh dalam fisik tersebut.⁸¹

Hubungan manusia dan kosmos yang diumpamakan dengan metora cermin atau jasad-roh ini menunjukkan akan struktur kosmik yang tidak dapat dielakkan dari keberadaan manusia yang berkorespondensi dengan alam semesta. Artinya, alam semesta akan senantiasa berdiri kokoh selama eksistensi manusia-*kbali>fab* masih menghuni di sana.⁸² Karena hubungan dua entitas ini memiliki ikatan yang sangat kuat, sebab alur pergerakan alam semesta beserta penciptaannya hanyalah sebuah proses manifestasi-diri Tuhan yang tanpa kesudahan. Jika Insan Kamil ditiadakan dan dipisahkan dari lingkaran alam semesta, di mana ia merupakan satu-satunya makhluk yang dapat menghimpun segala sifat dan nama Tuhan secara totalitas, maka pergerakan alam semesta akan mati,⁸³ sebagaimana menurut Ibn 'Arabi, bahwa alam saat itu diumpamakan dengan cermin buram.

Kemudian, membicarakan ihwal korespondensi ini sama halnya dengan

⁷⁸ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 115-116.

⁷⁹ Al-Ishaqi telah merumuskan sebagian keistimewaan manusia dalam karyanya. *Pertama*, Allah *Ta'a>la>* menitipkan *lati>fab nu>riyyah* atau disebut "hakekat manusia" terhadap fisik manusia, agar ia juga dapat kehendak dan bergerak, tidak layaknya objek. Dengan kata lain, manusia tidak seperti alam semesta seluruhnya yang bergerak atas perintah Tuhan. *Kedua*, manusia tercipta dalam bentuk yang paling sempurna dan paling baik. *Ketiga*, qalb manusia dijadikan sebagai wadah yang dapat menampung segala makna, yakni dapat menerima rahasia-rahasia ketuhanan. Dari pengertian ini, manusia diposisikan sebagai wadah manifestasi-diri Tuhan. *Keempat*, qalb manusia tercipta dalam bentuk fitrahnya, sehingga dapat menangkap segala pengetahuan dan mampu menjunjung amanah besar. *Kelima*, manusia sepatutnya sebagai *kbali>fab* Allah *Ta'a>la>* untuk alam semesta. *Keenam*, segala pengetahuan telah dibukakan untuk manusia dan belum diajarkan pada makhluk lain. *Ketujuh*, manusia adalah duplikat alam semesta, namun jika manusia telah makrifat kepada Allah *Ta'a>la>*, alam semesta-lah yang menjadi duplikatnya. *Kedelapan*, manusia adalah wadah atau bahkan gudang penyimpanan nama-nama Allah *Ta'a>la>*. Lihat Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 199-225.

⁸⁰ Ibid, Vol. 1, 201-202.

⁸¹ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, 49.

⁸² Ibid, 50

⁸³ Ala al-Din al-Mahaimi, *Khusus al-Ni'am fi Sharh Fusus al-Hikam* (Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2007), 73.

membicarakan struktural pada tataran kosmik. Sejauh yang diketahui, kosmologi telah membaginya menjadi mikrokosmos dan makrokosmos. Mikrokosmos ialah manusia, sementara makrokosmos adalah alam semesta. Menurut William Chittik, prinsip tauhid dalam Islam yang dikembangkan oleh domain pengetahuan intelektual⁸⁴ seperti filsafat Islam dan tasawuf teoritis, pula memandang struktur kosmik sedemikian rupa. Realitas ini oleh Islam dibagi menjadi hubungan antara Tuhan (Metakosmos), alam semesta (makrokosmos) dan manusia (mikrokosmos).⁸⁵ Tentunya, gagasan filsafat al-Ishaqi yang pantas disejajarkan dengan beberapa tokoh sufi-filsuf masyhur juga menegaskan dalam *al-Muntakhabat*-nya. Apalagi dengan filsafat Ibn ‘Arabi, yang dikenal telah banyak berkontribusi pada persoalan kosmologi. Tetapi, pandangan sufistik kedua tokoh ini sepertinya saling sabarlainan soal tesis perihal mikrokosmos-makrokosmos.

Dalam pandangan sufistik al-Ishaqi, manusia adalah duplikat (mikro) alam semesta. Namun, manusia baginya memiliki dua fase, yaitu berada di fase mikrokosmos dan pula pada fase sebagai makrokosmos. Manusia yang disebut sebagai mikrokosmos adalah ia yang diposisikan sebagai duplikat alam semesta. Pada fase ini, *ru>h}{aniyyah*-nya masih belum mengalahkan sifat kemanusiaan-fisiknya. Namun jika sebaliknya, justru alam semesta-lah yang akan menjadi duplikat dari manusia. Pada fase terakhir ini, manusia telah menduduki posisinya sebagai makrokosmos.⁸⁶

Ibn ‘Arabi sendiri dalam *al-Futubat*-nya memberikan spesifikasi struktural kosmik. Ia menyebut manusia dengan *al-insa>n al-s}{agbi>r*, sedang alam semesta adalah *al-insa>n al-kabi>r*. Selain penyebutan ini, ia juga mengartikan manusia dengan mikrokosmos atau *al-‘a>lam al-s}{agbi>r*, sebagai pembanding alam semesta yang kerap dinamai dengan *al-‘a>lam al-kabi>r*. Hal ini disesuaikan dengan tangkapan para pembaca gagasan Ibn ‘Arabi. Artinya, pembaca boleh memakai istilah atau penisbatan sekehendak mungkin, selama yang dipahaminya tentang manusia dan kosmos ialah sesuai yang ditegaskan Ibn ‘Arabi barusan.⁸⁷

Dari sini, pandangan sufistik al-Ishaqi secara signifikan terlihat berbeda dari gagasan Ibn ‘Arabi, bahkan tidak seperti umumnya. Spesies manusia yang disebutkannya sebagai mikrokosmos dan makrokosmos seakan al-Ishaqi memperkenalkan sebuah fase spiritualitas berupa dua tipe tersebut bagi manusia. Konstruksi gagasannya ini didapatkan dari pengutipan beberapa riwayat dan ayat al-Qur’an. Hal itu karena pandangan-dunianya lebih cenderung pada posisi tertinggi spesies manusia dalam hierarki wujud yang melebihi entitas alam semesta, meski kedua entitas ini masih diakuinya selaras sebagai pantulan tanda-tanda eksistensi Allah

⁸⁴ Menurut William, ada dua jenis pengetahuan yang dijadikan konstruksi epistemologi Islam. *Pertama*, domain pengetahuan nukilan seperti teologi, tafsir al-Qur’an, Fiqh dan selainnya. *Kedua*, domain pengetahuan intelektual seperti filsafat Islam dan tasawuf teoritis. Dua modus pengetahuan ini adalah yang dipegang oleh para intelektual Islam untuk mengembangkan dan mempertahankan ajaran Islam selama berabad-abad. Lihat Muhammad Arif Setiawan, “Konsep Kosmologi Islam Menurut William C. Chittik” (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, 2017), 93.

⁸⁵ Ibid, vi.

⁸⁶ Ibid, Vol. 1, 203.

⁸⁷ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *al-Futubat al-Makkiyyah*, Vol. 5, hlm 16.

Ainul Yaqin

Ta'a>la>. Salah satu riwayat yang dikutipnya menegaskan tentang seorang mukmin lebih utama daripada Ka'bah. Sementara, komponen alam semesta yang bernama "Ka'bah" ini yang sangat dimuliakan di sisi *Alla>b Ta'a>la>* masih terkalahkan oleh keutamaan manusia-mukmin.⁸⁸

Selain itu, gagasannya tersebut dijumpakan dengan ilustrasi dalam konteks "membunuh seorang muslim", yang pada intinya menyimpulkan posisi manusia sebagai makrokosmos. Baginya, membunuh manusia-mukmin lebih agung (kesalahannya) di sisi Allah *Ta'a>la>* daripada kebinasaan dunia. Sebab, menyakiti seorang muslim tanpa adanya hak⁸⁹ seolah telah merobohkan *baytulla>b* sepuluh kali, merobohkan *bayt al-ma'mu>r* yang berada di langit sepuluh kali dan layaknya telah membunuh seribu malaikat *al-muqarrabi>n*. Gagasan al-Ishaqi ini mengungkap tentang keutamaan manusia-mukmin secara keseluruhan. Sebab menurutnya, manusia durhaka ataupun yang taat tetap harus dimuliakan serta dihormati sesuai kedudukan mereka, tanpa adanya tindakan penghinaan atau merendahkan. Artinya, motivasi dalam menegakkan sanksi terhadap mukmin berdosa ialah hanya sebatas syari'at, tidak selebihnya atau bahkan karena tidak suka terhadap tindakannya.⁹⁰ Maka, meski secara eksplisit uraian ini tidak menegaskan tentang manusia sebagai makrokosmos, namun oleh penulis dipahaminya sebagai konstruksi yang menunjukkan akan makrokosmos yang lebih digelar kepada spesies manusia.

Di satu sisi, menurutnya nur seorang mukmin yang durhaka telah setara dengan luasnya antara langit dan bumi. Tentu, nur seorang mukmin yang ta'at lebih dari itu. Al-Ishaqi memberikan penggambaran tentang nur mukmin yang ta'at tersebut melalui perkataan yang pernah diungkapkan Abu> Bakr bin Sa>lim "seandainya tidak ada rasa malu terhadap kakekku (nabi Muhammad), niscaya aku padamkan api neraka Jahim". Komentar al-Ishaqi mengenai perkataan ini ialah bahwa nur daripada Abu> Bakr yang mewakili manusia-mukmin yang ta'at tersebut seandainya disingkapkan, bahkan dapat memadamkan neraka Jahim dan mengislamkan seluruh orang kafir. Hanya saja, ia masih memegang teguh (bertata krama) terhadap syariat, dengan kata lain tidak memperlihatkan hal yang tidak sewajarnya secara aturan syar'i. Oleh karenanya, derajat manusia buruk sekalipun tetap melebihi kedudukan alam semesta, selama ia berstatus mukmin atau muslim. Terutama, seorang mukmin yang ta'at akan lebih tinggi hierarkinya daripada yang durhaka. Sehingga bagi al-Ishaqi, seorang mukmin dengan nur keta'atannya dilayakkan sebagai penopang atas berdiri tegaknya alam semesta.⁹¹

⁸⁸ Achmad Asrori al-Ishaqi, *al-Muntakhabat*, Vol. 1, 204.

⁸⁹ Ketiadaan hak dalam membunuh dan menyakiti manusia di sini berarti ketiadaan sebab atau alasan yang di luar batasan syariat untuk membunuh dan menyakitinya. Islam telah mengatur ini dalam ajaran syariatnya yang biasa dikenal dengan had atau batasan syar'i. Sehingga, pembunuhan yang terjadi di luar alasan syar'i ini oleh al-Ishaqi disebut fenomena kekacauan dahsyat, musibah yang parah dan kesalahan yang berbahaya. Lihat Ibid, Vol. 1, 211-212.

⁹⁰ Ibid, Vol. 1, 208-210.

⁹¹ Ibid, Vol. 1, 206-207.

Kemudian, persoalan manusia yang dilibatkan dalam tataran kosmik ini mengundang penentuan posisi terhadap manusia dan alam semesta. Stuktural kosmik yang saat ini berkisar tentang mikrokosmos dan makrokosmos, tentu perlu untuk dispesifikkan salah satu dari dua posisi yang berbeda, apakah manusia bagian dari alam semesta atau sebaliknya? Ringkasnya, jika spesies manusia disebut sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos, maka manusia adalah bagian atau miniatur daripada alam semesta. Sebaliknya, jika manusia adalah makrokosmos dan alam sebagai mikrokosmos, maka alam semesta adalah bagian atau miniatur daripada manusia.

Seperti yang dijelaskan, gagasan al-Ishaqi lebih memandang kelayakan manusia sebagai makrokosmos. Konstruksi pemikirannya yang terkait manusia dapat berada di fase mikrokosmos dan juga makrokosmos justru secara *finishing* tesisnya menandakan bahwa alam semesta adalah bagian dari manusia, atau singkatnya dibahasakan dengan “manusia sebagai makrokosmos dan alam semesta sebagai mikrokosmos”. Karena jika manifestasi-diri Tuhan telah teraktualkan secara totalitas terhadap kepribadian manusia, maka alam semesta merupakan miniatur darinya. Artinya, fase yang kedua ini merupakan kondisi kesejatiان manusia yang selayaknya terealisasikan. Manusia yang masih berada pada fase sebagai mikrokosmos adalah dia yang belum mengembalikan kesejatiannya.

Berbeda dengan pandangan Ibn ‘Arabi, secara *finishing* manusia masih diakuinya sebagai miniatur atau bagian dari alam semesta. Roh dan fisik yang sebagai ilustrasi manusia dan kosmos cukup menunjukkan akan posisi manusia sebagai mikrokosmos atau bagian dari alam semesta. Roh adalah metafora dimensi mikro yang disematkan terhadap manusia, sementara fisik atau jasad ialah metafora makro yang merupakan alam semesta. Seperti yang dibicarakan, gagasan tersebut kerap diekspresikan oleh Ibn ‘Arabi dengan istilah “mikrokosmos” dan “makrokosmos” atau pula disebutkan dengan bahasa lain, yaitu “*microanthropos*” untuk spesies manusia dan “*macroanthropos*” untuk alam semesta.⁹²

Oleh karena itu, ihwal korespondensi ini bagi Ibn ‘Arabi ialah bahwa manusia merupakan miniatur atau bagian dari kosmos. Konstruksi pemikirannya ini hampir sama dengan pola-pikir yang sering dianut oleh para filosof Islam sebelumnya yang juga memperhatikan persoalan kosmologi dan sains dalam Islam. Seperti halnya yang dipahami Ikhwan al-Safa, yang menurut Afifi Ibn ‘Arabi banyak berprinsip pada filsafatnya. Tegas Ikhwan al-Safa, identifikasi manusia sebagai mikrokosmos dan alam semesta sebagai makrokosmos merupakan hubungan harmonis kedua entitas tersebut dengan menempatkan manusia sebagai miniatur yang tidak terpisahkan dari alam semesta. Selain itu, gagasan Ibn ‘Arabi ini layaknya tradisi pemikiran yang diwariskan oleh kosmologi Yunani, seperti Plato dan Socrates. Di mana, hubungan manusia dan kosmos selalu diidentifikasi dengan sebutan sebuah harmonisasi antara mikrokosmos sebagai citra manusia dan makrokosmos sebagai

⁹² Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 3, 226 dan Vol. 5, 16.

Ainul Yaqin

citra kosmos.⁹³

Ibn 'Arabi sendiri dalam mencetuskan gagasannya menggambarkan manusia seperti seorang anak yang dilahirkan setelah alam semesta. Kosmos dan manusia kadang diekspresikan olehnya seperti seorang ayah dan anaknya.⁹⁴ Juga, kerap digambarkan layaknya ibu dan anaknya. Sehingga, menurutnya keterkaitan orang tua dan anaknya ini meniscayakan keunggulan alam semesta dari manusia secara garis besar. Hal ini seperti hukum kausalitas yang meniscayakan keunggulan Adam dari Hawa. Hukum alam telah menetapkan keutamaan seorang laki-laki dari perempuan yang dilatarbelakangi oleh keberadaan Hawa sebagai perempuan pertama yang tercipta dari (tulang rusuk) Adam. Hal ini sekaligus mengindikasikan bahwa manusia yang terlahirkan (tercipta) dari (unsur) alam semesta meniscayakan manusia berada di sub-ordinasi dari alam semesta.⁹⁵

Gagasan Ibn 'Arabi ini berdasarkan kandungan tersirat QS. Fushshilat ayat 53, yang eksplisitnya membunyikan "kepribadian (manusia)" setelah "kosmos" dibunyikan sebagai pantulan keagungan Tuhan. Sehingga, pemikirannya tiada henti memberikan interpretasinya mengenai hubungan kosmos dan manusia layaknya posisi orang tua dan anaknya.⁹⁶ Begitu pun, logika Ibn 'Arabi menuntutnya memberikan pernyataan bahwa *mukhtas}{ar* (ringkasan) hanyalah terbentuk dari yang lebih luas, jika tidak maka bukanlah ringkasan. Maka, manusia yang merupakan ringkasan menempatkannya di sub-ordinasi (penciptaannya) setelah alam semesta (sebagai antonim-ringkasan). Dalam dunia-pemikirannya, ihwal korespondensi ini secara horizontal menyebutkan manusia adalah bagian daripada alam semesta, atau manusia ialah mikrokosmos dan alam semesta adalah makrokosmos. Namun, jika ihwal korespondensi ini dikaitkan dengan garis vertikalnya secara sekaligus hingga membentuk hubungan segitiga antara manusia, kosmos dan Tuhan, Menurutnya alam semesta adalah ringkasan Tuhan, sedang manusia ialah ringkasan alam semesta dan Tuhan. Maka, manusia adalah ringkasan terpilih.⁹⁷

Dengan demikian, cukup jelas bahwa menurut al-Ishaqi ataupun Ibn 'Arabi manusia dan kosmos adalah sebuah korespondensi dan *manunggal*. Dua entitas ini yang ditempatkan oleh kedua tokoh tersebut dalam diskursus kosmo-sufisme (atau kosmologi-tasawuf) menunjukkan atas keduanya sebagai bentuk manifestasi Tuhan. Ihwal korespondensi yang telah digambarkan ini layaknya sebuah interaksi antar sesama subjek yang saling mempengaruhi. Hanya saja, antara al-Ishaqi ataupun Ibn 'Arabi ini berlainan perihal posisi manusia dan kosmos sebagai citra mikro-makro. Manusia yang diposisikan al-Ishaqi sebagai makro dan kosmos sebagai mikro, mengartikan kosmos yang merupakan bagian dari manusia. Sementara, manusia yang

⁹³ Khumaidi, *Paradigma Sains Integratif al-Furabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama* (Jakarta Selatan: Sadra Press, 2015), 240-243.

⁹⁴ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Vol. 3, 226.

⁹⁵ Ibid, Vol. 5, 17.

⁹⁶ Ibid, Vol. 3, 226.

⁹⁷ Ibid, Vol. 6, 34.

disebutkan Ibn 'Arabi sebagai mikro dan kosmos sebagai makro, menunjukkan atas manusia adalah bagian dari kosmos. Dua penentuan ini merupakan konsekuensi dari persinggungan struktural kosmik.

Kesimpulan

Mengenal Tuhan yang sebatas non-manifestasi-Nya hanyalah sebuah upaya pengenalan sia-sia, bahkan belum merupakan pendeterminasian-Nya sebagai Tuhan pada dimensi yang semakin konkret. Kejanggalan ini terjawab oleh kosmo-sufisme yang menempatkan manusia dan kosmos sebagai bentuk manifestasi-Nya. Ada banyak dari kalangan filosof Islam yang telah mengurainya dalam sebuah karya, termasuk para sufi filsuf. Tidak hanya sebatas pengetahuan intelektual, persoalan ini yang dianggap berasal dari keterpengaruhan Neo-Platonisme dibawa oleh kaum sufi pada arus pemikiran spiritual. Salah seorang sufi yang mengungkapkannya adalah Ibn 'Arabi. Namun, juga ada satu sufi kontemporer di Nusantara yang dirasa seirama dengannya, yaitu KH. Achmad Asrori al-Ishaqi.

Dalam pemikiran Ibn 'Arabi ataupun al-Ishaqi, antara manusia dan kosmos adalah sebuah korespondensi antar sesama subjek, yang *bermanunggal* dalam memanifestasikan sifat dan nama Tuhan, agar pantulan emanasi-Nya terlestari di muka bumi. Manusia yang dicitrakan oleh Ibn 'Arabi sebagai mikrokosmos dan alam sebagai makrokosmos membuat keduanya ini ditempatkan sebagai dua entitas yang tidak akan dipisahkan. Sehingga baginya, manusia adalah bagian dari kosmos atau miniatur yang menyatu dengannya. Berlainan dengan yang digariskan Ibn 'Arabi, al-Ishaqi lebih menempatkan kosmos sebagai miniatur atau bagian dari manusia. Meski kedua entitas ini tetap diakuinya sebagai ihwal korespondensi, tetapi menurutnya manusia lebih tepat disebut dengan makroskosmos dan alam adalah mikrokosmos.

Ihwal korespondensi manusia dan kosmos yang telah dipahami dalam pemikiran Ibn 'Arabi ataupun al-Ishaqi ini tidak sebatas dalam persoalan kosmo-sufisme. Ada banyak sudut pandangan yang digunakan untuk menelaahnya, seperti halnya ekologi atau semacamnya yang masih mengungkap sebuah hubungan harmonis antara manusia dan kosmos. Terutama, gagasan filsafat al-Ishaqi ini belum sepenuhnya terdengar dan masih sedikit masuk dalam ruang penelitian. Sebab tokoh ini adalah sufi kontemporer di abad 20 M dan juga sekedar ke-mursyidan dan ke-tarekatannya yang telah banyak didengar oleh publik. Karenanya, diperlukan multiperspektif dan penelitian selanjutnya untuk mengungkap gagasan baru daripada tasawuf al-Ishaqi.

Daftar Pustaka

'Arabi, Muhyiddin Ibn. *al-Futubat al-Makkiyyah*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1999.

Ainul Yaqin

- _____. *Fusus al-Hikam*. Lebanon: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.th.
- Adhim, Fathul. “Kosmologi Sufi Ibn ‘Arabi”. Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, 2010.
- Alusi, Mahmud (al-). *Ruh al-Ma’ani fi Tafsir al-Qur’an al-‘Az}im wa al-Sab’i al-Mathani*. Beirut: Dar Abu Hamid Turats, t.th.
- Baghdadi, ‘Ali bin Ibrahim (al-). *al-Durar al-Thamin fi Manaqib al-Shaykh Muhyi al-Din*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2007.
- Brownlee, Malcolm. *Tugas Manusia dalam Dunia Milik Tuhan*. Jakarta: BPK Gunung Mulia, 2004.
- Ghazali, Abu Hamid (al-). *Ihya’ ‘Ulum al-Din*. Indonesia: Haramain, t.th.
- Hadi, Mochammad Nur. “Konsep Kepribadian dalam Kitab *Al-Muntakhabat Fi Rabitat Al-Qalbiyyah Wa Silat Al-Rubhiyyah* Karya Hadrat Al-Shaikh KH. Ahmad Asrari Al Ishaqi R.A?”. Skripsi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018.
- Hamzah, Fajar. “Pengaruh Neo-Platonisme Dalam Wahdat Al-Wujud Ibn ‘Arabi”. Skripsi—UIN Alauddin, 2010.
- Ish}a>qi>, Achmad Asrori (al-). *Al-Muntakhabat Fi Rabitat Al-Qalbiyyah Wa Silat Al-Rubhiyyah*. Surabaya: Kantor TQN Utsmaniyah, 2016.
- Ismail, Roni. “Islam dan Damai (Kajian atas Pluralisme Agama dalam Islam)”, *Religi*, Vol. IX, No. 1, Januari 2013.
- Ismail, Roni. *Menuju Hidup Islami*. Yogyakarta: Insan Madani, 2008
- Ismail, Roni. *Menuju Muslim Rahmatan Lil’alamin*. Yogyakarta: SUKA-Press, 2016.
- Isutzu, Toshihiko. *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*. Translated by Mus a Kazhim dan Arif Mulyadi. Jakarta Selatan: PT Mizan Publika, 2015.
- Jilani, Abd al-Qadir (al-). *Tafsir al-Jilany*. Kuwait: al-Maktabah al-Ma’rufah, 2010.
- Kaelan. *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner*. Yogyakarta: PARADIGMA, 2010.
- Kamal, Abdul Wahab Al. “Sisi Sisi Teori Martabat Tujuh Syamsuddin Syaikh Syamsuddin As-Sumatrani Pada Teori Emanasi Ibnu Sina”. Skripsi—UIN Walisogo, 2015.
- Kartanegara, Mulyadi. *Nalar Religius: Menyelami Hakikat Tuhan, Alam, dan Manusia*. Jakarta: PENERBIT ERLANGGA, 2007.
- Khumaidi. *Paradigma Sains Integratif al-Farabi: Pendasaran Filosofis bagi Relasi Sains, Filsafat dan Agama*. Jakarta Selatan: Sadra Press, 2015.
- Mahmud, Abd al-Qadir. *al-Falsafah al-Sufiyyah fi al-Islam* Kairo: Dar al-Fikr al-‘Arabi, 1967.
- Mahaimi, Ala al-Din (al-). *Khusus al-Ni’am fi Sharh Fusus al-Hikam*. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2007.
- Musyafa’, Muhamad. “Relevansi Nilai-Nilai Al-Tariqah Pada Kehidupan Kekinian: Studi

- Penafsiran ayat-ayat al-Qur'an dalam *al-Muntakhabat* Karya KH. Achmad Asrori al-Ishaqi". Disertasi—UIN Sunan Ampel, 2018.
- Naysaburi, Nizam al-Din (al-). *Ghara'ib al-Qur'an wa Ragha'ib al-Furqan*. Beirut, Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1996.
- Razi, Fakhrudin (al-). *Mafatih al-Ghayb*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2000.
- Rahmatullah, Muhammad. "Dualisme Dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma'rifat Perspektif Kh. Asrori Ishaqi". Tesis—UIN Sunan Ampel, 2015.
- Raqb, Salih (al-) dan Shubaki, Mahmud (al-). *Dirasat fi al-Tasawwuf wa al-Falsafah al-Islamiyyah*. Ghaza: al-Jami'ah al-Islamiah, 2006.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual Dan Pengetahuan*. Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017.
- _____. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf Dari Al-Mubasibi Hingga Tasawuf Nusantara*. Bandung: PT Mizan Pustaka, 2016.
- Rosidi, *Konsep Sufistik* KH. Ahmad Asrori Al Ishaqi: *Mursyid Tarekat Al-Qaritiyyah wa Al-Naqsyabandiyyah*. Yogyakarta: BILDUNG, 2019.
- Rumi, Jalaluddin. *Fibi Ma Fibi: Mengarungi Samudera Kebijaksanaan*. Translated by Isa Ali al-Akub. Yogyakarta: FORUM, 2016.
- Sahidah, Ahmad. *God, Man And Nature Perspektif Toshibiko Isutzū*. Yogyakarta: IRCiSoD, 2018.
- Setiawan, Muhammad Arif. "Konsep Kosmologi Islam Menurut William C. Chittik". Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- Siraj, Sa'id Aqil. *Silatullah bi al-Kawn fi al-Tasawwuf al-Falsafi*. Disertasi—Jami'ah Ummul Qura, 1414.
- Uswatun Hasanah. "Konsep *Wabdatul Wujud* Ibn 'Arabi Dan *Manunggaling Kawula Gusti* Ranggawarsita: Studi Komparatif". Skripsi—UIN Walisogo, 2015.
- Yusuf, Ilyasin. "Epistemologi Tasawuf dalam Kitab *al-Muntakhabat fi Rabitat al-Qalbiyyah wa Silat al-Rubiyah* Karya KH. Ahmad Asrori al-Ishaqi". Skripsi—UIN Sunan Ampel, 2016.
- Zaprul Khan. *Filsafat Ilmu: Sebuah Analisis Kontemporer* Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2016.
- Zarkali Khairuddin (al-). *al-A'lam*, Dar al-Ilm, 2002.
- Zidan, Yusuf. *Sharh Mushkilat al-Futubat al-Makkiyyah*. Kairo: Dar al-Amin, 1999.
- Zuhaili, Wahbah (al-). *al-Tafsir al-Munir fi al-'Aqidah wa al-Shari'ah wa al-Manhaj*. Damaskus: Dar al-Fikr al-Ma'ashir, 1418.