

BAB IV

ANALISIS HERMENEUTIK KOSMOLOGI TASAWUF IBN ‘ARABĪ DALAM KONTEKS KRISIS EKOLOGI KONTEMPORER

Bab ini bertujuan untuk menganalisis secara hermeneutik kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu, serta menafsirkan relevansinya dalam merespons krisis ekologi kontemporer. Berbeda dari bab-bab sebelumnya yang berfokus pada pemaparan konseptual dan kerangka teoritis, Bab IV menempatkan keseluruhan bangunan kosmologi tersebut dalam ruang dialog interpretatif antara teks klasik, horizon pembaca modern, dan tantangan etis zaman kini. Dengan demikian, bab ini sebagai ruang kerja hermeneutik untuk menguji makna, daya jangkau, dan implikasi praktis kosmologi tasawuf dalam konteks krisis lingkungan global.

Krisis ekologis kontemporer yang ditandai oleh kerusakan lingkungan, perubahan iklim, eksploitasi sumber daya alam, dan hilangnya keseimbangan ekosistem bukan semata-mata persoalan teknis atau ekonomis. Berbagai pemikir kontemporer menunjukkan bahwa krisis ini berakar pada cara pandang manusia terhadap alam, terutama pandangan yang menempatkan alam sebagai objek netral, sumber daya mati, atau komoditas yang dapat dieksploitasi tanpa batas. Oleh karena itu, respons terhadap krisis ekologis menuntut lebih dari sekadar solusi teknologis; ia memerlukan koreksi epistemologis dan ontologis terhadap relasi manusia dengan alam.¹

¹ Sadjali, M. (2024). Syed Hossein Nasr’s Ecosufism: Re-examining the Relationship between God, Man and Nature to Solve the Environmental Crisis. *Social Sciences Insights Journal*, 2(1), 46–53.

Pembacaan William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu terhadap Ibn ‘Arabī memainkan peran penting sebagai *Wirkungsgeschichte* (sejarah pengaruh) dalam pemahaman kontemporer atas kosmologi tasawuf. Chittick menafsirkan Ibn ‘Arabī dengan menekankan dimensi ontologis, epistemologis, dan etis dari konsep-konsep seperti *tajallī*, *barzakh*, Nama-Nama Ilahi, dan *insān kāmil*. Sementara itu, Izutsu menawarkan pendekatan semantik-komparatif yang menyoroti struktur metafisik dan simbolik kosmologi Ibn ‘Arabī, sekaligus memperluas cakrawala pembacaan melalui dialog dengan tradisi Taoisme. Kedua pembacaan ini membentuk horizon interpretatif modern yang memungkinkan kosmologi Ibn ‘Arabī dipahami secara sistematis dan relevan bagi problematika kontemporer.

Namun demikian, pemahaman atas kosmologi Ibn ‘Arabī tidak pernah bersifat netral atau bebas konteks. Mengikuti hermeneutika Hans-Georg Gadamer, setiap upaya penafsiran selalu melibatkan *pra-pemahaman* (*Vorverständnis*) penafsir. Dalam penelitian ini, pra-pemahaman tersebut dibentuk oleh kesadaran akan krisis ekologis global serta oleh diskursus etika lingkungan modern. Kesadaran ini bukanlah hambatan bagi pemahaman, melainkan titik tolak dialog yang memungkinkan terjadinya *fusion of horizons* antara teks kosmologi tasawuf dan kebutuhan etis zaman kini.²

Dengan pendekatan hermeneutik, kosmologi Ibn ‘Arabī tidak diperlakukan sebagai sistem tertutup yang dibekukan dalam konteks historisnya, tetapi sebagai wacana hidup yang terus berbicara dalam situasi-situasi baru. Konsep-konsep seperti *tajallī*, *barzakh*, martabat *wujūd*, dan *insān kāmil* ditafsirkan bukan hanya

² Hans-Georg Gadamer. *Truth and Method*. (New York: Continuum, 2004), h. 269–274.

sebagai kategori metafisik, tetapi sebagai struktur makna yang memiliki implikasi etis terhadap cara manusia memosisikan dirinya dalam tatanan kosmik. Dalam konteks ekologis, implikasi ini berkaitan langsung dengan sikap hormat terhadap alam, kesadaran akan keterhubungan eksistensial, serta penolakan terhadap pola dominasi dan eksploitasi.

Bab ini selanjutnya akan menguraikan bagaimana kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī melalui pembacaan Chittick dan Izutsu dapat dipahami sebagai fondasi etika relasional antara manusia dan alam. Analisis akan bergerak dari penafsiran teologis tentang alam sebagai manifestasi Ilahi, menuju kritik epistemologis terhadap cara modern memahami alam, hingga perumusan peran manusia sebagai subjek etis yang bertanggung jawab secara kosmik. Dengan demikian, Bab IV berfungsi sebagai jembatan antara kerangka konseptual kosmologi tasawuf dan perumusan etika ekologis yang relevan bagi tantangan dunia kontemporer.

A. Kosmologi sebagai Peristiwa Makna (Being as Meaning-Event)

Dalam kerangka hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, realitas tidak dipahami sebagai objek statis yang berdiri terpisah dari subjek, melainkan sebagai *peristiwa pemahaman*, yakni sesuatu yang “terjadi” ketika makna menyingkapkan diri dalam horizon historis tertentu. Pendekatan ini membuka ruang yang sangat relevan untuk membaca kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, sebab kosmos dalam tasawuf bukan sekadar struktur ontologis, tetapi arena tajallī di mana Wujud menampilkan diri sebagai makna yang hidup.

Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, wujud tidak dipahami sebagai substansi mati atau entitas netral, melainkan sebagai realitas yang aktif menyingkapkan diri

melalui Nama-Nama Ilahi. Oleh karena itu, alam tidak pernah “diam”, melainkan selalu berada dalam proses penyingkapan makna. Dunia bukan sekadar *ada*, tetapi *mengada dengan makna*. Perspektif ini sejalan dengan gagasan Gadamer bahwa makna tidak melekat secara final pada objek, melainkan selalu terbuka dalam dialog antara yang menyingkapkan dan yang memahami.

Konsep *tajallī* dalam kosmologi tasawuf dapat dipahami sebagai *mode of being* cara Wujud hadir bukan sekadar doktrin metafisika abstrak. *Tajallī* adalah peristiwa ontologis sekaligus hermeneutik: Wujud hadir sebagai tanda, simbol, dan makna yang menuntut pemahaman. Dalam konteks ini, alam semesta berfungsi sebagai teks kosmik yang selalu “berbicara”, sementara manusia diposisikan sebagai subjek penafsir yang terlibat secara eksistensial dalam proses pemaknaan tersebut.³

Dengan demikian, realitas kosmik menurut Ibn ‘Arabī tidak pernah bersifat tertutup. Setiap fenomena alam gunung, sungai, hewan, bahkan perubahan musim merupakan bentuk penyingkapan Nama-Nama Ilahi tertentu. Ketika alam direduksi menjadi objek eksploitasi, yang sesungguhnya terjadi bukan hanya kerusakan ekologis, melainkan pemutusan relasi hermeneutik antara manusia dan kosmos. Dalam bahasa Gadamer, relasi dialogis antara penafsir dan teks kosmik terhenti.

Pendekatan ini memungkinkan analisis ontologis kosmologi Ibn ‘Arabī melampaui kategorisasi metafisik klasik dan masuk ke wilayah eksistensial. Kosmos tidak hanya “ada”, tetapi “menyapa”; tidak hanya eksis, tetapi memanggil

³ Basit, *Tasawuf Falsafi dan Lingkungan Menuju Ecosufisme Kontemporer*, h. 117.

manusia untuk merespons secara etis. Di sinilah ontologi bertemu dengan etika. Keberadaan alam bukan netral, tetapi bermakna dan normatif.

1. Khayāl sebagai Ruang Hermeneutik Kosmos

Dalam pembacaan William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu, alam *khayāl* memainkan peran sentral sebagai wilayah perantara antara realitas murni metafisik dan dunia indrawi. Alam ini bukan ilusi, melainkan ruang ontologis tempat makna mengambil bentuk simbolik. Dari sudut pandang hermeneutik, *khayāl* dapat dipahami sebagai *ruang pemahaman* arena di mana makna dapat ditangkap tanpa direduksi menjadi konsep rasional semata.

Gadamer menekankan bahwa pemahaman selalu melibatkan simbol, metafora, dan bahasa.⁴ Dalam kosmologi tasawuf, bahasa kosmik bekerja melalui simbol-simbol alamiah. Gunung, air, cahaya, dan kegelapan bukan sekadar fenomena fisik, tetapi simbol ontologis yang memuat pesan eksistensial. Oleh karena itu, kerusakan terhadap simbol-simbol alam berarti juga perusakan terhadap bahasa kosmos itu sendiri.

Khayāl memungkinkan manusia membaca alam bukan dengan logika instrumental, tetapi dengan kepekaan simbolik. Inilah dasar epistemologis bagi etika ekologis sufistik: menjaga alam berarti menjaga bahasa makna tempat Tuhan menyapa ciptaan-Nya.

B. Ontologis Kosmologi Ibn ‘Arabī dalam Perspektif Hermeneutika Filosofis

1. Ontologi sebagai Titik Tolak Analisis Hermeneutik

⁴ Regan, “Hans-Georg Gadamer’s philosophical hermeneutics: Concepts of reading, understanding and interpretation,” 2012.

Dalam konteks pemikiran Ibn ‘Arabī, ontologi tidak dapat dipahami sebagai kajian tentang “apa yang ada” dalam pengertian statis dan objektif, melainkan sebagai refleksi tentang bagaimana keberadaan (wujūd) menyingkapkan dirinya. Ontologi di sini bersifat dinamis, relasional, dan hermeneutikal, sebab realitas tidak hadir sebagai objek yang selesai, melainkan sebagai proses penampakan makna yang terus berlangsung. Oleh karena itu, analisis kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī tidak dapat dilepaskan dari pendekatan hermeneutik, karena keberadaan itu sendiri bersifat “terbaca” dan menuntut penafsiran.

Dalam horizon hermeneutika filosofis, terutama sebagaimana dirumuskan oleh Hans-Georg Gadamer, keberadaan tidak pernah hadir di luar pemahaman. Gadamer menegaskan bahwa *“Being that can be understood is language”*, yang berarti bahwa realitas selalu hadir dalam medium makna, simbol, dan bahasa. Prinsip ini sejalan dengan kosmologi Ibn ‘Arabī, di mana alam semesta dipahami sebagai locus tajallī, yakni ruang penyingkapan diri Ilahi yang selalu bermakna dan tidak pernah netral. Dunia tidak berdiri sebagai fakta mentah, melainkan sebagai “teks kosmik” yang hanya dapat dipahami melalui keterlibatan eksistensial manusia sebagai penafsir.

Dengan demikian, ontologi dalam penelitian ini tidak diposisikan sebagai fondasi metafisik yang tertutup, melainkan sebagai medan dialog antara Realitas Ilahi, kosmos, dan kesadaran manusia. Ontologi menjadi titik tolak analisis hermeneutik karena cara manusia memahami keberadaan akan menentukan cara ia membaca alam dan menempatkan dirinya di dalam kosmos. Dalam konteks krisis ekologis kontemporer, pendekatan ini menjadi signifikan, sebab kerusakan alam

tidak hanya berakar pada kesalahan teknis, tetapi pada cara ontologis manusia memaknai dunia sebagai objek yang terpisah dari makna Ilahi.

2. Wujūd sebagai Realitas Dinamis, Bukan Substansi Statis

Salah satu pergeseran ontologis paling fundamental dalam pemikiran Ibn ‘Arabī adalah penolakannya terhadap pemahaman wujūd sebagai substansi statis. Dalam metafisika klasik baik Aristotelian maupun skolastik keberadaan sering dipahami sebagai entitas tetap yang dapat diklasifikasikan, didefinisikan, dan dikuasai secara konseptual. Sebaliknya, dalam kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, *wujūd* dipahami sebagai realitas dinamis yang senantiasa berada dalam proses penyingkapan.

William C. Chittick menegaskan bahwa dalam pemikiran Ibn ‘Arabī, hanya al-Ḥaqq yang memiliki wujūd sejati, sementara wujud makhluk bersifat nisbi dan bergantung pada cara Tuhan menampakkan diri-Nya. Keberadaan dunia bukanlah sesuatu yang berdiri sendiri, melainkan hasil dari relasi ontologis antara Tuhan dan kosmos. Dengan demikian, wujūd tidak dapat dipahami sebagai “sesuatu yang dimiliki”, tetapi sebagai “sesuatu yang terjadi”.

Pemahaman ini membawa implikasi hermeneutik yang penting: jika wujūd bersifat dinamis, maka realitas tidak pernah sepenuhnya tertutup oleh satu tafsir. Setiap entitas kosmik adalah peristiwa makna yang terbuka terhadap penafsiran berlapis, sesuai dengan tingkat kesiapan penerimanya. Alam tidak bersifat monolitik, tetapi plural dalam makna, karena setiap tajallī Nama Ilahi menghadirkan dimensi realitas yang berbeda.

Dalam kerangka ini, kosmologi Ibn ‘Arabī berhadapan secara kritis dengan ontologi modern yang cenderung mereduksi realitas menjadi objek yang terpisah dari subjek. Ontologi modern memisahkan manusia dari dunia, sementara ontologi tasawuf menegaskan keterlibatan eksistensial manusia di dalam jaringan wujud. Alam tidak berada “di luar” manusia, melainkan berada dalam medan relasional yang sama, sehingga setiap tindakan manusia terhadap alam memiliki resonansi ontologis.

3. Tajallī sebagai Mode of Being (Cara Ada Realitas)

Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, tajallī bukan sekadar konsep teologis, melainkan kategori ontologis yang menjelaskan bagaimana realitas hadir. Tajallī adalah cara ada (mode of being) Realitas Ilahi dalam kosmos, bukan peristiwa temporal yang terjadi sekali, melainkan struktur ontologis yang terus berlangsung. Tuhan tidak menciptakan dunia lalu “meninggalkannya”, tetapi senantiasa menyingkapkan diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tak terhingga.

Chittick menekankan bahwa tidak ada satu pun makhluk yang dapat menampilkan Tuhan sebagaimana Dia dalam Esensi-Nya, melainkan hanya sebagaimana Dia menyingkapkan diri-Nya. Dengan demikian, realitas kosmik selalu bersifat mediatif dan simbolik: ia bukan Tuhan itu sendiri, tetapi juga bukan sesuatu yang sepenuhnya terpisah dari-Nya. Tajallī menjadi jembatan ontologis antara tanzīh (transendensi mutlak) dan tashbīh (kedekatan manifestatif).

Dari sudut pandang hermeneutik, tajallī dapat dipahami sebagai “peristiwa makna” (event of meaning). Realitas tidak hadir sebagai data yang netral, tetapi sebagai penyingkapan yang selalu menuntut respons interpretatif. Setiap gunung,

sungai, dan makhluk hidup adalah bentuk bahasa kosmik tempat Nama-Nama Ilahi berbicara. Kegagalan manusia dalam merespons tajallī ini—yakni dengan memperlakukan alam semata sebagai sumber daya menandai krisis hermeneutik sekaligus krisis ekologis.

Dengan memahami tajallī sebagai struktur ontologis, maka kosmos tidak lagi dapat dipahami sebagai latar pasif bagi aktivitas manusia. Ia adalah medan aktif penyingkapan Ilahi yang menuntut adab ontologis dalam relasi manusia dengan alam. Kesadaran inilah yang menjadi jembatan menuju analisis antropologis tentang *Insān Kāmil*, sebab hanya manusia yang mampu membaca, menafsirkan, dan sekaligus mewujudkan tajallī dalam tindakan etisnya di dunia.

4. Asmā' Ilāhiyyah sebagai Struktur Relasional Ontologi

Dalam kosmologi tasawuf Ibn 'Arabī, Nama-Nama Ilahi (*asmā' Ilāhiyyah*) menempati posisi sentral sebagai struktur relasional yang menghubungkan Esensi Ilahi dengan kosmos. Nama-nama tersebut tidak dipahami sebagai sekadar penamaan linguistik atau atribut statis, melainkan sebagai prinsip ontologis aktif yang memungkinkan Realitas Mutlak menampilkan diri dalam bentuk-bentuk yang dapat dialami dan dipahami oleh makhluk. Dengan kata lain, *asmā'* merupakan modus relasi, bukan kategori deskriptif semata.

William C. Chittick menegaskan bahwa Tuhan tidak dikenal melalui Esensi-Nya, melainkan melalui relasi-relasi yang terbangun antara Tuhan dan alam. Relasi ini termanifestasi melalui Nama-Nama Ilahi, yang masing-masing merepresentasikan aspek tertentu dari cara Tuhan hadir dalam kosmos. Oleh karena itu, setiap entitas yang ada dapat dipahami sebagai locus aktualisasi satu atau

beberapa Nama Ilahi tertentu. Tidak ada satu pun makhluk yang hadir tanpa makna ontologis, karena setiap keberadaan selalu terkait dengan struktur *asmā'*.

Dalam perspektif hermeneutik, *asmā'* Ilāhiyyah berfungsi sebagai “kata-kata dasar” dalam bahasa kosmik. Sebagaimana bahasa manusia menyusun makna melalui relasi antar-kata, kosmos menyusun realitas melalui interaksi antar-Nama Ilahi. Setiap fenomena alam menjadi bentuk ujaran ontologis yang menyampaikan pesan tertentu tentang Realitas Ilahi. Dengan demikian, alam tidak dapat direduksi menjadi kumpulan objek netral, melainkan harus dipahami sebagai jaringan makna yang hidup.

Implikasi ontologis dari struktur *asmā'* ini sangat signifikan bagi etika ekologis. Jika setiap entitas merupakan manifestasi Nama Ilahi, maka merusak alam berarti mengganggu tatanan relasional tempat makna Ilahi disingkapkan. Kerusakan ekologis bukan hanya persoalan teknis atau ekonomi, melainkan persoalan ontologis: rusaknya medan relasi antara Tuhan, manusia, dan kosmos.

5. *Khayāl* sebagai Ruang Ontologis-Hermeneutik

Salah satu kontribusi paling khas Ibn ‘Arabī dalam kosmologi tasawuf adalah pengembangan konsep *‘ālam al-khayāl*, yang oleh banyak pembaca modern, termasuk Chittick dan Izutsu, dipahami sebagai dunia imaginal. *Khayāl* sering disalahpahami sebagai fantasi atau ilusi subjektif, padahal dalam kerangka Ibn ‘Arabī ia justru merupakan wilayah ontologis yang objektif dan memiliki fungsi mediatif yang sangat penting.

Khayāl berfungsi sebagai *barzakh*, yakni ruang antara yang menghubungkan realitas metafisis yang murni dengan dunia indrawi yang konkret.

Ia memungkinkan makna Ilahi yang bersifat transenden untuk mengambil bentuk simbolik tanpa kehilangan kedalaman ontologisnya. Dalam konteks hermeneutik, khayāl dapat dipahami sebagai ruang pemahaman tempat makna menjadi dapat diakses tanpa direduksi menjadi konsep rasional yang kering.

Toshihiko Izutsu menegaskan bahwa dunia yang kita alami sehari-hari bersifat imaginal bukan karena ia tidak nyata, tetapi karena status ontologisnya sebagai simbol. Dunia adalah “mimpi” dalam arti metafisis: ia merupakan refleksi simbolik dari Realitas yang lebih tinggi. Dengan demikian, realitas tidak dapat dipahami secara literal semata, melainkan harus ditakwil agar makna batinnya tersingkap.

Dari sudut pandang hermeneutik Gadamer, pemahaman selalu melibatkan simbol dan metafora. Khayāl menyediakan medium ontologis bagi simbol-simbol kosmik tersebut. Alam berbicara melalui bentuk-bentuk imajinal yang hanya dapat ditangkap oleh kesadaran yang terbuka dan peka secara spiritual. Ketika manusia kehilangan kemampuan membaca simbol, alam direduksi menjadi objek mati yang siap dieksploitasi. Oleh karena itu, krisis ekologis juga merupakan krisis *khayāl* krisis imajinasi ontologis.

6. Dunia sebagai Teks Kosmik dan Peristiwa Pemahaman

Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, dunia tidak dipahami sebagai kumpulan benda, melainkan sebagai teks kosmik yang sarat makna. Setiap entitas alam adalah ayat, yakni tanda yang menunjuk pada Realitas Ilahi. Pandangan ini sejalan dengan prinsip hermeneutik bahwa pemahaman selalu bersifat tekstual dan dialogis. Realitas hadir untuk dipahami, bukan untuk dikuasai.

Gadamer menekankan bahwa pemahaman bukanlah aktivitas subjektif yang mengendalikan objek, melainkan peristiwa dialogis di mana makna menyingkapkan diri dalam perjumpaan antara penafsir dan yang ditafsirkan. Dalam konteks kosmologi tasawuf, perjumpaan ini terjadi antara manusia dan alam. Alam “berbicara” melalui tanda-tanda kosmik, sementara manusia dipanggil untuk mendengarkan dan merespons.

Krisis ekologis modern dapat dipahami sebagai kegagalan fundamental dalam relasi hermeneutik ini. Ketika alam tidak lagi dibaca sebagai teks bermakna, ia diperlakukan sebagai sumber daya yang bisu. Relasi dialogis digantikan oleh relasi instrumental. Akibatnya, manusia kehilangan kemampuan untuk melihat alam sebagai mitra ontologis, bukan objek eksploitasi.

Dengan memulihkan pandangan dunia sebagai teks kosmik, kosmologi Ibn ‘Arabī menawarkan dasar ontologis bagi relasi manusia–alam yang lebih etis. Dunia tidak hanya hadir untuk digunakan, tetapi untuk dipahami. Pemahaman ini menuntut sikap rendah hati, keterbukaan, dan kesediaan untuk membiarkan makna menyingkapkan dirinya. Kesadaran inilah yang menjadi prasyarat bagi munculnya tanggung jawab ekologis yang sejati.

7. Martabat Wujūd dan Struktur Hierarki Ontologis

Dalam kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, realitas tidak disusun secara datar, melainkan bertingkat dalam apa yang dikenal sebagai martabat wujūd. Struktur hierarkis ini bukan dimaksudkan sebagai sistem dominasi atau nilai kuantitatif, melainkan sebagai tata makna ontologis yang menunjukkan tingkat kedekatan suatu realitas dengan sumber Wujud Mutlak. Setiap martabat memiliki fungsi dan

perannya masing-masing dalam keseluruhan struktur kosmos, dan tidak satu pun yang berdiri secara terpisah atau terisolasi.

William C. Chittick menjelaskan bahwa martabat wujud harus dipahami secara relasional dan dinamis. Tingkat-tingkat realitas tersebut bukan lapisan statis yang tertutup, tetapi saling berkorespondensi melalui proses tajallī. Realitas pada tingkat yang lebih rendah berfungsi sebagai simbol bagi realitas pada tingkat yang lebih tinggi, sementara realitas yang lebih tinggi menemukan aktualisasinya melalui bentuk-bentuk yang lebih rendah. Dengan demikian, struktur hierarkis kosmos bersifat organik dan dialogis.

Dalam perspektif hermeneutik, hierarki ini menuntut cara membaca realitas yang berlapis. Fenomena alam yang tampak secara inderawi tidak dapat dipahami secara memadai jika dilepaskan dari konteks martabat yang lebih tinggi. Setiap fenomena mengandung makna yang melampaui bentuk lahiriahnya. Oleh karena itu, pemahaman kosmos menuntut kemampuan ta'wīl—yakni penyingkapan makna batin di balik simbol lahiriah.

Hierarki ontologis ini sekaligus menolak reduksionisme ontologis modern yang cenderung meratakan seluruh realitas pada satu tingkat keberadaan. Dalam kosmologi Ibn 'Arabī, mereduksi realitas pada satu tingkat berarti menutup kemungkinan makna dan mengingkari kekayaan struktur wujud itu sendiri. Kesadaran akan martabat wujud membuka jalan bagi sikap hormat terhadap seluruh tingkat realitas, termasuk alam non-manusia.

8. Ontologi Relasional versus Ontologi Eksploitatif Modern

Perbedaan mendasar antara kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī dan pandangan dunia modern terletak pada cara memandang relasi antara manusia dan alam. Ontologi modern, khususnya dalam kerangka Cartesian dan positivistik, cenderung memisahkan subjek dan objek secara tajam. Alam dipahami sebagai entitas eksternal yang dapat diukur, dikalkulasi, dan dimanipulasi sesuai kepentingan manusia. Ontologi semacam ini melahirkan relasi eksploitatif terhadap lingkungan.

Sebaliknya, kosmologi Ibn ‘Arabī berangkat dari ontologi relasional, di mana tidak ada realitas yang berdiri sendiri tanpa keterhubungan maknawi. Alam, manusia, dan Tuhan berada dalam satu jaringan wujud yang saling terkait melalui struktur tajallī dan asmā’ Ilāhiyyah. Manusia tidak berada di luar kosmos sebagai pengendali, tetapi berada di dalam kosmos sebagai bagian dari struktur ontologis yang sama.

Dalam perspektif hermeneutik Gadamer, pendekatan eksploitatif modern mencerminkan kegagalan memahami realitas sebagai mitra dialog. Alam direduksi menjadi objek bisu yang tidak memiliki “suara”. Padahal, dalam kosmologi tasawuf, alam adalah subjek simbolik yang berbicara melalui tanda-tanda kosmik. Kehilangan kemampuan mendengar suara ini berujung pada krisis ekologis yang bersifat struktural dan berjangka panjang.

Ontologi relasional Ibn ‘Arabī menawarkan koreksi mendasar terhadap paradigma ini. Dengan menempatkan alam sebagai bagian dari jaringan makna Ilahi, kosmologi tasawuf menggeser orientasi manusia dari dominasi menuju

partisipasi. Relasi manusia–alam tidak lagi ditentukan oleh kontrol, melainkan oleh pemahaman dan tanggung jawab.

9. Implikasi Ontologis bagi Relasi Manusia-Alam

Implikasi ontologis dari kosmologi Ibn ‘Arabī bagi relasi manusia dan alam sangat luas. Jika alam dipahami sebagai manifestasi Nama-Nama Ilahi dan bagian dari struktur tajallī, maka relasi manusia dengan alam tidak dapat bersifat netral atau utilitarian. Setiap tindakan manusia terhadap alam selalu memiliki dimensi ontologis dan etis.

Dalam kerangka ini, krisis ekologis modern dapat dibaca sebagai akibat dari kesalahan ontologis dalam memaknai alam. Ketika alam dipahami semata sebagai objek, relasi manusia–alam kehilangan dasar maknawinya. Kosmologi tasawuf menunjukkan bahwa relasi yang benar adalah relasi dialogis, di mana manusia membaca alam sebagai teks kosmik dan menyesuaikan tindakannya dengan makna yang tersingkap.

Kesadaran ontologis ini menuntut perubahan sikap eksistensial manusia. Manusia dipanggil untuk mengembangkan adab kosmik–yakni cara berada yang menghormati struktur wujud dan martabat setiap entitas. Adab ini tidak hanya bersifat moral, tetapi ontologis: ia berakar pada pemahaman tentang hakikat realitas itu sendiri.

Dengan demikian, ontologi kosmologi Ibn ‘Arabī menyediakan fondasi filosofis bagi etika ekologis yang tidak bersifat instrumental, melainkan berbasis makna. Etika ekologis lahir bukan dari ketakutan akan krisis, tetapi dari kesadaran akan keterhubungan ontologis manusia dengan seluruh ciptaan.

C. Kosmologi Ibn ‘Arabī sebagai Struktur Etika Relasional Alam

Kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick, menghadirkan sebuah pandangan dunia yang secara fundamental bersifat relasional. Relasi tersebut tidak hanya menghubungkan Tuhan dan manusia, tetapi juga merangkul seluruh kosmos sebagai bagian integral dari tatanan makna Ilahi.

Dalam kerangka ini, alam tidak dipahami sebagai realitas netral atau sekadar latar material kehidupan manusia, melainkan sebagai medan *tajallī*, yakni ruang di mana Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ilahi menampakkan diri dalam bentuk-bentuk yang beragam. Perspektif kosmologis semacam ini memiliki implikasi etis yang mendalam, terutama ketika dibaca dalam konteks krisis ekologis kontemporer.

1. Alam sebagai Manifestasi Ilahi dan Penolakan terhadap Ontologi Eksploitatif

Dalam pembacaan Chittick, Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada di alam merupakan hasil dari *tajallī* Ilahi. *Tajallī* bukan sekadar peristiwa kosmogonis yang terjadi di awal penciptaan, melainkan proses berkelanjutan di mana Realitas Ilahi senantiasa menyingkapkan diri-Nya dalam bentuk-bentuk kosmik. Dengan demikian, alam tidak pernah berada di luar kehadiran Tuhan; ia selalu berada dalam jangkauan makna Ilahi.

*“The Unknowability of the Essence ... The only thing connected to it is knowledge of the Level, that which is named Allah. ... If not for them [the names], we would not be. If not for us, they would not be.”*⁵

⁵ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 62.

Pemahaman ini menantang secara langsung ontologi modern yang cenderung memisahkan antara subjek manusia dan objek alam. Dalam paradigma modern-instrumental, alam direduksi menjadi kumpulan sumber daya yang dapat dieksploitasi demi kepentingan manusia. Sebaliknya, kosmologi Ibn ‘Arabī memandang alam sebagai realitas bermakna yang memiliki nilai intrinsik karena relasinya dengan Tuhan. Alam bukan “sesuatu” yang berdiri sendiri, tetapi “sesuatu yang menunjuk”, yakni tanda yang mengarahkan manusia kepada Realitas yang lebih dalam.

Secara hermeneutik, krisis ekologis dapat dibaca sebagai kegagalan manusia modern dalam memahami struktur makna kosmos. Ketika alam diperlakukan semata-mata sebagai objek material, dimensi simbolik dan sakralnya terhapus. Dalam konteks ini, kerusakan lingkungan bukan hanya persoalan ekologis, tetapi juga krisis makna yang berakar pada reduksi ontologis terhadap alam.

2. Nama-Nama Ilahi sebagai Struktur Relasional Kosmos

Salah satu kontribusi utama Ibn ‘Arabī yang ditekankan secara konsisten oleh Chittick adalah pemahaman tentang Nama-Nama Ilahi sebagai struktur relasional yang menghubungkan Esensi Ilahi dengan kosmos. Nama-Nama berfungsi sebagai barzakh, yakni wilayah perantara yang memungkinkan keterhubungan antara Yang Mutlak dan yang terbatas. Dalam kerangka ini, setiap entitas kosmik merefleksikan satu atau beberapa Nama Ilahi sesuai dengan kesiapan ontologisnya. Dalam bukunya Chittick menulis:

“The acts are the created things. The attributes or names are the barzakh or isthmus between the Essence and the cosmos.”⁶

Implikasi etis dari konsep ini sangat signifikan. Jika alam merupakan manifestasi Nama-Nama Tuhan, maka setiap bentuk eksploitasi yang merusak keseimbangan alam dapat dipahami sebagai bentuk ketidaksopanan ontologis terhadap manifestasi Ilahi. Etika ekologis dalam perspektif Ibn ‘Arabī tidak bertumpu pada aturan eksternal semata, melainkan pada kesadaran akan relasi ontologis antara manusia, alam, dan Tuhan.

Lebih jauh, pemahaman tentang Nama-Nama Ilahi menolak pandangan homogen terhadap alam. Setiap makhluk memiliki martabat dan fungsi yang berbeda sesuai dengan Nama yang termanifestasi padanya.⁷ Dengan demikian, kosmologi Ibn ‘Arabī mengandung prinsip diferensiasi dan proporsionalitas, yang menjadi dasar penting bagi etika ekologis non-eksploitatif.

3. Barzakh dan Etika Mediasi Manusia-Alam

Konsep barzakh menempati posisi sentral dalam kosmologi Ibn ‘Arabī. Barzakh dipahami sebagai realitas perantara yang memungkinkan dua kutub yang tampak berlawanan untuk berelasi tanpa saling meniadakan. Dalam konteks relasi manusia dan alam, barzakh menegaskan bahwa manusia tidak berada di luar kosmos, melainkan di dalam jaringan relasi kosmik yang kompleks.

Sebagai makhluk yang berada pada posisi barzakh, manusia memiliki kapasitas untuk menyadari dan menengahi hubungan antara dimensi spiritual dan

⁶ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, 34.

⁷ Suwito, “Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hossein Nasr,” *MADANIA* 21, no. 2 (2017).

material. Posisi ini memberikan manusia tanggung jawab etis yang besar. Manusia bukan penguasa absolut atas alam, tetapi mediator yang bertugas menjaga keseimbangan relasional antara berbagai tingkat wujud.

*“In the Perfect Man, the microcosm and the macrocosm have become one through an inner unity. ... As a central being who lives at once on every level of the cosmos, the Perfect Man embraces in himself every hierarchy.”*⁸

Dalam konteks krisis ekologis, kegagalan manusia menjalankan fungsi barzakh ini tampak dalam sikap dominatif dan eksploitatif terhadap alam.⁹ Ketika manusia melupakan posisinya sebagai perantara, ia cenderung memosisikan diri sebagai pusat dan ukuran segala sesuatu. Kosmologi Ibn ‘Arabī, melalui konsep barzakh, menawarkan koreksi mendasar terhadap antroposentrisme semacam ini.

4. Nafas al-Rahman dan Kosmos sebagai Proses Hidup

Chittick memberi penekanan khusus pada metafora nafas al-Rahman sebagai medium kosmogonis dalam pemikiran Ibn ‘Arabī. Nafas Ilahi dipahami sebagai “substansi” dasar kosmos, yakni medium hidup yang memungkinkan segala bentuk wujud tampil dan berfungsi.

*“The outward forms of the cosmos reflect the name ‘All-merciful’ (al-rahmān), whose Breath (nafas) is the underlying stuff of the universe. ... The names of the names possess a dual ontological reality: on the one hand they are creatures ... and on the other they are the words naming God and revealed in the scriptures.”*¹⁰

Dalam perspektif ini, alam bukan mesin mati, melainkan organisme hidup yang terus-menerus “bernafas” dalam irama *tajallī*. Metafora ini memiliki implikasi

⁸ William C Chittick, *The Ecosufisme Kontemporer*. William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination*, 34
⁹ ‘Arabī’s Metaphysics of Imagination, 34. Basit, Tasawuf Falsaf
¹⁰ *i dan Lingkungan Menuju Hesis of Imagination*, 59. William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*:

etis yang kuat. Jika kosmos dipahami sebagai realitas hidup yang bernafas dengan nafas Ilahi, maka tindakan perusakan terhadap alam dapat dibaca sebagai gangguan terhadap ritme kehidupan kosmik. Etika ekologis yang lahir dari pemahaman ini bersifat protektif dan penuh kehati-hatian, karena setiap intervensi manusia dipahami sebagai intervensi terhadap sistem kehidupan yang sakral.

Dalam kerangka hermeneutik, metafora nafas al-Rahman juga membuka ruang bagi pembacaan ekologis yang menekankan keberlanjutan dan keseimbangan. Alam tidak dapat dieksploitasi secara berlebihan tanpa mengganggu keseluruhan tatanan kosmik yang hidup.

5. Tanzīh, Tashbīh, dan Prinsip Kehati-hatian Ekologis

Prinsip teologis tanzīh (ketakterbandingan) dan tashbīh (kedekatan relasional) memainkan peran penting dalam membentuk etika kosmologis Ibn ‘Arabī. Dalam relasi dengan alam, tanzīh mengingatkan manusia bahwa Tuhan tidak dapat direduksi ke dalam bentuk-bentuk kosmik tertentu, sementara tashbīh menegaskan bahwa Tuhan hadir dan dekat melalui manifestasi-Nya dalam alam.

“There are two kinds of divine attributes: divine attributes which require the declaration of incomparability ... and divine attributes which require the declaration of similarity ...”¹¹

Keseimbangan antara kedua prinsip ini melahirkan sikap kehati-hatian dalam berinteraksi dengan alam. Manusia diingatkan untuk tidak menuhankan alam, tetapi juga tidak mereduksinya menjadi objek mati yang bebas dieksploitasi.

Ibn al-‘Arabī’s Metaphysics of Imagination, 59. William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*:

Dalam konteks ekologis, prinsip ini mendorong sikap hormat dan tanggung jawab yang seimbang, bukan dominasi atau penolakan total terhadap alam.

6. Kosmologi sebagai Fondasi Etika Relasional

Melalui pembacaan hermeneutik terhadap kosmologi Ibn ‘Arabī, dapat disimpulkan bahwa etika ekologis tidak dapat dipisahkan dari cara manusia memahami struktur realitas. Kosmologi Ibn ‘Arabī menawarkan fondasi ontologis bagi etika relasional yang menempatkan manusia, alam, dan Tuhan dalam satu jaringan makna yang saling terhubung.

Dalam kerangka ini, krisis ekologis modern dapat dibaca sebagai krisis relasional, yakni rusaknya hubungan antara manusia dan alam akibat hilangnya kesadaran kosmologis. Dengan menghidupkan kembali kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī melalui pembacaan Chittick, ini berupaya menunjukkan bahwa pemulihan relasi manusia dengan alam menuntut transformasi cara pandang, bukan sekadar regulasi teknis.

7. Insān Kāmil sebagai Kepemimpinan Ekologis: Dari Kesadaran Kosmik ke Tindakan Etis

Dalam kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, *insān kāmil* tidak hanya dipahami sebagai puncak realisasi spiritual individual, tetapi juga sebagai figur kosmik yang memiliki fungsi representatif dan tanggung jawab ontologis terhadap keseluruhan struktur wujud. Dalam konteks krisis ekologis kontemporer, konsep ini membuka ruang untuk memahami kepemimpinan ekologis bukan sebagai kemampuan menguasai alam, melainkan sebagai kapasitas menjaga keseimbangan kosmik dan keberlanjutan makna Ilahi dalam dunia.

Kepemimpinan ekologis dalam perspektif *insān kāmil* berakar pada kesadaran bahwa manusia adalah wakil Tuhan (khalifah) di bumi, bukan dalam arti dominasi politis, tetapi dalam arti representasi etis dan kosmologis. Sebagai khalīfah, manusia tidak menciptakan hukum-hukum kosmos, melainkan membaca dan menjaga hukum-hukum tersebut agar tetap selaras dengan struktur tajallī. Kepemimpinan ekologis, dengan demikian, merupakan ekspresi dari kesadaran ontologis, bukan sekadar kebijakan teknokratis.

Pandangan kosmologi yang memandang manusia sebagai khalifah di bumi melahirkan tanggung jawab etis terhadap keberlanjutan alam. Dalam perspektif ini, relasi manusia dan lingkungan tidak bersifat instrumental semata, tetapi merupakan bagian dari tanggung jawab spiritual yang bersumber dari kesadaran tauhid. Etika lingkungan harus dipahami sebagai manifestasi dari tanggung jawab keagamaan dan moral manusia dalam menjaga keseimbangan kosmos, sehingga praktik ekologis tidak dapat dipisahkan dari kesadaran religius dan spiritual.¹²

William C. Chittick menegaskan bahwa manusia sempurna adalah cermin tempat seluruh Nama Ilahi terpantul secara seimbang. Keseimbangan ini menjadi kunci kepemimpinan ekologis: manusia yang memimpin adalah manusia yang tidak dikuasai oleh satu Nama Ilahi tertentu seperti *al-Qāhīr* (Yang Maha Menundukkan) secara berlebihan, tetapi memadukan Nama-Nama lain seperti *al-Rahmān*, a Dalam konteks ini, eksploitasi alam mencerminkan dominasi satu dimensi Ilahi yang terlepas dari keseimbangan kosmik.

¹² Saniotis, A. (2012). Muslims and ecology: fostering Islamic environmental ethics. *Contemporary Islam*, 6(2), 155–171. <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0173-8>

8. Kepemimpinan sebagai Penjagaan Mīzān Kosmik

Al-Qur'an menegaskan bahwa Tuhan menciptakan alam semesta dengan *mīzān* (keseimbangan). Dalam kosmologi Ibn 'Arabī, *mīzān* tidak hanya dipahami sebagai hukum fisik, tetapi sebagai struktur ontologis yang menjaga harmoni antar-tingkat realitas. *Insān kāmil* dipanggil untuk menjadi penjaga keseimbangan ini dengan memastikan bahwa tindakan manusia tidak melampaui batas-batas kosmik yang telah ditetapkan.

Kepemimpinan ekologis dalam kerangka ini berarti kemampuan menahan diri dan membatasi kehendak instrumental manusia. Seorang pemimpin ekologis tidak memaksakan kehendaknya atas alam, tetapi membaca ritme kosmik dan menyesuaikan tindakannya dengan irama tersebut. Prinsip ini memiliki korespondensi yang kuat dengan gagasan Taoisme tentang *wu wei*, sebagaimana dianalisis oleh Toshihiko Izutsu, di mana kepemimpinan ideal justru diwujudkan melalui ketidak-memaksakan.¹³

Dengan demikian, *insān kāmil* sebagai pemimpin ekologis bukanlah agen perubahan agresif, tetapi penjaga keteraturan kosmos. Ia memimpin dengan teladan eksistensial, bukan dengan instruksi koersif. Kepemimpinannya bersifat simbolik dan etis, menciptakan kondisi di mana relasi manusia–alam dapat berlangsung secara harmonis dan berkelanjutan.

Bagian selanjutnya akan melanjutkan analisis ini dengan menyoroti dimensi epistemologis kosmologi Ibn 'Arabī, khususnya konsep ma'rifah dan kasyf, serta

Ibn al-'Arabī's Metaphysics: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn 'Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu.

relevansinya sebagai kritik terhadap epistemologi modern yang melatarbelakangi krisis ekologis kontemporer.

D. Epistemologi Kasyf dan Kritik terhadap Rasionalitas Ekologis Modern

Salah satu kontribusi paling signifikan kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick terletak pada dimensi epistemologisnya. Dalam kerangka ini, pengetahuan tidak dipahami sebagai aktivitas netral yang sekadar merepresentasikan realitas, melainkan sebagai proses partisipatif yang melibatkan transformasi subjek yang mengetahui. Cara manusia mengetahui realitas menentukan cara ia berelasi dengan dunia, dan pada akhirnya membentuk sikap etisnya terhadap alam. Oleh karena itu, krisis ekologis kontemporer dapat dibaca sebagai krisis epistemologis, yakni kegagalan cara mengetahui modern dalam memahami alam secara utuh dan bermakna.

1. Krisis Ekologi sebagai Krisis Epistemologi

Rasionalitas modern khususnya dalam bentuk rasionalitas instrumental cenderung memandang pengetahuan sebagai alat penguasaan. Alam dipahami melalui kategori kuantifikasi, prediksi, dan kontrol, sehingga nilai alam direduksi menjadi fungsi utilitarian. Cara mengetahui semacam ini menghasilkan relasi subjek-objek yang hierarkis: manusia sebagai subjek aktif dan alam sebagai objek pasif.¹⁴ Dalam konteks ini, eksploitasi alam tampak sah dan rasional, karena pengetahuan dianggap netral dan bebas nilai.

¹⁴ Suwito, “Etika Lingkungan dalam Kosmologi Sufistik Menurut Seyyed Hossein Nasr,” *MADANIA* 21, no. 2 (2017).

Epistemologi Ibn ‘Arabī menawarkan kritik mendasar terhadap cara mengetahui semacam ini. Dalam pembacaan Chittick, pengetahuan sejati (*ma‘rifah*) tidak berhenti pada penguasaan konseptual, tetapi mengarah pada keterlibatan eksistensial dengan realitas. Pengetahuan bukan sekadar “tentang” sesuatu, melainkan “bersama” sesuatu.¹⁵ Dengan demikian, epistemologi tasawuf mengandung potensi korektif yang kuat terhadap cara modern memperlakukan alam.

2. ‘Ilm dan Ma‘rifah: Dua Modalitas Pengetahuan

Chittick menegaskan bahwa Ibn ‘Arabī membedakan secara jelas antara dua jenis pengetahuan utama: *‘ilm* dan *ma‘rifah*. *‘Ilm* merujuk pada pengetahuan rasional-intelektual yang diperoleh melalui akal, pembelajaran, dan refleksi diskursif. Pengetahuan jenis ini penting dan diperlukan, tetapi memiliki keterbatasan inheren karena hanya mampu menangkap realitas dalam bentuk konsep dan kategori.

Sebaliknya, *ma‘rifah* adalah pengetahuan eksistensial yang bersumber dari pengalaman langsung, penyingkapan batin, dan keterlibatan spiritual. *Ma‘rifah* tidak meniadakan peran akal, tetapi melampauinya dengan cara mengintegrasikan pengetahuan ke dalam struktur keberadaan subjek. Dalam konteks ekologis, perbedaan ini sangat krusial. Pengetahuan ilmiah tentang alam (*‘ilm*) mampu menjelaskan mekanisme ekosistem, tetapi tanpa *ma‘rifah*, pengetahuan tersebut mudah digunakan untuk eksploitasi tanpa tanggung jawab etis.

¹⁵ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 168-170.

Penegasan ini terlihat jelas dalam pembahasan Chittick tentang “opening” (*futūḥ*). Chittick menulis bahwa *futūḥ* adalah “*the type of knowledge given to the prophets*”,¹⁶ suatu pengetahuan yang datang melalui pembukaan ilahi sehingga melampaui metode rasional biasa.

Dengan demikian, epistemologi Ibn ‘Arabī tidak menolak ilmu rasional, tetapi mengkritik klaim absolutnya. Alam tidak cukup “diketahui” secara ilmiah; ia harus “dikenali” secara maknawi.

3. Kasyf sebagai Modus Epistemik Partisipatif

Konsep kunci dalam epistemologi Ibn ‘Arabī adalah *kasyf* (penyingkapan). Dalam pembacaan Chittick, *kasyf* bukan sekadar pengalaman mistik subjektif, melainkan peristiwa epistemik di mana Realitas menyingkapkan dirinya kepada subjek yang siap. Penyingkapan ini bersifat relasional: ia terjadi bukan karena dominasi subjek atas objek, melainkan karena kesiapan batin dan keterbukaan eksistensial. Ia Menjelaskan:

“*The knowledge which is opened up to the seeker is the knowledge of the Koran, the Divine Speech. ‘Nothing is opened up to any friend of God (wali) except the understanding of the Mighty Book’.*”¹⁷

Dalam kerangka ini, pengetahuan tidak dihasilkan melalui penaklukan alam, tetapi melalui penyelarasan diri dengan tatanan kosmik. *Kasyf* menuntut adab, disiplin etis, dan transformasi batin. Oleh karena itu, epistemologi Ibn ‘Arabī bersifat intrinsik etis: cara mengetahui yang salah akan menghasilkan relasi yang

¹⁶ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, Lihat: BAB Pendahuluan, h. xii.

¹⁷ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, h. 10.

rusak, sementara cara mengetahui yang benar akan melahirkan sikap hormat dan tanggung jawab.

Jika diterapkan pada krisis ekologis, *kasyf* dapat dipahami sebagai kritik terhadap paradigma pengetahuan yang eksploitatif. Alam tidak dapat dipaksa untuk “memberi” makna; makna terungkap ketika manusia memasuki relasi yang tepat dengannya.

4. Dunia Imaginal dan Kritik terhadap Reduksionisme

Chittick menempatkan dunia imaginal (*mundus imaginalis*) sebagai salah satu elemen kunci epistemologi Ibn ‘Arabī. Dunia imaginal bukan fantasi subjektif, melainkan tingkat realitas ontologis di mana makna Ilahi mengambil bentuk simbolik. Melalui dunia imaginal, realitas dapat “dibaca” secara simbolik tanpa direduksi menjadi data empiris semata.¹⁸

Dalam konteks modern, hilangnya sensitivitas terhadap dimensi imaginal berkontribusi pada krisis ekologis. Ketika alam dipahami hanya sebagai objek fisik, lapisan simbolik dan maknawinya menghilang. Gunung, sungai, hutan, dan laut tidak lagi dipandang sebagai simbol kosmik, tetapi sebagai komoditas.¹⁹ Epistemologi Ibn ‘Arabī, dengan penekanannya pada dunia imaginal, mengingatkan bahwa alam memiliki lapisan makna yang hanya dapat ditangkap melalui pembacaan simbolik dan reflektif.

¹⁸ William C Chittick.

¹⁹ Handoyo, “Eco Sufism: Pemikiran Amran Waly dan Ibn Arabi dalam Menjawab Isu Lingkungan Hidup di Indonesia.”

5. Al-Qur'an, Kosmos, dan Pengetahuan sebagai Ta'wīl

Chittick menegaskan bahwa dalam pemikiran Ibn 'Arabī, *kasyf* pada akhirnya mengarah pada pemahaman batin terhadap Al-Qur'an. Wahyu dipahami sebagai peta kosmik yang menuntun manusia dalam membaca realitas. Dalam konteks ini, membaca alam (*qirā'at al-kawn*) sejajar dengan membaca teks wahyu, dan keduanya memerlukan *ta'wīl*, penafsiran batin yang melampaui makna lahiriah.

Chittick mengatakan:

*“There is no verse of the Koran which does not have an outward sense, an inward sense, a limit, and a place to which one may ascend.”*²⁰

Secara hermeneutik, pendekatan ini sejalan dengan gagasan Gadamer tentang pemahaman sebagai dialog. Alam tidak “diam”; ia berbicara melalui tanda-tanda. Namun, dialog ini hanya mungkin terjadi jika manusia tidak memaksakan kerangka pengetahuan yang menutup kemungkinan makna lain. Epistemologi Ibn 'Arabī mengajarkan bahwa pengetahuan sejati tentang alam bersifat dialogis dan terbuka, bukan dominatif.

6. Pengetahuan sebagai Transformasi Keberadaan

Salah satu perbedaan paling mendasar antara epistemologi Ibn 'Arabī dan epistemologi modern terletak pada hubungan antara pengetahuan dan keberadaan. Dalam paradigma modern, pengetahuan tidak mengharuskan perubahan eksistensial subjek; seseorang dapat mengetahui banyak hal tanpa harus menjadi berbeda secara etis. Sebaliknya, dalam epistemologi tasawuf, mengetahui berarti menjadi.

²⁰ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, h. 363.

Chittick menekankan bahwa *ma'rifah* selalu menghasilkan transformasi batin. Subjek yang mengetahui tidak lagi berdiri di luar realitas, tetapi menjadi bagian dari jaringan makna kosmik. Dalam konteks ekologis, hal ini berarti bahwa pengetahuan tentang alam harus menghasilkan perubahan sikap: dari dominasi menuju tanggung jawab, dari eksploitasi menuju perawatan.

7. Implikasi Ekologis: Menuju Epistemologi Kepedulian

Dengan membaca epistemologi Ibn 'Arabī secara hermeneutik, dapat disimpulkan bahwa krisis ekologis menuntut pergeseran dari epistemologi penguasaan menuju epistemologi kepedulian. Pengetahuan tentang alam tidak lagi diarahkan untuk memaksimalkan kontrol, tetapi untuk memperdalam pemahaman relasional. *Kasyf*, *ma'rifah*, dan dunia imaginal menyediakan kerangka konseptual untuk membangun cara mengetahui yang menghormati integritas alam.

Dalam kerangka ini, solusi ekologis tidak cukup dirumuskan melalui kebijakan teknis atau inovasi teknologi, tetapi harus disertai dengan transformasi epistemologis yang mendasar. Epistemologi Ibn 'Arabī, sebagaimana dibaca oleh Chittick, membuka kemungkinan bagi cara mengetahui yang lebih etis, holistik, dan berkelanjutan cara mengetahui yang melihat alam bukan sebagai objek, melainkan sebagai mitra kosmik dalam tajallī Ilahi.

Bagian berikutnya akan melanjutkan analisis ini dengan menyoroti dimensi hermeneutik kosmologi Ibn 'Arabī secara lebih eksplisit, khususnya bagaimana alam dipahami sebagai teks yang harus ditafsirkan, serta bagaimana kerangka hermeneutika ini dapat dipertautkan dengan pemikiran Hans-Georg Gadamer dalam merumuskan etika ekologis yang dialogis.

E. Hermeneutika Kosmik: Alam sebagai Teks

1. Alam sebagai Teks Kosmik

Dalam kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, realitas kosmik dipahami sebagai sesuatu yang secara inheren bermakna dan karenanya dapat dibaca. Alam tidak diperlakukan sebagai kumpulan fakta material yang berdiri sendiri, melainkan sebagai rangkaian tanda-tanda yang menunjuk kepada Realitas Ilahi. Pemahaman ini menjadikan kosmos sebagai teks kosmik yang terbuka, di mana setiap fenomena alam berfungsi sebagai simbol yang menyingkapkan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan sesuai dengan kesiapan penafsirnya.

William C. Chittick menegaskan bahwa dalam kerangka Ibn ‘Arabī, alam tidak pernah “diam” atau netral. Ia selalu berbicara melalui struktur simbolik dan relasionalnya. Membaca alam dengan demikian sejajar dengan membaca wahyu tertulis, karena keduanya merupakan bentuk penyingkapan Ilahi yang menuntut kemampuan hermeneutik. Alam tidak sekadar hadir untuk dimanfaatkan, tetapi untuk ditafsirkan, direnungkan, dan direspons secara etis.

Struktur hermeneutik Ibn ‘Arabī beroperasi secara berlapis melalui *tafsīr*, *ta’wīl*, dan *taḥqīq*. *Tafsīr* memungkinkan pemahaman lahiriah atas fenomena kosmik, sebagaimana sains modern menjelaskan mekanisme alam. Namun pemahaman ini belum menyentuh dimensi makna terdalam. *Ta’wīl* membuka lapisan simbolik dan ontologis alam sebagai manifestasi Nama-Nama Ilahi, sementara *taḥqīq* menuntut aktualisasi makna tersebut dalam kehidupan dan tindakan manusia. Dengan demikian, membaca alam secara benar tidak berhenti

pada pengetahuan deskriptif, tetapi menuntut keterlibatan eksistensial dan transformasi etis.²¹

Dalam konteks ekologis, kegagalan manusia modern terletak pada berhentinya pembacaan alam pada tingkat *tafsīr* semata. Alam dipahami melalui data, angka, dan hukum-hukum mekanistik, tetapi kehilangan dimensi simbolik dan sakralnya. Akibatnya, relasi manusia dengan alam menjadi relasi teknis dan eksploitatif, bukan relasi maknawi. Kosmologi Ibn ‘Arabī, melalui hermeneutika kosmiknya, menawarkan koreksi mendasar terhadap reduksi ini dengan mengembalikan alam sebagai teks yang bermakna dan menuntut adab dalam pembacaannya.

2. Hermeneutika sebagai Dialog

Pemahaman alam sebagai teks kosmik menemukan resonansi filosofis yang kuat dalam hermeneutika Hans-Georg Gadamer. Gadamer menolak pandangan bahwa pemahaman adalah proses objektif yang sepenuhnya dapat dikontrol oleh metode. Sebaliknya, ia menegaskan bahwa pemahaman selalu bersifat dialogis, historis, dan melibatkan *pra-pemahaman* penafsir. Makna lahir melalui dialog antara teks dan penafsir dalam suatu peristiwa pemahaman yang disebut *fusion of horizons*.

Jika alam dipahami sebagai teks, maka relasi manusia dengan alam juga harus dipahami sebagai relasi dialogis. Alam “menyampaikan” maknanya melalui fenomena, keteraturan, dan ketidakterdugaannya, sementara manusia menanggapi

²¹ William C Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, 212-216.

melalui penafsiran dan tindakan. Krisis ekologis kontemporer dapat dibaca sebagai kegagalan dialog hermeneutik ini, ketika manusia modern memaksakan horizon rasionalitas instrumentalnya kepada alam dan menutup diri dari kemungkinan makna lain yang ditawarkan kosmos.

Dalam perspektif ini, eksploitasi alam merupakan bentuk pemahaman monologis. Manusia berbicara kepada alam hanya dengan bahasa teknokratis—produktivitas, efisiensi, keuntungan—tanpa mendengarkan “jawaban” alam sebagai mitra dialog. Gadamer menyebut sikap semacam ini sebagai kegagalan *openness to the other*, yakni ketertutupan terhadap sesuatu yang ingin dipahami. Kosmologi Ibn ‘Arabī, sebaliknya, menuntut keterbukaan total terhadap realitas sebagai wacana Ilahi yang terus menyingkapkan diri.

Pertautan antara Ibn ‘Arabī dan Gadamer memungkinkan krisis ekologis dipahami sebagai krisis hermeneutik: rusaknya relasi pemahaman antara manusia dan dunia. Dengan menghidupkan kembali cara membaca alam sebagai teks yang berbicara, hermeneutika kosmik menawarkan dasar konseptual bagi relasi manusia–alam yang lebih dialogis, rendah hati, dan bertanggung jawab.

3. Dunia Imaginal, Bahasa Kosmik, dan Etika Hermeneutik Ekologis

Salah satu elemen kunci dalam hermeneutika Ibn ‘Arabī adalah peran dunia imaginal (*‘ālam al-khayāl*) sebagai medium penyingkapan makna. Dunia imaginal bukan fantasi subjektif, melainkan tingkat realitas ontologis di mana makna Ilahi mengambil bentuk simbolik yang dapat dipahami manusia. Banyak penyingkapan kosmik, sebagaimana ditegaskan Chittick, berlangsung pada tingkat ini—melalui simbol, visi, dan korespondensi makna.

Hilangnya sensitivitas terhadap dimensi imaginal dalam budaya modern berkontribusi besar pada krisis ekologis. Alam direduksi menjadi objek empiris yang kehilangan nilai simbolik dan naratifnya. Gunung, sungai, hutan, dan laut tidak lagi dibaca sebagai simbol kosmik, tetapi sebagai sumber daya. Hermeneutika kosmik Ibn ‘Arabī mengingatkan bahwa alam memiliki bahasa yang hanya dapat dipahami jika manusia membuka kembali imajinasi simboliknya.

Bahasa memegang peran sentral dalam proses ini. Chittick menekankan bahwa Nama-Nama Ilahi merupakan struktur semantik yang mendasari kosmos. Setiap fenomena alam dapat dipahami sebagai “kata” dalam wacana kosmik yang lebih luas. Dengan demikian, cara manusia berbicara tentang alam mencerminkan cara ia memahaminya. Bahasa teknokratis yang dominan dalam modernitas mempersempit horizon makna, sementara bahasa kosmologis membuka kembali dimensi etis dan relasional.

Hermeneutika kosmik pada akhirnya berujung pada tanggung jawab etis. Dalam perspektif Ibn ‘Arabī, penafsiran yang benar selalu menuntut aktualisasi. Membaca alam sebagai teks Ilahi meniscayakan sikap hormat, kehati-hatian, dan kepedulian. Kerusakan ekologis dapat dipahami sebagai kesalahan penafsiran sebuah kegagalan hermeneutik yang menghasilkan tindakan destruktif.

Dengan demikian, integrasi hermeneutika Ibn ‘Arabī dan Gadamer menghasilkan fondasi bagi etika ekologis dialogis: etika yang lahir dari pemahaman, bukan paksaan; dari keterbukaan, bukan dominasi. Alam dipahami sebagai mitra dialog kosmik, dan manusia sebagai penafsir yang bertanggung jawab atas makna yang ia wujudkan dalam tindakan.

F. Insān Kāmil sebagai Subjek Etika Ekologis Kosmik

1. Insān Kāmil sebagai Subjek Kosmik: Integrasi Mikrokosmos dan Makrokosmos

Dalam kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī, konsep *insān kāmil* (manusia sempurna) menempati posisi sentral sebagai poros yang mengintegrasikan seluruh struktur realitas. William C. Chittick menegaskan bahwa manusia sempurna bukan sekadar ideal moral atau figur mistik individual, melainkan subjek kosmik yang merangkum dan merefleksikan keseluruhan tatanan wujud. Dalam diri *insān kāmil*, mikrokosmos dan makrokosmos tidak lagi terpisah, tetapi menyatu melalui kesatuan batiniah. Kesatuan ini bukan identitas fisik atau ontologis yang menyamakan manusia dengan alam, melainkan kesatuan relasional yang bersifat maknawi.

Sebagai makhluk sentral yang “hidup sekaligus pada setiap tingkat kosmos”, *insān kāmil* merangkum seluruh hierarki keberadaan dalam dirinya. Ungkapan ini menunjukkan bahwa manusia, dalam kondisi kesempurnaannya, mampu menyadari keterhubungan antara berbagai tingkat wujud dari material hingga spiritual tanpa mereduksinya ke dalam satu dimensi tunggal. Dalam konteks ini, manusia tidak berdiri di atas kosmos sebagai penguasa, melainkan di dalam kosmos sebagai simpul relasional yang menyadari dan memelihara keseimbangan makna.

Pemahaman ini memiliki implikasi ekologis yang sangat penting. Krisis lingkungan modern sebagian besar bersumber dari pemutusan relasi antara manusia dan alam, di mana manusia memosisikan dirinya sebagai subjek otonom yang

terpisah dari dunia natural. Konsep *insān kāmil* justru menolak dikotomi ini. Manusia sempurna tidak mungkin merusak alam, karena kerusakan alam berarti kerusakan terhadap dirinya sendiri sebagai mikrokosmos. Dengan demikian, *insān kāmil* menyediakan model antropologi alternatif yang non-dominatif dan relasional, yang sangat relevan untuk etika ekologis kontemporer.

2. Fana' - Baqā' dan Dekonstruksi Ego Antroposentris

Dimensi soteriologis *insān kāmil* terungkap secara jelas melalui konsep *fanā'* (pemusnahan ego) dan *baqā'* (subsistensi dalam Tuhan). Dalam pembacaan Chittick, *fanā'* tidak dipahami sebagai penghancuran eksistensi manusia, melainkan sebagai dekonstruksi pusat ego yang menempatkan diri sebagai ukuran segala sesuatu. Ego inilah yang dalam konteks modern menjelma sebagai antroposentrisme yaitu pandangan bahwa alam ada terutama untuk kepentingan manusia.

Melalui *fanā'*, struktur egoistik yang mendasari dominasi manusia atas alam dilebur. Manusia tidak lagi memandang dirinya sebagai pemilik atau penguasa kosmos, tetapi sebagai bagian dari jaringan tajallī Ilahi yang lebih luas. Tahap ini membuka jalan bagi *baqā'*, yakni keberlangsungan eksistensi manusia dalam kesadaran Ilahi, di mana tindakan manusia selaras dengan kehendak dan rahmat Tuhan. Dalam kondisi *baqā'*, manusia “kembali ke dunia” dengan kesadaran baru, bukan untuk mengeksploitasi, tetapi untuk merawat dan melayani.

Secara ekologis, dinamika *fanā'-baqā'* dapat dibaca sebagai proses transformasi kesadaran dari eksploitasi menuju kepedulian. *Fanā'* meruntuhkan logika penguasaan, sementara *baqā'* melahirkan etika tanggung jawab. Manusia

yang mencapai kesadaran ini tidak lagi bertindak atas dasar kepentingan egoistik, tetapi atas dasar keseimbangan kosmik. Dengan demikian, *insān kāmil* bukan figur yang menarik diri dari dunia, melainkan subjek etis yang kembali ke dunia dengan peran transformatif.

Chittick menekankan bahwa maqam tertinggi dalam tasawuf Ibn ‘Arabī tidak berujung pada isolasi spiritual, melainkan pada integrasi penuh antara kontemplasi dan aksi. Dalam bahasa ekologis, hal ini berarti bahwa kesadaran spiritual sejati harus terwujud dalam praktik konkret yang menjaga keberlanjutan alam dan kehidupan.

3. Dua Mata (*Dhu’l-‘Aynayn*) dan Etika Keseimbangan Ekologis

Salah satu metafora paling penting yang digunakan Ibn ‘Arabī dan disorot secara mendalam oleh Chittick adalah konsep *dhu’l-‘aynayn* (pemilik dua mata). Metafora ini menggambarkan kemampuan *insān kāmil* untuk melihat realitas dari dua sudut sekaligus: satu mata memandang Tuhan dalam aspek *tanzīh* (transendensi dan ketakterbandingan), sementara mata lainnya memandang Tuhan dalam aspek *tashbīh* (imanensi dan kedekatan melalui manifestasi kosmik).²²

Kemampuan melihat dengan “dua mata” ini melahirkan etika keseimbangan. Dalam konteks ekologis, hal ini berarti manusia mampu menjaga jarak hormat terhadap alam (tidak menuhankannya), sekaligus menghargai kesakralannya sebagai manifestasi Ilahi (tidak mereduksinya menjadi objek mati). Krisis ekologis modern sering kali muncul dari kegagalan menjaga keseimbangan

²² William C Chittick.

ini: alam either disakralkan secara romantik tanpa pemahaman struktural, atau direduksi secara ekstrem menjadi sumber daya ekonomi.

Insān kāmil sebagai pemilik dua mata mampu menavigasi ketegangan ini. Ia memahami bahwa alam bukan Tuhan, tetapi juga bukan sekadar benda. Alam adalah medan tajallī yang memiliki nilai ontologis dan etis. Dengan perspektif ini, tindakan manusia terhadap alam selalu diukur melalui dua horizon sekaligus: horizon transendensi Ilahi dan horizon keberlanjutan kosmik.

Lebih jauh, metafora dua mata menegaskan bahwa etika ekologis tidak dapat bersifat simplistik. Ia menuntut kebijaksanaan situasional, kepekaan simbolik, dan tanggung jawab jangka panjang. *Insān kāmil* tidak bertindak berdasarkan aturan kaku, tetapi berdasarkan pemahaman mendalam atas jaringan relasi kosmik. Inilah yang menjadikan etika ekologis dalam perspektif tasawuf bersifat kontekstual, dialogis, dan berakar pada kesadaran ontologis.

G. Sintesis Komparatif: Toshihiko Izutsu, Taoisme, dan Etika Non-Dominatif

1. Kosmologi Relasional dalam Ibn ‘Arabī dan Taoisme: Kesamaan Struktural

Pembacaan komparatif yang dilakukan Toshihiko Izutsu terhadap kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī dan Taoisme tidak dimaksudkan untuk menyamakan kedua tradisi tersebut secara teologis, melainkan untuk menyingkap kesamaan struktur metafisik dan fungsional dalam cara keduanya memahami realitas. Izutsu menegaskan bahwa baik Ibn ‘Arabī maupun pemikir Taois memahami realitas sebagai satu kesatuan dinamis yang menampilkan diri dalam pluralitas bentuk

tanpa kehilangan kesatuan dasarnya. Kesatuan ini bukan kesatuan statis, melainkan kesatuan relasional yang terus bergerak dan berproses.

Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, kesatuan ini dirumuskan melalui konsep *wahdat al-wujud*, di mana segala yang ada merupakan *tajallī* dari Realitas Ilahi. Sementara itu, dalam Taoisme, kesatuan realitas dipahami melalui konsep *Tao* sebagai prinsip asal yang melahirkan dan menopang segala sesuatu. Meskipun berbeda secara teologis karena Ibn ‘Arabī berangkat dari wahyu teistik dan Taoisme dari prinsip kosmik non-personal, keduanya sama-sama menolak pandangan dunia yang bersifat dualistik dan mekanistik.²³

Kesamaan struktural ini memiliki implikasi ekologis yang signifikan. Baik dalam tasawuf Ibn ‘Arabī maupun Taoisme, alam tidak dipahami sebagai realitas yang terpisah dari manusia, melainkan sebagai bagian dari jaringan kosmik yang sama. Kerusakan alam, dengan demikian, tidak dapat dilepaskan dari kerusakan relasi manusia dengan keseluruhan tatanan wujud. Izutsu menekankan bahwa cara pandang relasional semacam ini secara inheren menolak logika dominasi, karena tidak ada entitas yang berdiri secara otonom dan absolut.

2. Prinsip Wu Wei dan Tajallī: Etika Non-Intervensi dan Kehati-hatian Kosmik

Salah satu titik temu paling penting antara Ibn ‘Arabī dan Taoisme yang disorot Izutsu adalah kesamaan etis antara prinsip *tajallī* dan konsep *wu wei*. Dalam Taoisme, *wu wei* sering dipahami sebagai “tidak bertindak”, namun Izutsu menegaskan bahwa makna yang lebih tepat adalah bertindak tanpa pemaksaan,

²³ Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts of Ibn ‘Arabī and Lao-Tzu and Chuang-Tzu*.

yakni tindakan yang selaras dengan ritme dan struktur kosmik. *Wu wei* bukan pasivitas, melainkan bentuk tindakan yang tidak melawan alur alam.²⁴

Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, prinsip ini menemukan padanannya dalam pemahaman tentang tajallī Ilahi. Alam bergerak dan berubah sesuai dengan pola penyingkapan Nama-Nama Ilahi. Manusia yang arif bukanlah yang memaksakan kehendaknya atas kosmos, melainkan yang mampu membaca pola tajallī dan bertindak selaras dengannya. Dalam hal ini, etika tasawuf bersifat non-dominatif dan penuh kehati-hatian.

Dalam konteks ekologis, prinsip *wu wei* dan tajallī menawarkan kritik tajam terhadap paradigma pembangunan modern yang agresif dan eksploitatif. Banyak kerusakan lingkungan terjadi bukan karena manusia bertindak, melainkan karena manusia bertindak secara berlebihan dan memaksa. Etika non-intervensi yang diajarkan Taoisme dan tasawuf Ibn ‘Arabī mendorong manusia untuk membatasi diri, mendengarkan alam, dan menyesuaikan tindakan dengan daya dukung kosmik.

Izutsu menekankan bahwa keselarasan dengan alam bukan berarti menyerah pada determinisme alamiah, tetapi mengembangkan kebijaksanaan untuk mengetahui kapan harus bertindak dan kapan harus menahan diri. Etika semacam ini sangat relevan dalam menghadapi krisis ekologis global, di mana solusi teknis sering kali justru memperparah kerusakan karena mengabaikan kompleksitas sistem alam.

²⁴ Izutsu.

3. *Insān Kāmil* dan *Sheng-Jen*: Figur Ideal Etika Ekologis

Dalam analisis komparatifnya, Izutsu juga menyoroti kemiripan fungsional antara konsep *insān kāmil* dalam tasawuf Ibn ‘Arabī dan figur *sheng-jen* (manusia suci atau bijak) dalam Taoisme. Keduanya merepresentasikan ideal antropologis yang tidak diukur dari kekuasaan atau dominasi, melainkan dari kemampuan menjaga keseimbangan kosmik dan hidup selaras dengan prinsip realitas.

Insān kāmil dipahami sebagai mikrokosmos yang merefleksikan makrokosmos, serta sebagai mediator antara Tuhan, manusia, dan alam. Sementara itu, *sheng-jen* dipandang sebagai manusia yang telah menyelaraskan diri sepenuhnya dengan Tao, sehingga tindakannya spontan, sederhana, dan tidak merusak tatanan alam. Meskipun latar teologisnya berbeda, kedua figur ini memiliki fungsi etis yang serupa: menjadi penjaga keseimbangan dan harmoni kosmik.²⁵

Dalam perspektif ekologis, figur *insān kāmil* dan *sheng-jen* dapat dibaca sebagai model subjek etis yang menolak antroposentrisme. Keduanya tidak menempatkan manusia sebagai pusat dominasi, melainkan sebagai bagian dari tatanan kosmik yang lebih luas. Kesadaran ini melahirkan sikap rendah hati, kehati-hatian, dan kepedulian terhadap keberlanjutan kehidupan.

Izutsu menegaskan bahwa kesamaan ini tidak boleh dipahami sebagai bukti kesatuan doktrin, melainkan sebagai indikasi bahwa tradisi-tradisi spiritual besar dunia berbagi intuisi metafisik yang serupa mengenai relasi manusia dan alam.²⁶

²⁵ Izutsu.

²⁶ Izutsu.

Dalam konteks krisis ekologis global, intuisi bersama ini dapat menjadi dasar dialog lintas tradisi untuk merumuskan etika ekologis yang lebih manusiawi dan berkelanjutan.

Melalui pembacaan komparatif Izutsu, kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī memperoleh dimensi universal tanpa kehilangan akar teologisnya. Dialog dengan Taoisme memperlihatkan bahwa etika non-dominatif terhadap alam bukan gagasan marginal, melainkan inti dari banyak tradisi kebijaksanaan. Sintesis ini memperkuat argumen bahwa krisis ekologis modern menuntut perubahan cara pandang yang mendalam bukan hanya pada tingkat kebijakan, tetapi pada tingkat kosmologi dan antropologi.

H. Sintesis Etika Ekologis Tasawuf: Kontribusi Kosmologi Ibn ‘Arabī bagi Krisis Lingkungan Kontemporer

1. Dari Kosmologi ke Etika: Alam sebagai Amanah Metafisik

Analisis hermeneutik atas kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī sebagaimana dibaca oleh William C. Chittick dan Toshihiko Izutsu menunjukkan bahwa krisis ekologis kontemporer tidak dapat dipahami semata-mata sebagai persoalan teknis, ekonomi, atau kebijakan publik. Krisis ini berakar pada cara manusia memaknai realitas, khususnya relasi antara Tuhan, manusia, dan alam. Dalam kerangka Ibn ‘Arabī, alam tidak pernah bersifat netral atau profan; ia adalah arena tajallī Nama-Nama Ilahi yang senantiasa hidup dan bermakna.

Kosmologi ini menempatkan alam sebagai amanah metafisik, bukan sekadar sumber daya. Setiap entitas alam merepresentasikan aspek tertentu dari Nama Ilahi, sehingga keberadaannya memiliki nilai intrinsik yang tidak dapat

direduksi menjadi nilai instrumental. Kerusakan alam, dalam perspektif ini, bukan hanya pelanggaran ekologis, tetapi juga gangguan terhadap keteraturan kosmik dan etika spiritual. Dengan demikian, etika ekologis tasawuf berangkat dari kesadaran ontologis, bukan dari kalkulasi utilitarian.

Melalui hermeneutika Gadamerian, pemaknaan ini dapat dipahami sebagai *fusion of horizons* antara teks-teks kosmologis klasik Ibn ‘Arabī dan konteks krisis ekologis modern. Kosmologi tasawuf tidak “dipaksakan” untuk berbicara tentang lingkungan, tetapi justru menunjukkan relevansinya melalui horizon makna yang terbuka dan dialogis.

2. Insān Kāmil sebagai Subjek Etika Ekologis

Salah satu kontribusi paling signifikan kosmologi Ibn ‘Arabī bagi etika lingkungan adalah konsepsi *insān kāmil* sebagai subjek etis. Berbeda dari subjek modern yang cenderung antroposentris dan dominatif, *insān kāmil* dipahami sebagai makhluk relasional yang hidup serentak pada seluruh tingkat kosmos. Ia bukan penguasa alam, melainkan penjaga keseimbangan kosmik.

Sebagaimana ditegaskan Chittick, *insān kāmil* merepresentasikan aktualisasi penuh Nama Allah, namun aktualisasi tersebut tidak pernah seragam atau berulang. Setiap manusia mewujudkan Nama-Nama Ilahi secara unik, sesuai dengan kesiapan dan konteksnya. Prinsip ini memiliki implikasi etis penting: tidak ada satu model tunggal tindakan ekologis, tetapi ada orientasi bersama—yakni menjaga harmoni kosmik dan mencegah kerusakan.

Dalam kerangka ini, tanggung jawab ekologis bukanlah beban eksternal yang dipaksakan oleh regulasi semata, melainkan konsekuensi dari realisasi

spiritual. Semakin tinggi tingkat kesadaran seseorang terhadap struktur kosmik dan tajallī Ilahi, semakin besar pula kepeduliannya terhadap keberlanjutan alam. Etika ekologis tasawuf, dengan demikian, bersifat internal dan transformatif, bukan koersif.

3. Prinsip Non-Dominasi: Tajallī, Wu Wei, dan Etika Kehati-hatian

Dialog komparatif dengan Taoisme melalui pembacaan Izutsu memperkuat dimensi etika non-dominatif dalam kosmologi Ibn ‘Arabī. Prinsip *wu wei* bertindak tanpa pemaksaan menemukan resonansi kuat dengan etika tasawuf yang menuntut kehati-hatian dalam bertindak terhadap alam. Dalam kedua tradisi, tindakan yang paling etis bukanlah tindakan yang paling agresif, melainkan yang paling selaras dengan struktur realitas.

Dalam konteks krisis ekologis, prinsip ini mengkritik paradigma pembangunan modern yang mengukur keberhasilan dari tingkat eksploitasi dan percepatan produksi. Etika non-dominasi mengajukan alternatif berupa pembatasan diri (*self-restraint*), kesederhanaan, dan kesediaan untuk “mendengarkan” alam. Dalam istilah Ibn ‘Arabī, ini berarti membaca tajallī kosmik dengan penuh adab, bukan memaksakan kehendak manusia atas alam.

Prinsip ini juga menegaskan bahwa solusi ekologis tidak selalu berarti intervensi besar-besaran. Terkadang, keberlanjutan justru dicapai melalui pengurangan, pengendalian, dan penghormatan terhadap ritme alam. Etika tasawuf dan Taoisme sama-sama mengajarkan bahwa keharmonisan lahir dari keseimbangan, bukan dominasi.

4. Hermeneutika sebagai Metode Etika: Membaca Alam sebagai Teks

Salah satu implikasi metodologis terpenting dari kajian ini adalah penegasan bahwa hermeneutika bukan hanya alat analisis teks, tetapi juga metode etis. Dalam kosmologi Ibn ‘Arabī, alam dipahami sebagai “teks kosmik” yang harus dibaca melalui *ta’wīl* dan *kasyf*. Setiap fenomena alam adalah ayat yang menunjuk pada realitas yang lebih dalam.

Melalui pendekatan hermeneutika Gadamer, pembacaan alam ini dipahami sebagai dialog berkelanjutan antara subjek dan realitas. Alam “berbicara” melalui tanda-tanda ekologis perubahan iklim, kerusakan biodiversitas, krisis air dan manusia dituntut untuk menafsirkan tanda-tanda tersebut dengan kesadaran historis dan etis. Kegagalan membaca alam secara hermeneutik menghasilkan tindakan yang keliru dan destruktif.

Dengan demikian, etika ekologis tasawuf bukan hanya soal norma, tetapi juga soal cara memahami dan menafsirkan dunia. Etika lahir dari pemahaman yang benar tentang realitas, dan pemahaman tersebut selalu bersifat dialogis dan terbuka.

5. Relevansi Kontemporer dan Kontribusi Teoretis

Kajian ini menunjukkan bahwa kosmologi tasawuf Ibn ‘Arabī melalui pembacaan Chittick dan Izutsu memberikan kontribusi penting bagi diskursus etika lingkungan kontemporer. Pertama, ia menawarkan landasan ontologis yang kuat untuk mengkritik antroposentrisme modern. Kedua, ia menyediakan model subjek etis (*insān kāmil*) yang relasional dan non-dominatif. Ketiga, ia memperkaya diskursus etika lingkungan dengan dimensi spiritual dan hermeneutik yang sering diabaikan dalam pendekatan sekuler.

Kontribusi teoretis tesis ini terletak pada upaya menghubungkan kosmologi tasawuf klasik dengan problem ekologis modern melalui pendekatan hermeneutika filosofis. Dengan demikian, tesis ini tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga konstruktif menawarkan kerangka etika alternatif yang relevan dan kontekstual.