



INTERAKSI SUFISME, EKOLOGI DAN TEOLOGI DI ERA POSTMODERNISME: ANTARA WAHDAT AL-WUJÛD IBN ‘ARABI DAN SÛLUK AL-GHAZALI

¹Restu Aulad Al’Fattaah, ²Muhammad Iqbal, ³Muhammad Rusydi

^{1,2,3}Universitas Islam Negeri Antasari, Banjarmasin

e-mail: restuaulad38@gmail.com¹, iqbal.ego@gmail.com², muhammadrusydi@uin-antasari.ac.id³

Abstract

The era of postmodernism is an emerging reaction to the failure of the modern era, because the progress caused by the rationality of the modern era has brought many problems that are no less complicated for the generations that follow. The presence of Sufism is considered to be able to be a solution to solve this long problem, especially among Muslims. In order for Sufism to become more established in dealing with and solving these various problems, Sufism needs to develop and integrate with other scientific domains which in the context of this paper are ecology and theology. This paper seeks to present Sufism that integrates with ecology which is then called ecosufism which is referred to by Hossein Nasr. Meanwhile, this effort to integrate with theology is referred to the thought of Zurkani Jahja who placed Sufism as a methodology to reach the level of true adherents of the Islamic creed. Through this paper, a spirit can be found that seeks to restore awareness of the great potential that Muslims actually have if they are able to live their creed teachings correctly, and the only way that is considered to be able to lead to this passion is Sufism.

Keywords: *Postmodernism, Sufism, Akidah Islam, Sulûk*

Abstrak

Era postmodernisme merupakan reaksi yang muncul terhadap kegagalan era modern, karena kemajuan yang disebabkan oleh rasionalitas era modern telah membawa banyak masalah yang tidak kalah rumit bagi generasi-generasi berikutnya. Kehadiran tasawuf dinilai bisa menjadi solusi untuk menyelesaikan masalah panjang ini, khususnya di kalangan umat Islam. Agar tasawuf menjadi lebih mapan dalam menghadapi dan memecahkan berbagai masalah tersebut, tasawuf perlu mengembangkan dan mengintegrasikan dengan ranah keilmuan lainnya, yang dalam konteks tulisan ini adalah ekologi dan teologi. Tulisan ini berusaha menyajikan tasawuf yang menyatu dengan ekologi yang kemudian disebut ekosufisme yang dirujuk kepada Hossein Nasr. Sementara itu, upaya untuk berintegrasi dengan teologi ini merujuk pada pemikiran Zurkani Jahja yang menempatkan tasawuf sebagai metodologi untuk mencapai tingkat penganut sejati keyakinan Islam. Melalui tulisan ini, dapat ditemukan semangat yang berusaha mengembalikan kesadaran akan potensi besar yang sebenarnya dimiliki umat Islam jika mereka mampu menjalankan ajaran kepercayaannya dengan benar, dan satu-satunya cara yang dianggap mampu mengarah pada hasrat ini adalah tasawuf.

Kata Kunci: *Postmodernisme, Sufisme, Akidah Islam, Sulûk*

Pendahuluan

Rene Descartes (seorang filsuf pada 1596-1650 M) yang disebut sebagai Bapak Filsafat Modern berperan besar dalam dunia modern karena telah membuka pintu rasionalitas dalam berpikir yang menghasilkan pada kemajuan di bidang berbagai bidang keilmuan dan teknologi serta mengantarkan manusia kepada masa kejayaan.

Usaha sekularisme ini ternyata juga memiliki dampak bagi kondisi kejiwaan masyarakat modern yang mulai merasakan kekosongan makna dalam kehidupan spiritual yang berakibat pada munculnya kegelisahan dalam kehidupan yang mereka rasakan.¹

Namun gagasan dan wacana yang beredar di kalangan modernis nampaknya tidak dapat menanggulangi dan mengatasi permasalahan yang timbul sebagai akibat dari ide ide mereka sendiri. Beberapa waktu setelahnya muncul lah gagasan baru sebagai reaksi berupa kritik dan juga sebagai upaya rekonstruksi tatanan kehidupan terhadap gagasan modernisme yang disebut dengan postmodernisme, juga sebagai reaksi atas kegagalan modernisme yang sebelumnya menjanjikan kejayaan dan kemajuan bagi dunia modern melalui perkembangan ilmu pengetahuan yang didasari oleh rasionalitas.

Bambang Sugiharto dalam bukunya yang berjudul *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, menyatakan bahwa selain sebagai kritik, istilah dan pemahaman postmodernisme ini sebenarnya juga masih kontroversial karena ada beberapa kalangan yang menganggap bahwa kehadiran istilah postmodernisme ini hanya lah sekedar refleksi dan reaksi atas perubahan isu isu sosial yang sedang berlangsung. Namun fakta lain yang tidak bisa dibantah adalah bahwa wacana postmodernisme ini telah menarik minat banyak orang, termasuk kepada orang yang berada di luar lingkungan diskusi akademik. Fenomena ini mengindikasikan bahwa istilah dan wacana postmodernisme ini memiliki kemampuan untuk mengartikulasikan pelbagai krisis dan permasalahan sosio-kultural fundamental yang sedang dialami oleh banyak kalangan.²

Kemudian yang menjadi pertanyaan adalah di mana posisi tasawuf ketika kajian keislaman dituntut untuk bangkit menghadapi pelbagai persoalan aktual yang dihadapi umat manusia secara umum dan umat muslim secara khusus? Apakah posisi tasawuf sudah mapan untuk menjawab persoalan dilematik dan pelbagai krisis yang dialami manusia sejak era modern dimulai tersebut?

Sebagai landasan bagi jawaban yang pertama perlu untuk melihat kepada pemikiran Hossein Nasr (lahir 1933 M). Hossein Nasr menyatakan dengan tegas dalam bukunya yang berjudul *Living Sufisme* (versi terjemah dalam bahasa Indonesia oleh Abdul Hadi WM berjudul *Tasawuf Dulu dan Sekarang*) bahwa hanya tasawuf lah satu satunya aspek dari Islam yang dapat memberikan jawaban terhadap persoalan agama Islam itu sendiri, karena tasawuf pada kodratnya dapat menyentuh makna atau arti terdalam untuk menyelidiki masalah kesatuan tersembunyi yang melatar belakangi pelbagai bentuk agama. Sebagaimana respons dunia Barat terhadap pengaruh dunia

¹Muhammad Basyrul Muvid, *Tasawuf Kontemporer*. (Jakarta: AMZAH, 2020):4

²I Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. (Yogyakarta: PT Kanisius, 1996):15

modern yang juga dituntut untuk melakukan studi (perbandingan) antar agama secara lebih serius karena keadaan dan kerusakan yang semakin mendesak.³

Selain itu, penelitian sebelumnya dengan tema terkait juga ada beberapa, di antaranya adalah Tesis oleh Mohammad Syihabuddin dengan judul *Pemikiran Majelis Dzikir Hasan Ma'shum Tentang Tasawuf dan Responnya Terhadap Dunia Postmodern* yang diterbitkan oleh Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel pada tahun 2017.⁴ Kemudian penelitian selanjutnya oleh Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika yang berjudul *Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr*. Penelitian tersebut berusaha menggali pemikiran Hossein Nasr mengenai Tuhan, Alam dan Manusia yang belum banyak dieksplorasi secara mendalam. Konsep yang dikemukakan berusaha untuk menyampaikan bahwa krisis lingkungan yang sedang dihadapi tersebut berawal dari kurangnya harmonisasi antara manusia, alam dan Tuhan.⁵ Penelitian tentang ekosufisme ini sebenarnya didasarkan kepada hasil penelitian Suwito NS dalam disertasinya yang berjudul *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*, yang diterbitkan oleh Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2010.

Beberapa penelitian tersebut kiranya dapat digunakan sebagai landasan dalam menjawab persoalan yang kedua dengan menghadirkan integrasi tasawuf dan ekologi, namun agar posisi tasawuf dapat dipandang dengan lebih komprehensif, kiranya juga diperlukan adanya integrasi dengan bidang teologi, mengingat tujuan yang ingin dicapai oleh Nasr sebelumnya juga menginginkan agar umat Islam kembali kepada ajaran tauhid, agar dapat menghadirkan kesadaran akan Tuhan dan nilai nilai keislaman dalam setiap apa yang diperbuatnya, dan menjadi semakin indah dengan melakukan penghayatan melalui teori teori sufisme. Namun tentu pandangan teologi yang akan digunakan adalah pandangan teologi yang ideal bagi era postmodernisme ini, sebagaimana yang akan diuraikan melalui perspektif Zurkani Jahja (l. 1941 M).

Metode Penelitian

Pendekatan yang digunakan menurut jenis data dalam kajian kali ini adalah pendekatan kualitatif, yaitu prosedur penelitian yang menghasilkan data deskriptif secara tertulis atau lisan. Adapun jenis penelitian yang akan dilakukan adalah penelitian

³Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Terj. Abdul Hadi WM). (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020):236

⁴Dalam tesis ini, Syihabuddin berusaha membedah pemikiran tasawuf majelis dzikir Hasan Ma'shum dan berusaha menemukan responsnya terhadap dunia postmodern. Dalam penelitian tersebut yang digunakan adalah pemikiran tasawuf Majelis Dzikir Hasan Ma'shum sebagai respon terhadap dunia postmodern dengan segala dampaknya terhadap kehidupan manusia dewasa ini, dengan menerapkan teori kritis yang dikembangkan oleh Pierre F. Bourdieu. (Mohammad Syihabuddin, Tesis: *Pemikiran Majelis Dzikir Hasan Ma'shum Tentang Tasawuf dan Responnya Terhadap Dunia Postmodern*. (Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2017:18)

⁵Reni Dian Anggraini dan Ratu Vina Rohmatika, *Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr*. *Jurnal Al-Adyan*, Vol. 16, No. 2, 2021:5

kepuustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang menggunakan bahan-bahan tertulis seperti buku, manuskrip, majalah, surat kabar, dan dokumen lainnya yang berkaitan dengan objek penelitian.⁶

Teknik pengumpulan data dalam kajian ini adalah teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi adalah teknik pengumpulan data penelitian melalui sejumlah dokumen, baik berupa dokumen tertulis, rekam, maupun dokumen online.⁷ Metode yang akan digunakan dalam menganalisis data pada kajian ini adalah deskriptif. Penelitian deskriptif adalah penelitian yang berusaha memberikan gambaran dengan sistematis dan cermat.⁸

Adapun fokus permasalahan yang akan dibahas dalam tulisan kali ini adalah tentang peran dan posisi tasawuf dalam mengatasi pelbagai krisis di era postmodernisme, dan bagaimana proses tasawuf dapat berkembang dan berintegrasi dengan keilmuan lainnya yang dalam konteks ini adalah ekologi dan teologi, hingga dapat mengembalikan lagi kedudukan Islam dengan kokoh yang dimulai dengan pemantapan akidah yang sangat mudah goyah oleh pelbagai isu dan wacana dunia Barat yang kontra dengan wacana berbasis metafisika sejak era modern

Sasaran media yang digunakan dalam pengumpulan data kali ini adalah buku, jurnal, hasil penelitian seperti tesis dan disertasi, serta pelbagai artikel ilmiah yang dapat menunjang pengumpulan data seputar isu-isu di era postmodernisme dan seputar gagasan pembaharuan serta pengembangan terhadap teori-teori tasawuf klasik. Di antaranya adalah buku-buku dari Hossein Nasr yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia, seperti *The Need for a Sacred Science*, terj. Syihabul Furqon dan Raja Cahaya Islam, *Islam and The Plight of Modern Man*, terj. Anas Mahyuddin. Disertasi oleh Suwito NS dengan judul *Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogyakarta* yang diterbitkan oleh Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah pada tahun 2010. Tesis oleh Mohammad Syihabuddin dengan judul *Pemikiran Majelis Dzikir Hasan Ma'shum Tentang Tasawuf dan Responnya Terhadap Dunia Postmodern* yang diterbitkan oleh Pascasarjana Universitas Islam Negeri Sunan Ampel pada tahun 2017. Buku oleh Zurkani Jahja dengan judul *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Serta beberapa jurnal dan artikel ilmiah lainnya.

Pembahasan

A. Masa Postmodernisme dan Perdebatan Istilah

Menurut I Bambang Sugiharto (dalam *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*) menyatakan bahwa salah satu kemungkinan yang mengakibatkan kekaburan makna dari istilah postmodernisme adalah karena penggunaan awalan “post” dan “isme”

⁶Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*. (Banjarmasin: Antasari Press, 2011):14-15

⁷Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*:85-86

⁸Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*:13

sebagai akhirnya. Penggunaan istilah tersebut juga lah yang akhirnya memberi batas dan ciri pembeda dengan istilah postmodernitas. Bentuk pertama (yaitu postmodernisme) mengindikasikan terhadap gerakan kritik yang filosofis terhadap keadaan dunia (*world view*), epistemologi dan ideologi ideologi modern. Sedangkan istilah yang kedua (yaitu postmodernitas) menunjukkan kepada situasi dan tatanan sosial terhadap produk teknologi informasi,, globalisasi, fragmentasi, konsumerisme yang berlebihan. Catatan lainnya adalah pada penggunaan “isme” tersebut juga mengindikasikan atas suatu sistem pemikiran yang tunggal dan tertentu, meskipun faktanya istilah ini terdapat dalam pelbagai bidang. Sedangkan istilah “post” mengindikasikan atas tindakan pemutusan hubungan pemikiran dari pola pemikiran modern.⁹

Terdapat sebuah pendapat bahwa yang membawa istilah ini mengemuka pertama kali adalah Rudolf Pannwitz (seorang filsuf dan penulis dari Jerman pada 1881-1969 M) melalui bukunya yang berjudul *Die Krisis de Europaischen Kultur* (Krisis Kebudayaan Eropa) yang menggambarkan bahwa akan datang suatu generasi di Eropa yang kuat, nasionalistis yang sekaligus juga religius yang lahir dari reruntuhan nihilisme bangsa Eropa. Namun pada tahun 1939, 1946, dan 1954 Arnold Toynbee (sejarawan Inggris pada 1889-1975 M) menggunakan istilah postmodernisme dalam bukunya *A Study of History* yang membahas tentang kehidupan kontemporer bangsa Eropa yang dimulai pada tahun 1875 yang ditandai dengan peralihan dari negara nasional kepada interaksi global dan industrialisasi.¹⁰

Kemudian menurut Charles Jencks (seorang arsitek dan penulis pada 1939-2019 M)¹¹ bahwa jauh sebelum Rudolf Pannwitz dan Arnold Toynbee mengemukakan istilah postmodernisme, Federico de Onis (seorang ilmuwan dan penulis Spanyol pada 1885-1966 M) telah menyebutkan istilah postmodernisme ini dalam tulisannya *Antologia de la Poesia Espanola Hispanoamericana* pada tahun 1934 M yang ditujukan sebagai reaksi terhadap kehidupan masyarakat modern saat itu.¹²

⁹Sebenarnya perdebatan istilah postmodernisme ini berawal dari ramainya penggunaan istilah tersebut pada pelbagai macam bidang seperti musik, seni rupa, film, arsitektur, antropologi, filsafat dan fiksi, dan istilah ini juga diklaim telah cukup populer di bidangnya masing masing. Bahkan di dalam filsafat istilah postmodernisme digunakan secara kontroversial dan para filsuf yang termasuk dalam kalangan postmodernisme pun juga sama kontroversialnya. (I Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*:24)

¹⁰Saidul Amin, *Filsafat Barat Abad 21*. (Riau: Daulat Riau, 2012):71

¹¹Publikasi karya Charles Jencks yang menyinggung postmodernisme pertama kali adalah pada akhir 1970-an, beberapa tahun setelah adanya gerakan modern di dunia arsitektur. Arsitektur postmodernisme masuk ke dalam pembahasannya sebanyak delapan edisi dan Charles telah memprediksi akan hadirnya gerakan baru untuk menggantikan gerakan modern, dan dari kebaruan ini juga Charles memproyeksikan akan muncul suatu tren arsitektur yang baru pula. Pada bagian pertama bukunya, Charles menyampaikan argumennya tentang kematian arsitektur modern pada 15 Juli 1972. (Elie Haddad, *Charles Jencks and Historiography of Postmodernism*. The Journal of Architecture, Vol. 14, No. 4, 2009:496)

¹²Saidul Amin, *Filsafat Barat Abad 21*:71

Sedangkan dalam dunia filsafat, istilah postmodernisme ini digunakan pada tahun 1979 oleh Jean Francois Lyotard (seorang filsuf Prancis pada 1924-1998 M) sebagai hasil diskusi terkait permasalahan sosiologis masyarakat postindustri. Istilah postmodernisme ini disebutkan dalam karyanya yang berjudul *La Condition Postmodern. Rapport sur le Saviar (The Post Modern Condition. A Report on Knowledge)*. Bateson (Gregory Bateson, seorang antropolog Inggris pada 1904-1980 M) dan Michel Foucault (seorang filsuf Prancis pada 1926-1984 M) menyatakan bahwa inti dari postmodernisme adalah kerangka analisis untuk melakukan kritik terhadap modernitas. Sebagai kritik, postmodernisme berusaha bersaing dengan modernisme meskipun belum memiliki semacam *blue print* (rangkaiian dan rincian kerangka kerja) tawaran tatanan masyarakat yang baru sebagai solusinya.¹³

B. Corak Pemikiran dan Metode Ilmiah di Era Postmodernisme

Ciri utama dari wacana postmodernisme ini adalah penolakan klaim keamanan epistemologi, baik itu rasionalisme maupun empirisme dalam Filsafat Barat Modern. Postmodernisme juga tidak bersedia untuk berpegang kepada sistem logika Aristoteles (384-322 SM)¹⁴ dan Bacon (Francis Bacon, seorang filsuf Inggris pada 1561-1626 M)¹⁵. Postmodernisme mulai menerima pembahasan metafisika, sebuah tema yang tidak mendapat perhatian serius dalam pembahasan Filsafat Barat Modern. Paham postmodernisme ini meyakini bahwa setiap manusia memiliki perspektif kebenarannya masing masing. Tidak dibenarkan adanya pengkultusan terhadap atas suatu pemikiran tertentu. Mengacu kepada kriteria postmodernisme tersebut, kemudian juga terdapat pemikiran yang tidak sesuai karena pola pemikiran yang dikemukakan lebih sesuai dengan kriteria pemikiran Barat Modern.¹⁶

Kemunculan postmodernisme juga dapat ditelusuri lewat pemikiran Soren Kierkegaard (filsuf Denmark pada 1813-1855 M) yang menentang rekonstruksi keilmuan berbasis rasionalitas untuk menentukan keabsahan dan kebenaran suatu ilmu, sehingga memunculkan sebuah istilah yang terkenal darinya, yaitu *truth is subjectivity*, yang

¹³Saidul Amin, *Filsafat Barat Abad 21:71-72*

¹⁴Gagasan logika (gaya berpikir). Disebut analitik sebagai bahasa yang digunakan oleh Aristoteles) disandarkan kepada rasionalitas untuk mempertanyakan setiap aspek empiris alam semesta secara sistematis. (Ainur Rahman Hidayat, *Filsafat Berpikir: Teknik Teknik Berpikir Logis Kontra Kesesatan Berpikir*. (Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018):11)

Inti dari logika Aristoteles adalah sistem silogisme, yaitu proses penalaran yang berusaha untuk menarik konklusi yang benar berdasarkan premis premis yang benar (sesuai kaidah) yang merupakan bentuk formal dari penalaran deduktif. (Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat* (Yogyakarta: KANISIUS, 1996):105).

¹⁵Sedangkan sistem logika Bacon adalah sebuah kritik terhadap sistem logika Aristoteles, namun masih berorientasi pada unsur empirisme. Metode yang dikemukakan oleh Bacon adalah Metode Aposteriori ketika memperkenalkan metode eksperimen. Paham empirisme meyakini pengalaman sebagai sumber pengetahuan, dan akal berperan untuk mengatur dan memproses data yang diperoleh dari pengalaman. (Gunawan Adnan, *Filsafat Kontemporer: Diskursus Filsafat Barat dan Islam*). (Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021):S:84)

¹⁶Miswari, *Filsafat Terakhir: Tinjauan Filsafat Sepanjang Masa*. (Yogyakarta: Zahra Publishing, 2020):397

menegaskan bahwa pengalaman pribadi itu menjadi aspek penting terhadap klaim kebenaran, sehingga menjadikannya bersifat relatif.¹⁷

Amin Abdullah (l. 1953 M) juga termasuk salah satu pemerhati wacana yang beredar di era postmodernisme, terlebih di dalam bukunya yang berjudul *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Menurutnya, ciri pemikiran di era postmodernisme ini bersifat *deconstructionism*, sehingga hampir semua konstruksi dasar keilmuan seperti sosiologi, psikologi, antropologi, sejarah, ilmu ilmu kealaman, dan lain sebagainya yang sebelumnya dianggap sudah mapan, skematis dan terlihat kaku itu harus dipertanyakan kembali, diperbaiki, hingga disempurnakan guna menjawab pelbagai keadaan pada realitas alam dan keragaman dalam aspek budaya dan sosial yang jauh lebih rumit dari sebelumnya.¹⁸

Ciri selanjutnya dari postmodernisme ini adalah pluralisme. Perkembangan ilmu pengetahuan, teknologi, dan komunikasi di era modern menjadi dorongan hadirnya pluralisme terhadap keragaman budaya, sosial, agama, ras, agama, kelas ekonomi, tingkat pendidikan dan lain sebagainya yang pada interaksinya menekankan unsur toleransi, karena keadaan sosial yang heterogen tersebut harus dipandang sebagai suatu realitas di era postmodernisme.¹⁹

Adapun dalam bidang ilmu pengetahuan, sebagaimana yang digagas oleh Amin Abdullah bahwa di era postmodernisme ini ilmu pengetahuan perlu mengalami integrasi-interkoneksi antar bidang keilmuan, termasuk pada pendekatan yang digunakan dalam kajian keilmuan tersebut yang sebenarnya saling memiliki keterkaitan, karena pelbagai disiplin ilmu itu pada dasarnya memang memiliki kesamaan pada objek kajiannya, yaitu realitas dan alam semesta, namun yang membedakannya adalah pada dimensi dan fokus masing masing keilmuan yang menjadi konsentrasinya. Maka dari itu, usaha dikotomis keilmuan di era postmodernisme ini kemudian dipandang sebagai sebuah kerugian, karena tidak memanfaatkan integrasi dan interkoneksi antar keilmuan tersebut.²⁰

C. Ekosufisme Perspektif Hossein Nasr: Tasawuf dan Keseimbangan Manusia, Alam dan Tuhan

Seyyed Hossein Nasr dilahirkan pada April tahun 1933 di Teheran, Iran. Ayahnya bernama Seyyed Waliyullah Nasr sebagai seorang ulama, tenaga pendidik dan juga dokter. Setelah menjalani pendidikan dasarnya di Teheran, Nasr dikirim oleh ayahnya ke kota Qum untuk mempelajari filsafat, ilmu kalam, tasawuf, menghafal Alquran dan

¹⁷Johan Setiawan dan Ajat Sudrajat, *Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan*. Jurnal Filsafat, Vol. 28, No. 1, 2018:29

¹⁸Johan Setiawan dan Ajat Sudrajat, *Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan*:33

¹⁹Johan Setiawan dan Ajat Sudrajat, *Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan*:34

²⁰:Atika Yulanda, *Epistemologi Keilmuan Integratif-Interkonektif M. Amin Abdullah dan Implementasinya Dalam Keilmuan Islam*. Jurnal Tajdid, Vo. 18, No. 1, 2109:89

syair syair klasik. Kemudian Nasr dikirim untuk melanjutkan pendidikannya ke Massachusetts Institute of Technology (Cambridge, US) di bawah bimbingan Bertrand Russel (seorang filsuf dan pakar matematika dari Inggris pada 1872-1970 M), dan menerima pelajaran filsafat Islam di bawah bimbingan George de Santilana (ada yang menyebutnya dengan Giorgio, seorang filsuf dan sejarawan Sains Italia-Amerika Serikat pada 1902-1974 M). Kemudian Nasr melanjutkan pendidikannya di Harvard University (Cambridge, US) untuk mendalami geologi dan geofisika pada tahun 1954.²¹

Pada tahun 1958 Nasr kembali ke Iran setelah memperoleh gelar Ph. D dalam bidang Sejarah Sains dan Filsafat Islam di Harvard University. Setelah berada di Iran, Nasr mendalami lebih jauh lagi tentang Filsafat Timur dan Filsafat Tradisional bersama para tokoh agama yang terkemuka di Iran, di antaranya adalah al-Thaba`thaba`I (1903-1981 M) dan Abu Hasan al-Qawzini (lahir 1964 M). Kemudian pada akhir tahun 1965, Nasr bersama Ayatullah Murtadha Muthahhari (1919-1979 M) dan Ali Syari'ati (1933-1977 M) serta beberapa tokoh lainnya mendirikan Husainiyyah Irsyad, yaitu suatu lembaga untuk mengembangkan ideologi Islam berdasarkan perspektif Syiah bagi generasi muda.²²

Adapun terkait istilah ekosufisme, Suwito NS dalam disertasinya menggunakan istilah ekosufisme yang sebenarnya disandarkannya kepada kalangan penganut *Universal Sufism* atau yang biasa juga disebut dengan *The Sufi Order in The West*, yaitu sebuah cabang sufisme yang dipelopori oleh Hazrat Inayat Khan (seorang guru sufi dan musisi klasik India pada 1882-1927 M). Istilah ekosufisme terdiri dari dua konsep, yaitu konsep ekologi dan konsep sufisme atau tasawuf.²³

Kata *ecology* pertama kali digunakan oleh Haeckel (seorang ahli biologi dari Jerman pada 1834-1919 M) yang didefinisikannya sebagai *The comprehensive science of the relationship of the organism to the environment*, yang kemudian konsepnya disempurnakan oleh Warming (Johannes Eugenius Bulow Warming, seorang ahli botani dari Denmark pada 1841-1924 M). Ekologi diartikan sebagai ilmu yang mempelajari interaksi antar makhluk hidup, maupun interaksi antar makhluk hidup dengan lingkungannya. Sesuatu yang menarik dari interaksi ekosistem ini adalah adanya siklus mineral dan energi sebagai bahan dan modal kehidupan. Maksudnya adalah bahwa kehidupan dari suatu jenis populasi tertentu itu memiliki ketergantungan dengan keberadaan populasi jenis lainnya sebagai produsen.²⁴

Kemudian konsep sufisme yang diintegrasikan dengan konsep ekologi di sini dimaknai dengan etika terhadap lingkungan yang menekankan pola relasi yang etis dan

²¹Fathin Fauhatun, *Islam dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern*. Jurnal Fuaduna, Vol. 4, No. 1, 2020:58

²²Titin Nurhidayati, *Latar Belakang dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr*. Jurnal Falasifa, Vol. 10, No. 2, 2019:137-138

²³Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaba Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*. (Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2010):44

²⁴Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaba Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:44-46

estetik antara manusia dengan Tuhan, dan antara manusia dengan ekosistem lainnya. Melalui pandangan etika lingkungan yang berbasis pada ajaran sufisme ini manusia diajarkan untuk memandangi alam dan seluruh ciptaan-Nya itu tidak ada yang sia-sia dan pasti memiliki manfaat, dan bahwa seluruh makhluk ciptaan-Nya itu senantiasa bertasbih kepada-Nya.²⁵

Dalam konteks tersebut, ekosufisme dapat dimaknai sebagai suatu paham dan gerakan dari sufisme yang berbasis kepada ekologi, yaitu bagaimana manusia dapat memperoleh dan membangun kesadaran spiritualnya melalui proses pemaknaan terhadap sistem dan proses interaksi antar realitas (wujud), terutama pada hubungannya dengan lingkungan sekitar. Manusia kemudian memandangi bahwa alam adalah sarana zikir baginya kepada Allah, dan menyadari bahwa alam merupakan sumber kearifan dan pengetahuan. Kesadaran seperti ini tentu dapat mendorong manusia untuk memperlakukan alam dengan lebih bijaksana.²⁶ Bahkan dalam konteks ekologi, ketika manusia merusak alam itu sama saja dengan merusak dirinya sendiri dan generasi setelahnya. Kerusakan alam dalam konteks ekosufisme adalah kerusakan pada sarana makrifah seorang hamba kepada Tuhannya. Ekosufisme atau yang juga bisa disebut dengan *green sufism* adalah penyatuan kesadaran, antara kesadaran berlingkungan dan kesadaran berketuhanan. Mencintai alam merupakan bagian dari mencintai Tuhan.²⁷

Hossein Nasr membangun pemikirannya tentang etika lingkungan menurut perspektif sufi melalui penelaahan terhadap konsep *tawhid*, karena baginya realitas (wujud) pada hakikatnya adalah satu. Satu dari keadaan wujud yang banyak. Menurut Nasr, pandangan Islam terhadap alam (lingkungan dan ekosistem) itu dapat dilihat kembali pada teks Alquran yang membicarakan tentang kosmos (alam). Segala makhluk yang berada dan menjadi isi kosmos dijadikan Tuhan sebagai saksi bagi kebedaannya.²⁸

Kemudian jika ditelaah alur pemikiran Nasr tentang *tawhid* tersebut, nampak pengaruh yang cukup kuat dari ide-ide *wabdat al-wujud* milik Ibnu 'Arabi²⁹ (seorang filsuf

²⁵Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:55

²⁶Bahkan di dalam kajian fikih, terdapat sebuah diskursus tentang *fiqh al-bi'ah* yang berisi norma-norma untuk mengatur dan mengontrol pemeliharaan alam yang juga menggunakan instrumen halal dan haram. Maksudnya adalah suatu tindakan atau aksi itu dapat dipandang halal secara normatif apabila mengandung kebaikan yang menguntungkan (berakibat baik) bagi masyarakat dan lingkungan. Namun suatu tindakan dapat dipandang haram secara normatif apabila mengandung unsur keburukan yang merugikan serta membahayakan bagi masyarakat dan lingkungan. (Muhammad Harfin Zuhdi, *Fiqh al-Bi'ah: Tawaran Hukum Islam Dalam Mengatasi Krisis Ekologi*. Jurnal al-'Adalah, Vol. 8, No. 4, 2015:782)

²⁷Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:60

²⁸Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:56-57

²⁹Nasr memiliki sebuah karya tulis yang berjudul *Three Muslim Sages: Averciena, Subrawardi, Ibn 'Arabi*. Dalam tulisannya, Nasr menjelaskan bahwa Ibnu 'Arabi memiliki dua signifikansi pemikiran yang dikemukakannya, yaitu *wabdat al-wujud* dan *insân kâmil*, meskipun sebenarnya gagasan tersebut memang sudah sejak masa awal sufisme, namun jasa Ibnu 'Arabi adalah pada formulasi dan uraiannya yang eksplisit

dan juga sufi pada 1165-1240 M). Karena baginya kebenaran bukan hanya bersumber kepada rasio, tetapi juga intuisi dan *gnostik*³⁰. Bagi Nasr, ketika memandang alam maka yang harus dipahami adalah bahwa alam bukan hanya sekedar realitas (wujud) benda kasar, namun alam ini bagaikan sebuah pertunjukkan teater yang mencerminkan sifat sifat Ilahi.³¹

Suwanto kemudian menggunakan istilah KIM (kuras, isi, mancuar) sebagai penyebutan bagi istilah *takballi*, *taballi* dan *tajalli* dalam sufisme. Dalam konteks ekosufisme, proses *takballi* ini dimaknai dengan menghilangkan sifat perusak, rakus, tamak, serakah (*greed*), dan keburukan lainnya pada diri sendiri. Kemudian mengisi diri dengan sifat sifat kebaikan, seperti sifat kasih sayang, menjadi pribadi yang gemar merawat, menjaga dan melestarikan alam dan sifat sifat terpuji lainnya sebagaimana yang terdapat dalam makna *al-Asmâ` al-Husna* yang kemudian diimplementasikan dan diejawantahkan sebagai bentuk dari proses *tajalli*,³² sehingga tercipta dan terjalin suatu hubungan yang bermartabat dan beretika antara manusia dengan lingkungan di sekitarnya.³³

terhadap doktrin doktrin metafisika sebelumnya. (Baca Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Aviceana, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. (terj. Ach. Maimun Syamsuddin). (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020): :169-170)

Menurut Ibn 'Arabi, proses *ta`wil* bisa diterapkan terhadap seluruh gejala dan fenomena alam yang mengelilingi manusia, termasuk pada segala fenomena yang terjadi di dalam jiwa bagi proses fundamental penyerapan batin setiap manusia. Ibn 'Arabi memaknai istilah fenomena alam, wahyu (ayat) Alquran, dan keadaan kejiwaan itu disebut dengan istilah *âyat* yang artinya adalah isyarat atau tanda. Oleh karena makna batinnya saling berkaitan, maka dari itu bisa ditangkap melalui *ta`wil*. Adapun proses yang ditempuh oleh para sufi adalah dengan menyelami makna batin dari penampakan fenomena alam di sekitarnya, kemudian melaksanakan ritus ritus (ibadah), hingga akhirnya dapat menyelami kedalaman jiwanya sendiri. Di dalam kedalaman jiwa tersebut, para sufi akan menemukan esensi atau hakikat spiritual yang sama, sedangkan keragaman realitas yang ditangkap sebelumnya hanya lah sebuah simbol dari esensi tersebut. (Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Aviceana, Suhrawardi, Ibn 'Arabi*. (terj. Ach. Maimun Syamsuddin):194

³⁰Istilah *gnostik* berasal dari bahasa Yunani, yaitu *gnosis* yang artinya pengetahuan. Kemudian kata tersebut digunakan untuk istilah Gnostikisme, yang berarti pengetahuan rahasia yang berasal dari area keilahian dan bersifat eksoterik. Gnostikisme merupakan campuran dari pandangan dualistik Zoroastrianisme, ideal alegori filsafat Platonis Tengah (*Middle Platonic*), mitos apokaliptik agama mistik Yahudi, dan menjadi lebih berpengaruh ketika mengadopsi ajaran Kristen pada awal abad ke-2. Sekte gnostik ini pada awalnya dapat ditemukan di pelbagai cabang agama Yahudi pada abad ke-1 M, yang pada waktu tersebut mendapat perlawanan dari apologetika (ajaran) Injil Yohanes. (Lukman Purwanto, *Perbandingan Gnostikisme Dengan Ajaran Teologi Reformed Mengenai Pengetahuan akan Allah*. Jurnal Geneva (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen), Vol. 17, No. 1, 2019:47-48)

³¹Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:58

³²Dalam ulasan konsep kehidupan dan hubungan alam dengan Tuhan dalam pandangan sufisme. Namun dalam uraian kali ini, Suwinto hanya menyertakan beberapa teori dari para filsuf muslim terkait hubungan Tuhan dan alam, termasuk manusia. Memang beberapa filsuf yang disebutkan juga sekaligus sebagai sufi, namun tidak ditemukan uraian bercorak sufistik pada ulasannya tersebut. Teori yang diangkatnya adalah teori iluminasi (*israq*) dari Suhrawardi al-Maqtul, teori *tajalli* dari Ibn 'Arabi, teori *bikmah muta`aliyah* dari Mulla Sadra, dan teori atomistic dari al-Ghazali. (Lihat Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:61-63)

³³Suwito NS, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaha Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*:59

Sejauh uraian Nasr dan gagasan ekosufisme yang dikemukakan, aspek kesadaran berketuhanan melalui *tawhid* memiliki peran penting dalam membangun kesadaran perilaku sufi secara mandiri hingga menyentuh kepada aspek sosial. Kesadaran bertauhid yang diusung Nasr diupayakannya dengan mempertemukan antara argumentasi dari filsafat Islam dengan teori teori tasawuf sebagai bentuk penghayatan dalam pengamalan nilai nilai tauhid tersebut. Metodologi yang digunakan Nasr dan integritas ilmu yang berusaha dipadukannya menghasilkan sebuah tatanan etika lingkungan yang berintegrasi dengan teori teori tasawuf sehingga menjadi lebih mapan. Karena menurutnya dengan landasan filsafat Islam dapat terjalin harmoni antara rasionalisme dengan aspek mistik, khususnya yang berkaitan dengan Tuhan.

Argumen Nasr tentang keragaman realitas tidak selalu disandarkannya kepada teori para filsuf muslim sebagai bentuk nalar terhadap hubungan antara Tuhan dan alam, termasuk manusia. Dalam buku Nasr yang berjudul *The Need for a Sacred Science* yang kemudian diterjemahkan oleh Syihabul Furqon dan Raja Cahaya Islam dengan judul *Kebutuhan Akan Sains Sakral*, Nasr menyebutkan bahwa selain nalar para filsuf muslim yang menjadi latar belakang pemikirannya, nampaknya teori evolusi dari Darwin adalah cara terbaik baginya untuk dijadikan sebagai argumentasi bagi keragaman bentuk kehidupan yang menakjubkan tanpa harus bergantung kepada kuasa dan kekuatan kreatif dari Tuhan. Teori ini kemudian berkembang menjadi sebuah dogma dan dengan cepat menggantikan posisi agama, karena dapat dipandang oleh manusia modern sebagai penopang ilmiah bagi jiwa jiwa yang mungkin melupakan Tuhannya. Oleh karena itu lah teori tersebut dapat bertahan hingga saat ini, namun lebih dikenal sebagai sebuah dogma.³⁴

D. Islam dan Tantangannya dari Dunia Barat: Kritik Hossein Nasr Terhadap Sikap Muslim Kontemporer

Keseimbangan dan harmoni manusia dengan alam dan manusia dengan Tuhan akan sulit terjalin apabila masih terdapat penghalang yang belum disapu bersih, penghalang yang disebut Nasr dengan istilah “berhala”. Penghalang sekaligus juga tantangan bagi umat manusia, dan kepada umat Islam secara khusus. Tantangan utamanya adalah corak kebudayaan yang berkembang sejak era modern, baik yang berkembang di Barat maupun kebudayaan yang dilimpahkan ke dunia Timur. Bangsa Barat dengan bangga melakukan klaim atas kebudayaan modern mereka yang mengembangkan budaya bersikap kritis, kekuatan kritisisme yang objektif. Namun menurut Nasr apa yang telah dilakukan oleh bangsa Barat tersebut justru sebaliknya. kritisisme yang mereka kembangkan dan mereka anggap sebagai kritik yang objektif, nyatanya sikap mereka jika dibandingkan dengan kebudayaan objektif yang sudah dikenal manusia adalah yang paling tidak objektif, karena makna objektif yang mereka usung sangat berbeda dengan nilai objektif yang sejati. Gerakan mereka juga

³⁴Hossein Nasr, *The Need for a Sacred Science* (terj. Syihabul Furqon dan Raja Cahaya Islam). (Sumedang: Yayasan al-Ma'arif Darmaraja, 2022):215

dianggap sebagai suatu gerakan reformasi dasar yang gagal karena tidak dapat melakukan reformasi dan mengemukakan kritik atas aktivitas hingga diri mereka sendiri.³⁵

Hossein Nasr juga menekankan bahwa kritik terhadap dunia modern yang didasarkan kepada prinsip-prinsip metafisik dan religius adalah sebuah amal kebajikan yang paling utama dalam pandangan Islam. Hossein Nasr kemudian juga menyoroti terkait sikap takut menyampaikan kritik karena akan dianggap sebagai orang yang tidak sopan atau kurang memiliki adab. Nasr mengajak umat Islam untuk melihat kembali kepada kepribadian dan sikap yang diajarkan oleh Rasulullah Saw, bahwa beliau selain memiliki akhlak dan adab yang sempurna, beliau juga merupakan seseorang yang akan menyampaikan suatu kebenaran dengan cara yang paling nyata dan jelas, dan beliau tidak pernah mengorbankan suatu kebenaran demi adab.³⁶

Akibat dari kaburnya kebenaran pengetahuan sejati membuat dunia kajian keislaman kehilangan budaya pengamatan dan kritik yang cermat terhadap segala sesuatu yang sedang terjadi di dunia Barat. Menurut Nasr, tanpa adanya kritik yang cermat maka umat Islam tidak akan bisa tampil menghadapi dunia Barat secara serius. Saat ini dunia Barat memandang Islam sebagai suatu pemikiran yang harus dilengkapi dengan ideologi modern sebagaimana yang mereka gagas di dunia Barat. Dunia Barat saat ini tidak memandang Islam sebagai suatu sistem yang sempurna dan mampu menghilangkan kemungkinan untuk menjadikan Islam sebagai kata sifat. Oleh karena itu menurut Nasr, wacana dan upaya argumentasi yang dibangun oleh muslim kontemporer terkait harmonisasi antara Islam dengan ide-ide dan paham Barat seperti sosialisme, marxisme, eksistensialisme, liberalisme dan lain sebagainya, pasti akan menemui kegagalan, karena dengan adanya upaya harmonisasi nilai-nilai Islam dengan paham mereka itu tidak termasuk tindakan kritik yang sempurna terhadap sistem sistem tersebut. Seseorang yang memahami sistem dan struktur Islam secara menyeluruh, menurut Nasr tentu dirinya tidak akan mau meletakkan Islam dalam posisi yang rendah dan direndahkan menjadi semacam kata sifat bagi suatu ide atau paham yang kebetulan berada di luar tatanan Islam, atau bahkan bisa jadi ide tersebut merupakan ide yang digagas untuk memusnahkan Islam.³⁷

Ketentuan dan patokan yang digunakan oleh Nasr dalam membangun argumentasi dan kritiknya terhadap paham dunia Barat adalah sistem dan struktur ajaran agama Islam yang dalam salah satu tulisannya disebut dengan pengetahuan suci. Menurut Nasr, hanya dengan pengetahuan suci ini lah yang dapat mengantarkan umat manusia dari keadaan terkurung seakan di dalam penjara kepada keadaan yang selamat dan bebas, karena hanya Yang Maha Suci lah yang juga tak terbatas dan Yang Maha Abadi. Kebebasan dan keselamatan sejati dari segala jenis keterbatasan. Tuhan yang Maha Suci

³⁵Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (terj. Anas Mahyuddin). (Bandung: Penerbit Pustaka, 1983):213

³⁶Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (terj. Anas Mahyuddin):214-215

³⁷Hossein Nasr, *Islam and The Plight of Modern Man* (terj. Anas Mahyuddin):216

itu lah yang juga Maha Benar, dan tidak ada makna kebenaran paling tinggi itu dimiliki oleh siapa pun selain oleh Sang Kebenaran Sejati itu sendiri. Oleh karena itu lah dalam perspektif kalangan *sapiential* menggambarkan pengetahuan sebagai jalan pembebasan dan penyelamatan, sebagaimana yang juga disebutkan di dalam agama Hindu dengan *moksa*.³⁸

Pengetahuan tradisional itu sebenarnya selalu berupaya untuk menemukan kembali terhadap apa yang telah diketahui (namun cenderung dilupakan), bukan kepada apa yang sedang ditemukan. Karena prinsip awal dari *logos* adalah bahwa pengetahuan yang sebenarnya dan kekayaan pengetahuan itu sendiri berada di dalam jiwa manusia yang ditemukan melalui rekoleksi. Jadi, pada dasarnya bahwa ketidaktahuan itu bukan berada di luar sana, melainkan berada pada pusat realitas dari manusia pada saat itu. Sedangkan pengetahuan biasa, menurut Nasr itu berkaitan dengan segala sesuatu dan kondisi yang nampak, serta tidak mengarah kepada kebebasan dan penyelamatan. Kemudian apabila hal tersebut dihubungkan dengan nafsu, maka pengetahuan tersebut dapat menghanyutkan manusia ke dalam lautan maya, dan akibatnya adalah pengetahuan manusia menjadi semakin terbatas dan terkurung di dalam batas-batas kognisi dan juga dalam hal-hal yang bersifat partikular. Maka dari itu lah, pengetahuan yang menyelamatkan adalah akar dari eksistensi itu sendiri, yaitu pengetahuan dengan prinsip *tawhid* dalam kalimat *lâ ilâha illa Allah*, dan penjara paling utama yang dapat mengurung pengetahuan manusia itu adalah hawa nafsunya sendiri yang dapat mencegah fungsi normal dari intelegensinya.³⁹

E. Teologi Islam Ideal Perspektif Zurkani Jahja: Solusi Bagi Tantangan Keyakinan Umat Islam Sekarang

Muhammad Zurkani Jahja dilahirkan di Palimbangan, Amuntai, Hulu Sungai Utara pada 15 Juni tahun 1941.⁴⁰ Pendidikan formal Zurkani Jahja dimulai dari tingkat dasar di Sekolah Rakyat Negeri (SRN) di Palimbangan, Amuntai hingga lulus pada tahun 1953. Selain menempuh pendidikan dasar di Sekolah Rakyat Negeri, Zurkani Jahja juga menempuh pendidikan di Perguruan Sendi IMI di Palimbangan pada sore harinya selama empat tahun dan lulus pada tahun 1954. Zurkani Jahja kemudian melanjutkan pendidikannya di Perguruan Normal Islam, Amuntai dan menamatkannya pada tahun 1959. Setelah lulus dari Perguruan Normal Islam, Zurkani Jahja kemudian hijrah ke Banjarmasin untuk meneruskan pendidikannya di PGAN lengkap enam tahun sampai tahun 1961.⁴¹

³⁸Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (terj. Suharsono). (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997):357

³⁹Hossein Nasr, *Knowledge and The Sacred* (terj. Suharsono):358-359

⁴⁰Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*. (Banjarmasin, IAIN Antasari, 1997):36

⁴¹Rahmadi dkk, *Al-Asma Al-Husna Dalam Perspektif Ulama Kalimantan: Studi Varian, Kesinambungan, dan Perubahan Pemikiran*. (Banjarmasin, LP2M IAIN Antasari, 2015):73-74

Kemudian Zurkani Jahja meneruskan pendidikannya di tingkat sarjana muda pada Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari di Amuntai sambil bekerja sebagai guru agama dan berhasil menyelesaikan studinya pada tahun 1965. Kemudian untuk jenjang studinya ke tingkat sarjana lengkap, Zurkani Jahja memilih IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta di Fakultas Ushuluddin dan berhasil menyelesaikan studinya pada tahun 1970. Zurkani Jahja memilih program pascasarjana untuk tingkat S2 dan S3 di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, dan berhasil menyelesaikan studi S3 pada tahun 1987 dengan disertasi berjudul *Metode Pemikiran Abu Hamid al-Ghazali Dalam Teologi Islam* di bawah bimbingan Dr. Nurcholis Madjid dan Prof. Dr. Baharuddin Harahap.⁴² Zurkani Jahja juga pernah menjabat sebagai Wakil Dekan Fakultas Ushuluddin IAIN Antasari, Banjarmasin pada tahun 1980-1982, Pembantu Rektor III IAIN Antasari, Banjarmasin pada tahun 1989-1993, dan Pembantu Rektor II IAIN Antasari, Banjarmasin mulai tahun 1993.⁴³

Teologi Islam ideal yang digagas oleh Zurkani Jahja berawal dari kebutuhan akan konsep ajaran akidah Islam yang bersifat praktis (*'amali*) yang masih sukar ditemukan di era global sekarang, dengan pelbagai kesibukan dan aktivitas duniawi yang senantiasa menyertainya. Persoalan lainnya adalah karena karya karya kalam dari para ulama terdahulu itu terlalu banyak berkutat pada persoalan personal Tuhan dan pelbagai metode untuk mengenal-Nya. Karya karya tersebut memberikan sedikit sekali tempat bagi persoalan keimanan yang lain, terutama pada persoalan keimanan kepada takdir.⁴⁴

Adapun di antara upaya yang dianggap efektif untuk membumikan aspek akidah adalah melalui *al-Asmâ` al-Husnâ* dibandingkan dengan metode "sifat dua puluh, karena *al-Asmâ` al-Husnâ* dapat dipandang sebagai sarana yang cukup signifikan dan komprehensif untuk mengenal Allah Swt melalui nama nama-Nya yang terhimpun dalam *al-Asmâ` al-Husnâ*, serta dapat berorientasi ke dalam aspek kehidupan. Dengan kata lain, nilai nilai makna *al-Asmâ` al-Husnâ* dapat dibawa membumi dan diimplikasikan sehari hari. Lebih jauh lagi, Zurkani Jahja juga mendambakan adanya sebuah konsep yang profesional bagi teologi ini sehingga memungkinkan terwujudnya teologi khusus bagi para pedagang, petani, dan sebagainya.⁴⁵

Pergerakan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, perkembangan paham filsafat modern dari dunia Barat, hingga kepada persinggungan langsung dengan ajaran agama Islam merupakan serangkaian persoalan sekaligus tantangan yang harus dihadapi umat Islam di era global sekarang. Paham positivisme dan materialisme menggagas sebuah wacana yang berusaha menyingkirkan keberadaan Tuhan, sedangkan akidah Islam memiliki dasar kepada pengetahuan yang berasal dari wahyu yang menyatakan dengan tegas akan keberadaan Tuhan serta menekankan peran

⁴²Rahmadi dkk, *Al-Asma Al-Husna Dalam Perspektif Ulama Kalimantan: Studi Varian, Kesenambungan, dan Perubahan Pemikiran*:74

⁴³Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*:37

⁴⁴Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*: 10-11

⁴⁵Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*:11-12

penting Tuhan dalam setiap aspek kehidupan. Perbedaan pada aspek fundamental inilah yang kemudian menjadi titik singgung dan telah mendapatkan respons yang beragam dari kalangan para intelektual muslim. Sebagian dari mereka ada yang berusaha menyelaraskan dan membuat keduanya menjadi harmoni, bahkan ada beberapa yang sampai merendahkan martabat Alquran dan menempatkan posisi Alquran yang berada di bawah sains modern. Sebagiannya lagi ada yang tetap membiarkan kedua persinggungan tersebut tetap berbeda, dan bagi seorang muslim yang terlalu cenderung didominasi oleh sains tentu sangat mungkin terpapar sekularisme.⁴⁶

Fenomena lainnya yang tak kalah membuat khawatir adalah kondisi umat Islam sekarang yang mulai kehilangan makna dalam kehidupan beragamanya. Hal ini dapat dilihat melalui ekspresi beragama umat Islam yang kurang menghayati terhadap ajaran agama Islam itu sendiri, berbanding terbalik dengan apa yang terjadi pada generasi pertama umat Islam ketika ajaran Islam masih padu dan belum terpisah seperti yang terjadi sekarang. Melalui gagasan konsep teologi ideal ini lah diharapkan agar umat Islam dapat kembali merasakan ketenangan jiwa dan dapat mendorong semangat dalam kehidupan beragama untuk kembali patuh terhadap segala aturan syariat yang mengatur pelbagai aspek kehidupan umat Islam.⁴⁷

Adapun terkait soal kualitas keimanan, Zurkani Jahja mengutip klasifikasi kategori keimanan menurut al-Ghazali yang memandang kategori bagi kualitas keimanan seorang muslim kepada tiga tingkatan, yaitu tingkatan iman *al-'awâm* (tingkatan keimanan orang pada umumnya), iman *al-mutakallimin* (tingkatan keimanan para teolog), dan iman *al-'ârifîn* (tingkatan keimanan bagi orang-orang *'ârif*). Klasifikasi kualitas keimanan dalam perspektif al-Ghazali ini didasarkan kepada epistemologi keyakinan pada setiap muslim terhadap objek keyakinannya. Pada tingkatan iman *al-'ârifîn* ini, pengetahuan terhadap keyakinannya diperoleh melalui *ma'rîfab* yang diterima langsung dari Tuhan dengan terbukanya hijab antara pandangan hati (batin)nya dengan Tuhan. Menurut al-Ghazali, setiap jiwa itu berpotensi untuk mencapai kondisi *kasyf*, yaitu kondisi ketika Allah Swt menurunkan *ma'rîfab*-Nya. Perkara turunnya *ma'rîfab* ini memang sebuah anugerah dari Allah Swt, yang bisa dilakukan oleh manusia hanya lah melakukan persiapan terhadap dirinya sebagai wadah yang menerima turunnya anugerah tersebut melalui metodologi sufisme,⁴⁸ sebagaimana yang akan diuraikan pada penjelasan selanjutnya.

F. *Suluk* (Sufisme) al-Ghazali dan Metodologi Materi Akidah Menurut Zurkani Jahja

Zurkani Jahja dikenal dengan gagasannya tentang teologi Islam yang ideal di era global. Gagasan teologinya tersebut menggunakan pendekatan yang cukup unik, yaitu dengan menggunakan pendekatan dan metodologi sufisme al-Ghazali (w. w. 1111 M)

⁴⁶Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*:13

⁴⁷Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*:19

⁴⁸Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*:19-20

pada konsep teologi yang dikemukakannya. Menurut Zurkani Jahja, dengan adanya metode sufisme dalam konsep akidah itu akan mempertegas posisi kebenaran dalam akidah melalui penghayatan dan pengalaman batin, dan dengan pengalaman batin ini juga lah kedudukan kebenaran dalam akidah dapat mencapai tingkatan yang tertinggi sebagai suatu keyakinan yang melampaui metode argumentasi yang hanya berlandaskan akal pikiran yang sangat terbatas. Keyakinan itu seharusnya dibangun di atas pengalaman empirik batini yang diperoleh setelah seorang mukmin itu menjalani suatu metode tertentu yang disebut dengan jalan para sufi melalui ajaran tasawuf.⁴⁹

Menurut ‘Abd al-Qadir Mahmud di dalam *al-Falsafat al-Shufiyyat fi al-Islam* bahwa sufisme al-Ghazali ini merupakan sufisme Sunni. Berkat al-Ghazali lah tasawuf sunni mampu mencapai periode kematangannya. Para pemuka aliran Sunni periode pertama telah menunjukkan keberhasilan mereka untuk dapat bertahan dari serangan pengaruh *gnostik* Barat dan Timur, karena berpegang teguh kepada spirit Islam yang tidak mengingkari keberadaan tasawuf sebagai suatu ajaran yang tumbuh dari tuntunan dan ajaran Alquran, karena Alquran selain membawa permasalahan syariat juga turut mengemukakan persoalan-persoalan metafisika. Dengan adanya rumusan tasawuf yang benar benar tumbuh dari Alquran ini lah pelbagai serangan dan tuduhan terhadap Islam dapat ditepis.⁵⁰

Tasawuf kemudian digunakan sebagai suatu rumusan dan metode untuk memperoleh pengetahuan yang dapat meyakinkan terhadap kebenaran materi akidah Islam. Metode tasawuf yang digunakan oleh al-Ghazali di sini adalah *sulūk* yang artinya perjalanan, dengan konteks menapaki suatu jalan menuju Allah Swt. Konsep *sulūk* yang dikemukakan al-Ghazali mirip dengan suatu sistem dalam pendidikan, karena al-Ghazali menjelaskan bahwa dalam *sulūk* terdapat beberapa unsur, yaitu tujuan, guru, murid, alat dan kegiatan.⁵¹

Unsur *sulūk* yang pertama adalah tujuan. Oleh karena *sulūk* adalah aspek praktis dari sufisme maka tujuan *sulūk* adalah tujuan dari sufisme itu sendiri. Adapun puncak sufisme dari al-Ghazali adalah situasi yang disebutnya dengan istilah *al-qurb* (dekat) kepada Allah Swt. Sebagaimana yang diungkapkannya di dalam *al-Munqidz* bahwa tujuan perjalanan seorang sufi itu adalah situasi *al-qurb*. Melalui pernyataannya tersebut al-Ghazali ingin menegaskan akan adanya perbedaan antara persepsinya dengan persepsi sufisme yang lain, terutama kepada ajaran tasawuf yang menyatakan adanya penyatuan diri dengan Tuhan seperti *bulūl*, *wushūl* dan *ittihād*. al-Ghazali bahkan menganggap bahwa ketiga paham tersebut keliru karena dapat meniadakan jarak antara hamba dengan Tuhan, sedangkan al-Ghazali berusaha mempertahankan akan adanya jarak antara hamba dengan Tuhan, maka dari itu terminologi yang digunakan adalah *al-qurb*. Dalam kesempatan yang lain, al-Ghazali menggunakan istilah *fanâ*, suatu

⁴⁹Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996:211

⁵⁰Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:218

⁵¹Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:219

terminologi yang identik dengan Abi Yazid al-Bustami (w. 261 H). Namun jika ditelusuri penjelasan al-Ghazali tentang *fanâ`* di dalam *Ihyâ`* akan nampak perbedaan konsep. Keadaan *fanâ`* ini dikemukakan al-Ghazali pada saat menjelaskan tingkatan tauhid yang keempat yang disebutnya sebagai tauhid *al-Shiddiqin*. Keadaan *fanâ`* menurutnya adalah ketika seorang hamba tidak lagi melihat segala sesuatu yang ada termasuk dirinya sendiri, kecuali hanya wujud yang tunggal (wujud yang Maha Esa). Inilah yang ia sebut sebagai *syubûd* (pandangan batin) di kalangan *shiddiqin*.⁵²

Unsur kedua adalah murid sebagai orang yang menempuh *sulûk*, dan juga biasa disebut dengan istilah *sâlik*, namun al-Ghazali menyebutnya dengan istilah murid. Murid menurut al-Ghazali adalah seseorang yang memiliki keinginan untuk menempuh jalan menuju Tuhan. Ada beberapa syarat yang harus dimiliki oleh seorang murid menurut al-Ghazali. Pertama, adalah memiliki kesempurnaan substansi hati (*al-qalb*) bagi calon murid. Persoalan hati menjadi penting bagi al-Ghazali, karena hati itu merupakan wadah berseminya ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh manusia dan merupakan esensi dari jiwa manusia yang berpotensi memperoleh ilmu *mukâsyafah*, sebagaimana akal yang memperoleh ilmu melalui penalaran.⁵³ Kedua, adalah memiliki *irâdat* (kemauan dan ketetapan hati) untuk melaksanakan *sulûk*. Kemantapan *irâdat* ini ditunjukkan dengan usahanya untuk menyingkirkan penghalang antara dirinya dengan Allah Swt, dan di antara penghalangnya adalah harta, kemuliaan status (*al-jâh*), taklid dan maksiat. Menghilangkan penghalang jalan yang empat ini status dan posisinya sama dengan bersuci (*thabârah*) ketika akan salat. Maka dari itu, tanpa usaha untuk menyingkirkan keempat penghalang tersebut oleh calon murid, maka *sulûk* belum bisa dimulai.⁵⁴

Unsur yang ketiga adalah guru. Bagi seorang calon murid yang sudah mampu menyingkirkan keempat penghalang dalam perjalanannya menuju Tuhan, kemudian yang diperlukan bagi dirinya adalah adanya guru yang dapat menuntun serta membimbingnya ke jalan yang benar, dan dalam konsep al-Ghazali disebut dengan istilah *al-syaikh* dan *al-ustadz*. Menurut al-Ghazali, jalan yang benar menuju Tuhan itu tersamar arahnya dikarenakan banyaknya cabang jalan jalan keburukan yang dibuat oleh setan, maka dari itu bagi seorang *sâlik* yang tanpa guru itu dikhawatirkan akan dituntun oleh setan menuju ke jalan yang salah. al-Ghazali memang tidak ada membuat semacam persyaratan khusus bagi seorang guru, sebagaimana pada penjelasannya tentang murid sebelumnya. Namun, seorang guru itu haruslah seseorang yang telah berhasil melaksanakan *sulûk* dengan baik. al-Ghazali juga menekankan kepada seorang murid agar tidak meragukan sedikit pun terhadap kredibilitas gurunya dalam hal apa pun, selama menjalani *sulûk*.⁵⁵

⁵²Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:219-220

⁵³Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:222

⁵⁴Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:223-224

⁵⁵Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:225-226

Unsur dalam *sulūk* yang ketiga adalah alat. Sebagaimana dalam pendidikan formal, konsep *sulūk* al-Ghazali juga memerlukan alat, mulai dari alat termasuk dalam perangkat keras (*hard-ware*) dan alat yang termasuk pada perangkat lunak (*soft-ware*). Di antara perangkat keras yang harus disiapkan menurut al-Ghazali adalah *ḡamīyah*, yaitu suatu tempat khusus bagi murid untuk mengasingkan diri (*ḡhalwat*) beserta dengan segala perlengkapannya, agar hati dan pikiran si murid dapat berkonsentrasi serta senantiasa berada dalam kondisi zikir kepada Allah Swt.⁵⁶

Unsur yang terakhir dalam konsep *sulūk* menurut al-Ghazali adalah adanya kegiatan yang dilaksanakan di bawah bimbingan dan arahan sang guru. Dengan adanya rangkaian kegiatan yang diarahkan sang guru kepada muridnya, maka sudah lengkap segala persyaratan bagi murid (*sālik*) untuk memperoleh ilmu melalui *mukāsyafah*. Namun, agar benar benar dapat memperoleh ilmu melalui *mukāsyafah* tersebut, si murid harus mencapai suatu keadaan terlebih dahulu sebagai tanda bahwa dirinya telah melaksanakan rangkaian kegiatan dan persyaratan *sulūk* dengan benar, yaitu mencapai kebersihan hati hingga hatinya menjadi bersinar dan senantiasa terarah kepada Allah Swt.⁵⁷

Hasil atau “buah” yang diperoleh melalui serangkaian metode sufistik (*sulūk*) ini adalah diperolehnya kualitas keimanan tertinggi terhadap akidah dan ajaran Islam yang diyakini selama ini yang diperoleh pada tingkatan iman *al-‘arīfīn* (tingkatan keimanan bagi orang-orang *‘arīf*) jika merujuk kepada konsep al-Ghazali. al-Ghazali menyatakan bahwa setiap jiwa itu memiliki potensi untuk memperoleh *ma‘rifah*, sebagaimana yang telah disinggung sebelumnya. Namun, al-Ghazali juga dengan tegas menyatakan bahwa tidak semua orang itu diwajibkan untuk mengetahuinya, maka dari itu terdapat sebuah pernyataan al-Ghazali yang populer di kalangan para sufi, yaitu *ifsyā‘ sirr al-rubūbiyyat kufr* yang artinya membuka rahasia ketuhanan itu hukumnya kufur.⁵⁸

Konsep yang dikemukakan al-Ghazali tentang *ma‘rifah* yang diperoleh melalui ketekunan ibadah (amal), menjadi pembeda dengan konsep *ma‘rifah* yang dikemukakan filsuf dan sufi sebelumnya. Di antaranya adalah perbedaannya dengan konsep *ma‘rifah* Abi Yazid al-Bustami yang menyatakan bahwa ketekunan beribadah adalah tanda tidak layakannya bagi seorang hamba untuk memperoleh *ma‘rifah* dari Tuhan. Kemudian konsep *ma‘rifah* yang disebut dengan ilham dalam konsep al-Farabi (870-950 M) juga berbeda dengan al-Ghazali, selain perbedaan terminologi tentunya, karena dalam konsep al-Farabi dinyatakan bahwa ilham hanya dapat diperoleh melalui latihan berpikir dan kontemplasi atau perenungan secara penuh. Filsafat al-Farabi ini yang kemudian diserap oleh para pemikir dari kalangan Ikhwan al-Shafa` yang muncul sekitar 334-373 H.⁵⁹

⁵⁶Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:227

⁵⁷Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:228-229

⁵⁸Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:242

⁵⁹Muhammad Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*:248

Kesimpulan

Era postmodernisme hadir sebagai kritik terhadap era modern yang dianggap gagal dan mendatangkan pelbagai masalah baru. Pergeseran wacana tersebut membuat pintu kajian yang berbasis metafisika menjadi terbuka, dan ruang lingkup kajian yang semakin dinamis. Kajian keislaman mendapatkan kesempatan untuk bangkit dan mapan kembali, sekaligus menepis pelbagai pengaruh dan serangan yang bersinggungan dengan topik kajian keislaman sejak era modern seperti paham positivisme, materialisme, liberalisme, sosialisme dan marxisme yang secara tidak sadar telah bersinggungan dengan persoalan akidah Islam. Ekosufisme dan konsep sufistik sebagai metodologi bagi teologi Islam dapat menjadi langkah awal dalam mengatasi pengaruh yang datang dari luar tersebut, sekaligus membangun kemapanan akidah dari dalam melalui konsep *sulūk* yang digagas oleh al-Ghazali. Integrasi tasawuf dengan ekologi dan teologi menjadi suatu pergerakan yang dapat menyeimbangkan peran muslim di era sekarang, serta dapat menggerakkan kembali kepada spirit pengetahuan suci yang sudah semakin kabur dan nyaris hilang pemaknaannya, bahkan oleh umat Islam itu sendiri.

Daftar Pustaka

- Adnan Gunawan, *Filsafat Kontemporer: Diskursus Filsafat Barat dan Islam*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2021.
- Anggraini Reni Dian dan Ratu Vina Rohmatika, *Konsep Ekosufisme: Harmoni Tuhan, Alam dan Manusia Dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr*. Jurnal Al-Adyan, Vol. 16, No. 2, 2021.
- Amin Saidul, *Filsafat Barat Abad 21*. Riau: Daulat Riau, 2012.
- Basyrul Muhammad Muvid, *Tasawuf Kontemporer*. Jakarta: AMZAH, 2020.
- Fauhatun Fathin, *Islam dan Filsafat Perennial: Respon Seyyed Hossein Nasr Terhadap Nestapa Manusia Modern*. Jurnal Fuaduna, Vol. 4, No. 1, 2020.
- Haddad Elie, *Charles Jencks and Historiography of Postmodernism*. The Journal of Architecture, Vol. 14, No. 4, 2009.
- Hidayat Ainur Rahman, *Filsafat Berpikir: Teknik Teknik Berpikir Logis Kontra Kesesatan Berpikir*. Pamekasan: Duta Media Publishing, 2018.
- Jahja Muhammad Zurkani, *Teologi Islam Ideal Era Global (Pelbagai Solusi Problem Teologis)*. Banjarmasin, IAIN Antasari, 1997.
- _____, *Teologi al-Ghazali: Pendekatan Metodologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Miswari, *Filsafat Terakhir: Tinjauan Filsafat Sepanjang Masa*. Yogyakarta: Zahra Publishing, 2020.
- Nasr Hossein, *Islam and The Plight of Modern Man* (terj. Anas Mahyuddin). Bandung: Penerbit Pustaka, 1983.
- _____, *Knowledge and The Sacred* (terj. Suharsono). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1997.
- _____, *Living Sufisme* (terj. Abdul Hadi WM). Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- _____, *The Need for a Sacred Science* (terj. Syihabul Furqon dan Raja Cahaya Islam). Sumedang: Yayasan al-Ma'arij Darmaraja, 2022.

- Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avciena, Subrawardi, Ibn 'Arabi*. (terj. Ach. Maimun Syamsuddin). Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.
- Nurhidayati Titin, *Latar Belakang dan Kiprah Seyyed Hossein Nasr*. Jurnal Falasifa, Vol. 10, No. 2, 2019.
- NS Suwito, *Disertasi: Eko-Sufisme: Studi tentang Usaba Pelestarian Lingkungan Pada Jamaah Mujahadah Ilmu Giri dan Jamaah Aolia` Jogjakarta*. Jakarta: Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah, 2010.
- Purwanto Lukman, *Perbandingan Gnostikisme Dengan Ajaran Teologi Reformed Mengenai Pengetahuan akan Allah*. Jurnal Geneva (Jurnal Teologi dan Pendidikan Agama Kristen, Vol. 17, No. 1, 2019.
- Rahmadi, *Pengantar Metodologi Penelitian*. Banjarmasin: Antasari Press, 2011.
- _____, Abd. Rahman Jaferi, Ahmad *Al-Asma Al-Husna Dalam Perspektif Ulama Kalimantan: Studi Varian, Kesenambungan, dan Perubahan Pemikiran*. Banjarmasin, LP2M IAIN Antasari, 2015.
- Rapar Jan Hendrik, *Pengantar Filsafat*. Yogyakarta: KANISIUS, 1996.
- Setiawan Johan dan Ajat Sudrajat, *Pemikiran Postmodernisme dan Pandangannya Terhadap Ilmu Pengetahuan*. Jurnal Filsafat, Vol. 28, No. 1, 2018.
- Sugiharto I Bambang, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: PT Kanisius, 1996.
- Syihabuddin Mohammad, *Tesis: Pemikiran Majelis Dzikir Hasan Ma'shum Tentang Tasawuf dan Responnya Terhadap Dunia Postmodern*. Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2017.
- Yulanda Atika, *Epistemologi Keilmuan Integratif-Interkonektif M. Amin Abdullah dan Implementasinya Dalam Keilmuan Islam*. Jurnal Tajdid, Vo. 18, No. 1, 2109.
- Zuhdi Muhammad Harfin, *Fiqh al-Biah: Tawaran Hukum Islam Dalam Mengatasi Krisis Ekologi*. Jurnal al-'Adalah, Vol. 8, No. 4, 2015.