

Sebagaimana kami telah sebutkan, dalam teori mikrokosmos-makrokosmos, titik tekan utama Ikhwan adalah persamaan antara tubuh manusia dengan alam semesta. Berbagai kekuatan dan tindakan jiwa manusia mempengaruhi seluruh tubuh (mikrokosmos) sebagaimana kekuatan jiwa universal mempengaruhi alam semesta. Persesuaiannya sangat rinci dan terkadang juga bersifat sangat fantastis dan dipaksakan. Persamaannya adalah beragam, misalnya berbagai organ sama dengan berbagai macam benda di alam semesta,⁵³ dan sebaliknya planet sama dengan berbagai macam organ berada di beberapa bagian yang berbeda.⁵⁴ Di sini kami hanya memberi ringkasan yang paling singkat berbagai macam persamaan ini. Pertama, terdapat persamaan antara tubuh dan langit.⁵⁵ Dunia rendah sama dengan tubuh. Di sini, termasuk empat elemen (*arkan*, atau *ummuhath*), tiga kerajaan (yaitu binatang, tumbuhan, mineral), masing-masing ditemukan persamaannya di tubuh manusia.⁵⁶ Fenomena meteorologi dan sisi geografi juga memiliki persamaan di tubuh manusia. Berikut contohnya:

Susunan tubuhnya seperti bumi. Tulang-tulanganya seperti gunung; sumsum dalam dirinya seperti mineral (*ores*); perutnya (*jawf*) seperti lautan; ususnya seperti sungai-sungai; urat darahnya seperti selokan; dagingnya seperti tanah (*turab*); rambutnya seperti tumbuhan; bagian dimana rambut tumbuh (*manbat*) seperti ladang yang subur; bagian depan dari wajah sampai kaki seperti tanah yang dihuni; bagian belakangnya seperti tanah kering (*kharab*), bagian depan wajahnya seperti arah timur, bagian belakang wajahnya seperti barat; tangan kanannya seperti arah selatan; tangan kirinya

seperti arah utara; nafasnya seperti angin; suaranya (*kalam*) seperti guntur (*ra'd*); teriakannya seperti kilat di tengah hari (*sawa'iq*); senyumnya seperti cahaya bulan; tangisnya seperti hujan; penderitaan dan duka citanya seperti gelapnya malam.⁵⁷

Adalah menarik untuk dimengerti bagaimana persamaan medis atau “pseudo-ilmiah” disajikan dan beralih menjadi perbandingan yang bersifat puitis.

Ciri utama teori mikrokosmos-makrokosmos Ikhwan adalah mereka seringkali menggunakan metafor kota-negara (“teori mikromos holistik” Allard).⁵⁸ Terkadang alam semesta dan tubuh manusia disamakan dengan kota-negara. Pada masalah pertama, matahari sama dengan raja.⁵⁹ Pada kasus berikutnya, terdapat dua pola perbandingan. Pada pola pertama, terutama susunan arsitektur kota disamakan dengan tubuh.⁶⁰ Ini merupakan variasi perbandingan tubuh dan jiwa dengan rumah dan penghuninya. Pada pola kedua, beberapa fungsi negara disamakan dengan kekuatan jiwa.⁶¹ Bentuk pertama, intelek (*'aql*) adalah raja; bentuk kedua adalah jiwa. Kami akan mencermati rincian bentuk kedua teori mikrokosmos berikutnya dengan membandingkan antara al-Ghazali dan Ibn 'Arabi.

Sangat menarik untuk dicermati, minimal pada dua tempat, Ikhwan kelihatannya mengindikasikan bahwa bukan pribadi manusia yang mencakup segala sesuatu dalam dirinya, namun umat manusia secara keseluruhan, makna umum yang mencakup segala sesuatu di alam semesta.⁶²

Mereka juga mencoba menunjukkan persamaan antara berbagai jenis binatang dan manusia.

Selanjutnya ketahuilah wahai saudaraku, binatang adalah banyak spesiesnya dan setiap spesies memiliki ciri tersendiri (*khassiya*), sedangkan yang lain tidak memiliki. Manusia mempunyai seluruh ciri-ciri itu (*khawas*).⁶³

Manusia memiliki sifat berani seperti singa, sifat pengecut seperti kelinci, sifat bebas seperti ayam, sifat kikir seperti anjing. Dengan cara ini, mereka selanjutnya mendaftarkan sifat-sifat binatang yang terdapat pada manusia. Jadi, mereka menyimpulkan sebagai berikut:

Ringkasnya, tidak ada binatang, mineral, elemen, tumbuhan, makhluk yang memiliki sifat yang tidak ditemukan pada manusia, dan benda-benda ini yang kami telah sebutkan berkaitan dengan manusia tidak ditemukan pada spesies-spesies yang ada di dunia ini kecuali pada diri manusia. Karena hal ini orang-orang bijak mengatakan bahwa manusia adalah sendirian setelah berbagai macam makhluk, sebagaimana Pencipta sendirian sebelum berbagai makhluk ada.⁶⁴

Di sini manusia disamakan dengan Tuhan dalam hal keduanya merupakan kesatuan yang komprehensif, meskipun Tuhan ada sebelum semua makhluk dan manusia ada setelahnya.

Meskipun teori mikrokosmos Ikhwan terutama bersifat “struktural” dan “holistik,” namun teori mikrokosmos yang

bersifat epistemologi dan psikologi tidak sedikit dalam pemikiran mereka. Pada bagian ketiga, ketika mereka menyatakan bahwa manusia adalah lebih mulia dari binatang dalam aspek susunannya (*tarkib*), kemudian mereka melanjutkan sebagai berikut:

Dalam komposisi tubuh manusia menyatu semua makna dari berbagai wujud, sederhana dan bertingkat, yang telah disebutkan sebelumnya, karena manusia merupakan susunan tubuh kasar dan jiwa spiritual. Karena ini, orang-orang bijak menamakan manusia sebagai mikrokosmos dan alam semesta sebagai manusia besar (makrokosmos). Ketika manusia sungguh mengetahui dirinya dalam pengertian keistimewaan komposisi tubuhnya, kesempurnaan susunannya, dan berbagai cara operasi kekuatan jiwa pada dirinya, dan manifestasi berbagai perilaku jiwa lewat dirinya, misalnya kerja sungguh-sungguh dan keahlian yang sempurna, kemudian siap menilai (*yaqis*) semua makna-makna (*ma'ni*) yang dapat dipahami melalui analogi, dan menarik kesimpulan dari semua makna-makna yang dapat mengerti dari dua dunia secara bersama-sama.⁶⁵

Meskipun pada bagian di atas beberapa aspek psikologi tidak dijelaskan dengan baik, namun istilah makna-makna (*ma'ani*) yang digunakan adalah mengagumkan.

Tema Imago Dei dalam Ikhwan

Meskipun Ikhwan sering menegaskan bahwa manusia adalah wakil Tuhan di bumi dan memiliki komposisi yang paling sempurna, dengan mengutip al-Qur'an, mereka tidak

menggunakan hadis *imago Dei* dalam konteks ini. Nampaknya, mereka tidak mengetahui tema ini sebagai sebuah hadis. Tema *imago Dei* dipakai sekali sebagai suatu kutipan salah satu dari beberapa kitab yang diwahyukan, pada bab “Tentang Tindakan Tuhan yang Perbuatan-Nya adalah melalui Esensi dan Sifat-Sifat-Nya yang sesuai bagi-Nya” dalam tulisan kesembilan bagian keempat. Rasanya aneh, tema *imago Dei* tidak digunakan dalam konteks bahasan mikrokosmos-makrokosmos, tetapi dalam konteks doktrin esensi dan sifat-sifat. Pada bagian ini, pertama dikatakan bahwa intelek lebih dekat dengan Penciptanya dan merupakan perbuatan Pencipta, sementara pelaku berkaitan dengan hal itu berada di bawahnya. Kemudian mereka menyatakan sebagai berikut:

Karena pelaku memberikan citranya (*sura*) dan salinannya (*mithal*) pada tindakannya yang khusus baginya, dan dia mendukungnya (yaitu, tindakan) melalui kekuatan, demi kekuatan ini diciptakan perbuatan-perbuatan yang ada sebelum dia.⁶⁶ Intelek menjadi tempat (*mawdi'*) perintah (*amr*) Tuhan dan tempat (*makan*) kekuasaan-Nya. Dalam beberapa kitab yang diwahyukan muncul kata-kata, “Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra dan salinan-Nya,” dan juga (dalam al-Qur’an) firman Allah, “Dan bagi-Nya perumpamaan yang paling tinggi (*al-mathal al-a’la*) di langit dan bumi,” (16/60, 30/27). Jadi, orang-orang bijak mengatakan bahwa pada akibat (*al-ma’lul*) ditemukan pengaruh (*athar*) sebab. Sehingga perbuatan dan ketrampilan tangan yang sempurna dapat menunjukkan kebijaksanaan penciptanya. Mereka berhubungan dengannya, karena ia disifati (*mawsuf*) olehnya.⁶⁷

Pada bagian di atas, hampir tidak bisa dipahami, apakah “pelaku” merujuk pada Tuhan atau Intelek. Pada kasus pertama, Adam merupakan simbol intelek, dan pada kasus kedua, Adam merupakan dunia fenomenal. Bagaimanapun juga bisa jadi, tema *imago Dei* dikutip di sini untuk menjelaskan bahwa benda-benda (akibat) yang diciptakan menjadi petunjuk pelakunya dan sifatnya.

Tema Makrokosmos-Mikrokosmos dalam Pandangan al-Ghazali

Kita telah membahas bahwa al-Ghazali sering menggunakan tema mikrokosmos-makrokosmos berkaitan dengan penafsiran hadis *imago Dei*. Pada bagian ini, kami bermaksud menguraikan tema ini lebih rinci.

Dalam *Imla'* persesuaian mikrokosmos dan makrokosmos dinyatakan sebagai berikut:

Siapapun melihat beberapa rincian bentuk (*sura*) alam semesta yang besar, terbagi dalam beberapa bagian. Adam juga dapat dibagi dengan cara seperti ini. Setiap bagian adalah sama dengan bagian lain. Jadi, alam semesta terbagi ke dalam dua bagian. Satu bagian bentuk luar, dan terindera seperti alam *mulk*, kedua bentuk dalam, dan dapat dimengerti seperti alam *malakut*. Manusia juga terbagi dapat bentuk luar, dan bagian yang terindera seperti tulang, daging, darah dan bermacam-macam substansi lain yang dapat dipahami, dan bentuk dalam seperti jiwa, intelek, kehendak, kekuatan dan seterusnya. Dalam pembagian yang lain, alam semesta dapat terbagi ke dalam

tiga alam: alam *mulk*, yaitu sisi luar untuk indera; alam *malakut*, yaitu sisi batin untuk intelek; dan alam *jabarut*, yaitu pertengahan... Jadi, manusia dapat dibagi ke dalam bagian-bagian yang sama. Alam *mulk* sama dengan bagian yang dapat diindera, alam *malakut* sama dengan jiwa, intelek, kekuatan, keinginan, dan seterusnya, sedangkan alam *jabarut*, merupakan persepsi-persepsi (*idrakat*) yang terdapat pada indera dan kekuatan-kekuatan yang terdapat pada bagian-bagiannya.⁶⁸

Dalam *Madnun al-Saghir*, sebagaimana telah kita lihat pada bab sebelumnya, al-Ghazali membandingkan kontrol Tuhan atas alam semesta dengan kontrol manusia atas tubuhnya (*Supra*, 35). Kemudian, dia meneruskan sebagai berikut:

Menjadi jelas bahwa bentuk hati, sebagai pusat kerajaan manusia, sama dengan Kerajaan Tuhan, otak sama dengan Kursi-Nya.⁶⁹ Indera-indera sama dengan para malaikat yang tunduk kepada Tuhan dengan sifatnya tanpa memiliki kemampuan menentang-Nya; syaraf dan anggotanya sama dengan susunan langit; kekuatan tangan sama dengan alam yang tunduk terletak di anggota tubuh, kertas, pena dan tinta sama dengan unsur-unsur (*'anasir*) matrik yang menerima perpaduan, percampuran, dan pemisahan; cermin imajinasi sama dengan Lembaran Yang Terjaga Dengan Baik (*Lauh Mahfudz*).⁷⁰

Teori makrokosmos dan mikrokosmos yang paling menarik ditemukan pada permulaan karyanya, *Kimiya-yi Sa'adat*. Bagian ini kurang lebih sama dengan kitab *'Aja'ib al-*

Qalb, pada jilid ketiga *Ihya'*. Al-Ghazali memulai karyanya dengan mengutip hadis nabi, “Barangsiapa yang mengetahui dirinya, maka dia mengetahui Tuhannya,” dan ayat al-Qur’an, “Kami akan tunjukkan kepada mereka ayat-ayat Kami di alam dan dalam jiwa mereka” (41/53). Tak ada yang lebih dekat kepada kita di alam semesta, selain diri kita sendiri. Jadi, jika kita tidak mengetahui diri kita, bagaimana kita dapat mengetahui yang lain? Namun, mengetahui diri sendiri bukan berarti mengetahui tubuh fisiknya, tetapi mengetahui siapa-kah dirinya, darimana ia datang, kemana ia akan pergi, mengapa ia ada di dunia, apa tujuan ia diciptakan, apa kebahagiaan dan kesedihannya?⁷¹ Jelas pengetahuan jenis ini berkaitan dengan pengetahuan diri yang lebih dalam, yaitu jiwanya. Jadi, mengetahui dirinya sama dengan mengetahui jiwanya.

Kemudian, al-Ghazali menegaskan bahwa dalam diri manusia, terdapat empat sifat: sifat sapi, binatang-binatang buas, sifat setan dan malaikat.⁷² Dari urutan itu berarti pertama adalah sifat lembut, kedua sifat amarah, ketiga sifat sangat jahat, dan keempat realitas batin manusia, yang dinamakan al-Ghazali sebagai hati. Bagian selanjutnya yang berjudul “Cara Memunculkan Sifat-Sifat Baik dan Buruk dalam Diri Manusia,” sifat-sifat itu dikelompokkan menjadi empat bentuk sifat manusia,⁷³ lembut, buas, jahat dan sifat malaikat, sama dengan pembagian Plato tentang jiwa: lembut, mudah marah, rasional, meskipun sifat jahat tidak memiliki persamaannya dalam pandangan Plato, manusia yang memiliki dua sifat pertama sama dengan hewan. Oleh karena itu, realitas manusia tidak terletak pada dua sifat tersebut.

Manusia adalah lebih mulia dan sempurna dibanding sapi dan binatang-binatang buas. Kesempurnaan diberikan pada setiap sesuatu, dan hal itu adalah tujuan akhir tingkatannya, dan setiap sesuatu diciptakan untuk itu. Contohnya, kuda lebih mulia dibanding keledai, karena keledai diciptakan untuk mengangkut beban, dan kuda dipakai bertempur dan perang suci... Kekuatan mengangkut beban juga dimiliki kuda sebagaimana keledai, tetapi kesempurnaan yang bersifat tambahan juga diberikan pada kuda dan tidak diberikan pada keledai. Jika kuda tidak mencukupi kesempurnaan yang dimilikinya, ia digunakan sebagai kuda pengangkut beban, ia turun pada tingkat keledai.⁷⁴

Meskipun manusia memiliki seluruh kualitas yang dimiliki semua binatang, yang membedakan manusia dari seluruh binatang adalah intelek (*'aql*). Dan karena intelek ini, manusia diberi kekuasaan atas alam semesta; dan al-Ghazali mengutip ayat al-Qur'an ayat 35/13.⁷⁵ Namun, sifat setan disalahgunakan karena superioritas manusia untuk tujuan-tujuan jahat, dengan membuat siasat dan tipu muslihat.⁷⁶ Tetapi intelek harus digunakan untuk memahami Tuhan dan ciptaan-Nya dan mengendalikan nafsu dan amarah.⁷⁷ Di sini letak sifat manusia sesungguhnya, yaitu sifat-sifat malaikat. Selanjutnya, dia membandingkan empat sifat ini dengan babi, anjing, setan dan malaikat, dan mengatakan bahwa keempat sifat itu terdapat pada kulit manusia. Sifat babi dan anjing tidak dapat dicela dan disalahkan karena bentuk luar mereka, tetapi sifat kasar dan lembut berada di dalamnya. Orang-orang yang

dalam dirinya terkuasai sifat kasar dan amarah berarti mengabdikan pada babi dan anjing dalam realitasnya, dan mereka tunduk pada keduanya.⁷⁸ Meskipun mereka menyerupai manusia berkaitan dengan bentuk luar, sifat-sifat itu muncul dalam bentuk babi dan anjing yang sebenarnya dalam mimpi dan pada Hari Kebangkitan.⁷⁹

Al-Ghazali menegaskan bahwa manusia diciptakan dari tubuh luar dan sisi batin (*ma'ni-yi batin*). Makna batin dinamakan *nafs* (jiwa), *jan* (ruh), *dil* (hati).⁸⁰ Juga dikatakan bahwa beberapa orang menamakan realitas kemanusiaan (*haqiqati-i adami*), ruh (*spirit*) dan jiwa.⁸¹ Kita telah melihat dalam *Misykat al-Anwar*, al-Ghazali menggunakan ruh, '*aql*' (intelekt), dan jiwa dalam arti yang sama.⁸² Ini paling jelas dikatakan dalam '*Ajaib al-Qalb*. Dalam karya ini, dia menganalisis istilah *nafs*, *ruh*, *qalb*, dan '*aql*'. Masing-masing memiliki dua makna, *pertama* merujuk pada objek fisik, dan *kedua* mengacu pada hakekat batin manusia yang halus. Menurut makna pertama, empat kata semua berbeda, tetapi menurut makna kedua, keempat hal itu merujuk pada hakekat yang sama.⁸³ Di antara empat istilah tersebut, dia memilih menggunakan istilah "hati" untuk realitas ini.⁸⁴ Sementara istilah "jiwa," "ruh," "intelekt" digunakan dalam filsafat, sedangkan istilah "hati" termasuk istilah khas sufi.⁸⁵

Al-Ghazali membandingkan anatomi hati dengan wahana (*markab*) dan sarana hati sebenarnya. Kemudian, Dia meneruskan perbandingan metafor kota-negara. Hati merupakan raja (*padishah*) seluruh tubuh, dan setiap sesuatu selain hati adalah pengikut (*tabi'*), tentara dan pasukannya.⁸⁶

Terdapat dua jenis pasukan: luar dan dalam. Pasukan luar termasuk tangan, kaki, dan lima indera luar; pasukan dalam termasuk hasrat dan lima indera batin. Semua pasukan patuh sepenuhnya pada perintah raja. Di antara anggota tubuh, seperti kedua tangan adalah sebagai insinyur (*pishewaran*) kota, Hasrat sebagai penarik pajak, Nafsu sebagai polisi, dan Akal (*'aql*) adalah sebagai perdana menteri.⁸⁷ Semua ini dibutuhkan raja untuk mengatur kerajaan secara baik. Nafsu dan Hasrat harus selalu tunduk pada Akal, namun jika Akal menjadi tawanan Nafsu dan Nasrat, maka kerajaan akan runtuh dan raja akan dijatuhkan.⁸⁸

Sebagaimana empat macam sifat dan karakter pada manusia, tiga fungsi negara yang di atas memiliki originilitas dalam pandangan pembagian tiga jiwa Platonik. Dalam pemikiran Ikhwan, tiga indera jiwa disamakan dengan para pemimpin pasukan. Dan dikatakan bahwa panca indera yang mudah salah dikendalikan indera yang halus (batin), kekuatan batin dikendalikan oleh kekuatan akal (*quwa natiqa*), kemampuan akal dikendalikan intelek supra manusia (*'aql*).⁸⁹ Jika kita membandingkan kota dan tubuh analogi al-Ghazali di atas dengan pandangan Ikhwan, perbedaan secara mudah dapat dipahami, yaitu Ikhwan lebih menekankan kesamaan fisik dan medis. Raja dalam pandangan Ikhwan adalah jiwa (*nafs*). Mereka juga menyamakan jiwa dengan ruh.⁹⁰ Meskipun dalam pandangan al-Ghazali hati merupakan raja, ia sama dengan jiwa sebagaimana yang telah kita lihat sebelumnya. Perdana menteri yang khusus mengatur kerajaan dan pemerintahan sebagai subyek adalah “kemampuan keahlian”

(*quwa al-sina'a*), salah satu dari indera batin.⁹¹ Kemampuan ini digunakan menulis yang terdapat dalam akal, dan terletak pada tangan dan jari,⁹² letak “akal” atau kemampuan akal tidak jelas dalam pandangan Ikhwan. Sebagaimana telah kita bahas di atas, ia disebutkan sekali sebagaimana salah satu dari pembagian tiga jiwa Platonik. Di tempat lain, kekuatan akal (*al-quwa al-'aqliya*) dan daya berbicara (*al-quwa al-natiqa*) disebutkan bersama dengan lima indera luar, sebagai tujuh kekuatan jiwa spiritual, kekuatan akal sama dengan matahari dan terletak di tengah otak, dan daya berbicara disamakan dengan bulan,⁹³ walaupun *quwa al-natiqa* biasanya diartikan kemampuan akal dalam filsafat.⁹⁴ Ikhwan jarang menjadikan sifat *natiqa* dengan pengertian literelnya “berbicara,” dan menempatkannya di antara tenggorokan dan mulut.⁹⁵ Kemampuan berbicara dan kemampuan profesi termasuk lima indera batin. Dua indera pertama disamakan dengan penghalang (*hajib*) dan penjelas (*turjuman*). Tiga indera lain adalah kemampuan imajinatif (*mutakhayyila*), berfikir (*mufakkira*), dan menghafal (*hafiza*), semua terletak di depan, tengah, dan belakang secara berurutan sama dengan pengikut (*mudama'*) raja.⁹⁶ Kemampuan berpikir harus disamakan dengan kemampuan akal, karena sebagaimana disebutkan di atas, yang terakhir juga terletak di tengah-tengah otak.

Konsep al-Ghazali tentang lima indera batin lebih mirip dengan konsep filosof.⁹⁷ Sebagaimana telah kita sebutkan, indera luar sama dengan mata-mata. Indera luar mengumpulkan informasi dan membawanya pada kemampuan imajinatif, yang sama dengan pak pos (*sahib-e barid*). Kemampuan

menghafal sama dengan seorang yang menata surat di kantor pos (*khalita-dar*),⁹⁸ yang mengambil surat mengenai informasi dari pak pos, dan kemudian pada saatnya melaporkan pada menteri, Akal. Meskipun, ia disebutkan disini, tiga kemampuan lain adalah berpikir (*tafakur*), menghafal (*tadhakur*) dan memperkirakan (*tawahhum*).⁹⁹

Meskipun perhatian utama al-Ghazali pada kemampuan hati dan jiwa manusia, paling tidak terdapat satu bab yang berjudul “*Marvel of Wonder of God in the Humam Body*,” dia menempatkan dirinya dengan ilmu medis dan sama antara tubuh dan alam semesta. Persamaan yang disebutkan disini sangat mirip dengan persamann yang disebutkan oleh Ikhwan.

Tubuh manusia ringkasnya merupakan sebuah salinan (*mithal*) seluruh alam semesta, apapun yang diciptakan di alam semesta terdapat pada diri manusia. Tulang bagaikan gunung; keringat seperti hujan; rambut seperti pohon; otak sama dengan awan; indera-endera bagaikan bintang-bintang. Menyebutkan masalah ini secara lengkap akan menjadi terlalu panjang, namun semua *genera* ciptaan terdapat salinannya pada diri manusia.¹⁰⁰

Kemudian dia membandingkan aktifitas psikologi yang beragam dalam diri manusia dengan pekerja tangan, yakni kekuatan perut mencerna disamakan dengan tukang masak. Selanjutnya, dia mengatakan bahwa pengetahuan tubuh kita yang berkaitan dengan medis juga harus mengarah pada pengetahuan Tuhan, yaitu pengetahuan tentang Pencipta

melalui ciptaan-Nya, sebagaimana telah kita lihat pada bagian sebelumnya. Akhirnya, dia mengatakan sebagai berikut:

Tak ada sesuatupun yang lebih dekat darimu selain dirimu sendiri. Seorang yang tidak mengetahui dirinya sendiri dan mengklaim mengetahui hal-hal lain sama dengan kebodohnya yang tidak dapat memberi makan dirinya dan mengklaim bahwa seluruh Darwis di kota memakan rotinya; keduanya tidak tepat dan tidak mungkin.¹⁰¹

Teori Makrokosmos dan Mikrokosmos Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi seringkali membahas tema makrokosmos-mikrokosmos. Sebagaimana kami telah menjelaskan pada bab pertama, dia menggunakan tema ini sebagai dasar “epistimologi.”¹⁰² Karena manusia dapat mengetahui segala hal di alam semesta, maka dia pasti memiliki sesuatu yang ada di alam semesta pada dirinya. Meskipun demikian, teori struktur mikrokosmos dan makrokosmos tidak luput dari pembahasan Ibn 'Arabi. Pada bagian ini, kami ingin menganalisis teori struktur makrokosmos dan mikrokosmos dalam pandangan Ibn 'Arabi.

Dalam bahasan ini, karya yang paling menarik adalah *al-Ta'birat al-Ilahiya fi Islah al-Mamlakah al-Insaniya*. Isi seluruh karya ini disusun atas model *the Secret of Secrets* Pseudo Aristoteles, yang berhubungan dengan seni mengatur negara. Dalam buku ini, Ibn 'Arabi mengajarkan kita, bagaimana mengatur tubuh yang dipandang sebagai kerajaan. Karya ini

merupakan salah satu dari tulisan Ibn 'Arabi tentang antropologi yang paling rinci dan pembahasan makrokosmos dan mikrokosmos mendominasi seluruh sisi buku ini.

Pada permulaan karyanya, dia menguraikan persamaan umum antara makrokosmos dan mikrokosmos:¹⁰³ Apa yang tumbuh di alam semesta sama dengan rambut dan paku; empat jenis air (asin, manis, bangar, pahit) secara berurutan sama dengan air mata, mulut, hidung dan telinga. Sebagaimana alam semesta diciptakan dari empat elemen (tanah, air, udara, api), begitu juga tubuh manusia diciptakan dari empat elemen tersebut. Empat angin (yaitu, angin yang datang dari empat arah) sama dengan empat indera psikologi (yaitu, menghisap, memegang, mencerna dan menolak).¹⁰⁴ Semua binatang dan setan sama dengan sifat-sifat buruk manusia, para malaikat sama dengan sifat-sifat baik manusia. Sebagaimana di dunia ini, terdapat bagian-bagian yang dapat indera (nyata) dan tidak dapat diindera (ghaib), begitu juga dalam diri manusia ada bagian lahir dan batin, bagian lahir merupakan dunia inderawi, yaitu alam *mulk*, dan bagian batin adalah dunia hati, yaitu alam *malakut*.¹⁰⁵

Ibn 'Arabi sendiri mengakui bahwa dalam kenyataannya persamaan ini hanya bersifat metafor dan kiasan (*isti'arah wa al-majaz*).¹⁰⁶ Kutipan berikut dari *al-Futuhat al-Makkiya* secara jelas menunjukkan metode analogi:

Dalam realitasnya, manusia merupakan duplikat komprehensif (*nuskha jami'a*) dalam pengertian bahwa dalam dirinya terdapat sesuatu dari langit dalam aspek tertentu, dan bumi dalam aspek tertentu, tetapi bukan

dalam seluruh aspek ... Tidak dapat dikatakan bahwa manusia sama dengan langit, atau bumi, atau Kerajaan, tetapi dapat dikatakan bahwa dia memiliki persamaan dengan langit dalam aspek anunya, dan bumi dalam aspek anunya, dan memiliki persamaan dengan Kerajaan dalam aspek anunya, dan dengan elemen api dalam aspek anunya ... dan dengan segala sesuatu.¹⁰⁷

Dalam *al-Tadribat al-Ilahiya*, dia menjelaskan bagaimana menemukan persamaan itu dengan cara sebagai berikut:

Ketika matamu memandang wujud tertentu, carilah sifat yang menonjol pada wujud itu ... Kamu akan menemukan bahwa sifat yang menjadikannya (yaitu, wujud) yang mencolok dan menunjukkannya, menjadi sifatnya yang esensial (*al-sifa al-nafsiya*) atau sifatnya yang menonjol. Kemudian kamu melihat sifat yang paling mirip, dan kamu akan menemukan paling khas sifat ini pada beberapa manusia, kemudian kamu menerapkan nama itu yang memiliki sifat ini pada manusia. Misalnya, dalam hal kebodohan yang menjadi sifat menonjol keledai, jika dibandingkan dengan binatang-binatang lain, kita terapkan pada seorang nama keledai, ketika kita melihat seorang manusia yang bodoh.¹⁰⁸

Dengan cara ini, Ibn 'Arabi menyimpulkan persamaan antara berbagai jenis binatang dan manusia yang memiliki sifat-sifat menonjol.¹⁰⁹

Sedikit berbeda dari tulisan di atas adalah teori mikro-komos-makrokosmos di bawah ini.¹¹⁰ Di sini dikatakan bahwa

alam terdiri dari alam *mulk* dan alam *malakut*. Alam *mulk* sama dengan sifat tubuh (*jismaniya*), dan alam *malakut* sama dengan sifat jiwa. Gunung-gunung sama dengan tulang-tulang; laut sama dengan naik turunnya darah yang berjalan dalam tubuh; air manis sama dengan air liur ludah; air asin sama dengan air mata; air pahit sama dengan kotoran di telinga. Bagian tubuh yang tidak tumbuh sama sekali (bagian yang tidak berbulu) sama dengan ladang gundul. Danau yang sungai-sungai bercabang darinya sama dengan urat nadi (*watin*) yang memancarkan (*yanbut*) darah dan saluran darah (*'uruq*) menyebar dalam bagian tubuh. Matahari dan bulan seperti jiwa dan akal, perubahan bulan seperti perubahan kekuatan akal, sesuai dengan waktu. Lima planet yang berputar sama dengan lima indera. Kerajaan sama dengan hati, Kursi sama dengan dada (*sadr*).¹¹¹ Surga dan neraka seperti hati dan jiwa, *Lauh Mahfudz* dan Pena sama dengan dada dan mulut. Lima indera sama dengan utusan-utusan hati. Meskipun demikian, persamaan di atas tidak bersifat pasti, nampaknya terdapat banyak variasi bahkan dalam buku yang sama. Misalnya, dikatakan bahwa matahari sama dengan jiwa,¹¹² bulan sama dengan ruh; atau juga Kerajaan sama dengan imam, yang sama dengan jiwa; Kursi sama dengan ruh.¹¹³

Setelah model *Secret of Secrets*, bagian utama *al-Tadbirat al-Ilahiya* dipenuhi analogi kota-negara dan manusia. Raja, penguasa kota, adalah jiwa, ia adalah “wakil” Tuhan di bumi (yaitu, tubuh) dan *imam mubin*¹¹⁴ terletak di hati.¹¹⁵ Bentuk negara dalam pandangan Ibn ‘Arabi lebih bersifat dinamis dan moralis dari pada dalam pemikiran Ikhwan dan al-Ghazali.

Di sini, intelek (*'aql*) yang terletak di otak,¹¹⁶ dipandang sebagai menteri (*wazir*) seperti dalam pandangan al-Ghazali; namun jiwa merupakan istri raja. Nafsu (*hawa*) merupakan kekuatan, tetapi panglima yang jahat, yang pembantunya dinamakan Shahwat. Suatu hari ia melihat istri raja, dan jatuh cinta padanya. Meskipun raja tidak menyadari apa yang sedang terjadi, menteri yang bijak berusaha menghalau rencana jahat panglima. Suatu hari raja memanggil istrinya, dan panggilan itu tidak dipenuhinya; akhirnya raja menanyakan menteri apa yang terjadi. Menteri menjelaskan rencana jahat panglima, dan perang berkecamuk antara pasukan raja yang dipimpin menteri melawan pasukan panglima jahat.¹

Dalam sufisme, jiwa seringkali dipandang femininis (bersifat perempuan) karena gender feminine gramatikalnya.² Ibn 'Arabi mengutip pemikiran al-Ghazali secara lihai bahwa jiwa dan ruh kawin dan tubuh terlahir darinya.³ Dalam sufisme juga terdapat tiga tingkatan jiwa: jiwa yang memerintahkan kejahatan (*nafs amara bi al-su'i*), jiwa yang mencela (*nafs lawwama*), dan jiwa yang tenang (*nafs mutma'inna*).⁴ Ibn 'Arabi menamakan jiwa “tempat penyucian dan perubahan” (*mahall al-ta'thir wa al-taghyir*).⁵ Ia memiliki potensi menjadi suci dan juga kotor. Dia mengutip ayat al-Qur'an, jika jiwa memenuhi panggilan panglima, Nafsu, dia dinamakan “jiwa yang memerintahkan kejahatan”; dan jika memenuhi panggilan raja, Ruh, dia dinamakan jiwa yang tenang. Jadi, Ibn 'Arabi memadukan konsep Sufi tentang jiwa secara lihai dalam analogi tubuh-negara. Juga masalah perang antara kekuatan baik yang dipimpin akal dan kekuatan jahat yang

dikendalikan nafsu ditemukan dalam pemikiran al-Ghazali. Seperti kita telah melihat sebelumnya, al-Ghazali menyamakan nafsu dengan pengumpul pajak, dan Amarah dengan pemimpin polisi. Walaupun keduanya harus dikontrol oleh menteri, Akal, keduanya diperlukan dan menjadi pegawai penting dalam analogi kota-tubuh. Dalam bab *'Aja'ib al-Qalb* dari *Ihya'*, dia menambahkan perbandingan di atas dan menggunakan metafor berikut untuk menjelaskan hubungan antara akal dan nafsu.

Ketahuilah bahwa tubuh adalah bagaikan kota, dan akal manusia... adalah bagaikan raja yang mengaturnya; indera persepsi lahir dan batin bagaikan para tentara dan pembantunya. Anggota-anggota (*'adha'*) tubuh bagaikan rakyatnya. "Jiwa yang memerintahkan kejahatan," yang merupakan nafsu dan amarah, bagaikan musuh yang memberontak dalam kerajaannya dan berusaha menghancurkan rakyatnya.¹²²

Kemudian dia menbandingkan perang melawan musuh ini dengan jihad, dan mengutip hadis: "kita kembali dari jihad kecil menuju jihad yang lebih besar." Dalam Sufisme, adalah lazim bahwa menamakan perang melawan jiwa jahat merupakan "perang yang lebih besar." Meskipun Ibn 'Arabi tidak menggunakan konsep jihad, tidak dapat sangsikan bahwa kelaziman ide sufi ini mempengaruhi penjelasannya yang rinci tentang perang antara akal dan nafsu.¹²³

Ibn 'Arabi, seperti al-Ghazali, tidak begitu tertarik dengan persamaan anatomi antara tubuh dan kota. Oleh karena itu, analoginya berkaitan dengan kualitas moral manusia. Para

pemimpin (*quwwad*) pasukan raja berjumlah empat, yang membela empat kelompok, yaitu Takut, Berharap, Pengetahuan (*ilm*), dan Perenungan (*tafakkur*).¹²⁴ Namun, persamaan yang bersifat imitasi juga ditemukan dalam pemikiran Ibn 'Arabi.¹²⁵ Organ-organ fisik tubuh (seperti mata, telinga, mulut, tangan, perut) adalah para pekerja (*ummal*) dan pengawas (*umana'*) harta benda (*mal*). Harta benda dipungut oleh para petugas pajak, yaitu lima indera luar. Mereka membawa pajak kepada pimpinannya, indera umum. Selanjutnya pajak itu dibawa secara berurutan ke daya ingatan (*dikr*), daya fikir (*fikr*), dan akal. Selama pemindahan, pajak itu berubah namanya dari yang dapat indera (nyata), dengan dapat dihafal, kemudian dapat fikirkan, dan akhirnya raja melaporkan kepada Tuhan (*al-Haq*). Apa yang dibawa kepada raja bukan lagi dinamakan yang dapat dipahami, tetapi perbuatan (*'amal*). Jika Tuhan menerimanya, mereka dinamakan "rahasia-rahasia" (*asrar*).¹²⁶ Di sini meskipun pada awalnya, dia menggunakan terminologi filsafat, epistemologi, pada akhirnya secara perlahan terminologi bercampur, dan akhirnya mendominasi.

Seperti Ikhwan, pandangan Ibn 'Arabi tidak jelas berkaitan dengan lima indera batin. Dalam kutipan di atas, tiga dari lima indera disebutkan. Di bagian bawah ini menunjukkan bahwa indera batin terletak di otak.

Kemudian dia membangun suatu keindahan, pemandangan, tempat yang mengagumkan (*mutanazzah*) di bagian kota yang lebih tinggi, dan dinamakan otak, dan dibuka di kota itu lantai-lantai dan para pegawai

untuknya (yaitu, raja), darinya dia melihat kerajaannya; mereka itu adalah telinga, mata, hidung, dan mulut. Kemudian membangun untuknya di bagian depan tempat ini (*promenade*) sebuah gudang (*khizana*), yang Dia namakan gudang imajinasi, dan Dia membangun tempat penyimpanan (*mustaqarr*) pajaknya... Kemudian Dia membangun untuknya di tengah-tengah tempat gudang fikiran (*fikr*), yang daya imajinasi (*mutakhayyalat*) dapat naik, dan membangun di bagian belakang tempat gudang ini daya hafal (*hafz*), dan Dia menjadikan otak ini tempat yang diduduki menteri, yaitu akal.¹²⁷

Pada akhir bagian *al-Tadbirat al-Ilahiya*, persamaan yang detil antara empat dunia dan manusia ditemukan.¹²⁸ Menurutnya, alam semesta terdiri dari Dunia yang lebih tinggi, dunia perubahan, dunia tempat tinggal dari berbagai tempat,¹²⁹ dan dunia hubungan, dan masing-masing dunia memiliki sejumlah realitas tertentu (*haqa'iq*), semua berjumlah 49. Seluruh realitas ini memiliki persamaannya pada diri manusia. Oleh sebab itu, terdapat seluruh 98 realitas (dalam diri manusia). Tetapi, dalam diri manusia terdapat rahasia Tuhan (*al-sirr al-ilahi*), yang tidak ditemukan di alam semesta. Di seluruh alam semesta terdapat 99 realitas, yang sesuai dengan 99 nama Tuhan. Meskipun dia tidak menyebutkannya secara jelas, namun dia mengatakan bahwa siapapun yang menghafalnya akan masuk surga, yaitu hadis berkaitan dengan jumlah Nama-Nama Tuhan. Juga dia menambahkan bahwa terdapat realitas yang ke seratus yang mengatur segala sesuatu, yaitu Nama Tuhan Tertinggi.¹³⁰

Alam yang lebih Tinggi terdiri 21 realitas, hakekat Muhammad yang universal dan wilayahnya (*falak*) sama dengan substansi halus (*latifa*) dan jiwa suci (*ruh qudsi*) dalam diri manusia; Kerajaan sama dengan tubuh; Kursi sama dengan ruh; Baitullah (*the heavenly Ka'ba*) sama dengan hati; alam malaikat sama dengan ruh-ruh (*arwah*) dan tingkatanannya (*maratib*), selanjutnya tujuh tubuh langit dan tempatnya sama dengan daya hafalan, penalaran, amarah, berfikir, perkiraan, imajinasi, perasaan, dan masing-masing tempatnya di tubuh. Alam perubahan terdiri 50 realitas, tempat ether, udara, air, tanah, dan masing-masing jiwanya, (api tidak disebutkan, mungkin untuk membatasi jumlah sembilan), yang sama dengan kesenangan dan daya menolak, mencerna, menghisap, memegang, dan tujuh tingkatan tanah sama dengan tujuh tingkat tubuh, yaitu kulit, lemak, daging, pembuluh darah, urat syaraf, otot, dan tulang.¹³¹ Dunia tempat tinggal dari berbagai tempat terdiri dari empat realitas; ruh-ruh (*ruhaniyyun*), para malaikat yang lebih rendah¹³² sama dengan kekuatan-kekuatan (jiwa); dan tiga kerajaan, yaitu binatang, tumbuhan, mineral sama dengan bagian-bagian yang dapat diindera, tumbuh, dan tidak bisa tumbuh. Dunia relasi sama dengan sepuluh realitas, yang merupakan sembilan kategori aksiden juga “gerakan,” semua terdapat pada diri manusia. Rahasia Tuhan hanya terdapat pada diri manusia merupakan bagian kenabian di antara para nabi dan para wali. Masalah ini akan dijelaskan pada bab selanjutnya.

Catatan Akhir

¹Rudolf Allers, "Microcosmos: from Anaximandros to Paracelus," *Traditio*, 2 (1944), 319-407.

²*Ibid*, 331.

³Berkaitan dengan teori makrokosmos-mikrokosmos Pythagoras, lihat *ibid*, 341-143, dan George Perrigo Conger, *Theories of Macrocosm and Microcosm in the History of Philosophy* (New York, 1922), 2-3. Puncak keaslian teori ini nampaknya dapat dilacak di Iran masa kuno. Cf. Albrecht Gotze, "Persische Weisheit in Griechism Gewnde. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee," *zeitschrift fur Indologie und Iranistik*, 2 (1923): 60-98, 167-177.

⁴Shahrastrani, *al-Milal wa al-Nihal*, ed. 'Abd al-'Aziz Muhammad, vol. 3 (Cairo, 1968), 2:138.

⁵Misalnya, dalam Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy*, Edisi II (New York and London, 1983), bab tentang Ikhwan diberi judul "Neo-Pythagoreanism and Polarization of Philosophical Sciences." Seyyed Hossein Nasr menulis dalam *An Introduction to Islamic Cosmological Doktrines*, Edisi Revisi, (Boulder, 1978): "Ikhwan lagi-lagi menklaim bahwa mereka pengikut tradisi Pythagoras dan Nicomachus..." 37 (lihat juga I.R Netton, *Muslim Neoplatonists, An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London, 1982), 9-16.

⁶George N. Atiyeh dalam *al-Kindi, the Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi, 1966) mengatakan bahwa kecenderungan karya kecil itu, "On The Soul, Abridged from the Book of Aristotle and Plato and from Other Philosopher", (tentang Jiwa, diringkas dari buku Aristoteles dan Plato dan dari para Filosof lain), meskipun judulnya, adalah *Neo-Pythagorean and Platonic*, 100. Juga lihat C. Baffioni, "La Scala Pitagorica in al-Kindi," dalam *Studi in Onore di Franscesco Grieli*, ed. Renato Traini, Vol. 2 (Rome, 1984), 1:35-41.

⁷*Rasa'il al-Kindi al-Falsafiya*, ed. Muhammad 'Abd al-Hadi, 2 vol, (Cairo, 1950-1953), 1:260-261, dan George N. Atiyah, "Al-Kindi's Concept of Man," *Hamdard Islamicus* 3 (1980):39.

⁸*Infra*, 89, 99-103.

⁹al-Kindi mendefinisikan kemanusiaan (*insaniya*) sebagai kehidupan, rasionalitas, dan kematian; kemalaikatan sebagai kehidupan dan rasionalitas; kebinatangan sebagai kehidupan dan kematian (*Rasa'il*, 1:179). Sebagaimana dinyatakan oleh Alfred L. Ivry dalam *Al-Kindi's Methaphysics: A*

Translation of Ya'qub Ibn Ishaq al-Kindi's Treatise on First Philosophy, (fi al-Falsafa al-Ula) (Albany, 1974). 141. Definisi itu diambil dari terjemahan Dimashqi Pophyry's *Isagoge*.

¹⁰Aksiden pertama bersifat umum yang dibagi ke dalam dua kuantitas, kualitas dan relasi, bersama dengan enam bahan campuran aksiden yang tersisa yang berasal dari komposisi substansi dengan tiga aksiden. (komentar D. Gimaret tentang al-Kindi, *Cinq Epitres* (Paris, 1976), 60, kutipan komentar Isaac Israeli dalam Altman dan Stern, *Isaac Israeli* (Oxford, 1958), 27.

¹¹Kindi, *Rasa'il*, 1:173.

¹²*Ibid*, 273, Atiyeh, *Al-Kindi*, 100-101. Meskipun W. Montgomery Watt dalam "Diciptakan sesuai dengan citra-Nya," 45, berpendapat bahwa terdapat hubungan antar halaman, "Jiwa disatukan dengan sebuah bentuk dari cahaya pencipta," (*Rasa'il*, 1. 276) dan hadis *imago Dei*, perumpamaan hadis *imago Dei* adalah tidak jelas.

¹³Kindi, *Rasa'il*, 1:74, Atiyeh, "Concept of Man," 39, *Cinq Epitres*, 47-48.

¹⁴*Supra*, 47-48.

¹⁵Nampaknya al-Kindi menjadi salah satu dari beberapa sumber bagi Ikhwan. Misalnya, doktrin enam bentuk yang diambil mereka dari al-Kindi (Atiyeh, *al-Kindi*, 36 dan *Netton*, 30,48). Juga menarik untuk diketahui bahwa bagian *Rasa'il* Ikhwan dimasukkan dalam manuskrip museum British *al-Kindi Fi Hudud al-Ashya' wa Rusumiha* (S.M. Stern, "beberapa catatan atas karya al-Kindi tentang sejumlah definisi", (URAS, 1959), 36-37). Meskipun Atiyah mengatakan dalam al-Kindi, 146, bahwa Ahman Ibn al-Tayyib al-Sarakhi, murid al-Kindi, bisa jadi anggota Ikhwan, tetapi saya tidak mengetahui dasar dugaan ini.

¹⁶Conger, 48, 50-51.

¹⁷A.L Tibawi, "Ikhwan al-Safa dan Rasa'ilnya — sebuah Review Kritis Satu Setengah Abad Penelitian," dalam *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational, and Literary Studies* (London, 1976), 179-180. Khususnya pengaruh mereka pada al-Ghazali, lihat Susanne Diwald, *Arabische Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopadie: Kitab Ikhwan al-Safa (III) Die Lehre von und Intellekt* (Wiesbaden, 1975), 7. Serta pendahuluan dan komentar Margeret Smith dalam terjemahannya tentang karya al-Ghazali *al-Risalat al-Laduniyya* (URAS, 1938), 177-200; 353-374.

¹⁸Ikhwan al-Safa', *Rasa'il*, Vol. 4 (Beirut, tp), 3:359.

¹⁹Berkenaan dengan sistem mereka tentang emanasi, lihat Geo Widengren, "The Pure Brethren and the philosophical structure of their system," dalam *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. Alford T. Welch dan Pierre Cachia (Edinburgh, 1979), 57-69.

²⁰Ikhwan, *Rasa'il*, 2:477.

²¹*Ibid*, 3:216.

²²*Ibid*,

²³*Ibid*, 3:213.

²⁴*Ibid*, 2:343.

²⁵*Ibid*.

²⁶Di sini jiwa rasional tentu merupakan salah satu dari pembagian tiga jiwa Plato. Tiba-tiba setelah mengutip beberapa halaman, mereka mengatakan bahwa Iblis yang menolak menundukkan diri kepada Adam merupakan sifat yang lekas marah dan naik darah dan "jiwa yang memerintahkan pada kejahatan".

²⁷Yves Marquet, *la Philosophie des Ikhwan al-Safa'* (Algiers, 1973) 209-210.

²⁸Berkenaan doktrin Adam yang bersifat langit dalam paham Ismailiyah, lihat Henry Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Vol. 1 hanya diterbitkan (Paris, 1964), 65-66.

²⁹Marquet, *La Philosophie*, 209.

³⁰Ikhwan, *Rasa'il*, 3:427.

³¹Nasr, 67-68; Mustafa al-Shaybi, *al-Sila bayna al-Tasawwuf wa al-Tashayyu'* (Cairo, 1969), 464-465.

³²Ikhwan, *Rasa'il*, 1:306.

³³H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften*, 96; Abdul al-Latif Muhammad al-Abd, *al-Insan fi Fikr Ikhwan al-Safa'* (Cairo, 1976), 86.

³⁴Nasr, 68.

³⁵Ikhwan al-Safa', *al-Risala al-Jami'a*, ed. Mustafa Ghalib (Beirut, 1974) 276.

³⁶Berkenaan pembebasan jiwa dari tubuh dalam pandangan Ikhwan, lihat Geo Widengren, "the Gnostic Technical Language in the *Rasa'il Ikhwan al-Safa'*," (Bahasa Teknis Gnostis dalam *Rasa'il Ikhwan al-Safa'*) dalam *Actas do IV Congresso de Estudos Arabes e Islamicos* (Leiden, 1971), 181-203. Walaupun Widengren menekankan pengaruh Gnostis, nampaknya tema ini menjadi lebih bersifat Platonik dan Neo-Platonik.

³⁷Ikhwan, *Rasa'il*, 2: 415.

³⁸*Ibid*, 2: 379 dan 2: 459.

³⁹*Ibid*, 2: 379.

⁴⁰*Ibid*, 2: 276 – 477.

⁴¹*Ibid*, 2: 462.

⁴²*Al-Risala al-Jami'a*, 278.

⁴³Ikhwan, *Rasa'il*, 2: 415

⁴⁴*Supra*, 33.

⁴⁵*Al-Risalah al-Jamai'a*, 156.

⁴⁶*Ibid*, 157, 161, 224.

⁴⁷Ikhwan, *Rasa'il*, 1: 76.

⁴⁸*Ibid*, 4: 193.

⁴⁹*Ibid*, 2: 379-380.

⁵⁰*Ibid*, 2: 462.

⁵¹Berkaitan dengan *ars memoria*, lihat Frances A. Yates, *The Art of Memory*, edisi revisi (London, 1984).

⁵²Ikhwan, *Rasa'il*, 2: 460-461.

⁵³Misalnya, lima indera luar disamakan dengan pengumpul pajak (*hushshar*) dan penjaga budak (*jallabun*) dalam 2: 385; dan dengan pembawa berita (*ashab al-akhbar*), dalam 2:477, 479.

⁵⁴Misalnya, matahari dan bulan dibandingkan dengan kekuatan akal (*quwa 'aqila*) dan kemampuan berbicara (*quwa natiqa*) dalam 2: 464; dan dengan hati dan paru-paru dalam 2: 477, 479.

⁵⁵*Ibid*; 2: 463-465.

⁵⁶*Ibid*, 2: 466.

⁵⁷*Ibid*.

⁵⁸Misalnya, *Ibid*, 2:380-395, 459, 468-470, 3:216, 219-20, 242.

⁵⁹*Ibid*, 2: 467.

⁶⁰*Ibid*, 2: 380-82.

⁶¹*Ibid*, 2: 468-72.

⁶²*Ibid*, 1: 306, 3:427.

⁶³*Ibid*, 3: 188.

⁶⁴*Ibid*, 2: 475.

⁶⁵*Ibid*, 3: 188.

⁶⁶Baca *li ghayatiha* budan pada *laha biha*.

⁶⁷*Ibid*, 4: 206.

⁶⁸al-Ghazali, *Imla'* dalam *Ihya'* 5: 39-40. Berkenaan dengan istilah *mulk*, *malakut*, *jabarut*, lihat L. Gardet, "Alam," dalam EI.

⁶⁹Dalam *Ihya'*, 3:3:5. Dikatakan bahwa Shal al-Tustari menyamakan hati dengan Kerajaan, dan dada dengan Kursi. (lihat *Infra*, 102, perbandingan yang sama dalam Ibn 'Arabi.

⁷⁰al-Ghazali, *Kimiya-yi Sa'adat*, ed. Ahmad Aram (Tehran, 1319 H), 9, bandingkan dengan ide yang sama dengan Ikhwan (*Supra*, 86).

⁷¹Al-Ghazali, *Kimiya-yi Sa'adat*, ed. Ahmad Aram (Tehran, 1319), 9. Bandingkan pemikiran yang sama dengan Ikhwan (*Supra*, 87).

⁷²*Kimia*, 9.

⁷³*Ibid*, 17.

⁷⁴*Ibid*, 20.

⁷⁵*Ibid*, 21.

⁷⁶*Ihya'*, 3:11.

⁷⁷*Kimia*, 21.

⁷⁸*Ibid*, 17 dan *Ihya'*, 3:11

⁷⁹*Kimia*, 18.

⁸⁰*Ibid*, 10.

⁸¹*Ibid*, 11.

⁸²*Supra*, 39-40.

⁸³*Ihya'*, 3:4-5.

⁸⁴*Kimia*, 11.

⁸⁵Berkaitan dengan konsep "hati" dalam paham sufi, lihat Richard Gramlich, *Die Schiitischen Derwischorden Persiens, Zweiter Teil: Glaube und Lehre* (Wiesbaden, 1976), 73-79, dan L. Gardet, *Kalb I. Mysticism*, EI.

⁸⁶*Kimiya*, 11.

⁸⁷*Ibid.*, 13-15.

⁸⁸*Ibid.*, 15.

⁸⁹Ikhwan, *Rasa'il*, 3:389.

⁹⁰*Ibid.*, 2:477.

⁹¹*Ibid.*, 2:471.

⁹²*Ibid.*

⁹³*Ibid*, 2:466.

⁹⁴Pemakaian istilah filsafat ini tidak dikenal oleh mereka. Mereka mengatakan ketika jiwa melakukan (aktifitas) pertumbuhan (*nama'*), ia dikatakan "pertumbuhan jiwa" (*al-namiya*), ketika ia melakukan (aktifitas) penginderaan (*hiss*), dan bergerak (*haraka*) dinamakan "jiwa binatang" (*hayawaniya*). Ketika ia melakukan (aktifitas) berfikir (*fikr*) dan pembedaan (*tamyiz*) dinamakan "jiwa akal" (*natiqa*) (*Ibid*, 2:410, 2:389).

⁹⁵*Ibid*, 2:414, 464, 471. Juga Herry A. Wolson, "The Internal Senses in Latin, 'Arabic, Hebre Philosophical Texts," dalam *Studies in the History of Philosophy and religion*, ed. Isadore Twersky dan George H. Williams (Vol. I Cambridge, Massacnusetts, 1973), 1:260-63.

⁹⁶*Rasail*, 2:471.

⁹⁷Lima indera itu adalah imajinatif (*khayal*), berfikir (*tafakur*), menghafal (*hafiz*), mengingat (*tafakkur*), dan memahami (*tawahum*). (Kimiya, 14). Lihat juga Wolfson, *The Inner Senses (Indera Bain)*, 267-268.

⁹⁸Menurut *Ihya'*, 3:10, ia merupakan gudang (*khazin*) dan mulut adalah penafsirnya (*tarjuman*).

⁹⁹*Kimiya*, 16, *Ihya'*, 3:10.

¹⁰⁰*Kimiya*, 29.

¹⁰¹*Kimiya*, 30. Ikhwān menulis dengan maksud yang sama: "Ketika kita menjadikan fikiran kita mengetahui hakekat semua wujud (*haqa'iq al-mawjudat*), pertama kita harus memulai dengan pengetahuan diri kita sendiri. Karena mereka (diri mereka sendiri) adalah sesuatu yang paling dekat dengan kita. Selanjutnya setelah pengetahuan ini, kita dapat meneruskan pada pengetahuan benda-benda lain, karena tidaklah tepat (*qabih*) bagi kita untuk menklaim (mengetahui) hakekat benda-benda tanpa pengetahuan diri kita." (*Rasa'il*, 3:188-189).

¹⁰²Istilah "teori-teori mikrokomos yang bersifat epistemologi" digunakan Conger, 22. Ini sama dengan paham mikrokosmos "psychologi" Aller, 330-331. Akhirnya istilah tersebut kembali pada Aristoteles, *De Anima*, 3:8 (431b21), dimana dia mengatakan bahwa jiwa terdapat pada setiap benda.

¹⁰³Ini adalah empat dari tujuh bagian jiwa tumbuhan menurut Ikhwān. Tiga dari lainnya adalah jiwa mengandung zat makan, pembentukan dan pertumbuhan. (*Rasa'il*, 3:193). Ini disebutkan beberapa kali dalam teori mikrokomosnya. (*Ibid*, 2:382,464). Berkaitan dengan keaslian doktrin Hellenis ini, lihat Diwald, 87-88.

¹⁰⁴Ibn 'Arabi, *al-Tadribat al-Ilahiya fi Islah al-Mamlaka al-Insaniya*, edit H.S. Nyberg, dalam *Kleinere Schriften*, 108-109.

¹⁰⁵Bandingkan dengan teori al-Ghazali (*Supra*, 92).

¹⁰⁶*Tadribat*, 109.

¹⁰⁷Ibn 'Arabi, *al-Futuhat* (edit Yahya), 3:328.

¹⁰⁸*Tadribat*, 110.

¹⁰⁹*Ibid*, 110,213.

¹¹⁰Ibn 'Arabi, *Shajarat al-Kawn* (Cairo, 1967), 12-14.