

pengertian ini, dia mengatakan bahwa alam semesta diciptakan sesuai dengan citra Tuhan.

Pada bagian sebelumnya, kita telah membahas konsep realitas dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Di sini penting untuk dijelaskan hubungan antara Nama-Nama Tuhan dan realitas-realitas itu. Dalam *al-Futuhat al-Makkiyah* dikatakan bahwa setiap realitas memiliki persesuaian dengan Nama Tuhan.¹⁵⁷ Namun sangat tidak jelas, misalnya apakah Nama Tuhan itu sesuai dengan realitas pepohonan? Dalam *Insha' al-Dawa'ir*, Ibn 'Arabi mengisyaratkan bahwa realitas sesungguhnya secara keseluruhan merupakan Sifat pengetahuan Tuhan.¹⁵⁸ Jadi, ia sama dengan Nama “Yang Mengetahui.” Di satu sisi, sebagaimana yang kita telah ketahui, realitas itu bersifat universal, dan seperti teori universal Ibn Sina, realitas memiliki tiga bentuk wujud.¹⁵⁹ *Pertama*, realitas secara abadi berada dalam diri Tuhan, sebagai pengetahuan-Nya, *kedua* realitas merupakan manifestasi wujud khusus di alam semesta, dan *ketiga* realitas berada dalam fikiran manusia, sebagai pengetahuannya. Dalam diri Tuhan, realitas belum terbedakan, dan hanya melalui alam semesta, realitas itu terbedakan, dan realitas dalam diri Tuhan merupakan paradigma bentuk berbagai wujud khusus di alam semesta. Jadi, secara fungsional, realitas pada diri Tuhan dapat ditafsirkan sebagai Nama-Nama Tuhan. Dengan kata lain, realitas pepohonan yang ada secara abadi dalam diri Tuhan adalah salah satu dari Nama-Nama Tuhan. Dengan cara ini, manusia sebagai gabungan seluruh realitas alam semesta mengekspresikan sesuatu yang sama sebagaimana manusia adalah gabungan dari seluruh Nama-Nama Tuhan. Alam

semesta yang inheren dalam diri manusia berhubungan dengan Tuhan, manifestasi Nama-Nama Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta merupakan berbagai realitas alam semesta.

Meskipun alam semesta secara keseluruhan merupakan manifestasi yang sempurna dari keseluruhan Nama Tuhan. Dalam setiap wujud alam semesta, kecuali manusia, mereka bukanlah manifestasi sempurna, karena tak ada wujud yang memiliki semua realitas. Misalnya, seekor anjing putih memiliki realitas anjing dan putih, tetapi tidak memiliki realitas pepohonan. Namun, hanya pada manusia seluruh Nama-Nama Tuhan termanifestasi, karena manusia sebagai mikro-kosmos memiliki seluruh realitas alam semesta dalam dirinya. Karena realitas-realitas ini, hanya manusia di antara semua wujud dapat mengetahui seluruh wujud alam semesta.

Antroposentrisme

Menurut Ibn 'Arabi, manusia adalah sarana yang menghubungkan Nama-Nama Tuhan yang termanifestasikan, yaitu berbagai realitas alam semesta yang masih belum terbedakan dan yang telah terbedakan, bagi wujud partikular di alam semesta. Nama-Nama Tuhan memerlukan manusia agar benar-benar terbedakan di alam semesta, karena pengetahuan manusia tentang alam semesta melalui berbagai realitas yang inheren dalam dirinya adalah esensial untuk pembedaan alam semesta. Nampaknya, Ibn 'Arabi berpikiran bahwa jika manusia tidak berada di alam semesta, maka sebuah pohon tidak pernah menjadi pohon, dan begitu juga gunung. Di awal *Fusus*

al-Hikam, dia membandingkan alam semesta sebelum penciptaan manusia sebagai cermin yang kotor, sejenis *materia prima*, dunia yang tidak bersuara, berwarna, berbentuk.¹⁶⁰ Hanya melalui manusia, dia merupakan alam semesta yang jernih dan dapat mencerminkan citra Tuhan. Lebih-lebih, manusia dibandingkan dengan biji (*insan*) mata yang melaluinya Tuhan melihat makhluk-Nya.¹⁶¹ Tujuan penciptaan itu adalah keinginan Tuhan melihat diri-Nya yang berada di luar diri-Nya.¹⁶² Dan ini hanya bisa dilakukan melalui manusia. Dalam pengertian ini, manusia adalah bentuk dari citra Tuhan, cermin dimana citra Tuhan terefleksikan paling sempurna.

Paham antroposentris Ibn 'Arabi paling gamblang diungkapkan dengan kalimat sebagai berikut dalam *Insha' al-Dawa'ir*.

Manusia memiliki kesempurnaan absolut baik dalam keabadian, maupun kesementaraan. Tuhan memiliki kesempurnaan absolut dalam keabadian, namun Dia tidak memiliki akses kesementaraan, karena Dia terlampau agung. Alam semesta memiliki kesempurnaan absolut dalam masalah kesementaraan, namun alam semesta tidak memiliki akses keabadian, karena alam terlalu rendah untuk itu.¹⁶³

Tuhan tidak bisa memiliki hubungan langsung dengan alam yang diciptakan, kecuali melalui manusia. Namun, manusia memiliki persesuaian baik dengan Tuhan, maupun melalui Nama-Nama-Nya, dan persesuaian dengan alam semesta melalui realitas-realitas-Nya. Tentu, tidak berarti bahwa manusia dalam pengertian apapun adalah superior

dibanding Tuhan, karena transendensi kemutlakan Tuhan yang mencegah Dia dari penisbatan kesementaraan (temporalitas), bukan Tuhan tetapi manusia yang merupakan inti dari berbagai wujud. Dan kesempurnaan manusia yang absolut ini disimbolkan oleh Ibn 'Arabi dengan istilah "Manusia Sempurna."

Catatan Akhir:

¹Gen. 1, 26, 28-30.

²Gen. 1, 26-27.

³Bibliografi yang panjang lebar tentang masalah ini diuraikan dalam Leo Scheffczyk (ed.) *Der Mensch als Bild Gottes* (Darmstadt, 1969), 526-538.

⁴Edmund Schlink, "Die Biblische Lehre vom Ebenbilde Gottes," dalam *Der Mensch als Bild Gottes*, 88-89.

⁵*Ibid.*, 92-94.

⁶Untuk penafsiran tema *Imago Dei* dalam Yahudisme masa selanjutnya, lihat J. Jervell, *Imago Dei, Gen. 26 Cf. im Spätjudentum, in der Gnosis und in den Paulinischen Briefen* (Göttingen, 1969), 15-51.

⁷Peter Schwanz, *Imago Dei als Christologisch-antropologisches Problem in der Geschichte der Alten Kirche von Paulus bis Clemens von Alexandrien* (Halle, 1970), 21-26.

⁸Skema ini didasarkan atas pandangan Schwanz, *Imago Dei*, 20, tetapi di sini secara jelas dimodifikasi.

⁹Tema *Imago Dei* menurut Philo, karya yang lengkap adalah Thomas H. Tobin, *Creation of Man: Philo and History of Interpretation*, Catholic Biblical Quarterly Monographs, no.12 (Washington, 1983). Juga lihat E. Brehier, *Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon d'Alexandrie* (Paris, 1925), 121-126, Jervell, *Imago Dei*, 52-70, A.M. Mazzanti, "L'aggettivo methorios e la doppia creazione dell'uomo in Filone de Alessandria," dalam Ugo Bianchi (ed.), *La 'doppia creazione' dell'uomo negli Alessandrini, nei Cappadoci e nella gnosi* (Roma, 1978), 27-42.

¹⁰H. A. Wolfson, *Philo Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, 2 vol. (Cambridge, Mass, 1948).

¹¹David Winston, "Introduction" dalam Philo Alexandria, *The Contemplative Life, The Iants and Selectians* (Ramsey, N.Y. 1981), 23.

¹²Philo, *de opif*, 135

¹³Tentang penafsiran Pendeta Paul mengenai citra Tuhan, lihat Schwanz, *Imago Dei*, 17-57.

¹⁴Mengenai penafsiran Irenaeus tentang citra Tuhan, lihat Schwanz, *Imago Dei*, 117-143.

¹⁵Mengenai teologi citra Tuhan dalam pemikiran Origen, Karya terbaik adalah tulisan H. Crouzel, *Theologie de l'Imago de Dieu chez Origene* (Paris, 1955).

¹⁶Tentang antropologi Gregory Nazianzus, lihat Anna-Stina Ellverson, *The Dual Nature of Man, A Study in The Theological Anthropology of Gregory of Nazianzus* (Uppsala, 1981).

¹⁷Mengenai teologi citra Tuhan dalam Gregory Nyssa, lihat R. Leys, *L'Image de Dieu Chez Saint Gregoria de Nysse* (Bruxelles-Paris, 1951).

¹⁸Ellverson, 17.

¹⁹Crouzel, *Theologie de l'Image de Dieu*, 174.

²⁰A.J. Wensink, *Concordance et indices de la tradition musulmane*, 7 vol (Leiden, 1936-1969), 3:438.

²¹Menurut informasi yang diberikan secara akurat oleh Professor Daniel Gimaret tentang persamaan individu (6 Januari 1986). Kata ganti milik merujuk: (1) kepada Adam sendiri, hadis yang berarti bahwa (misalnya) Tuhan memberikannya ketika itu *outlinenya* yang jelas sebagai seorang yang dewasa tanpa mentaqdirkan melalui beberapa proses kehamilan yang memiliki perbedaan tingkatan, masa kecil dan seterusnya. Ini adalah secara khusus pendapat Abu Sulayman al-Khattabi (w. 388 H/998 M) sama dengan karya Abu Bakr al-Bayhaqi K. *Al-Asma' wa al-Sifat* (Cairo, 1358H/1939M), 290. Juga lihat Juwaini, K. *al-Irshad*, edit Luciani (Paris, 1938), tek bahasa Arab, 93, idem *al-Shamil fi Usul al-Din* (Alexandria, 1938), 290, atau (2) kepada beberapa orang yang sebelumnya telah disebutkan dalam hadis. Menurut beberapa versi hadis ini, ketika nabi melihat seorang menampar orang lain pada wajahnya, lalu dia berkata "jangan menamparnya, karena Tuhan menciptakan Adam sesuai dengannya (yaitu, bentuk orang tersebut)." Ini adalah pendapat yang secara khusus tidak dijadikan pegangan oleh Ibn Khuzayma (311 H/924 M), K. *al-Tawhid* (Cairo, 1968), 36-38. Lihat juga Juwaini, *Irsyad*, 93, idem *Shamil*, 560. Juga lihat W. Wontgomery Watt, "Diciptakan sesuai dengan citra-Nya: sebuah studi teologi Islam" *Glasgow University Oriental Society Transactions* 17 (1961), 38-49.

²²Mengenai sumber dan penggunaan hadis ini dalam Sufime, lihat H. Riter, *Das Neer Seele*, new enlarged, ed. (Leiden, 1976), 445-46.

²³Watt, "Diciptakan sesuai dengan citra-Nya," 45.

²⁴Abu Hamid Muhammad b. Muhammad al-Ghazali, Kitab *al-Imla' fi Ishkalat al-Ihya'* dalam *Ihya' 'Ulum al-Din*, 5 vol. (Cairo, tt), 6:32. Selanjutnya disebut *Imla'*.

²⁵Affifi, 188-190.

²⁶Louis Massignon, *La Passion de Hussayn Ibn Mansur Hallaj*, 4 vol. (Paris, 1975), 3: 111-118.

²⁷Teks Arab bagian ini terdapat dalam Louis Massignon, *Essai sur les origins du lexique technique de la mystique musulmane* (Paris, 1968), 405.

²⁸Massignon, *La Passion*, 3:112-113.

²⁹Dailami, Kitab '*Atf al-Alif al-Ma'huf 'ala al-Lam al-Ma'tuf*, edit J.C. Vadet (Cairo, 1962), 26-28, Ruzbihan Baqli Shirazi, *Sharh-i Shathiyat*, edit H. Corbin (Tehran, 1966), 441-444. Versi Arab karya di atas, *Mantiq al-Asrar bi-Bayan al-Anwar* belum diterbitkan. Karya ini diterjemahkan dalam bahasa Perancis oleh Massignon, berdasarkan teks Daylami (Massignon, *La Passion*, 3:113-116).

³⁰Terjemahan dari versi Persi dalam Ruzbihan Baqli, *Sharh*, 443-444, sama dengan versi Arab dalam Daylami, 27-28.

³¹Lihat H. Corbin, "Quietude et inquietude de l'ame le soufisme de Ruzbihan Baqli de Shiraz," *Eranos Jahrbuch* 27 (1959): 51-194, idem, *En Islam Iranien*, 4 vol. (Paris, 1971-1972), 3: 9-146.

³²Ruzbihan Baqli, *Sharh*, 449-450.

³³*Ibid.*, 348.

³⁴Secara literel, "pemahat (orang shalat), (berkata): Wahai Tuhan, penguasa kerajaan, (3/26), dan pada intinya hadis itu mengatakan, Muhammad bukan dari dunia penciptaan. Al-Qur'an dan hadis tersebut mengacu kepada Muhammad.

³⁵*Ibid.*, 349.

³⁶Saya menghilangkan *ra* dan *zaman* dan membaca, "*wa haqq dar 'ishq tanzih-i sifat-i bi zaman zaman-I awwaliyat bar Adam kard.*"

³⁷*Ibid.*, 63.

³⁸*Ibid.*, 153.

³⁹*Ibid.*, 151-153.

⁴⁰*Ibid.*, 628.

⁴¹*Ibid.*, 151-153.

⁴²*Ibid.*, 153.

⁴³*Ibid.*, 164-165.

⁴⁴*Ibid.*, 305.

⁴⁵*Ibid.*, 101.

⁴⁶F. Jabre, *La notion de la ma'rifa chez Ghazali* (Beirut, 1958), 86-108. Alexander Altman, "the Delphic Maxim," 8-13.

⁴⁷Misalnya, Altman ("Delphic Maxim," 120) menganalisis bagian berikut terjemahan Gairdner dari kitab *Miskat*: Karena ia (akal) merupakan suatu pola atau penyederhanaan sifat-sifat Allah ... dan ia bisa menggerakkan pikiranmu untuk memahami makna yang benar hadis, "Allah menciptakan Adam karena kesamaan yang dimilikinya." (W.H.T. Gairdner, ter) *Al-Ghazali's Misykat* ("The Niche For Lights"), diedit dan dicetak ulang (Lahore, 1952), 84-85. Meskipun demikian, teks bahasa Arab (Ghazali, *Miskat al-Anwar*, edit Abu al-'Ala 'Afifi (Cairo, 1994), 44) menunjukkan "cahaya Allah," bukan "sifat-sifat Allah" dan "citra" bukan "kesamaan." Sayangnya analisis Altman mengacu pada kata-kata yang salah terjemahnya ini.

⁴⁸Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, 5 vol. (Cairo, t.t).

⁴⁹al-Ghazali, *al-Maqсад al-Asna fi Sharh Ma'ani Asma' Allah al-Husna*, edit Fadhou A. Shehadi (Beirut, 1971).

⁵⁰Edisi yang dikutip *Supra*, 47.

⁵¹Al-Ghazali, *al-Ajwiba al-Ghazaliya fi al-Masa'il al-Ukhrawiya (al-Madnun al-Shagir)* dalam *Qusur al-'Awali Min Rasa'il al-Imam al-Ghazali* (Cairo, t.t), 347-362.

⁵²*Ihya'*, 4: 300 – 307.

⁵³*Ibid.*, 306.

⁵⁴Mengenai tema ini, lihat H. Merki, *Homoiosis Theo, Von der Platonischen Gleichung bis zur Gottanlichkeit bei Gregory v. Nyssa* (Fribourg, 1952).

⁵⁵*Ihya'*, 4: 306-306.

⁵⁶*Imla'*, 5: 32, 38-39.

⁵⁷*Ibid.*, 38.

⁵⁸"Ibn Hazm menafsirkan Sine Form = eine Form, die Gott gehört, da er der Besitzer aller Formen ist". (Richard Gramlich, *Muhammad al-Ghazalis Lehre von den Stufen zur Gottesliebe* (Wiesbaden, 1984), 64 didasarkan pada Goldziher, *Die Zahiriten*, 164-1665). Gimaret, tentang persamaan pribadi, mengatakan bahwa beberapa ahli teologi menyatakan bahwa penyandaran (*idafa*) sura pada Tuhan adalah harus dipahami dalam pengertian yang sama sebagaimana penyandaran pada-Nya segala sesuatu yang diciptakan, selama

ia merupakan tindakan-Nya, Ibn Khuzayma, *Tawid*, 39, Juwayni, *Shamil*, 561, Ibn Furak, *Mushkil al-Hadith* (Cairo, 1979), 57.

⁵⁹Lihat *Infra*, 92.

⁶⁰Dalam istilah tata bahasa Arab, *idafat al-takhsis* adalah *idafa* dimana *mudaf* (*nomen regens*) atidak jelas, seperti *ghulam rajlin*, bandingkan dengan Radi al-Din Muhammad b. Hasan al-Astarabadhi, *Kitab al-Kafiyah fi al-Nahw*, 2 vol (Beirut, t.t), 1 : 274.

⁶¹*Imla'* dalam *Ihya'* 5 : 32.

⁶²*Ibid.*

⁶³Mengenai Sifat-Sifat Tuhan dalam teori Asy'ariah dan Mu'tazilah, lihat H. A. Wolson, *The Philosophy of the Kalam* (Cambridge, Mass. 1976), 112-234.

⁶⁴*Imla'* dalam *Ihya'*, 5 : 32.

⁶⁵*Maqasad*, 17-41.

⁶⁶*Ibid.*, 42-59.

⁶⁷Jabre, 92.

⁶⁸*Maqasad*, 42.

⁶⁹Istilah teknis ini dalam Sufisme, lihat *Infra*, 128.

⁷⁰*Maqasad*, 43.

⁷¹*Ibid.*, 45.

⁷²*Ibid.*, 46.

⁷³*Ibid.*, 46-47.

⁷⁴*Ibid.*, 49.

⁷⁵*Ibid.*, 49-50.

⁷⁶*Ibid.*, 50-51.

⁷⁷*Ibid.*, 53

⁷⁸*Ibid.*, 56.

⁷⁹*Ibid.*, 54.

⁸⁰*Ibid.*, 55-56.

⁸¹*Ibid.*, 57.

⁸²*Ibid.*, 58.

⁸³*Ibid.*, 58-59.

⁸⁴*Misykat*, 55-56.

⁸⁵*Ibid.*, 43-44.

⁸⁶*Ibid.*, 44.

⁸⁷Altman, "Delphic Maxim", 11.

⁸⁸*Misykat*, 57-58.

⁸⁹*Ibid.*, 61.

⁹⁰*Ibid.*, 61-62.

⁹¹*Supra*, 33.

⁹²Altman, "Delphic Maxim," 12.

⁹³*Supra*, 33.

⁹⁴*Mishkat*, 65-72.

⁹⁵*Ibid.*, 70-71.

⁹⁶Mengenai masalah penulisan karya ini, lihat W. Montgomery Watt, "The Authenticity of the Work Attributed to al-Ghazali" (Keaslian karya-karya yang disandarkan pada al-Ghazali), *JRAS* (1952), 36-37, 'Abd al-Rahman Badawi, *Mu'allifat al-Ghazali* (Cairo, 156-158).

⁹⁷*Madmun Saghir*, 350.

⁹⁹*Ibid.*, 352.

¹⁰⁰*Ibid.*, 353.

¹⁰¹*Ibid.*, 354.

¹⁰²*Ibid.*, 354-355.

¹⁰³*Ibid.*, 357.

¹⁰⁴*Ibid.*

¹⁰⁵*Ibid.*

¹⁰⁶*Ibid.*, 357-358.

¹⁰⁷*Ibid.*, 358-359.

¹⁰⁸*Ibid.*, 359.

¹⁰⁹R.A. Nicholson, "al-Insan al-Kamil, *Shorter Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1974), 170; idem., *Studies*, 77; A. Jeffery, "The al-'Arabi's *Shajarat al-Kawn*," *Studia Islamica* 10 (1959), 51; S.H. Nasr, *Three Muslim Sages* (Cambridge, 1964), 110.

¹¹⁰Abd al-Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awa'il* (Cairo, 1970).

¹¹¹Karya-karya tersebut adalah *Insha' al-Dawa'ir, Uqlat al-Mustafiz, al-Tadribat al-Insaniya fi Islah al-Mamlaka al-Insaniya*, semua diedit oleh Nyberg dalam bukunya *Kleinere Schiften*. Ungkapan itu terdapat *Uqlat al-Mustafiz*. Bagian itu adalah terjemahan *Infra*, 112.

¹¹²Ibn 'Arabi, *Shajarat al-Kawn* (Cairo, 1968).

¹¹³Nasr, *Muslim Sages*, 166, n. 66.

¹¹⁴*Fusus*, 50; 55; 75; 120; 199.

¹¹⁵*Ibid.*, 55.

¹¹⁶*Ibid.*, 48.

¹¹⁷*Ibid.*, 55.

¹¹⁸*Ibid.*

¹¹⁹*Ibid.*, 56.

¹²⁰*Insha'*, 21.

¹²¹*Futuhat al-Makkiya*, 4 vol (Cairo, 1329 H), 2 : 272. Sayangnya, baru sembilan volume edisi kritis Yahya tentang *al-Futuhat al-Makkiyah* (Cairo, 1972) telah diterbitkan hingga saat ini. Ini sama dengan volume pertama edisi 1329 di atas. Edisi 1923 digunakan sebagian dimana edisi kritis ini tidak temukan. Dalam edisi Osman Yahya selanjutnya diindikasikan sebagai *Futuhat* (edit Yahya) dan edisi 1329 juga seperti *Futuhat*.

¹²²*Fusus*, 199.

¹²³*Insha'*, 10.

¹²⁴*Ibid.*, 19.

¹²⁵*Fusus*, 52.

¹²⁶*Futuhat*, (ed. Yahya), 3 : 345-346.

¹²⁷Yakni, *Insha'*, 16-19 sama dengan *Futuhat* (ed. Yahya) 2 : 223-225, *Insha'*, 36-38 sama dengan *Futuhat* (edit Yahya) 2 : 125-129.

¹²⁸*Insha'*, 14. Pengetahuan yang tidak terbedakan sama dengan konsep Ibn Sina *scientia simplex*, yaitu pengetahuan sederhana dan total yang merupakan pencipta pengetahuan yang berhubungan satu sama lain secara detil. Pengetahuan sederhana ini disamakan oleh Ibn Sina dengan akal aktif, bandingkan dengan Fazrur Rahman, "Ibn Sina," dalam *A History of Muslim Philosophy*, diedit oleh M. Sharif, 2 vol (Wiesbaden, 1963), 1:492. Walaupun demikian, dalam pandangan Ibn Sina, pengetahuan sederhana, seluruh pengetahuan merupakan pengetahuan manusia, dalam pandangan Ibn 'Arabi, sementara pengetahuan yang tidak terbedakan adalah pengetahuan diri Tuhan.

¹²⁹Juga dalam pandangan Ibn Sina, Tuhan tidak memiliki pengetahuan persepsi wujud-wujud tertentu di alam semesta. Tuhan mengetahui seluruh wujud tertentu di alam semesta, sejauh pengetahuan Tuhan dikaitkan. Terdapat kesamaan mencolok antara doktrin Ibn Sina dan Ibn 'Arabi. Tentang doktrin Ibn Sina lihat Fazrur Rahman, "*Ibn Sina*" 501-502, dan Michael Marmura, "*Some Aspects of Avicenna's Theory of God's Knowledge particulars*," *JOAS* 82 (1962), 299-312.

¹³⁰*Insha'*, 14.

¹³¹*Ibid.*

¹³²Konsep *mithl* hampir sama dengan konsep *homoiomata* dalam *Hermeneuticus* Aristoteles (16-18) H.P. Cooke mengartikan *mithl* dalam bahasa Inggris sebagai "kesamaan, citra, salinan" (Aristoteles, *Categories, On the Intrepetations, Prior Analytics*), Perpustakaan Klasik Loeb (London, 1938),

115. Dalam terjemahan Arab dari *Hemeneuticus*, istilah ini diterjemahkan dengan *amthila* (jama' dari *mithal*). (al-F'Arabi, *Sharh al-F'Arabi li-Kitab Aristutalis fi al-'Ibana*, diedit oleh W.Kutsch dan S. Marrow (Beirut, 1960), 27). Al-F'Arabi menafsirkan *amthila* dari bagian ini dengan “berbagai citra” (*suwar*) dan “berbagai khayalan” (*khawalat*) Ibid. 28.

¹³³Ibid.

¹³⁴Ibid., 13-14.

¹³⁵Ibid.

¹³⁶*Uqlat al-Mustawfiz*, 45.

¹³⁷*Insha'*, 14.

¹³⁸Istilah “Platonic Ideas” diterjemahkan dalam bahasa Arab dengan *al-Muthul al-Aflatuniya* (jamak dari *mithal*), yakni al-Farabi, *Kitab al-Jam' bayna Ra'ay al-Hakimayn*, diedit. Oleh A.N. Nadir (Beirut, 1960), 105. Menarik untuk dicatat bahwa *homoionata* Aristoteles diterjemahkan dengan *amthila*, bentuk jamak lain dari *mithal*, lihat *Su'pra*, 132.

¹³⁹Ibn 'Arabi, *Istilah al-Sufiya*, 16, dalam *Rasa'il Ibn 'Arabi*, 2 (Hyderabad, 1948).

¹⁴⁰Al-Ghazali, *Tahafut al-Falasifah*, ter. Sabih Ahamd Kamali (Lahore, 1963), 115.

¹⁴¹*Insha'*, 35-36.

¹⁴²Ibid., 15.

¹⁴³*Fusus*, 199.

¹⁴⁴Ibid., 50.

¹⁴⁵*Futuhat*, 2:124.

¹⁴⁶Al-Ghazali, *Maqsad*, 162.

¹⁴⁷*Tadribat*, 145.

¹⁴⁸Ibid., 208.

¹⁴⁹*Fusus*, 52.

¹⁵⁰Ibid., 65.

¹⁵¹Ibid., 178.

¹⁵²*Futuhat*, ed. Yahya 2:130.

¹⁵³*Fusus*, 79-80.

¹⁵⁴S.A.Q. Husaini, *The Pantheistic Monism of Ibn al-'Arabi* (Lahore, 1970), 156. Nyberg juga menulis, mengutip Sha'rani: “*Khaliq* (pencipta) tanpa *makhluq* (yang diciptakan), *Qahir* (penakhluk) tanpa *maqhur* (yang ditakhlukkan), *qadir* (penguasa) tanpa *maqdur* (yang dikuasai), *rahim* (pengasih) tanpa *marhum* (yang dikasihi) adalah tidak mungkin, keduanya sebelum wujud dan wujud, keduanya potensial dan aktual.” (Nyberg,

Kleinere Schriften, 61, kutipan Sha'rani, *al-Yawaqit wa al-Jawahir fi Bayan 'Aqa'id al-Akabar*, 2 vol (Cairo, 1305H), 1:48.

¹⁵⁵*Fusus*, 145

¹⁵⁶*Insha'*, 32.

¹⁵⁷*Futuhat*, (edit Yahya, 3 : 24-25).

¹⁵⁸*Insha'*, 31.

¹⁵⁹H.A. Wolfson, "Avicenna, Algazali and Averroes on Divine Attributes," dalam *Studies of Philosophy and Religion*, diedit I. Twersky and G.H. Williams, 2 vol (Cambridge, Mass, 1973), 1:145-147. Mengenai doktrin yang sama dalam Thomas Aquinas, lihat Rudolf Allers, "Intellectual Cognition," dalam *Essays in Thomism*, diedit R.E. Brennan (New York, 1942), 53.

¹⁶⁰*Fusus*, 49. T. Burckhardt menjelaskan "cermin keruh" dengan cara sebagai berikut: "C'est le chaos primordial, ou les possibilities de manifestation, encore virtuelles, se confondent dans l'indifferenciation de leur material." (Ibn 'Arabi, *La Segesse des Prophetes Fusus al-Hikam*), terj. T. Burckhardt (Paris, 1974), 22-27).

¹⁶¹*Fusus*, 50.

¹⁶²*Ibid.*, 48.

¹⁶³*Insha'*, 220.

BAB II

MIKROKOSMOS DAN MAKROKOSMOS DALAM PEMIKIRAN ISLAM

Pada bab sebelumnya, kita telah mengkaji perkembangan pemikiran tentang Adam dalam pandangan Islam, dan kita telah menemukan beberapa penafsiran hadis *imago Dei*, tema mikrokosmos dan makrokosmos berhubungan dengan hadis itu. Pada bab ini, kami memfokuskan tema ini dalam pandangan Islam, khususnya doktrin makrokosmos Ikhwan al-Safa', dan pengaruhnya terhadap pemikiran al-Ghazali dan Ibn 'Arabi.

Tema makrokosmos-mikrokosmos memiliki sejarah panjang. Rudolf Allers dalam kajiannya yang menarik mengenai tema ini dalam filsafat Barat membedakan enam hal: bersifat dasar; struktural; holistik; simbolis; psikologis dan metaforis.¹ Meskipun enam hal tersebut ditemukan dalam pemikiran Islam, namun kami mengkaitkan dalam bab ini lima hal dari yang pertama. Juga harus diingat pernyataan Aller

sebagai berikut, setelah pengelompokannya. “Adalah aneh bahwa beberapa penafsiran ini, dengan pengecualian nama terakhir (metaforis) ditemukan dalam bentuk asli. Sesuatu yang biasa (dalam pembahasan) adalah dengan memadukan berbagai macam tema. Beberapa penafsiran tentang satu tema dipadukan dan saling melengkapi.”²

Asal Usul Teori Mikrokosmos dalam Pemikiran Islam

Sangat mungkin bahwa tema makrokosmos-mikrokosmos diperkenalkan ke dalam Islam melalui Pythagoreanisme.³ Shahrastani dalam karyanya *al-Milal wa al-Nihal* menulis kata-kata Pythagoras sebagai berikut:

Manusia memiliki persesuaian (*muqabala*) dengan seluruh alam semesta sesuai kebaikan fitrahnya (*fitra*) dan dia merupakan sebuah mikrokosmos (*'alam saghir*), dan alam semesta merupakan manusia besar (*insan kabir*). Oleh karena itu, kelebihan (*hazz*) manusia yang berkaitan dengan ruh dan akal menjadi lebih sempurna (*awfar*). Jadi, siapapun yang meningkatkan ruh dan membersihkan sifat dan memperbaiki keadaannya (*ahwal*) dapat memperoleh pengetahuan tentang alam semesta dan bagaimana (*kayfiya*) susunannya.⁴

Haruslah diperhatikan dalam hubungan ini bahwa Ikhwan al-Safa', yang mengembangkan teori makrokosmos-mikrokosmos lebih mendalam, secara umum dikenal sebagai representasi muslim Neo-Pythagoreanisme.⁵

Pertama yang mengembangkan tema ini dalam Islam adalah al-Kindi.⁶ Dia juga mengakui bahwa tema ini dari

orang-orang bijak kuno yang memiliki bahasa asing (orang-orang yang tidak sama dengan bahasa kita, *ghayr ahl lisanina*) yang menamakan manusia sebagai mikrokosmos. Kemudian, dia meneruskan pernyataan itu sebagai berikut:

Dalam dirinya (manusia), terdapat semua daya (*quwa*) yang ada di alam semesta (*al-kull*), misalnya, tumbuh (*nama'*), kebinatangan (*bayawaniya*), dan rasionalitas (*mantiqiya*). Dalam dirinya, terdapat keduniawian (*ardiya*) seperti tulang-tulang dan benda-benda yang sama; air (*ma'iyā*) seperti embun (*rutubat*) yang di dalamnya terdapat air misalnya urat darah dan bagian-bagian yang berisi cairan (*naqa'*) seperti perut, saluran kencing dan bagian-bagian lain yang sama; mineral tertentu (*al-ma'adin al-mabniya*) dan gusi (*samgha*) seperti otak dan urat saraf; dan udara di bagian dalam dan bagian yang berlubang-lubang; binatang-binatang seperti cacing-cacing yang bergerak di bagian dalam dan luarnya. Fenomena alam sama dengan benda-benda yang terjadi di dunia rendah, seperti hujan, guntur, angin, gerhana, pelangi, gempa bumi dan sebagainya, semua memiliki persamaan dalam dirinya,... Dan hanya dalam diri manusia ditemukan semua benda-benda ini secara keseluruhan.⁷

Persesuaian yang disebutkan pada bagian di atas muncul kembali dalam pemikiran Ikhwan al-Safa, al-Ghazali, dan Ibn 'Arabi.⁸ Pada bagian di atas dikatakan bahwa tiga daya yang ada di alam semesta juga ditemukan pada manusia. Tumbuh merupakan ciri tanaman, kebinatangan adalah ciri binatang,

dan akal menjadi ciri malaikat.⁹ Jadi, manusia mencakup sifat tanaman, binatang dan malaikat.

Konsep al-Kindi tentang manusia sebagai mikrokosmos berhubungan erat dengan tema pengetahuan diri. Dalam *al-Risalah fi Hudud al-Ashya' wa Rusuhina*, dia memberikan enam definisi “filosofi.” Salah satu yang nampak mencerminkan idenya sebagai berikut:

Filsafat adalah pengetahuan manusia (*ma'rifa*) tentang dirinya. Kata-kata ini sangat tinggi dan mendalam. Misalnya, saya berkata: segala sesuatu (*ashya'*) merupakan tubuh dan non tubuh, apakah non tubuh juga substansi (*jawhar*) atau aksiden; manusia terdiri dari tubuh dan aksiden, ruh adalah sebuah substansi dan non tubuh, jika manusia mengetahui dirinya (esensinya, *dhatuhu*), maka dia mengetahui tubuh beserta aksidennya, aksiden pertama¹⁰ dan substansi yang merupakan non tubuh. Akhirnya, jika dia mengetahui semua ini, maka dia mengetahui segala sesuatu. Karena ini, orang-orang bijak menamakan manusia mikrokosmos.¹¹

Seperti semua pengikut Neo-Platonis, al-Kindi membedakan tubuh dan ruh secara tegas. Ruh merupakan sifat Tuhan. Namun demikian, hubungan antara Tuhan dan ruh tidak dijelaskan melalui hadis *Imago Dei*, tetapi melalui metafor matahari dan sinarnya.¹² Dia bahkan membandingkan ruh dengan Tuhan, Tuhan mengatur alam semesta, dan ruh mengatur tubuh.¹³ Perbandingan yang sama juga digunakan oleh al-Ghazali dalam karyanya *al-Madnun al-Saghir*, sebagaimana kita telah membahas pada bab sebelumnya.¹⁴

Teori Mikrokosmos Ikhwan Al-Safa

Ikhwan al-Safa' menjadi pendukung utama pemikiran mikrokosmos al-Kindi.¹⁵ Sebagaimana dikatakan oleh Conger, mereka mengembangkan paling luas doktrin makrokosmos-mikrokosmos sebelum Paracelsus dan mereka meletakkan doktrin ini di tengah-tengah seluruh sistem filsafatnya.¹⁶ Tidaklah berlebihan mengatakan bahwa seluruh pemikiran kosmologi dan antropologinya didasarkan atas ide ini dan memiliki pengaruh luas dalam pemikiran Islam pada masa berikutnya.¹⁷

Teori Jiwa

Menurut Ikhwan, semua wujud dibagi ke dalam wujud yang bersifat universal (*al-kulli*) dan partikular (*al-juz'i*).¹⁸ Jadi, jiwa juga dibagi ke dalam jiwa universal dan partikular. Jiwa universal yang juga dinamakan "*the anima mundi*" (*nafs al-'alm*) merupakan yang ketiga dari Tuhan dalam urutan rangkaian emanasi.¹⁹ Sebagaimana teori masyhur tritunggal Plotinus. Jiwa-jiwa tertentu (*nufus* atau *anfus juz'iyah*), di antaranya adalah jiwa-jiwa manusia, merupakan bagian jiwa universal. Jiwa universal mengatur seluruh alam semesta dengan cara yang sama sebagaimana jiwa manusia mengatur seluruh tubuhnya,²⁰ meskipun dalam hal jiwa universal, ia berada di luar alam semesta.

Terkadang jiwa-jiwa partikular dikelompokkan lebih rinci dalam susunan yang bertingkat ke dalam jiwa-jiwa sederhana (*anfus basita*), jiwa-jiwa *genera*, jiwa-jiwa spesies, dan jiwa-jiwa tertentu, yaitu jiwa-jiwa individu.²¹ Mereka menjelaskan

berbagai jiwa melalui perbandingan sistem angka. Jiwa universal seperti kesatuan, yaitu satu angka, jiwa-jiwa sederhana bagaikan digit, jiwa *genera* berjumlah sepuluh, jiwa spesies seratus; jiwa partikular seribu.²² Di tempat lain, mereka menjelaskan jiwa-jiwa yang lebih rendah sebagai kekuatan (*quwa*) bagi jiwa-jiwa yang lebih tinggi dengan cara sebagai berikut:

Ketika kami mengatakan “Jiwa-jiwa sederhana,” yang kami maksudkan adalah bagian dari jiwa universal, yang menggerakkan tubuh-tubuh ini (tubuh-tubuh langit), mengatur dan mencerap mereka. Kami namakan jiwa sederhana ini dalam tulisan kami adalah para malaikat dan makhluk spiritual (*ruhaniyun*). Ketika kami menyebut “jiwa-jiwa binatang, tumbuh-tumbuhan, dan jiwa-jiwa mineral” (*al-anfus al-hayawaniya wa al-nabatiya wa al-ma'daniya*), kami maksudkan bagian jiwa-jiwa sederhana ini, yang menggerakkan tubuh-tubuh yang dikeluarkan (*al-ajsam al-muwallada*, yaitu mineral, tumbuhan dan binatang), menuju dan merembes padanya ... Ketika kami mengatakan “jiwa-jiwa tertentu yang bergerak” (*al-anfus al-juz'iyah al-mutaharrika*), kami maksudkan ini bagian dari jiwa-jiwa binatang, tumbuhan, jiwa-jiwa mineral, yang mencerap tubuh-tubuh partikular (individu), bergerak dan mengarah padanya.²³

Pada bagian di atas, jiwa-jiwa binatang, tumbuhan dan mineral sama dengan jiwa-jiwa *genera*, sementara jiwa spesies terlupakan. Juga agaknya jelas dari bagian di atas, jiwa-jiwa sederhana merupakan jiwa tubuh-tubuh samawi, dan mereka sama dengan para malaikat.

Meskipun jiwa asli manusia tidak disebutkan pada bagian di atas, bagaimanapun juga ia lebih tinggi dari semua jiwa *genera*, dan disebut “jiwa rasio manusia yang bersifat universal” (*al-nafs al-natiqa al-insaniya al-kulliya*). Istilah tersebut muncul dalam perdebatan sengit antara binatang dan manusia sebelum Raja Jin, yang menempati sebagian besar di tengah *Rasa'il*. Di sini raja jin mengatakan kepada para malaikat yang memelihara dan mengarahkan binatang.

Tidak ada satu pun jenis binatang atau spesies atau individu. Apakah ia besar atau kecil, yang Tuhan tidak mengirim para malaikat yang mendidik, merawat dan mengawasi mereka dalam seluruh perbuatannya. Dan ini merupakan kasih sayang yang terbesar, kebaikan, perhatian dari sisi orang tua terhadap anak-anak mereka yang masih kecil dan atas urusan-urusan mereka yang masih lemah.²⁴

Para malaikat yang dikirim untuk binatang-binatang dalam kutipan di atas merupakan jiwa-jiwa *genera*, spesies, dan berbagai jenis binatang. Seluruh jiwa partikular adalah, jika dipandang secara terpisah, para malaikat pada semua makhluk partikular yang bergerak dan menuju. Dengan kata lain, mereka dapat dikatakan sebagai para malaikat penjaga benda-benda partikular, walaupun secara umum Ikhwan memakai istilah “para malaikat” bagi jiwa-jiwa tubuh langit. Kemudian Raja bertanya kepadanya, siapakah pemimpin (*ra'is*) para malaikat (*muqarrabun*) yang memelihara, merawat umat manusia, menjaganya dan mengawasi urusan-urusan mereka. Orang bijak itu menjawab.

Ia adalah jiwa universal, jiwa manusia, jiwa rasional yang menjadi khalifah Tuhan di bumi. Ia dikaitkan dengan tubuh Adam, ketika diciptakan dari tanah, dan kepadanya semua malaikat menundukkan diri mereka secara serempak. Mereka (para malaikat) merupakan jiwa-jiwa binatang yang menundukkan dirinya kepada jiwa rasional (*al-nafs al-natiqa*) yang keturunan Adam masih ada hingga saat ini, sebagaimana bentuk tubuh fisik (*sura al-jasad al-jismaniya*) masih terjaga pada keturunan Adam sampai saat ini. Dengannya mereka tumbuh dan berkembang, silih berganti, diberi pahala dan peringatan dan karena mereka akan kembali... dan dengannya mereka masuk surga, dan dengannya mereka naik ke dunia langit (*'alam al-aflak*), saya maksudkan kenaikan jiwa rasional yang menjadi khalifah Tuhan di bumi.²⁵

Jiwa universal, manusia, rasional adalah malaikat yang menjaga umat manusia, dengan pengertian yang sama bahwa jiwa binatang adalah para malaikat yang menjaga binatang. Ia adalah jiwa manusia yang bersifat umum, dan ketika ia dihubungkan dengan tubuh-tubuh individu manusia, ia menjadi jiwa rasional pada manusia.²⁶ Yves Maquet menafsirkan “jiwa universal, manusia dan rasional” ini sebagai Adam yang bersifat langit dalam paham Ismailiyah.²⁷ Meskipun, dia disebut “khalifah Tuhan di bumi,” dan malaikat tunduk kepadanya, tidak ada perbedaan Adam yang bersifat langit dan Adam yang bersifat bumi, begitu juga tidak ada cerita tentang jatuhnya Adam yang bersifat langit, keduanya ada dalam paham Ismailiyah.²⁸ Ikhwan menggunakan Adam dalam al-

Qur'an hanya sebagai simbol jiwa manusia yang bersifat general.

Menurut Yves Marquet, masih terdapat istilah lain yang merujuk pada Adam bumi.²⁹ Ini merupakan “bentuk dari berbagai bentuk” (*sura al-suwar*) yang muncul dalam bab, “Tentang Penjelasan (*bayan*) yang diketahui melalui prinsip-prinsip (*awa'il*) dari beberapa Intelek,” pada tulisan pertama Buku ke empat. Dalam bagian ini, Ikhwan mencoba menjelaskan mengapa manusia berbeda dalam kemampuan intelektualnya. Salah satu sebab, mereka menyebutkan sebagai berikut:

Semua karakter (*khisal*) dan kebaikan (*manaqib*) tidak dapat terkumpul pada pribadi satu orang. Karena ini, mereka dibedakan (*furriqat*) dari seluruh pribadi (*ashkhas*) umat manusia (*insan*) dengan keragamannya. Namun, mereka (pribadi-pribadi itu) tidak akan pernah keluar dari bentuk (*sura*) umat manusia, yang salah satu dari beberapa bentuk berada di bawah bola bulan, bentuk dari segala bentuk (*sura al-suwar*). Karena ini, kamu melihat manusia dalam keseimbangan yang sempurna (*i'tidal*) keadaan fitrahnya (*fitra*). Kemudian kebiasaan baik dan buruknya (*'adat*) merubahnya dari (keseimbangan murni), dan kebiasaan ini menjadi sifatnya (yang kedua)... Ketahuilah bahwa bentuk (dari segala bentuk) ini adalah khalifah Tuhan di bumi yang mengatur binatang-binatang, tumbuh-tumbuhan dan mineral ... Ini merupakan kesatuan bentuk, bahkan individu-individu ini adalah banyak. Pengendalian (*hukm*) bentuk ini atas seluruh pribadi manusia bagaikan pengendalian bentuk jiwa

(*sura nafsihi*) atas seluruh anggota tubuh satu orang manusia. Ini (bentuk jiwa) mengatur masing-masing anggota, setiap tulang sendi, setiap indera seluruh tubuhnya sejak hari kelahirannya sampai kematiannya. Dengan cara ini, bentuk (dari segala bentuk) ini mengatur seluruh umat manusia (*bashar*), nenek moyang (*awwalin*) dan anak cucu (*akharin*) sejak Tuhan menciptakan langit dan bumi. Dan Adam terbuat dari tanah (*turabi*), bapak umat manusia, memiliki kendali dan kekuasaan (*rububiya*) pada setiap sesuatu yang berada di bumi sampai Hari Kebangkitan. “Dan semua malaikat menundukkan dirinya” (15/30).³⁰

“Bentuk dari segala bentuk” dapat ditafsirkan bentuk umum manusia. Ia merupakan bentuk manusia dalam pengertian Aristoteles, yaitu “kemanusiaan,” yang menjadi pribadi pada setiap manusia. Ini juga sama dengan “jiwa universal, manusia dan rasional” sebagaimana pemikiran Y. Marquet.

Perbedaan di atas antara bentuk umum atau jiwa manusia dengan manusia individu dinyatakan oleh Ikhwan dengan seperangkat istilah, “manusia universal, absolut” (*insan mutlaq kulli*), dan “manusia partikular” (*insan juz'i*). Beberapa ilmuwan memandang istilah *insan kulli* sebagai istilah asli Ibn 'Arabi, yaitu *insan kamil*.³¹ Seperangkat istilah muncul pada bagian “Tentang Esensi Karakter” tulisan kesembilan Buku Pertama. Di sini, pertama mereka menjelaskan bahwa terdapat dua bentuk sifat: bakat (*markuza*) dan perolehan (*muktasaba*). Setiap pribadi manusia memiliki sifat khusus, namun tak seorangpun dianugerahi dengan semua sifat.

Jika seorang manusia diberi sifat dengan semua sifat, akan menjadi sempurna (*kulfa*) baginya untuk mewujudkan seluruh tindakan dan semua bakatnya. Semenata, (manusia universal, absolut) mendapat seluruh karakter dan manifestasi dan bakat, tetapi “manusia partikular” tidak. Ketahuilah bahwa semua manusia merupakan individu-individu dari manusia absolut ini. Manusia absolut ini adalah apa yang kita sebut sebagai makhluk khalifah Tuhan di bumi semenjak hari penciptaan Adam, bapak umat manusia, sampai dengan hari Kebangkitan. Ia adalah jiwa universal, jiwa manusia yang eksis pada setiap individu, sebagaimana firman Allah, “Kami tidak menciptakan dan tidak membangkitkan kamu sekalian kecuali seperti jiwa yang satu.” (31/28)³²

Persamaan paragraf di atas dengan pembahasan “bentuk dari segala bentuk” adalah jelas. Di sini, “manusia absolut” dinamakan “jiwa manusia universal” yang sama dengan “jiwa universal, manusia, rasional.” Jadi, identifikasi Nyber dan ‘Abd al-Latif tentang “manusia absolut” dengan jiwa universal, yaitu *anima mundi*, ditemukan berdasarkan paragraf di atas.³³

Namun demikian, sungguh persamaan seperangkat istilah, “manusia universal, utama” (*insane kulli fadil*) dan “manusia partikular” muncul dalam *Risala al-Jami’a*, tetapi istilah itu digunakan dalam pengertian yang berbeda. Sebagaimana telah dikatakan S.H. Nasr,³⁴ Di sini istilah pertama merujuk dunia *supralunar* (yang tinggi), yaitu “dunia spiritual, cahaya, tinggi” (*‘alam sharif nurani*), yang istilah berikutnya merujuk pada dunia *sublunary* (rendah).³⁵

Seperti al-Kindi dan para pengikut Neo-Platolian lain, mereka mengklaim perbedaan yang tegas antara tubuh dan jiwa. Bersatunya tubuh dan jiwa tidak kekal dan bersifat sementara. Tujuan manusia adalah membebaskan jiwa dari tubuh dan dunia material.³⁶ Namun, sebagaimana manusia merupakan gabungan (*majmu'*) jiwa dan tubuh: "Manusia merupakan seluruh penggabungan (*jumla murakkaba*) dari yang dapat diindera, tubuh luar dan tersembunyi, jiwa spiritual yang terdalam."³⁷ Mereka menjelaskan antara keduanya dengan berbagai macam metafor, kuda dan penduduk, buah dan pohon, penunggang dan kuda.³⁸ Walaupun antara keduanya, jiwa secara khusus merupakan bagian manusia yang lebih tinggi,³⁹ baik tubuh dan jiwa menempati tingkatan tinggi yang khusus di antara berbagai wujud.

Sedangkan manusia adalah makhluk yang paling sempurna dan lengkap yang berada di bawah bulan, meskipun tubuhnya hanya bagian dari seluruh alam semesta. Bagian ini merupakan sesuatu yang paling mirip dengan seluruh (alam semesta), jiwa manusia juga paling mirip di antara jiwa-jiwa partikular dengan jiwa alam semesta, yang merupakan *anima mundi*.⁴⁰

Jadi, manusia adalah paling sempurna di antara makhluk hidup yang berada di bawah bulan. Dan mereka seringkali mengutip ayat al-Qur'an, "Kami ciptakan manusia dalam bentuk yang paling baik." (95/4), yakni:

Tuhan menciptakan manusia dalam wujud yang terbaik dan menciptakannya dalam bentuk (*sura*) yang

paling sempurna dan menjadikan bentuknya sebagai cermin bagi diri-Nya, sehingga bentuk dunia yang lebih besar bisa terefleksikan pada manusia.⁴¹

Manusia, yang merupakan gabungan dari jiwa dan tubuh, juga menjadi pertengahan antara gabungan dunia yang lebih tinggi dan dunia yang lebih rendah.

Bentuk manusia (*sura insaniya*), keadaan jasmani manusia (*khilqa basyariya*) dengan yang jiwa-jiwa intelek (*nufus natiqa*) dan kekuatan-kekuatan akal (*quwa 'aqila*) berada di pertengahan antara dua dunia ini (yaitu *supralunar* dan *sublunar*). Ia dihubungkan dengan dunia spiritual melalui jiwa intelek dan kekuatan intelek, dan dunia partikular (*'alam juz'i*), pusat yang lebih rendah (*markaz safli*) melalui materi alam (*hayula tabi'ya*) dan bentuk tubuh (*sura jismaniya*). Oleh karena itu, kami mengatakan bahwa ia merupakan gabungan (*majmu'*) dua dunia.⁴²

Tidak hanya manusia, tetapi juga jiwa manusia sendiri menempati tingkat pertengahan (*al-rutba al-wusta*) di antara berbagai wujud. Wujud-wujud yang lebih tinggi dari jiwa manusia adalah Pencipta, Intelek, para malaikat yang merupakan bentuk-bentuk murni terbebas dari materi (*al-suwar al-mujarrad min al-hayula*).⁴³ Di tempat lain, mereka — seperti al-Ghazali⁴⁴ — menempatkan manusia pada tingkat pertengahan antara malaikat dan binatang,⁴⁵ meskipun mungkin bagi manusia mencapai tingkat para malaikat dengan member-sihkan jiwanya.⁴⁶

Pengetahuan Diri Menurut Ikhwan al-Safa'

Tema pengetahuan diri yang telah kita analisis pada bab sebelumnya juga seringkali muncul dalam pemikiran Ikhwan. Namun, pada bab sebelumnya kami menjelaskan konsep pengetahuan diri sebagai pengetahuan Tuhan, titik tekan utama Ikhwan pada pengetahuan diri sebagai pengetahuan alam semesta, dan dalam hal ini terkait erat dengan teori makrokosmos dan mikrokosmos. Ide pengetahuan diri sebagai pengetahuan Tuhan muncul hanya dua kali dalam *Rasa'il*. Satu kali muncul dalam bentuk jawaban atas pertanyaan binatang karena manusia menguasai ilmu pertanian dan mampu mengelola tanah. Binatang berkata kepada manusia bahwa ilmu-ilmu itu tidak penting, apa yang lebih penting adalah pengetahuan tentang dirinya, dan mengutip hadis, “barang siapa yang mengetahui dirinya, maka dia mengetahui Tuhannya.”⁴⁷ Pada masalah kedua, Ikhwan menegaskan bahwa tujuan akhir ilmu-ilmu alam adalah ilmu-ilmu ke-Tuhan-an (*'ulum ilahiya*). Tingkat pertama ilmu ke-Tuhan-an ini adalah pengetahuan substansi (*jawhar*) jiwa, dan meneliti asal usulnya dan keadaan awal sebelum menjadi satu dengan tubuh dan memahami kepastian masa mendatang (*taqdir*) setelah kematian. Tidak ada jalan bagi manusia untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhannya kecuali setelah dia mengetahui jiwanya (dirinya). Dan mereka mengutip hadis, “Barangsiapa yang mengetahui dirinya, maka dia mengetahui Tuhannya.”⁴⁸

Sebagaimana telah kita lihat pada bagian sebelumnya, jiwa harus dibersihkan di dunia ini untuk membebaskan dari

kotoran jasmani. Pembersihan (jiwa) hanya mungkin melalui pengetahuan. Seperti dalam pandangan Gnostisisme, pengetahuan itu adalah keselamatan. Dan pengetahuan yang membebaskan manusia adalah pengetahuan tentang jiwa. Akan tetapi, pengetahuan jiwa hanya dapat diperoleh melalui mengetahui manusia tentang tubuhnya.⁴⁹

Signifikansi Penciptaan Manusia sebagai Mikrokosmos

Harus dicermati ketika Ikhwan berpendapat bahwa manusia merupakan mikrokosmos, secara umum yang mereka maksudkan adalah tubuh manusia. Ini maksudnya bahwa tubuh manusia mencangkup fenomena alam semesta, termasuk tubuh langit. Karena kebijakan Tuhan yang menciptakan tubuh manusia sebagai mikrokosmos, sehingga manusia dapat memperoleh semua pengetahuan alam semesta dengan memahami tubuhnya. Tujuan Tuhan yang bersifat mendidik ini secara jelas diungkapkan sebagai berikut:

Tuhan mengetahui bahwa alam semesta adalah besar dan luas, dan manusia tidak memiliki kemampuan untuk mengelilingi alam semesta sehingga dia bisa melihatnya secara keseluruhan, karena terbatasnya usia dan panjangnya usia alam. Jadi, Dia melihat kebijakan-Nya dan Dia menciptakan untuk manusia sebuah mikrokosmos yang meringkas dunia yang besar. Dia membentuk (*sawwara*) dalam mikrokosmos segala sesuatu yang ada di alam yang besar.⁵⁰

Ikhwan menjelaskan maksud Tuhan yang bersifat mendidik dalam bentuk sebuah cerita perumpamaan, yaitu dengan cara

aneh mengingatkan pada *The City of the Sun* Campanella dan *ars memoria* abad pertengahan.⁵¹ Seorang raja bijak memiliki anak-anak kecil, dan ingin mendidiknya dengan baik sebelum mereka dimasukkan peradilan-Nya. Kemudian Raja membangun istana yang kuat untuk mereka dan menyerahkan kepada masing-masing dari mereka sebuah kamar dan menulis sekitar kamar semua ilmu yang dia inginkan untuk dipelajari, dan dengan apa yang dia inginkan dapat membersihkan sifat mereka. Dia memerintahkan anaknya, dengan mengatakan “Lihatlah apa yang aku lukis untukku sebelumnya. Bacalah apa yang aku telah tulis padanya untukmu, dan sempurnakan apa yang aku telah jelaskan kepadamu, dan pikirkanlah, sehingga kamu mengetahui makna-maknanya, dan kemudian menjadi bijak, baik, luhur dan shaleh.” Nampak bahwa lukisan dan tulisan pada dinding disusun pada enam tingkatan. Pada tingkat yang paling tinggi ilmu astrologi, tingkat kedua ilmu geologi dan geografi, tingkat ketiga ilmu medis, biologi dan mineral, tingkat keempat ilmu keahlian, profesi, dan pertanian, tingkat kelima dilukis kota dan pasar untuk menjelaskan transaksi perdagangan dan bisnis, pada tingkat terakhir, ilmu-ilmu politik. Jadi, Ikhwan menjelaskan beberapa metafor; raja yang bijak diibaratkan Tuhan, anak-anak-Nya adalah umat manusia (*insaniya*), istana yang dibangun adalah seluruh alam semesta, ruang-ruang itu adalah bentuk manusia (*sura al-insan*). Berbagai macam jenis pengetahuan yang dilukis adalah komposisi yang mengagumkan dalam tubuhnya. Pengetahuan yang diciptakan padanya (*mutawwana*) adalah kemampuan-kemampuan jiwa dan berbagai macam pengetahuan jiwa.⁵²