EKOSOFI DALAM KONSEP *ANIMA MUNDI* LLEWELLYN VAUGHAN-LEE

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Strata Satu (S-1)
dalam Program Studi Tasawuf dan Psikoterapi

Oleh:

Angga Arifka

NIM. E97215023

PROGRAM STUDI TASAWUF DAN PSIKOTERAPI
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2019

PERNYATAAN ORISINALITAS KARYA

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Angga Arifka

NIM : E97215023

Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi

Fakultas: : Ushuluddin dan Filsafat

Institusi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Secara jujur dan sungguh-sungguh menyatakan bahwa karya skripsi ini, yang berjudul *Ekosofi dalam Konsep* Anima Mundi *Llewellyn Vaughan-Lee*, dengan keseluruhan merupakan hasil riset atau karya saya sendiri, kecuali pada hal-hal dan bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 31 Juli 2019

Saya yang menyatakan

METERAI TEMPEL

94742AFF869248267

6000

ENAM RIBU RUPIAH

Angga Arifka

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Yang bertanda tangan di bawah ini untuk menyetujui:

Nama	: Angga Arifka
NIM	: E97215023
Prodi	: Tasawuf dan Psikoterapi
Judul Skripsi	: Ekosofi dalam Konsep *Anima Mundi* Llewellyn Vaughan-Lee

Skripsi ini telah disetujui untuk diuji.

Demikian surat persetujuan ini dibuat untuk digunakan sebagaimana semestinya.

Disetujui pada 18 Juli 2019, oleh:

Pembimbing I	Pembimbing II
Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I	Fikri Mahzumi, M.Fil.I
NIP. 198109152009011011	NIP. 198204152015031001

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi oleh Angga Arifka ini telah dipertahankan di depan Tim Penguji Skripsi
Surabaya, 26 Juli 2019

Mengesahkan
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dekan,

Dr. Kunawi, M.Ag
NIP. 196409181992031002

Penguji I,

Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I
NIP. 198109152009011011

Penguji II,

Fikri Mahzumi, M.Fil.I
NIP. 198204152015031001

Penguji III,

Dr. H. Muktafi, M.Ag
NIP. 196008131994031003

Penguji IV,

Dr. Tasmuji, M.Ag
NIP. 196209271992031005

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Angga Arifka
NIM : E97215023
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat / Tasawuf dan Psikoterapi
E-mail address :

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☑ Skripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :
Ekosofi dalam Konsep Anima Mundi Llewellyn Vaughan-Lee

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 5 Agustus 2019

METERAI TEMPEL
94742AFF869248267
6000
ENAM RIBU RUPIAH

Penulis

(ANGGA ARIFKA)
nama terang dan tanda tangan

ABSTRAK

Nama : Angga Arifka
NIM : E97215023
Judul : Ekosofi dalam Konsep *Anima Mundi* Llewellyn Vaughan-Lee
Program Studi : Tasawuf dan Psikoterapi

Skripsi ini mengkaji konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee. Tolak telaah kajian ini adalah problem krisis ekologis yang terjadi di era kontemporer. Meski telah banyak respons yang dilakukan untuk mengatasi krisis ekologis, tetapi respons tersebut tersendat hanya pada wilayah superfisial semata. Lain halnya dengan respons Vaughan-Lee yang mendedahkan bahwa Bumi seisinya bukan hanya seonggok planet fisis, melainkan juga memiliki jiwa—yang secara terminologis disebut *anima mundi* (jiwa dunia). Pendasaran terhadap pemahaman tersebut bukan sekadar sebagai konsepsi kering semata, melainkan menjangkar pula pada tindakan praktis yang basah. Dalam hal ini, penulis memandang bahwa gagasan Vaughan-Lee adekuat dan kongruen untuk disebut sebagai ekosofi (*ecosophy*) sebagaimana yang diterminologisasikan oleh Arne Næss.

Riset ini menggunakan pendekatan hermeneutika dengan teori Gadamerian. Dalam membaca konsep *anima mundi* secara Gadamerian, riset ini berupaya melakukan interpretasi produktif. Pengoperasian hermeneutika Gadamerian dapat menghasilkan penafsiran konsep *anima mundi* yang divalidasi sebagai sebuah ekosofi. Sebagaimana yang diformulasikan oleh Næss, secara skematis, ekosofi mengharuskan pemancangan empat level, yaitu premis ultim (level I), asas platform (level II), kebijakan (level III), dan tindakan praktis (level IV). Dengan demikian, secara hermeneutis, penulis berupaya mengonstruksikan gagasan *anima mundi* Vaughan-Lee berdasarkan kriteria ekosofi tersebut.

Hasil dari penelitian ini adalah konsep *anima mundi* Vaughan-Lee dikonstruksikan penulis menjadi sebuah ekosofi yang menyingkapkan *weltanschauung* baru, di antaranya: (1). Krisis spiritual ialah kausa dari krisis ekologis, (2). Interdependensi ekologis merupakan interdependensi spiritual, (3). Krisis ekologis mengekspresikan penderitaan *anima mundi*, (4). Peran feminin dan perempuan menempati posisi signifikan dalam menyembuhkan krisis ekologis, (5). Tindakan spiritual umat manusia dibutuhkan untuk menyembuhkan krisis ekologis. Temuan baru dari penulis, implikasi teoretis dan praktis dari konsep *anima mundi* Vaughan-Lee ini adalah sebuah upaya untuk mengonfrontasi *weltanschauung* modernisme yang menganggap alam/*oikos* sebagai benda mati menjadi alam/*oikos* sebagai subjek hidup yang berjiwa dan memiliki status moral, sehingga tidak lagi didominasi dan dieksploitasi secara destruktif oleh umat manusia.

Kata Kunci: *anima mundi*, ekosofi, krisis ekologis, Llewellyn Vaughan-Lee, *weltanschauung*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

Sampul Skripsi i
Pernyataan Orisinalitas Karya ii
Persetujuan Pembimbing Skripsi iii
Lembar Pengesahan Skripsi iv
Moto v
Persembahan vi
Pedoman Transliterasi vii
Abstrak ix
Kata Pengantar x
Daftar Isi xi
Daftar Skema dan Tabel xiii
BAB 1 PENDAHULUAN 1
A. Latar Belakang 1
B. Rumusan Masalah 13
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian 13
D. Telaah Pustaka 14
E. Kerangka Teoretis 23
F. Metode Penelitian 28
1. Metode 28
2. Pendekatan 29
3. Teori 30
G. Sistematika Pembahasan 32
BAB II BIOGRAFI SPIRITUAL LLEWELLYN VAUGHAN-LEE 35
A. Sketsa Biografi Llewellyn Vaughan-Lee 35
B. Sketsa Tarekat Naqshbandīyah-Mujaddīyah 49
C. Sketsa Traktat dan Pemikiran 68

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Traktat Llewellyn Vaughan-Lee 68
2. Intisari Pemikiran Llewellyn Vaughan-Lee 70
BAB III KONSEP *ANIMA MUNDI* LLEWELLYN VAUGHAN-LEE 75
A. Anamnesis Krisis Ekologis 75
B. Konsep *Anima Mundi* 83
1. Eksplanasi *Anima Mundi* 83
2. Interdependensi Spiritual 90
C. Peran Feminin dan Perempuan 100
1. Tuhan yang Feminin 103
2. Peran Feminin dan Perempuan 107
BAB IV EKOSOFI *ANIMA MUNDI* DAN REFLEKSI ANALITIS 117
A. *Anima Mundi*: Sebuah Ekosofi 117
1. Konstruksi Level I dan II: Premis Ultim dan Asas Platform 118
2. Konstruksi Level III: Kebijakan 121
3. Konstruksi Level IV: Tindakan Praktis 126
B. Ekosofi *Anima Mundi*: Sebuah Refleksi Analitis 135
BAB V PENUTUP 143
A. Simpulan 143
B. Rekomendasi 144
DAFTAR PUSTAKA 146

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR SKEMA DAN TABEL

Tabel 1.1 Empat Level Pengartikulasian Ekosofi 26
Skema 1.1 Artikulasi Teoretis.....`28
Skema 1.2 Proses *Horizontverschmelzung* 31
Tabel 2.1 Silsilah Tarekat 58
Skema 3.1 Kausa Krisis Ekologis 82
Skema 3.3 Distingsi Cahaya Tuhan 88
Skema 3.2 Determinasi Jiwa Manusia terhadap *Anima Mundi*.....89
Skema 3.4 Identifikasi Krisis Ekologis.....95
Skema 3.5 Distingsi Dua Sifat Tuhan.....107
Skema 3.6 Distingsi Kesadaran Feminin dan Nalar Maskulin 112
Tabel 4.1 Konstruksi Level I dan Level II 119
Tabel 4.2 Konstruksi Level III.....122
Tabel 4.3 Konstruksi Level IV.....128
Skema 4.1 Analisis Krisis Ekologis.....138

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Progresivitas sains dan teknologi secara gradual benar-benar memancangkan *weltanschauung* bagi modernisme. Seyyed Hossein Nasr menyatakan bahwa modernisme merupakan sebuah cara dalam memandang dunia. Secara ontologis, ia merupakan suatu filsafat yang menghapus Tuhan (*Ultimate Reality*) sebagai poros realitas dan meletakkan manusia sebagai gantinya. Sementara, epistemologinya hanya didasarkan pada rasionalisme dan empirisme. Sedangkan, aksiologinya bertumpu pada nilai-nilai manusia semata yang dijadikan sebagai tolok ukur atas segala hal. Dengan tegas, Nasr menggarisbawahi karakter modernisme antara lain ialah humanisme, empirisme, rasionalisme, profanisme, dan antroposentrisme.[1]

Antroposentrisme menegaskan bahwa segala hal dan tatanan harus berpusat pada manusia. Begitu pula halnya interaksi yang terjadi antara manusia dengan yang-lain, yaitu alam. Alam diandaikan tidak memiliki nilai intrinsik, melainkan ia hanya bernilai apabila manusia memberikan penilaiannya. Dengan kata lain, ke(ber)adaan alam berada di bawah kendali dan kuasa manusia. Prinsip antroposentrisme ini melegitimasi manusia sebagai otoritas tunggal yang memiliki wewenang arbitrer di muka bumi. Alam menjadi objek yang dipelajari dan dikaji dalam rangka

[1] Seyyed Hossein Nasr dan Ramin Jahanbegloo, *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought* (California: Praeger, 2010), 209-210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penundukkan agar menjadi piaraan bagi manusia. Bukan hal yang ganjil apabila manusia dengan modernisme dan pengembangan teknologinya mulai melakukan subjugasi dan eksploitasi terhadap alam.[2] Sustainabilitas alam tidak diindahkan karena manusia berpikiran picik bahwa segala selain dirinya hanyalah instrumen yang patut dikuras habis-habisan hingga punah demi memenuhi kerakusan dirinya semata.

Kepunahan spesies mengingatkan bahwa krisis ekologis (*ecological crisis*) sedang terjadi. Krisis ekologis berkaitan dengan segala hal yang membahayakan atau mengancam keberlanjutan beragam ekosistem. Perbincangan tentang krisis ekologis sebenarnya telah semarak semenjak pertengahan abad 20.[3] Hal-ihwal yang menjadi isu tergenting adalah seputar perubahan iklim dan terkurasnya sumber daya alam. Usaha untuk mengetahui relasi ekologi dengan dampak nyata pengaruh manusia yang besar dan belum pernah ada presedennya ini telah menghasilkan sebuah deklarasi dari konsensus geolog internasional bahwa ihwal itu patut disebut sebagai fenomena antroposen (*the Anthropocene*). Istilah ini memberikan peringatan besar bahwa

---

[2] Alister McGrath, *The Reenchantment of Nature:The Denial of Religion and Ecological Crisis* (New York: Doubleday / Galilee, 2002), 54. Bdk. Sarah E. Boslough, "Anthropocentrism", dalam https:// britannica.com/topic/anthropocentrism / diakses 3 April 2019. Modernisme dengan kecanggihan teknologinya membentuk manusia menjadi makhluk konsumeristis. Melalui prinsip antroposentrisme, manusia menganggap dirinya sebagai yang superior, menyangkal metafisika dan mengusir Tuhan, merencanakan moralitas profan yang relativistik, dan menjadi liar dalam mengonsumsi segala sesuatu. Banalitas industrialisme melalui kapitalisme dan alat-alat teknologi yang super canggih dan tidak ramah lingkungan menjadi pengancam terhadap keberlangsungan *oikos*. Bdk. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 198-201.

[3] Kata ekologi (*ecology*) pertama kali digunakan oleh seorang zoolog, Ernst Haeckel (w. 1919), dalam bahasa Jerman, "*Okologie*", yang etimologinya dari bahasa Yunani, *Oikos*, memiliki pengertian rumah, tempat kediaman, atau habitat sesuatu. Sedangkan *logos* secara sederhana berarti diskursus. Terminologi *ecology* diartikan sebagai cabang sains yang menyelidiki tentang hubungan atau interaksi organisme biotik dan abiotik dengan lingkungannya. Term ini digunakan sebagai gerakan aktivisme anti-polusi semenjak 1960-an. Lihat https://www.etymmonline.com/word/ecology / diakses 4 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dampak dari ulah manusia yang ekstravagan dalam sejarah Bumi memang benar-benar fundamental. Manusia dengan berbagai cara telah berkontribusi buruk terhadap perubahan planet.[4]

Llewellyn Vaughan-Lee,[5] seorang spiritualis kontemporer, merefleksikan keprihatinannya atas krisis ekologis dalam tulisan-tulisannya. Ia memberi sinyalir bahwa bumi/*oikos* sedang berada dalam kondisi yang menderita dan sedang memanggil manusia melalui berbagai isyarat, seperti kenaikan suhu Bumi dan kemarau panjang yang belum pernah ada presedennya. Manusia mesti mendengar panggilan itu, lalu menyadari bahwa gaya hidup materialistis telah berdampak pada kerusakan ekologi, bertambahnya polusi, serta kepunahan spesies. Namun, untuk meresponsnya, manusia harus mengganti *weltanschauung* usang bahwa dirinya adalah makhluk superior dan terpisah dari alam—sebuah muasal masalah relasional yang telah menyebabkan ketidakse(t)imbangan atau disekuilibrium.[6]

Ketidakpedulian manusia terhadap keberlanjutan makhluk hayati lain menunjukkan bahwa manusia menyadari dirinya berada pada posisi yang superior ketimbang yang lain, berada di luar dan mengatasi alam. Salah satu penyebab dari mental superioritas ini didasarkan pada pemahaman manusia dengan yang-lain, yakni alam, yang secara distortif—dapat—dilegitimasi melalui eksegesis terhadap teks-teks

---

[4] Matthew Adams, *Ecological Crisis, Sustainability and the Psychosocial Subject: Beyond Behaviour Change* (London: Palgrave Macmillan, 2016), 11-12.

[5] Llewellyn Vaughan-Lee merupakan seorang mursyid dalam Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang kini tinggal di California. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Llewellyn_Vaughan-Lee / diakses 4 April 2019.

[6] Llewellyn Vaughan-Lee, "Introduction", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth* (California: Golden Sufi Center, 2013), 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

agama.[7] Superioritas manusia, sebagai *weltanschauung*, telah dikodifikasi secara sistematis melalui apa yang disebut sebagai era modern. Era tersebut mulai pada abad 16 M ketika *weltanschauung* atas realitas mengalami pergeseran.[8]

Memang sebagaimana yang ditandaskan oleh Joshtrom Isaac Kureethadam, krisis ekologis bukan sekadar penggunaan teknologi secara serampangan atau ledakan populasi manusia, melainkan sesuatu yang menjeluk lebih dari itu, yaitu akar filosofisnya, problema *weltanschauung*. Akar konseptual dari krisis ekologis dapat dilacak pada era modern ketimbang merujuk pada era-era lain, misalnya era Yunani Kuno atau Abad Pertengahan. Sebab, hanya modernismelah yang menyingkapkan dirinya sebagai periode yang khas dalam babakan sejarah manusia dengan munculnya perubahan fundamental yang merekonseptualisasi pemahaman manusia terhadap dirinya sendiri, terhadap alam fisik, dan lebih-lebih relasi sikapnya dengan alam.[9]

Rene Descartes, filsuf yang digadang-gadang sebagai bapak modernisme, melakukan perombakan besar-besaran terhadap tatanan keilmuan yang sebelumnya telah mapan. Dualisme kaku Cartesian, yaitu *res cogitans* dan *res extensa*, menjadi

---

[7] Lynn White mengajukan tuduhan kepada agama Nasrani sebagai agama yang antroposen(tris) dan menjadi salah satu penyebab krisis ekologis. Ia berargumen bahwa karena Adam diciptakan dari citra Tuhan dan seluruh ciptaan-Nya disajikan bagi manusia, maka di situlah saat-saat dominasi terhadap alam menemukan momentumnya. Lihat selengkapnya Lynn White Jr. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science: New Series*, Vol. 155, No. 3767 (1967), 1205-1206.

[8] Betrand Russell memaparkan bahwa apa yang—berawal dari *Renaissance*—disebut periode modern merupakan periode yang melakukan pembedaan diri dengan abad pertengahan skolastisisme. Ada dua watak dari periode modern yang penting dicatat: melepaskan diri dari otoritas agama dan tumbuhnya otoritas sains yang otonom atau independen. Kedua hal itu saling berhubungan. Lihat selengkapnya Bertrand Russell, *History of Western Philosophy: and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1947), 511-514.

[9] Joshtrom Isaac Kureethadam, *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview* (Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 3-4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

formulasi filosofisnya. *Cogito* ala Descartes mengajukan tesis bahwa pikiran berada di tingkat yang lebih unggul atau tinggi ketimbang ke(ber)adaan materi/tubuh. Pembedaan hierarkis yang dilakukan oleh Descartes semacam itu amatlah berpengaruh secara pervasif dan masif terhadap pembentukan *weltanschauung* modernisme setelahnya.[10]

Akar konseptual dari krisis ekologis tidak hanya dibentuk oleh filsafat Descartes, melainkan juga oleh disiplin sains alam yang berkembang kala itu. Dalam hal ini, sains modern dibangun secara beruntun oleh Nicolaus Copernicus, Francis Bacon, Johannes Kepler, Galileo Galilei, dan dipuncaki oleh Isaac Newton. Copernicus merevolusi pandangan geosentrisme menjadi heliosentrisme. Namun, ia melansirnya sebagai sebuah hipotesis semata, sebab ia melihat pandangannya amat riskan dan antagonistis dengan pandangan kosmologi Ptolemian yang dilegitimasi secara mapan oleh biblikalisme gereja. Lalu melalui Kepler, heliosentrisme ditegaskan kebenarannya, bukan lagi semata-mata pada level hipotesis, melainkan sebagai sebuah tesis kosmologis.[11]

Metode induktif-eksperimentatif yang diajukan oleh Bacon pun memiliki pengaruh yang sistematis dalam memandang alam. Di era sebelumnya, sikap dan tujuan sains amatlah bijaksana, yakni memahami (*verstehen*) tatanan alam dan hidup harmoni di dalamnya. Dalam bahasa religi, sains merupakan alat untuk memandang

---

[10] Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (Toronto: Bantam Books, 1988), 59.

[11] Ibid., 54. Lihat pula Frederick Capleston, S.J., *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy* (New York: Doubleday, 1993), 282-284.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keagungan Tuhan. Pemahaman ini disamakan oleh Fritjof Capra dengan prinsip *yin* (feminin) dalam falsafah Cina dan dikategorikan sebagai sains yang bersikap ekologis. Sedangkan semenjak modernisme, pendulum sains berpindah di sisi *yang* (maskulin), sebagaimana yang didesakkan Bacon, bahwa tujuan dari sains adalah menjadikan pengetahuan agar dapat digunakan untuk mendominasi dan mengontrol alam. Ihwal ini menunjukkan bahwa tujuan sains dan teknologi sebagian besar digunakan untuk kepentingan antroposen yang benar-benar anti-ekologis.[12]

Para sejarawan menyebut rentang sejarah pada abad 16 hingga 18 ini sebagai *the Age of Scientific Revolution*. Sebelumnya, alam dipandang sebagai sesuatu yang organik dan hidup, di mana aspek material dan spiritual bertautan. Setelahnya, alam hanya dipandang sebagai objek material semata; gerak dan bentuknya dipostulasikan sebagai realitas matematis yang dapat diukur dan dikuantifikasi secara rigid, sebagaimana Galileo memahaminya. Lebih dari itu, secara ekstrem, Newton mempredikasikan alam laksana mesin raksasa.[13] Dalam hal ini, pengaruh pemikiran Newton tidaklah kecil dalam memandang kerja alam, sehingga dapat dimafhumi apabila krisis ekologis dapat terjadi.

Pergeseran *weltanschauung* atas realitas merupakan apa yang kerapkali disebut sebagai konsekuensi paradigma Cartesian-Newtonian. Tidaklah

---

[12] Capra, *The Turning Point*, 56. Bdk. McGrath, *The Reenchantment of Nature*, 59-60.

[13] Capra, *The Turning Point*, 53-55. Newton, sebagai bapak fisika klasik, menganggap Tuhan (*Clockmaker*) hanya sebagai pemberi hukum-hukum kekal. Sedangkan gerak dan keberlanjutan alam berlangsung secara mekanistis, seperti mesin yang telah diatur hukum-hukum kekal tersebut. Secara mencolok, Newton menyuguhkan gagasan determinisme alam yang bekerja layaknya jam besar (*clockwork*). Lihat David Grierson, "The Shift from a Mechanistic to an Ecological Paradigm", *The International Journal of Environmental Cultural, Economic, & Social Sustainability*, Vol. 5, No. 5 (2009), 200.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengherankan karena memang Descartes memiliki pengaruh besar dalam bidang filsafat, sedangkan Newton amat berpengaruh dalam bidang fisika, sehingga keduanya menjadi mercusuar yang menjulang bagi terbentuknya lanskap *weltanschauung* modernisme. Husain Heriyanto mengikhtisarkan poin-poin mencolok dalam tipologi paradigma Cartesian-Newtonian yang selama ini menghegemoni dan merasuk ke dalam modernisme, di antaranya adalah "subjektivisme-antroposentristis, dualisme, mekanistik-deterministis, reduksionisme-atomistik, instrumentalisme, dan materialisme-saintisme."[14] Tentu saja tipologi modernisme semacam itu bukanlah tidak bermasalah bagi relasi manusia terhadap alam.

Relasi disekuilibrium antara manusia dengan alam memang problema serius bagi umat manusia. Nasr mendedahkan bahwa kekacauan dalam ruang sosial, kriminalitas, kesenjangan strata sosial, ancaman perang global, dan kesengsaraan umat manusia mengisyaratkan adanya relasi disharmonis antara manusia dengan alam. Selagi sikap manusia terhadap alam masih subjugatif dan dominatif, maka tidak akan ada kedamaian bagi umat manusia. Bahkan, menurut Nasr, untuk melakukan rekonsiliasi harmonis atas relasi antara manusia dengan alam, maka manusia mesti akur kembali dengan tatanan spiritual; "untuk berdamai dengan bumi, seseorang

[14] Lihat selengkapnya Husain Heriyanto, *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan menurut Shadra dan Whitehead* (Jakarta: Teraju, 2003), 43-54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mesti berdamai dengan langit."[15] Nasr menganalisis anamnesis sebuah problema secara tajam, bahwa krisis spiritual merupakan kausa atas krisis ekologis.

Perlunya berdamai dengan tatanan spiritual demi mengatasi krisis ekologis merupakan tugas ekologi spiritual (*spiritual ecology*). Vaughan-Lee memahami ekologi spiritual sebagai suatu *weltanschauung* sekaligus sikap praktis yang dilandaskan pada kesadaran atas kesatuan dan kesalingterhubungan ekosistem planet. Hal itu terangkum dalam istilah *anima mundi* yang dicanangkannya. *Wetlanschauung* dualistik dan mekanistik sebagaimana yang direntangkan oleh paradigma Cartesian-Newtonian menghadapi konfrontasinya.[16] Ekologi spiritual tidak memandang alam sebagai mesin yang mati sehingga bebas dieksploitasi. Dalam konteks ini, ekologi spiritual mengontraskan diri dari sikap hidup yang berorientasi dominasi, eksploitasi, materialisme, hedonisme, dan antroposentrisme.[17] Maka dari itu, urgensi memandang alam dengan kacamata ekologi spiritual menjadi krusial untuk diajukan.

Arne Næss, seorang ekosof asal Norwegia, memberikan pemerian klasifikatif untuk menjernihkan term ekologi. Menurutnya, ekologi berarti suatu studi terhadap segala sesuatu sebagai hal yang saling berkaitan—semua interaksi biotik dan abiotik dalam lingkungannya. Namun, kadangkala, term ekologi bertumpang-tindih dengan filsafat, filsafat lingkungan misalnya. Bagi Næss, kedua istilah tersebut perlu diletakkan sebagai suatu sistem metodis-deskriptif yang hanya memeriksa problem

---

[15] Seyyed Hossein Nasr, *Man And Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man* (London: Unwin Paperbacks, 1990), 13-14.
[16] Capra, *The Turning Point*, 54-59. Lihat pula Heriyanto, *Paradigma Holistik*, 43-54.
[17] Llewellyn Vaughan-Lee, "Oneness & Spiritual Ecology", dalam https://workingwithoneness.org /Maret 2009 / diakses 27 April 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lingkungan hidup tanpa mengambil keputusan pragmatis dalam sikap keseharian, Næss menyebutnya "ekofilosofi" (*ecophilosophy*); studi semacam itu, menurutnya, tepat bagi lingkungan universitas. Sedangkan nilai etis dan pandangan pribadi seseorang yang terlibat langsung dalam keputusan ekologis secara praktis, disebut Næss sebagai "ekosofi" (*ecosophy*): senyawa dari *eco* (*ecology* serta *economy*) dan *sophy* (kebijaksanaan).[18]

Penjernihan Næss telah membantu untuk melakukan penjelasan ekstrapolatif. Jadi, menurut penulis, ekosofi dapat dipahami sebagai gagasan konseptual yang mesti menjangkarkan diri pada pengalaman yang basah. Artinya, berbeda dengan ekofilosofi (ekologi dan filsafat lingkungan) yang sekadar kajian teoretis, ekosofi ialah kanon konseptual yang relevan untuk menuntun seseorang bersentuhan secara langsung dengan lingkungannya secara bijak. Dalam hal ini, ekosofi dapat berupa norma-norma masyarakat adat, ekofeminisme, ekoteologi—berlandaskan pada agama-agama tertentu seperti—eko-sufisme, eko-buddhisme, eko-taoisme, dan semisalnya. Atau dengan nama yang lebih umum, yaitu ekologi spiritual. Kesemua itu mengharuskan konsepsinya menyentuh pada pengalaman yang basah, bukan sekadar formula filosofis yang kering.

Bagi Vaughan-Lee, pembebasan masalah ekologis melalui ekologi spiritual adalah melalui cara melakukan rekonsiliasi relasi manusia dengan alam yang

---

[18] Arne Næss, *Ecology, Community, and Lifestyle*, trans. David Rothenberg (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 35-37. Ekosofi dimaksudkan Næss sebagai prinsip hidup praktis, makanya ia mencetuskan delapan platform dan gaya hidup (*lifestyle*) keseharian. Lihat Arne Næss, "Deep Ecology and Lifestyle", dalam George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (Boston: Shambhala, 1995), 259-261. Lihat pula Næss, *Ecology, Community*, 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

didasarkan pada pemahaman bahwa alam—sebagai manifestasi Allāh—merupakan suatu keseluruhan hidup yang sakral, yang disebutnya *anima mundi*. Di saat umat manusia belum terhegemoni *weltanschauung* modernisme, mereka memiliki hubungan karib dan respektif terhadap alam; di balik alam terdapat sesuatu yang sakral, bahwa alam bukan sekadar tampakan material, melainkan memiliki dimensi spiritual di dalamnya. Dengan kata lain, menurutnya, alam adalah makhluk spiritual yang hidup.[19]

Esensi spiritual dari alam disebut oleh Vaughan-Lee sebagai *anima mundi* (jiwa dunia). Secara sederhana, *anima mundi* dipadankan laksana ruh halus yang menjalar ke seluruh tubuh alam, semacam esensi ilahi (*the divine essence*) yang merengkuh dan menyebarkan energi ke segenap hidup di semesta raya. *Anima mundi* adalah percikan ilahi dalam entitas materi.[20] Melalui pemahaman semacam ini, alam tidak dipandang sebagai mesin mekanistis dan juga tidak terdapat dikotomi antara materi (*matter*) dan pikiran (*mind*) atau tubuh (*body*) dan jiwa (*soul*)—sebagaimana dalam paradigma Cartesian-Newtonian yang selama ini menghegemoni.

Vaughan-Lee membedah mengenai mengapa manusia dalam rentang sejarah modernisme acapkali mendominasi alam. Di satu sisi, rentang sejarah manusia telah dirasuki secara dominan oleh kesadaran patriarkis yang opresif, subordinatif, dan subjugatif. Oleh karena itu, relasi manusia dan alam bukanlah relasi egalitarian, sebab

---

[19] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Ecology", dalam https://workingwithoneness.org/Agustus 2013 / diakses 27 April 2019. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology*, 216-217.

[20] Llewellyn Vaughan-Lee, *Awakening the World: A Global Dimension to Spiritual Practice* (California: Golden Sufi Center, 2006), 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang pertama mendominasi yang kedua. Sedangkan di lain sisi, sebagai suatu keniscayaan, bahwa umat manusia telah melupakan—atau dipaksa meninggalkan—kebijaksanaan feminin dan sifat feminin Tuhan karena desakan maskulinitas patriarkis. Menurutnya, energi feminin, terutama dalam diri perempuan, merupakan matriks yang mengasuh segenap ciptaan.[21]

Fritjof Capra menegaskan bahwa watak sains modern yang selama ini mendominasi dan mendomestikasi merupakan konsekuensi logis dari tendensi sifat maskulin (*yang*) dari sains itu sendiri.[22] Oleh karena itu, mengenai relasi manusia dengan alam, pendulum itu harus lekas ditempatkan pada sisi feminin (*yin*).[23] Dengan kata lain, seperti yang diungkap oleh Vaughan-Lee, melalui energi femininlah segala sesuatu tampak terhubung dan berjalin-kelindan, memandang segalanya secara holistik. Energi feminin tersebut—meski terdapat dalam diri perempuan dan laki-laki—hadir dalam diri perempuan secara penuh. Itulah mengapa, menurutnya, perempuan memiliki peran istimewa dalam penyembuhan krisis ekologis di era modernisme.[24]

---

[21] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine and the World Soul* (California: Golden Sufi Center, 2009), 3-5.
[22] Capra, *The Turning Point*, 56.
[23] Menurut Susan Griffin, salah seorang ekofeminis, menyatakan bahwa perempuan memiliki pengalaman dan pemahaman terhadap alam secara berbeda karena hubungan spesialnya dengan alam. Kodrat perempuan yang melahirkan menjadikan mereka memahami betul mengenai kehidupan. Makanya, pelestarian terhadap alam hanya sanggup dilakukan oleh perempuan karena perempuan bertendensi terhadap keberlanjutan (*sustainability*) ketimbang kerusakan atau kepunahan. Lihat Rosemary Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (Colorado: Westview, 2009), 249.
[24] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 49-50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Krisis ekologis tidak dapat diatasi hanya dengan bersandar pada rencana antisipatif dari sains yang bersifat superfisial, apalagi yang bersifat maskulin. Sebab, kesadaran maskulin merupakan kesadaran separasional, yakni berkutat melakukan pembedaan dan pemisahan diri dengan yang lain, dengan alam. Dalam hal ini, lagi-lagi manusia akan kembali pada nostalgia kekejamannya, yaitu merasa superior sehingga pantas menjadi subjek tunggal dengan cara mengobjektivikasi alam. Oleh karenanya, diperlukan solusi ontologis, bahwa yang-feminin perlu dihidupkan, disadari, dan dimunculkan kembali ke permukaan setelah selama ini dikubur—entah secara paksa atau tidak—oleh maskulinitas patriarki.

Konsep *anima mundi* Vaughan-Lee menerangkan urgensi dan signifikansi untuk menyadari kembali kebijaksanaan feminin, peran spiritual energi feminin dalam diri manusia yang berhubungan dengan *anima mundi* (jiwa dunia) dan dapat menyembuhkan luka alam, disekuilibrium. Sebab melalui yang-feminin, selain memang ia berwatak menyatukan antara materi dan jiwa, secara praktis juga membawa manusia pada pengaktifkan sikap kepedulian untuk mengasuh dan merawat rumahnya, yaitu *oikos*. Oleh karena itu, konsep *anima mundi* bukan sekadar gagasan konseptual semata, melainkan juga ancangan praktik spiritual yang basah. Dengan demikian, bagi penulis, konsep *anima mundi*—sebagai *letztbegründung*—dalam gagasan Vaughan-Lee dapat penulis konstruksikan sebagai suatu ekosofi (*ecosophy*), sebab ia merupakan pandangan yang menghubungkan secara langsung sikap pribadi dengan alam dan lingkungannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Rumusan Masalah

Bertolak melalui latar belakang yang usai dibabarkan di muka, maka dari itu, fokus rumusan masalah dalam riset ini ialah sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee?
2. Bagaimana peran feminin dan perempuan dalam konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee?
3. Bagaimana ekosofi dalam konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berlandaskan rumusan masalah yang usai diajukan, maka dari itu, tujuan dan manfaat dari riset ini ialah sebagai berikut:

1. Mendeskripsikan konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee.
2. Mendeskripsikan peran feminin dan perempuan dalam konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee.
3. Menjelaskan ekosofi dalam konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee.

Sedangkan manfaat dari penelitian ini dapat dipetakan menjadi dua poin, antara lain yaitu:

1. Teoretis

   Penelitian ini diharapkan menjadi pengayaan khazanah dalam disiplin ekosofi pada umumnya serta menyumbangkan konsep *anima mundi* dan paradigma femininitas dalam gagasan Llewellyn Vaughan-Lee pada khususnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Praktis

Sebagai sumbangsih dalam diskursus ekologi dan disiplin ekosofi yang secara pragmatis dapat diinternalisasi dalam kesadaran diri yang ekologis guna mewujudkan ekuilibrium kosmis.

D. Telaah Pustaka

Telaah pustaka dioperasikan untuk meninjau riset yang memiliki kerentanan frekuensi dengan bahasan penulis, entah itu frekuensinya bersinggungan, berdempetan, beririsan, maupun berseberangan. Operasionalisasi ini adalah semacam anotasi dengan cara melacak korpus tematik agar dapat dianalisis, dikomparasikan, dan di(re)evaluasi sejauhmana tolak telaah dalam fokus bahasan penulis ini benar-benar dapat melansir dan merefleksikan signifikansi dengan alasan logis dan akademis, yaitu bobot kebaruan (*novelty*) riset yang pernah melakukannya serta urgensi implikasinya dalam pelibatan praktis yang kontekstual. Ada beragam kajian yang bertema ekoteologi dan ekologi spiritualistis—termasuk juga di dalamnya adalah ekosofi dan eko-sufisme—yang layak dipaparkan dan didaftar di sini.

Pertama, Muhammad Ridhwan, "Ekosofi Islam (Kajian Pemikiran Ekologi Seyyed Hossein Nasr)".[25] Tulisan Ridhwan ini mengkaji pemikiran ekologi Nasr yang dipahaminya sebagai ekosofi Islam. Ekosofi Islam bagi Ridhwan dimaknai sebagai teologi lingkungan yang dapat memancangkan dimensi etis dan

[25] Muhammad Ridhwan, "Ekosofi Islam (Kajian Pemikiran Ekologi Seyyed Hossein Nasr)" (Tesis—UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengendalikan laku perusakan manusia terhadap alam.[26] Malangnya, tulisan Ridhwan tidak memahami ekosofi sebagaimana secara skematik diformulasikan oleh Næs, sehingga di dalamnya tidak terdapat empat level. Selain itu, ia sama sekali tidak mengenali konsep *anima mundi*.

Kedua, Suwito N. S., *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi, dan Dampak*.[27] Buku karya Suwito ini merupakan hasil disertasinya di UIN Syarif Hidayatullah.[28] Secara umum, Suwito N.S yang telah pertama kali—sejauh pengamatan penulis—secara literal mengenalkan atau mencanangkan istilah eko-sufisme dalam khalayak keilmuan di Indonesia.[29] Namun, secara khusus, fokus bahasan Suwito di situ adalah menyorot dua jamaah di Yogyakarta, yaitu Jamaah Pesan Trend Budaya Ilmu Giri di Imogiri Bantul dan Jamaah Masjid Aolia, Panggang, Gunungkidul. Tulisan yang berbasis *field research* ini menelusuri data lapangan yang berkaitan dengan militansi eko-sufisme atau sufisme yang mengedepankan kesadaran ekologis. Meskipun karya ini dalam literatur berbahasa Indonesia menjadi pionir yang memakai istilah eko-sufisme, tetapi karya ini bukan berarti karya yang ekstensif dan komprehensif, sebab ia asing dengan konsep *anima mundi* dan tidak menyinggung peran feminin dan perempuan—seperti yang akan penulis fokuskan.

---

[26] Ibid., 7-9.
[27] Suwito NS., *Eko-Sufisme: Konsep, Strategi, dan Dampak* (Purwokerto: STAIN Press, 2011).
[28] Lihat http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/7031 / diakses 29 Maret 2019.
[29] Seperti pengakuan Suwito sendiri, sebenarnya term eko-sufisme telah digunakan oleh kalangan penganut Universal Sufism yang didirikan oleh Hazrat Inayat Khan (w. 1927). Lihat Suwito NS, "Pola Konsumsi dalam Islam dan Konsep Eco-Sufisme Muhammad Zuhri", *Ibdā': Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 9, No. 1 (2011), 72-73. Lihat pula https://www.theabode.org/eco-sufism/ diakses 15 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, Bambang Irawan, "Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi".[30] Tulisan Irawan menyorot lingkungan hidup atau ekologi dengan menggunakan kacamata kearifan tasawuf. Irawan menempatkan alam sebagai ruang sakral, sebagaimana tipikalitas pandangan Ibn 'Arabī,[31] dan ia menginstruksikan aspek normatif dalam tasawuf sebagai tolok ukur konservasi lingkungan, di antaranya adalah konsep mahabah, uzlah, zuhud, dan makrifat.[32] Irawan sama sekali tidak menyentuh bahasan *anima mundi* serta kaitan peran feminin dan perempuan dalam ekologi spiritual sebagai sebuah ekosofi.

Keempat, Sukarni, "Isu Lingkungan dalam Perspektif Kalam. Fiqh, dan Tasawuf".[33] Sukarni memberikan penjelasan yang berkelindan antara kalam, fikih, dan tasawuf untuk merespons isu lingkungan. Sukarni meletakkan fikih pada posisi urgen untuk merumuskan etika lingkungan yang ditopang oleh prinsip tauhid.[34] Sedangkan perspektif tasawuf dimaksudkan untuk mengeksternalisasi ajaran *al-zuhd*, *dhikr/fikr*, dan *ḥubb* sebagai upaya merestorasi kesadaran seseorang agar dapat melakukan konservasi lingkungan.[35] Namun sayangnya, tulisan Sukarni hanya mengelaborasi persoalan yang lebih general dan tidak sedikit pun menggores ihwal *anima mundi* sebagai sebuah ekosofi serta peran feminin dan perempuan.

---

[30] Bambang Irawan, "Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi", *Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS XII)*, Surabaya (2012).
[31] Lihat Ibid., 2496-2497.
[32] Ibid., 2500-2505.
[33] Sukarni, "Isu Lingkungan dalam Perspektif Kalam. Fiqh, dan Tasawuf", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2 (2013).
[34] Lihat Ibid., 456-460.
[35] Ibid., 454-456.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kelima, Lely Qodar, *Manajemen Kepemimpinan Lingkungan: Kajian Eko-Sufisme Pesantren*.[36] Penelitian Qodar ini merupakan penelitian yang dirangsang oleh riset Suwito N. S.,[37] yaitu *field research* yang berfokus pada dua jamaah di Yogyakarta, Jamaah Pesan Trend Budaya Ilmu Giri di Imogiri Bantul dan Jamaah Masjid Aolia, Panggang, Gunungkidul. Objek kajiannya memang sama, tetapi fokus penelitian Qodar membedah persoalan kepemimpinan (*spiritual capital*) yang ada dalam kedua jamaah tersebut. Dengan kata lain, sorotan Qodar berkutat pada bagaimana operasionalisasi "modal spiritual" pemimpin jamaah dapat melakukan transformasi sosial, lebih-lebih transformasi ekologis.[38] Buku ini sama sekali tidak melakukan elaborasi terhadap konsep *anima mundi* sebagai sebuah ekosofi, apalagi peran feminin dan perempuan di dalamnya.

Keenam, Supian, "*Eco-Philosophy* sebagai Cetak Biru Filsafat Ramah Lingkungan".[39] Tulisan Supian ini mengelaborasi posisi manusia yang berperan sebagai khalifah di bumi (*khalīfah fī al-arḍ*) yang dititahkan atau diamanahkan untuk menjaga kelestarian alam dan lingkungan. Ia berpendapat bahwa manusia yang merupakan khalifah bukan sekadar sebagai makhluk sosiologis (*sociological animal*), melainkan mestinya juga menjadi makhluk ekologis (*ecological animal*) untuk mengemban keberlanjutan alam agar tidak merusak rencana Tuhan karena alam

---

[36] Lely Qodar, *Manajemen Kepemimpinan Lingkungan: Kajian Eko-Sufisme Pesantren* (Yogyakarta: Penerbit Ilmu Giri, 2014).
[37] Lihat Ibid., 16.
[38] Ibid., 17-20.
[39] Supian, "*Eco-Philosophy* sebagai Cetak Biru Filsafat Ramah Lingkungan", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2 (2014).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah *āyāt* Allāh.[40] Oleh Supian, *Eco-Philosophy* dimaksudkan untuk mengontrol laju sains dan teknologi agar bersikap etis terhadap alam. Dengan sikap etis itulah, suaka dan konservasi alam dapat diaplikasikan melalui tindakan *'ībād al-raḥman*.[41] Lagi-lagi, tulisan Supian sama sekali tidak meraba pada konsep *anima mundi* dan peran feminin serta perempuan sebagai ekosofi.

Ketujuh, Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabī".[42] Tulisan Munji mengelaborasi pandangan sufisme Ibn 'Arabī dan menghadapkannya pada disiplin ekologi. Bertolak telaah dari pandangan Ibn 'Arabī—sebagaimana yang sesekali juga dioperasikan oleh Irawan sebelumnya—tentang kosmos secara fleksibel dapat berimplikasi dengan ekologi. Pengimplikasian tersebut diartikulasikan melalui konsep tauhid yang menyorot ekologi.[43] Meskipun tulisan Munji mengaitkan tokoh kondang tasawuf, yakni Ibn 'Arabī, tetapi elaborasinya masih bersifat antroposentrisme; alam sekadar diposisikan sebagai objek renungan atau dinomorduakan dan dijadikan pemenuhan bagi manusia, subjek komsumennya.[44] Lepas dari itu, tulisan Munji tidak menyinggung persoalan peran feminin dan perempuan dengan konsep *anima mundi* sebagai ekosofi.

---

[40] Lihat Ibid., 510-519.
[41] Ibid., 519-529.
[42] Ahmad Munji, "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabī", *Jurnal Teologia*, Vol. 25, No. 2 (2014).
[43] Ibid., 521.
[44] Ibid., 524-526.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedelapan, Wiwi Siti Sajaroh, "*Waḥdah al-Wujūd* dan Pelestarian Alam: Kajian Tasauf tentang Lingkungan Hidup".[45] Tulisan Sajaroh secara eksplisit meletakkan gagasan *waḥdat al-wujūd* Ibn 'Arabī sebagai tolak telaahnya. Pada intinya, ia membedah bahwa alam merupakan dimensi sakral sebagai *tajallī* Tuhan—sebagaimana juga telah disinggung oleh Irawan dan Munji sebelumnya—sehingga manusia dituntut untuk melestarikannya.[46] Bertolak telaah dari gagasan *waḥdat al-wujūd*, Sajaroh melangkah ke persoalan eko-sufisme yang dipahaminya sebagai suatu etika dalam menjalin hubungan harmonis antara manusia dengan alam.[47] Sayangnya, tulisan ini tidak merambah ke ranah peran feminin dan perempuan, apalagi konsep *anima mundi* sebagai sebuah ekosofi.

Kesembilan, Muhammad Yasser, "Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden".[48] Yasser mengkaji kesatuan wujud (*waḥdat al-wujūd*) Mullā Ṣadrā dan memberikannya penjelasan nilai etika lingkungan dengan membabarkan nilai intrinsik yang terdapat dalam alam. Argumentasinya adalah argumentasi Ṣadrian yang eskatologis, bahwa segala maujud yang ada di alam (entah manusia, hewan, tumbuhan, dan sebagainya) kelak akan dibangkitkan di akhirat, sebagaimana Ṣadrā menandaskan diri pada argumen gerak substansial (*al-ḥarakah al-jawharīyah*) keseluruhan entitas yang ada.[49] Penyelidikan Yasser memang cukup

---

[45] Wiwi Siti Sajaroh, "*Waḥdah al-Wujūd* dan Pelestarian Alam: Kajian Tasauf tentang Lingkungan Hidup", *Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 1 (2014).
[46] Lihat Ibid., 72-73.
[47] Ibid., 75-76.
[48] Muhammad Yasser, "Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden", *Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 1 (2014).
[49] Lihat Ibid., 57-58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

berbeda dengan penyelidikan yang pernah dilakukan karena Yasser memakai Ṣadrā sebagai alat baca. Namun, Yasser sama sekali tidak meneropong persoalan peran feminin dan perempuan, lebih-lebih konsep *anima mundi* sebagai sebuah ekosofi.

Kesepuluh, Rahmi Meldayati, "Psiko-Ekologi Perspektif Ibn Arabī".[50] Tesis Meldayati menganalisis pemikiran Ibn 'Arabī, khususnya dimensi psikologi dan ekologinya. Pada pokoknya, Meldayati mengulang pembahasan yang telah umum, yaitu bagaimana Ibn 'Arabī memandang sakralitas kosmos—sebagaimana yang telah dilakukan oleh Irawan, Munji, dan Sajaroh sebelumnya—lalu dipahami sebagai suatu ekologi. Sedangkan sebagai suatu psikologi, Meldayati memberi paparan mengenai konsekuensi tingkat spiritualitas manusia atas lingkungan.[51] Tesis Meldayati ini tidak melakukan penelusuran peran feminin dan perempuan, terlebih konsep *anima mundi*.

Kesebelas, Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dan Alam*.[52] Buku karya Saras Dewi ini adalah hasil tesis doktoralnya.[53] Saras Dewi mengusulkan penyelidikan ontologis dalam relasi alam dan manusia dengan pendekatan fenomenologi lingkungan. Tulisannya bekerja secara ketat dan rigor dalam disiplin filsafat. Penguraiannya menginjak pada kesimpulan bahwa ketercerabutan manusia dari alam merupakan penyebab krisis ekologis (*ecological crisis*) atau disekuilibrium, sehingga diperlukan pemahaman baru yang bersifat

---

[50] Rahmi Meldayati, "Psiko-Ekologi Perspektif Ibn Arabī" (Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015).
[51] Lihat Ibid., 12-14.
[52] Saras Dewi, *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dan Alam* (Tangerang: Marjin Kiri, 2015).
[53] L. G. Saraswati Putri, "Dimensi Ontologis Relasi Manusia dan Alam: Suatu Pendekatan Fenomenologi Lingkungan" (Disertasi—Universitas Indonesia Depok, 2013). Lihat lib.ui.ac.id/ detail?id=20350888&lokasi=lokal / diakses 27 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ontologis antara relasi keduanya melalui pendekatan fenomenologi.[54] Meski buku ini mengulas cukup jauh mengenai teori-teori lingkungan mutakhir, tetapi ia sungguh luput untuk menggubris peran feminin dan perempuan, terlebih pula konsep *anima mundi* sebagai sebuah ekosofi.

Kedua belas, Ida Munfarida, "Nilai-Nilai Tasawuf dan Relevansinya bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup".[55] Tesis ini membahas tentang pentingnya nilai-nilai tasawuf secara normatif—sebagaimana telah dilakukan oleh Irawan—dalam mengentaskan krisis ekologis. Nilai-nilai tersebut dibabarkan menjadi empat prinsip, yaitu "prinsip kasih-sayang dan kepedulian terhadap alam (*caring for nature*), menghargai alam (*respect for nature*), solidaritas kosmis, dan integritas moral."[56] Penelitian ini sama sekali tidak menyinggung konsep *anima mundi* dan menggali relasinya dengan peran feminin dan perempuan sebagai sebuah ekosofi.

Ketiga belas, Fardan Mahmudatul Imamah, "Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan *Eco-Sufism* dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia".[57] Tulisan Imamah ini memeriksa peran *eco-sufism* (eko-sufisme) dalam mengantisipasi keganasan kapitalisme yang amat eksploitatif terhadap alam.[58] Selain itu, Imamah menginstruksikan beberapa poin yang dapat disebut sebagai *eco-sufism* bagi gerakan

---

[54] Dewi, *Ekofenomenologi*, 147-156.
[55] Ida Munfarida, "Nilai-Nilai Tasawuf dan Relevansinya bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup" (Tesis—IAIN Raden Intan Lampung, 2017).
[56] Lihat selengkapnya Ibid., 128-142.
[57] Fardan Mahmudatul Imamah, "Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan Eco-Sufism dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia", *Kontemplasi*, Vol. 5, No. 1 (2017).
[58] Ibid., 107-109.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lingkungan Islam di Indonesia.[59] Tentu saja, tulisan Imamah sama sekali mencampakkan diri untuk mengeksplorasi peran feminin dan perempuan, malahan asing dengan konsep *anima mundi*.

Keempat belas, Ibnu Adam Yusuf, "Krisis Lingkungan di Indonesia (Sebuah Kajian *Ecosophy* dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr)".[60] Tulisan Yusuf ini membahas persoalan *ecosophy* Nasr dan dihadapkan pada krisis lingkungan di Indonesia. Sebenarnya penelitian ini tidak ubahnya sekadar modifikasi lanjutan dari penelitian yang ada sebelumnya, yaitu penelitian Ridhwan sebelumnya. Hanya saja, Yusuf memberikan contoh kasuistik fenomena krisis lingkungan di Indonesia dan meninjaunya dari ekosofi Nasr.[61] Sayangnya, tulisan Yusuf tidak memahami ekosofi secara skematis empat level sebagaimana Arne Naæs merumuskannya dan ia juga tidak menyinggung persoalan *anima mundi*.

Kelima belas, Fikri Mahzumi, "Renungan Ekoteologis KH. KPP. Noer Nasroh Hadiningrat di Pesantren Walisongo Tuban".[62] Tulisan Mahzumi ini melacak renungan ekoteologis Kiai Noer, seorang—yang disebut Mahzumi sebagai—"pendekar rimba", selaku aktor utama dalam mengembangkan suatu ekoteopraksis. Renungan ekoteologis Kiai Noer mewujud sebagai ekoteopraksis yang mengedepankan realisasi manusia sebagai *khalīfah fī al-arḍ* dalam upayanya menjaga

---

[59] Ibid., 123-128.
[60] Ibnu Adam Yusuf, "Krisis Lingkungan di Indonesia (Sebuah Kajian *Ecosophy* dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr)" (Skripsi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017).
[61] Ibid., 79.
[62] Fikri Mahzumi, "Renungan Ekoteologis KH. KPP. Noer Nasroh Hadiningrat di Pesantren Walisongo Tuban", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2 (2018).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

alam, terutama pada ekosistem hutan.[63] Mahzumi mematahkan stigma teologi yang nir-ekologi—seperti yang diproklamirkan Lynn White—sebab sebagaimana renungan teologis Kiai Noer, yang nyatanya, berpijak dan berorientasi ekologis.[64] Namun, tulisan Mahzumi hanya menyelidiki dalil-dalil teologis (*sola scriptura*), sehingga ia tidak pada wilayah mengeksplorasi spiritualitas peran feminin dan perempuan, serta tidak menyinggung persoalan *anima mundi*.

Dari keseluruhan telaah pustaka di atas, tidak ada satu pun tulisan yang menggarap konsep *anima mundi* dalam gagasan Llewellyn Vaughan-Lee. Oleh karena itu, tulisan ini akan menjadi investigasi pertama kali dalam mendedah gagasan *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee. Spiritualitas sebagai suatu pembacaan dan penghayatan sekaligus *weltanschauung* yang sifatnya holistik akan memberikan kontribusi futuristik, baik bagi diskursus ekologi spiritual pada umumnya maupun diskursus spritualitas sufisme pada khususnya. Dengan demikian, sebuah konsep baru dapat dipresentasikan dan dipenetrasikan dalam diskursus konvensional yang telah ada, baik di dalam ekosofi maupun di dalam sufisme itu sendiri.

E. Kerangka Teoretis

Kata "ekosofi" pertama kali digunakan oleh Arne Næss pada tahun 1974, yang secara terminologis dijelaskan dalam bukunya yang berjudul *Økologi, samfunn og livsstill: utkast til en ekosofi*. Memang, Félix Guattari, semiolog Perancis, juga menggunakan kata "ekosofi" pada tahun 1989. Di antara keduanya tidak ada kaitan

[63] Ibid., 348-351.
[64] Ibid., 352.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau estafet terminologis. Hal tersebut amat kentara, seperti yang dijelaskan oleh Simon Levesque, bahwa ekosofi Guattari secara esensial masih berpijak pada prinsip antroposentrisme; sedangkan bagi Næss, yang dikenal sebagai pionir ekosofi, antroposentrisme adalah muasal masalah krisis ekologis itu sendiri.[65] Dengan demikian, dalam riset ini, autentisitas term ekosofi mengacu pada konseptualisasi yang dilakukan oleh Næss, bukan Guattari.

Næss menerangkan perbedaan antara ekosofi, ekologi, dan ekofilosofi. Pada umumnya ekologi diketahui sebagai cabang dari disiplin sains yang menyelidiki secara interdisipliner mengenai kondisi kehidupan dari organisme—termasuk manusia di dalamnya—dan interaksinya satu sama lain, baik dengan lingkungan biotik maupun abiotiknya. Studi ekologi menunjukkan suatu pendekatan dan metodologi yang dapat diringkaskan dengan maksim sederhana, "segala hal saling berhubungan". Namun, studi ekologi ini mengalami tumpang-tindih dengan filsafat yang juga berwenang untuk menginvestigasi segala sesuatu, seperti halnya relasi manusia dengan alam, atau bisa disebut sebagai filsafat lingkungan misalnya. Maka dari itu, Næss mengistilahkan kedua studi tersebut sebagai ekofilosofi. Term tersebut mengacu semata-mata sebagai studi deskriptif, yang secara tepatnya, sebagai sebuah diskursus dalam lingkungan universitas.[66]

Berbeda halnya dengan ekofilosofi, etimologi ekosofi merupakan senyawa dari *oikos* dan *sophos*. Kata *sophos* dipahami oleh Næss bukan sebagai term yang

---

[65] Simon Levesque, "Two Versions of Ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and Their Connection with Semiotics", *Sign System Studies*, Vol. 44, No. 4 (2016), 526.
[66] Næss, *Ecology, Community*, 35-36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memuat pretensi ilmiah tertentu sebagaimana *logos*, melainkan sebagai wawasan kebijaksanaan yang relevan untuk tindakan, yang bersandar pada pemahaman dan pengalaman, ketimbang hasil yang impersonal dan abstrak.[67] Jadi, menurut penulis, ekosofi merupakan pandangan-dunia yang diserap dari pengalaman pribadi dan dapat memberikan arah langsung atau preskripsi pada suatu tindakan praktis dalam keseharian yang berkenaan dengan *oikos* serta untuk mengatasi krisis ekologis. Dengan demikian, ekosofi merupakan suatu disiplin (*fan*) preskriptif, sedangkan ekofilosofi hanyalah diskursus deskriptif.

Næss memperkenalkan satu ekosofi yang secara arbitrer dinamakan dengan Ekosofi T.[68] Menurutnya, setiap orang boleh tidak setuju dengan usulan ekosofinya tersebut, baik nilai dan derivasinya. Ia menganjurkan seseorang untuk mencanangkan ekosofinya sendiri, entah itu Ekosofi Z atau apa pun alfabetnya; ekosofi merupakan pandangan-dunia atau sistem filosofis yang diinspirasi oleh situasi kehidupan seseorang di dalam ekosfer. Artinya, setiap orang berhak mencuatkan bentuk dan nada ekosofinya masing-masing karena ekosofi merupakan di mana seseorang secara filosofis berada.[69] Sebuah ekosofi adalah sebuah sistem dan falsafah personal sehingga mengembangkan ekosofinya sendiri adalah hal yang wajar karena setiap orang berhak memiliki dan menghayatinya dengan pandangan-dunia dan nilai-nilainya sendiri. Sebab, justru dengan keragaman pandangan-dunia dan perspektif

---

[67] Ibid, 37.
[68] Huruf T yang digunakannya dengan kesan secara arbitrer tersebut, sebenarnya merujuk pada Tvergastein, gubuknya di salah satu gunung Norwegia. Lihat David Rothenberg, "Introduction: Ecosophy T—from Intuition to System", dalam Næss, *Ecology, Community*, 4.
[69] Næss, *Ecology, Community*, 37-38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maka akan menjadi mujarab dalam mengatasi krisis ekologis sesuai dengan konteksnya masing-masing.[70]

Kendati ekosofi dapat dikembangkan oleh siapa pun, tetapi Næss memberikan ilustrasi skematik yang mesti dipenuhi untuk mengembangkan sebuah ekosofinya sendiri. Untuk menakar sebuah ekosofi, seseorang akan terlibat dalam perumusan empat level yang akan berbicara nilai dan tindakan yang berhubungan dengan krisis ekologis. Skema yang dicanangkan Næss berisi empat jenjang, di antaranya adalah premis ultim yang menjadi pendasaran filosofis atau penjangkaran eksistensial (*letztbegründung*), asas platform yang diperas dari premis ultim, formula kebijakan yang memandu dan bergantung pada konteks komunitas, serta yang terakhir adalah tindakan praktis.[71] Dengan demikian, skema di bawah ini akan menjadi ancangan dan penuntun penting untuk dapat mencanangkan sebuah ekosofi tertentu.

Level I	Premis Ultim	Ekosofi T, Kristenitas, Buddhisme, Taoisme, dan semisalnya
⇧		⇩
Level II	Asas Platform	Gerakan Perdamaian, Gerakan Keadilan Sosial, Gerakan Ekologi Dalam, dan semisalnya
Level III	Kebijakan	A, B, C, dan seterusnya
Level IV	Tindakan Praktis	X, Y, Z, dan seterusnya

Tabel 1.1 Empat Level Pengartikulasian Ekosofi[72]

[70] Rothenberg, "Introduction: Ecosophy", dalam Næss, *Ecology, Community*, 4-5.
[71] Alan Drengson, "The Life and Works of Arne Næss:An Appreciative Overview", dalam Arne Næss, *Ecology of Wisdom*, (ed.) Alan Drengson dan Bill Devall (Berkeley: Counterpoint, 2008), 32.
[72] Disitir dari Ibid., 33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seperti yang telah disinggung di muka bahwa Næss menamakan premis ultimnya sebagai Ekosofi T (level 1). Sedangkan asas platform (level 2) Næss menggunakan delapan platform *deep ecology*[73]. Sebenarnya, pada level dua ini, asas platform dapat diderivasikan dari pelbagai pandangan-dunia atau agama yang ada pada level 1. Lebih-lebih dalam level 3 dan level 4, seseorang dapat merumuskan sendiri butir-butirnya untuk mengelaborasi sebuah ekosofi. Næss sendiri tidak mendesak orang lain untuk mengakui atau menerima ekosofi yang disodorkannya, bahkan ia gembira kepada mereka yang memiliki pandangan-dunia yang berbeda untuk merumuskan ekosofinya sesuai dengan keragaman dan kompleksitas dunia yang dialami oleh pribadi tertentu.[74]

Dalam riset ini, penulis mengonstruksikan ekosofi Llewellyn Vaughan-Lee. Pertama-tama penulis akan mengkaji konsep *anima mundi* Vaughan-Lee dan memostulasikannya sebagai premis ultim ekosofinya (level 1). Kemudian, untuk mendapatkan asas platform (level 2), penulis menginvestigasi kontur keseluruhan konsep *anima mundi* dan memeraskan asas platform tersebut dari uraian-uraiannya. Selanjutnya, berkenaan dengan rumusan kebijakan yang memandu (level 3), penulis dapatkan langsung dari artikulasi Vaughan-Lee sendiri. Sedangkan yang terakhir, tindakan praktis (level 4), diserap langsung dari anjuran-anjuran praktikal yang dikemukakan oleh Vaughan-Lee. Penamaan ekosofi Vaughan-Lee sebagai *anima*

---

[73] Næss, *Ecology, Community*, 29.
[74] Drengson, "The Life and Works", dalam Næss, *Ecology of Wisdom*, 34. Lihat pula Alan Drengson, "Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview", dalam http://www, ecospherics.net / diakses 2 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mundi cukup penting dengan pertimbangan yang diperoleh penulis dari peninjauan secara saksama terhadap *letztbegründung* yang menopang gagasannya.

Skema 1.1 Artikulasi Teoretis

F. Metode Penelitian

1. Metode

Metode penalaran dalam riset ini melajur dengan cara penalaran deduktif. Berkebalikan dari induksi, deduksi adalah penalaran yang beranjak dari hal-hal yang umum untuk tiba pada hal yang khusus (*general-to-specific*).[75] Dalam riset ini, penulis menyelidiki persoalan-persoalan umum yang ada, yang implikatif dalam ruang lingkup dan batasan masalah riset. Dalam hal ini, penulis menelisik terminologi ekosofi dan memandangnya sebagai kata kunci yang tepat untuk konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee. Sebagaimana dipahami Næss, ekosofi bukanlah term tertutup, siapa saja boleh mengusulkan nama yang baru,[76] dengan syarat dapat memenuhi kriteria ekosofi. Jika dibunyikan dalam sebuah silogisme deduktif: "Setiap orang boleh merumuskan ekosofi asalkan memenuhi kriteria; Konsep *anima mundi* dapat memenuhi kriteria ekosofi; maka konsep *anima mundi* adalah sebuah ekosofi."

[75] Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997), 58-59.
[76] Næss, *Ecology, Community*, 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penalaran deduktif mengantarkan penulis untuk menyelidiki tema-tema yang berkaitan secara umum untuk menuju pada tinjauan langsung terhadap konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee. Dalam memahami konsep *anima mundi*, penulis menemukan rentetan konsekuensial untuk mengelaborasi gagasan khusus di dalamnya, yaitu peran feminin dan perempuan. Secara deduksional, modus penalaran riset ini akan mengarah pada suatu konklusi khusus yang ditarik dari premis-premis general yang tersedia;[77] suatu konklusi yang akan menjawab rumusan masalah yang diinvestigasi.

2. Pendekatan

Adapun pendekatan dalam penelitian ini adalah pendekatan hermeneutika yang membaca pemikiran atau gagasan seorang tokoh sufi kontemporer, yaitu Llewellyn Vaughan-Lee. Hermeneutika adalah *hermeneuein*. Mitos Yunani menuturkan bahwa Hermeslah penyampai pesan Ilahi kepada manusia. Artinya, hermeneutika adalah alat baca Hermes terhadap pesan Ilahi dan direartikulasikan dengan bahasa yang dapat dipahami oleh umat manusia. Dalam pengertian modern, hermeneutika adalah proses metodis untuk memahami (*verstehen*) dengan melibatkan kedirian subjek penafsir terhadap objek yang ditafsirkannya

[77] Sabarti Akhadiah, "Logika dan Penalaran Ilmiah", dalam Winda Dewi Listyasari dan Sabarti Akhadiah (ed.), *Filsafat Ilmu Lanjutan*, (Jakarta: Prenamedia Group, 2015), 234

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(*Geisteswissenschaften*). Hermeneutika tidak sekadar menangkap data, melainkan mengungkap makna (*Sinnverstehen*).[78]

Dengan cara itu, penulis dapat memahami gagasan Vaughan-Lee mengenai konsep *anima mundi*, lalu penulis mengungkap makna yang tersaji di dalamnya. Pengungkapan makna tersebut akan dilakukan penulis secara heuristik dan analitik. Pendekatan tersebut adalah yang akan menuntun elaborasi penulis atas apa yang ada (*das Sein*) dan yang menjadi fokus bahasan penulis. Dengan melakukan pendekatan tersebut, maka akan ditampilkan keseluruhan gagasannya dan dipahami secara utuh topik yang berkaitan dan mendesakkan sebuah konklusi yang dapat menjawab rumusan masalah yang telah diajukan.

3. Teori

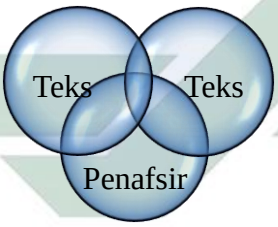
Dalam upaya menginterpretasikan tema bahasan, penulis mengoperasikan teori hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer. Intisari dari hermeneutika Gadamer adalah memahami sebagai persetujuan (*Verständigung*) antara teks yang ditafsirkan dengan penafsirnya; artinya terdapat pemahaman yang saling memahami sebagai landasan. Maka dari itu, hermeneutika Gadamer ini juga disebut sebagai hermeneutika kesepahaman. Melalui teori hermeneutika Gadamerian, teks-teks yang dibaca untuk dipahami bukanlah teks yang terisolasi dari pemahaman penafsir. Maksudnya adalah bahwa untuk memahami teks,

[78] Lihat selengkapnya F. Budi Hardiman, *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida* (Yogyakarta: Kanisius, 2015), 9-22. Bdk. Jean Grondin, *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato sampai Gadamer*, terj. Inyiak Ridwan Muzir (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007), 45-52.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsir tidak sekadar merekam pemahaman yang dibawa oleh teks, melainkan juga si penafsir ikut menaruh pemahamannya untuk memahami pemahaman teks.[79]

Proses penafsiran yang Gadamerian tidaklah dengan cara menafikan prapemahaman (*Vorverständnis*) dan prakondisi atau prasangka (*Vorurteil*) nilai-nilai serta pemahaman yang dimiliki oleh penafsir. Dengan kata lain, proses penafsiran tidaklah menjadi cacat apabila penafsir membawa prakondisi pemahamannya untuk mendedah objek yang ditafsirkan. Sebab, *Vorverständnis* merupakan kondisi pemahaman dalam memahami.[80] Selain itu, hal ini menunjukkan bahwa netralitas kognitif bagi penafsir adalah absurd, suatu sikap kepongahan intelektual. Gadamer menyebut proses penafsiran dalam gagasan hermeneutikanya sebagai *Horizontverschmelzung* atau fusi horizon.[81]



Skema 1.2 Proses *Horizontverschmelzung*

Proses hermeneutis Gadamerian adalah meleburkan horizon penafsir dengan horizon yang dibawa teks dalam historisitasnya. Fusi horizon inilah yang

[79] Jean Grondin, "Gadamer's Bacis Understanding", dalam Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer* (Cambridge: Cambridge University Press, 2002), 40.
[80] Ibid., 44-45. Lihat pula Sahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan* (Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017), 80.
[81] Hardiman, *Seni Memahami*, 180-185. Lihat pula Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan*, 81-82.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

disebut proses hermeneutis yang produktif.[82] Melalui hermeneutika Gadamerian, penulis bukan sekadar melakukan penafsiran reproduktif atau melakukan rekonstruksi (kon)tekstualitas, melainkan menghasilkan produksi makna yang baru. Hermeneutika Gadamerian adalah hermeneutika produktif yang dihasilkan melalui fusi horizon (*Horizontverschmelzung*). Teks-teks dalam sumber data yang digunakan penulis akan diperlakukan sebagai suatu horizon dan posisi penulis sebagai penafsir adalah horizon lain. Dua horizon yang saling menghadap adalah peleburan horizon yang akan menghasilkan produktivitas dalam interpretasi.

G. Sistematika Pembahasan

Riset ini ditata berlambarkan suatu sistematika yang berlaku sebagai tatanan normatif, seperti pada umumnya sebuah penelitian yang tersedia secara konvensional. Demi mempermudah dalam melakukan pendeskripsiannya, riset ini penulis rentangkan dalam lima bab. Dalam tiap-tiap bab, penulis akan menyoroti poin-poin penting yang hendak dikaji berkenaan topik riset agar dapat dimengerti kontur keseluruhan konstruksi gagasannya secara mapan dan saling kait-kelindan.

Dalam bab satu yang sebagai bab pendahuluan, penulis membabarkan latar belakang riset, rumusan masalah, tujuan dan manfaat, serta signifikansi riset yang diikuti pembedahan pustaka terdahulu sehingga dapat diketahui seberapa jauh riset sebelumnya yang (tidak) mungkin beririsan dengan riset ini. Kerangka teoretis juga dihadirkan dalam bab satu untuk dapat mengenali alur teoretis dari riset ini. Bab ini

[82] Ibid., 185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cukup penting sebagai sketsa awal untuk mengantarkan pada bab-bab setelahnya. Oleh sebab itu, bab ini dapat menunjukkan keseluruhan signifikansi laju penelitian.

Bab dua akan disuguhkan persoalan yang berkaitan dengan tokoh yang sedang dikaji, yaitu Llewellyn Vaughan-Lee. Oleh karena belum adanya penelitian berbahasa Indonesia yang mengkaji tentangnya, maka mensketsakan biografinya bukanlah pekerjaan yang repetitif dan klise. Dalam bab ini penulis mensketsakan perihal biografi hidup yang sekaligus perjalanan dan pergolakan spiritualnya. Sketsa biografinya secara inheren dapat mengantarkan untuk mengenali tokoh penggagas tema pokok dalam fokus kajian riset ini. Langkah selanjutnya adalah penulis mensketsakan tarekat sufinya, Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddīdiyah yang memiliki keunikan tersendiri. Tidak lupa pula membabarkan pemikiran Vaughan-Lee dengan cara mensketsakan karya-karyanya. Tiga poin tersebut merentang di bab dua.

Pada bab tiga, penulis berupaya menjawab rumusan masalah pertama dan kedua sebagai gerbang introduksi untuk mengelaborasi tema pokok dalam fokus riset ini. Di bab tiga, penulis akan mengupas anamnesis krisis ekologis dalam pandangan Vaughan-Lee. Selanjutnya, penulis menjelaskan perihal konsep *anima mundi* yang digagasnya. Setelah itu, akan diterangkan peran feminin dan perempuan di dalamnya karena kedua peran tersebut menjadi inheren dalam konsep *anima mundi* Vaughan-Lee. Bab ini merupakan pijakan deskriptif dan menjadi medium untuk mendedah rumusan masalah ketiga sehingga didapatkan tilikan atas tipikalitas gagasan Vaughan-Lee sebagai sebuah ekosofi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemudian, bab empatlah yang akan menjadi tempat pendedahan dan pengelaborasian secara analitis untuk menjawab rumusan masalah yang ketiga. Di bab ini, intisari problem dari riset akan dikuak. Pokok penting pada bab ini adalah yang menempatkan penulis untuk mengonstruksikan empat level artikulasi dalam menjelaskan sebuah ekosofi dalam konsep *anima mundi* Vaughan-Lee. Pada akhirnya, refleksi analitis terhadap gagasan yang telah dideskripsikan sebelumnya menjadi sebuah keharusan. Oleh karena itu, peneropongan secara mikroskopis terhadap detail-detailnya akan mengakhiri bab empat ini.

Pungkasnya adalah bab lima. Dalam bab penutup ini, penulis tidak ingin cerewet merepetisi secara sinoptik apa yang telah dibabarkan dari bab-bab sebelumnya, melainkan penulis akan kembali pada rumusan masalah dan menyodorkan jawabannya secara rigoris. Bab lima ini selain untuk menjawab rumusan masalah yang dilontarkan di bab satu, penulis akan menyajikan pula rekomendasi lanjutan mengenai riset akademis *yang mungkin* setelahnya. Hal ini cukup urgen, bukan hanya karena keilmuan memang senantiasa bergulir, tetapi juga karena penulis menyadari bahwa autokritik adalah niscaya, sehingga celah-celah riset akan terkuak dan mengantarkan pembaca pada riset selanjutnya yang mungkin.[]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II

BIOGRAFI SPIRITUAL LLEWELLYN VAUGHAN-LEE

A. Sketsa Biografi Llewellyn Vaughan-Lee

Llewellyn Vaughan-Lee lahir di London pada tahun 1953[1] dalam sebuah keluarga kelas-menengah di Inggris.[2] Ia dimasukkan ke sekolah asrama semenjak usia tujuh tahun. Kehidupannya di sekolah asrama berjalan normal-normal semata. Ia hidup di dalam lingkungan dan keluarga yang penuh dengan nilai-nilai yang tidak mengedepankan perasaan. Artinya, lingkungannya tidak memiliki anggapan bahwa "perasaan" merupakan sesuatu yang tabu. Vaughan-Lee tidak menemukan tempat yang kondusif untuk mengembangkan perasaan atau sensitivitas batiniahnya hingga suatu ketika ia dapat menemukan jalan pulangnya.[3]

Perjalanan "pulang" Vaughan-Lee dimulai saat musim panas, tahun 1969, pada umurnya yang masih remaja, yakni 16 tahun. Pada pagi hari, ia pulang dari asrama sekolahnya menuju rumah karena liburan akhir pekan dengan menaiki kereta api bersama temannya. Vaughan-Lee melihat temannya sedang membaca buku tentang Zen Buddhism. Ia meminta temannya untuk memperlihatkan bukunya. Vaughan-Lee membolak-balik halaman hingga matanya bertemu dengan aforisme Zen yang berbunyi, "Angsa di sungai tidak bermaksud melempar bayangannya; Air pun tidak sadar untuk menerima pantulannya." Baginya, setelah

[1] Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Llewellyn_Vaughan-Lee / diakses 11 Mei 2019.
[2] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Face Before I Was Born* (California: Golden Sufi Center, 1998), 72.
[3] Ibid., 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membaca aforisme itu, ia seperti menyingkap selubung dan merasakan momen kegembiraan yang hebat yang belum pernah ia alami sebelumnya. Itulah yang disebutnya sebagai peristiwa "pulang" menuju Tuhan, saat pintu perjalanan ke Rumah mulai terbuka.[4]

Semenjak peristiwa yang kiranya sepele tetapi eksistensial itu, Vaughan-Lee mengalami keterbukaan spiritual, tepat pada usianya yang masih menempuh *high school* di sekolah asrama. Di sebelah asrama sekolahnya terdapat sungai dan di tepi sungai terbentang kebun yang anggun, di mana seseorang dapat duduk di sana, jauh dari ingar-bingar dan hilir-mudik kebisingan. Sore musim panas, saat aktivitas sekolahnya telah usai, ia duduk di kebun dan memandang sungai yang menakjubkan. Melalui air yang mengalir dan riak-riak arus yang berteriak, Vaughan-Lee mendengarkan senandung lagu merdu yang didendangkan padanya.[5] Berawal dari sini, barangkali, kesadaran ekologi spiritualnya mulai menjalar di dalam dirinya.

Hidupnya di asrama sekolah, mulai saat itu, diisi oleh praktik meditasi yang ia ketahui dari buku yang ia pinjam. Pada kali pertama praktik meditasi, dengan cara duduk tenang, menutup mata, dan memusatkan pikiran pada ketiadaan, ia mengalami pengalaman mistikal yang menakjubkan dan membahagiakan. Ia merasa bahwa dirinya menjadi amat besar dan pada saat yang sama, secara simultan, menjadi amat kecil—meskipun pengalaman itu hanya berlangsung beberapa saat. Itulah pengalaman pertama kalinya yang membuatnya

[4] Ibid., 3.
[5] Ibid., 4.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sadar dan mengetahui dimensi batin yang benar-benar berlainan dengan dimensi luaran, rutinitas remeh-temeh (*trivial routine*) yang mengepungnya selama ini.[6]

Pengalaman mistikal yang dialami Vaughan-Lee saat di usia remaja menunjukkan ketergugahannya pada dunia spiritual, tetapi ia masih berhadapan dengan turbulensi emosional atau psikologis masa adolosensnya. Salah satu contohnya adalah pengalaman mistikalnya yang ia bagikan secara naif melalui tulisannya yang diterbitkan di majalah sekolah; padahal tidak ada seorang pun yang pernah berbicara mengenai pengalaman mistikal pribadi dalam majalah sekolah asrama di Inggris. Antusiasme untuk memublikasikan pengalaman pribadi tersebut tentunya mendapat tertawaan dan ejekan dari sekelilingnya.[7] Hal ini menunjukkan belum dewasanya dirinya untuk menyimpan pengalaman tersebut sebagai pengalaman privatif.

Setahun kemudian, di usia 17 tahun, Vaughan-Lee lulus sekolah dan ia memutuskan untuk melakukan perjalanan selama setahun sebelum melanjutkan masuk perguruan tinggi. Tetapi ayahnya telah menugaskannya dalam sebuah pekerjaan, yaitu sebagai pembantu untuk mengawasi dua ratus pekerja perkebunan kelapa di Papua Nugini. Di sana, ia menghabiskan waktu untuk berjalan-jalan sembari mengawasi pekerjaan. Tanpa televisi, buku, dan percakapan menjadikan pikiran Vaughan-Lee semakin kosong serta mengalami kedamaian mendalam. Lingkungan yang primitif dan asri membuat Vaughan-Lee

[6] Ibid., 5.
[7] Ibid., 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengalami alam bersama segerombolan kupu-kupu dan burung beo liar yang berdecit di pepohonan yang berciut.[8]

> Hari demi hari berlalu dan kekosongan semakin dalam. Selama ini aku menggubah banyak puisi haiku, karena ia merefleksikan pengalaman hidup yang seadanya. Bulan di atas air, seutas jaring laba-laba berkilau di bawah mentari, sebatang pohon kelapa rebah di pantai, citra-citra ini menangkap kualitas hidup tanpa penyimpangan mental atau psikologis. Capung di bawah sinar mentari hanyalah capung. Ini adalah misteri di mana tidak ada yang tersembunyi.[9]

Setelah tinggal beberapa bulan di Papua Nugini, ia memutuskan untuk pergi ke Timur Jauh. Niatnya menyusuri hingga India tak tercapai, ia tinggal beberapa waktu di Chiang Mai, Thailand Utara. Kembali pulang ke Eropa adalah keputusan selanjutnya. Dalam perjalanannya, ia sempat mampir sebentar di Switzerland, tinggal bersama beberapa temannya, yang memperkenalkannya pada disiplin diet makrobiotik. Di rumah, Vaughan-Lee melewati hari demi hari dengan mempraktikkan disiplin diet makrobiotik, hatha yoga, dan puasa. Selama lebih dari setahun, ia rutin meluangkan waktu setengah jam di pagi hari untuk yoga dan turut menghadiri kelas yoga di tiap minggunya.[10]

Disiplin asketisme Vaughan-Lee amat bersemangat. Ia benar-benar haus spiritualitas. Tubuhnya menjadi kurus seperti tak terurus. Sayangnya, tubuhnya semakin melemah karena digembleng secara keras demi memenuhi latihan rohani dan hasil spiritual. Secara tidak sengaja, praktik hatha yoga membangkitkan *kundalini* dalam dirinya,[11] yang semestinya hanya boleh diaktifkan di bawah

---

[8] Ibid., 8.
[9] Ibid., 9.
[10] Ibid., 10-12.
[11] Kundalini merupakan energi batin (*shakti*) yang terletak di dasar tulang belakang (*muldhara*) dan dapat membuat seseorang melakukan pembebasan spiritual. Cara mengaktifkannyanya amat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bimbingan seorang guru spiritual. Diet makrobiotik, kundalini yang baginya mengganggu dan menyakitkan, serta olah spiritualnya yang memberatkan kesehatan fisiknya, neurosis, ketidaknyamanan mental, dan sakit perut terus-menerus adalah konsekuensinya. Namun, Vaughan-Lee mencampakkan problem tersebut sebab ia benar-benar getol dalam menjalankan praktik asketismenya, tidak peduli berapa pun biayanya dan apa pun risikonya.[12]

Vaughan-Lee melanjutkan pendidikan di perguruan tinggi dan mengambil studi arsitektur. Matakuliah *Sacred Geometry* yang diampu oleh Keith Critchlow membuat Vaughan-Lee terpukau terhadap pengetahuan esoterik yang telah membentuk dasar dari banyak peradaban. Dahaganya terhadap Kebenaran mendorong kuriositasnya bekerja secara maksimal. Ia membaca banyak buku, tentang Tibet dan Piala Suci (*the Holy Grail*), tentang Mesir dan piramidanya, serta hukum metafisis (*inner laws*) dari alam semesta. Baginya, studi geometri telah mengantarkannya pada sesuatu yang lebih dalam ketimbang pikiran, yaitu pola-pola yang memantulkan struktur spiritual kehidupan dan alam semesta—hal ini menjadi selaras dengan gairahnya dalam pemenuhan olah spiritual.[13]

Minatnya terhadap *sacred geometry* mengenalkan dan membuatnya takjub terhadap pola geometri yang mengalir dan saling menjalin dalam tembok-tembok masjid.[14] Ia kerap mencoba menggambarnya. Di saat sedang studi

---

beragam, di antaranya melalui meditasi, pernapasan pranayama, dan membaca mantra. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Kundalini / diakses 30 April 2019.

[12] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 13-14.

[13] Ibid., 17-18.

[14] Menurut Seyyed Hossein Nasr, seni arsitektur Islam mengumandangkan sakralitas ruang. Sebagaimana yang terjadi dalam masjid, pola-pola geometri mengisyaratkan realitas batin. Kesunyian masjid menggemakan firman Tuhan yang meneduhkan, kekosongannya menunjukkan realitas hamba yang fakir (*faqr*) di hadapan Tuhan Yang Maha Kaya (*al-Ghanīy*), lekukan-lekukan ruang masjid menunjukkan ritme kehidupan baik secara fisis maupun metafisis, dan kubah yang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

arsitektur, Vaughan-Lee tinggal di rumah bersama ibunya dan Beba, nama pacar Vaughan-Lee yang merupakan seorang seniman. Pada usia 14 tahun, kedua orangtua Vaughan-Lee berpisah pada suatu malam yang dramatis. Depresi ibunya yang akut dan berlarut-larut menjadikan ibunya alkoholik. Hidup seatap dengan ibunya, membuat Vaughan-Lee berhadapan dengan atmosfer rumah yang dipenuhi kegelapan depresional dari ibunya, sehingga dapat memengaruhi dan membebani psikis Vaughan-Lee itu sendiri. Baginya, menggambar pola-pola geometri islami merupakan penolong sementara untuk membebaskan tekanan psikis. Melalui geometri islami, Vaughan-Lee mengalihkan perhatiannya kepada sufisme.[15]

Vaughan-Lee pergi ke beberapa perkumpulan sufi untuk mendengarkan keindahan lantunan zikir yang diiringi musik, tetapi tidak ada resonansi yang merasuk di dalam batinnya. Teman-teman kuliahnya pun terlibat dengan kelompok sufi yang didasarkan pada ajaran Ibn ‘Arabī. Ia tidak tertarik. Vaughan-Lee bersungguh-sungguh untuk mencari seorang mursyid yang akan membimbingnya, tapi tidak menemukan siapa pun. Kemudian pada musim dingin bulan Februari, Keith Critchlow, dosennya yang mengampu *Sacred Geometry*, mengadakan kursus akhir pekan tentang Plato di sebuah rumah pedesaan yang terletak di barat Inggris. Dari kursus akhir pekan itu, Vaughan-Lee mendapat

---

dikembangkan dalam arsitektur Islam menjadi simbolisasi keesaan Tuhan. Bagi Nasr, seni arsitektur Islam adalah penerjemahan terhadap bentang kosmologi secara keseluruhan yang menghubungkan tatanan hierarkis alam rendah hingga alam tinggi. Lihat selengakapnya Seyyed Hossein Nasr, *Seni dan Spiritualitas Islam*, terj. Sutejo (Bandung: Mizan, 1993), 50-64. Bdk. Oliver Leaman, *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abubakar (Bandung: Mizan, 2004), 204-210.

[15] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 21-26.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teman baru yang beberapa minggu kemudian mengajaknya untuk menghadiri ceramah spiritual tentang matematika.[16]

> (ketika) mendengarkan ceramah, aku memperhatikan seorang wanita tua berambut putih dengan ikatan sanggul yang duduk di depanku. Setelah ceramah usai, temanku mengenalkanku kepada wanita tua tersebut di koridor. Dia menatapku dengan mata biru yang tajam. Seketika itu, aku merasa menjadi senoktah debu di tanah. Kemudian dia berpaling serta melangkah pergi dan aku ditinggalkan, kosong dan kalap.[17]

Perjumpaan Vaughan-Lee di usianya yang masih 19 tahun dengan gurunya yang bernama Irina Tweedie,[18] pada tahun 1973, adalah peristiwa spiritual yang monumental. Ia sendiri mengibaratkan perjumpaan tersebut—sebagaimana aforisme sufi—laksana "tak lebih dari debu di kaki sang guru". Bagi Vaughan-Lee, karena perjumpaan tersebut adalah peristiwa spiritual, ia merasa bahwa sifat-sifat egoistis yang dimilikinya selama itu seperti arogansi spiritual, praktik yoga, pengalaman mistikal, dan wawasan esoteriknya menjadi luruh hingga tidak ada lagi yang tersisa kecuali sebagai senoktah debu yang ditiup ke sana dan ke sini oleh angin ruh. Ia merasa terpukau karena tiba pada peristiwa *fanā'* (*annihilation*) dari keakuannya.[19]

Awal perjumpaan Vaughan-Lee dengan Irina Tweedie pada ceramah spiritual tersebut berada di luar pengetahuan atau dugaan Vaughan-Lee bahwa

---

[16] Ibid., 26-27.
[17] Ibid., 27.
[18] Irina Tweedie merupakan wanita kelahiran Rusia yang melakukan studi di Wina dan Paris. Dia menikah dengan seorang perwira laut asal Inggris setelah Perang Dunia II. Semenjak kematian suaminya, Tweedie mulai terusik persoalan spiritualitas. Kepergiannya ke India merupakan perjalanan spiritual yang membuatnya berjumpa dengan Bhai Sahib, seorang mursyid Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah. Dari sanalah ia diinisiasi dalam tarekat tersebut hingga ia ditahbis menjadi suksesor transmisi ketarekatan selanjutnya hingga wafatnya pada tahun 1999. Lihat selengkapnya https://goldensufi.org/about_mrs.tweedie.html / diakses 5 Mei 2019.
[19] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 27-28. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "Neither of the East nor of the West: The Journey of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya from India to America", dalam https://goldensufi.org /article_eastwest.html / diakses 5 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Tweedie adalah seorang guru sufi. Ia tidak pernah menyangka demikian meskipun wibawa eksistensial wanita tua dengan mata birunya yang tajam telah dialami di koridor gedung ceramah. Ia tidak pernah pula menyangka bahwa perjumpaan pertama itu dapat berlanjut pada perjumpaan kedua. Perjumpaan kedua adalah undangan dari teman-teman Vaughan-Lee, yaitu mereka yang pernah tergabung dalam kursus akhir pekan tentang Plato yang diampu oleh Keith Critchlow, dosennya dalam bidang *Sacred Geometry*. Dalam rangka memenuhi undangan tersebut, Vaughan-Lee mengajak pacarnya, yakni Beba.[20]

Vaughan-Lee tidak pernah menyangka bahwa perjumpaan keduanya dengan Tweedie adalah mungkin. Meski kelompok meditasi sufi yang dibimbing oleh Tweedie saat itu masih bersifat tidak diketahui khalayak umum, tetapi di dalamnya terdapat prinsip apabila setiap ada orang yang ingin bergabung dalam kelompok meditasi tersebut, maka Tweedie mesti meminta izin terlebih dahulu kepada gurunya.[21] Pada suatu selasa sore, Vaughan-Lee tiba di rumah kecil Tweedie yang berada di London utara. Setelah melakukan meditasi, acara selanjutnya adalah meminum teh dan memakan kudapan serta berbincang-bincang tentang spiritualitas dan juga tentang mimpi masing-masing. Ia merasa bahwa dirinya pulang ke rumah (*coming home*) untuk pertama kali dalam kehidupannya.[22]

---

[20] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 30.

[21] Dalam hal ini yang dimaksud sebagai gurunya adalah Bhai Sahib (w. 1966). Sebagaimana lazimnya dalam tradisi spiritualitas sufisme, perjumpaan *barzakhi* entah secara terjaga (*yaqẓah*) maupun tidak adalah prevalensi yang terjadi dalam relasi antara mursyid dan murid. Dalam hal inisiasi, kerapkali juga terjadi dalam proses yang *barzakhi*, atau yang lebih populer dikenal sebagai inisiasi *uwaysī*. Lihat Éric Goeffroy, *Introduction to Sufism*, trans. Roger Gaetani (Bloomington: World Wisdom, 2010), 157-158. Lihat pula Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ʿArabī*, trans. Peter Kingsley (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), 89.

[22] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 29-31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Vaughan-Lee mulai rutin mengikuti kelompok meditasi sufi yang diasuh Tweedie. Seiring dengan itu, ia ingin meninggalkan kuliah arsitekturnya setelah ditempuh selama dua tahun. Begitu pula rutinitas membaca buku-buku spiritual mulai ditinggalkan. Meski sesekali ia masih perlu mengutip aforisme yang ada dalam buku untuk membantu muatan tulisan-tulisannya. Ia putus asa dalam arsitektur. Ia menanggalkan buku. Ia mendapat kerja di sebuah kafe dan sering berpindah-pindah pekerjaan. Lambat laun, ia memahami bahwa jalan mistikal yang sejati bukan tentang bentuk dan mode lahiriah.[23]

Selama setahun, Vaughan-Lee menempuh perjalanan spiritual yang melelahkan dan menguras mental, kehidupannya mengalami disintegrasi. Ia seperti digenggam oleh sesuatu yang lain, sesuatu yang berada di luar dirinya. Kehidupan lahiriahnya terasa porak-poranda. Ia merasakan kesepian yang panjang, Beba sebagai pacarnya telah meninggalkan dirinya. Kegundahan dan kelelahan mental ini ditanyakan kepada gurunya, yakni Tweedie, mengapa ini semua menimpa dirinya. Sang guru menjawab bahwa sebenarnya Vaughan-Lee sedang dilatih oleh Bhai Sahib. Ternyata selama ini yang membimbing perjalanan ruhani Vaughan-Lee sejatinya adalah Bhai Sahib, sedangkan Tweedie hanyalah perantara semata. Tetapi ini semua tidak pernah terpikirkan oleh Vaughan-Lee.[24]

Bhai Sahiblah yang secara misterius telah menyembuhkan kundalininya. Vaughan-Lee merasa lega untuk hal itu. Tetapi itu bukan hal yang selamanya melegakan dan menenangkan baginya. Vaughan-Lee mengidap psikis yang kacau. Ia mengalami pertarungan mental yang hebat dengan sisi gelap feminin yang

[23] Ibid., 37-39.
[24] Ibid., 39-41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi problem psikologisnya, yaitu bayang-bayang kegelapan dari depresi ibunya. Penolakan terhadap sisi gelap feminin tersebut justru membuatnya terjerembap dalam kesengsaraan yang tidak terhingga. Ia menyadari bahwa problem ini dapat diatasi dengan penerimaan yang berefek pada pembebasan. Proses tersebut berlanjut selama bertahun-tahun hingga ia dapat membebaskan dan terbebaskan dari kegelapan tersebut. Pada akhirnya ia menemukan sisi feminin ilahiah, Sophia, kebijaksanaan intuitif yang merupakan bagian dari diri yang lebih tinggi (*the Higher Self*).[25]

Perjalanan spiritual Vaughan-Lee tidak selalu mulus. Ia kerap terjerat problem psikologis yang menyengsarakan, mengoyak mental dan pikirannya, serta mengacaukan keseimbangan hidupnya. Vaughan-Lee sempat hampir bunuh diri melompat dari jendela karena desakan alam bawah sadarnya. Tetapi tindakan itu ia urungkan. Peristiwa semacam itu, inflasi (*inflation*), dalam diri Vaughan-Lee menjadi pertanda dinamika perjalanan spiritual yang begitu berat, menguras mental dan mengoyak kehidupannya yang seharusnya berjalan secara lazim. Ia selalu dipontang-pantingkan dalam penderitaan dan kebahagian psikis. Alam sadar dan alam bawah sadarnya tarik-menarik dan bekerja memengaruhi ke(ber)adaannya. Penderitaan psikisnya disusul dengan kebahagiaan spiritual. Ritme hidupnya pasang-surut dan tidak berjalan linear. Setelah ia mengalami gejolak inflasi psikis, ia mendapatkan kembali pikirannya yang normal dan kembali kuliah untuk menyelesaikannya gelarnya.[26]

---

[25] Ibid., 53-59.
[26] Ibid., 66-74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seorang perempuan seniman yang datang dari Israel dan diinisiasi oleh Tweedie sebagai muridnya adalah perempuan yang membuat Vaughan-Lee mengalami jatuh cinta. Namanya Anat. Kini ia memahami bagaimana mencintai Tuhan dalam diri seorang perempuan. Bagi Vaughan-Lee, aspek feminin Tuhan, kelembutan dan keindahan, termanifestasi dalam diri Anat.[27] Cinta romantis dengan seorang perempuan telah membangkitkan *anima* dalam dirinya sendiri.[28] Selain itu, ia ditarik ke dimensi feminin, tempat gairah dan kecantikan bersarang. Itulah dimensi batin feminin yang dialami oleh Vaughan-Lee melalui proyeksinya terhadap Anat.[29]

Vaughan-Lee mengalami cinta sebagai jalan sufi itu sendiri. Ia mendefinisikan sufisme sebagai jalan cinta menuju Tuhan. Cinta merupakan energi yang digunakan untuk mengantarkan para penempuh kembali kepada Tuhan.[30] Melalui cintanya kepada Anat, ia memahami bahwa keindahan abadi seorang perempuan memadukan dua dunia, yaitu Pencipta dan ciptaannya, dunia spiritual dan material. Ia mengutip ucapan Rūmī, "Seorang perempuan adalah Tuhan yang bersinar melalui selubung halus." Bagi Vaughan-Lee, perempuan yang dicinta membuat dirinya mengalami dunia lahiriah dan batiniah sekaligus.

---

[27] Ibid., 83-88.

[28] Dalam pandangan psikologi analitik Carl Gustav Jung, semua manusia bukan hanya memiliki wilayah ketidaksadaran personal, melainkan juga memiliki wilayah ketidaksadaran kolektif (*collective unconsciousness*)—pada bidang tersebutlah psikologi Jungian memberikan ekstrapolasi dari psikoanalitik Freudian. Macam-macam ketidaksadaran kolektif tersebut yang juga disebut sebagai arketipe (*archetypes*) di antaranya adalah persona (*persona*), bayangan, (*the shadow*), bapak yang bijak (*wise old man*) dan ibu yang agung (*great mother*), serta anima dan animus. Anima merupakan sisi feminin dalam ketidaksadaran laki-laki, sedangkan animus merupakan sisi maskulin dalam ketidaksadaran perempuan. Lihat selengkapnya Frieda Fordham, *Pengantar Psikologi C. G. Jung: Teori-Teori dan Teknik Psikologi Kedokteran*, terj. Dea Isti Widayanti, (Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1988), 32-46.

[29] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 101-103.

[30] Llewellyn Vaughan-Lee, *Paradoxes of Love*, (California: Golden Sufi Center, 1996), xiv. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *The Circle of Love*, (California: Golden Sufi Center, 1999), xi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Di dalam salah satu mimpinya, ia diberi tahu bahwa *anima* adalah roh yang penuh dengan materi. Maksudnya adalah meski anima merupakan jiwa, sesuatu yang spiritual, tetapi ia mewujud dalam bentuk materi, tidak lepas dari pengalaman empiris sehari-hari. Inilah yang dipahaminya sebagai *anima* dalam pengalaman cintanya.[31]

Pengalaman cinta Vaughan-Lee tidak berarti melarutkan dirinya dalam pusaran kemabukan yang ekstrem. Ia tetap menjalankan aktivitasnya. Setelah menyelesaikan kuliahnya, ia menjadi guru di sebuah sekolah perempuan di London selatan; sebagaimana tradisi yang ada, setiap guru baru akan ditempatkan di kelas yang berisi murid-murid bandel. Setelah mengajar di sekolah London selatan, ia pindah menjadi guru bahasa Inggris untuk separuh waktu di London pusat, dekat dengan Hyde Park. Selama Vaughan-Lee menjadi guru, ia menikah dengan Anat. Mereka dikaruniai dua anak, bernama Emmanuel dan Hannah.[32] Keluarga Vaughan-Lee tinggal di sebuah rumah berlantai dua, yang pada akhirnya menawarkan gurunya, Tweedie, untuk tinggal bersama-sama.[33]

Vaughan-Lee menyelesaikan Ph.D dengan menulis tesis doktoral yang berjudul "Imaginal Response: An Adaptation of Jung's Active Imagination into a Mode of Responding to Archetypal Images in Shakespeare's Hamlet".[34] Tesis doktoralnya yang mengelaborasi psikologi Jung menunjukkan ia benar-benar

---

[31] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 110.

[32] Emmanuel Vaughan-Lee lahir pada Januari 1979, sedangkan Hannah Vaughan-Lee lahir 16 bulan kemudian, yaitu Mei 1980. Meski di dalam catatan autobiografinya tidak disebutkan tahun berapa Vaughan-Lee menikah (dan memang jarang sekali ia mencatat detail almanak tahun), maka dapat diprediksi bahwa ia menikah dengan Anat pada tahun 1978, di usianya yang ke-25, setelah ia menyelesaikan perguruan tingginya. Lihat https://en.wikipedia.org/wiki/Emmanuel_Vaughan-Lee / diakses 12 Mei 2019. Lihat pula Vaughan-Lee, *The Face Before*, 126.

[33] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 116-125..

[34] Lihat https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.558842 / diakses 19 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus melahap semua karya Jung. Psikologi Jung memang unik dan memiliki kekhasannya, terutama dalam bidang mimpi dan ketidaksadaran kolektif.[35] Hal ini membuat Vaughan-Lee benar-benar memahami simbolisme mimpi dan asosasi citra-citranya. Dalam perkumpulan meditasinya, kerapkali Vaughan-Lee disuruh gurunya untuk menjelaskan arti mimpi para audiens.[36]

Pada awalnya memang Vaughan-Lee hanya mewakili gurunya dalam menafsirkan mimpi para audiens yang hadir, tetapi seiring berkembangnya waktu, gurunya, yakni Tweedie, memberitahu bahwa Vaughan-Lee akan menggantikan posisi dan tugasnya sebagai guru. Sebelumnya, pada suatu tidurnya, Vaughan-Lee bermimpi bahwa gurunya mengatakan pada Vaughan-Lee, "Kamu seharusnya menjadi guru." Vaughan-Lee menafsirkan pernyataan tersebut kalau-kalau hanya ingin menegaskan bahwa ia seharusnya menjadi guru di sekolah saja. Tetapi ketika ia bercerita langsung ke gurunya, penafsiran tersebut disalahkan, sebab memang yang dimaksud oleh pesan di dalam mimpi tersebut bukan mengacu pada profesi guru di sekolah, melainkan sebagai guru spiritual.[37]

California adalah tempat di mana Vaughan-Lee akan menjadi guru spiritual di sana. Perkenalan pertama kali Vaughan-Lee dengan California terjadi saat usianya 33 tahun, pada Februari 1987. Ia ke sana dalam rangka melakukan konsultasi dengan pembimbing tesis doktoralnya dalam bidang psikologi Jungian, sebab di Universitas Inggris, pada saat itu, belum ada pengajar yang ahli dalam bidang psikologi arketipe Jungian.[38] Pada kedua kalinya, ia ke California bersama

[35] Ibid., 157-158.
[36] Ibid., 194-198.
[37] Ibid., 211-212.
[38] Ibid., 170-171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kelompok tarekatnya dalam rangka mendampingi gurunya untuk mempromosikan bukunya.[39]

Pada ketiga kalinya, Januari 1989, saat usianya 36, Vaughan-Lee menerima faksimile dari rekannya di New York, yang berisi sembilan jadwal kuliah, mulai dari Esalen di California hingga Atlanta, Georgia. Hal ini menandakan perubahan hidupnya secara keseluruhan. Sebetulnya, peristiwa ini telah diramalkan oleh Tweedie, saat Vaughan-Lee menjadi seorang guru sekolah menengah. Pada suatu sore, Tweedie mengatakan, "Saat kamu berumur 36 tahun, hidupmu akan berubah sepenuhnya." Maksudnya adalah bahwa ia akan menjadi wakil kelompok sufi yang dibimbing Tweedie untuk melanglang dan memperkenalkannya ke Amerika. Makanya, untuk memenuhi mengisi kuliah tersebut, pada April 1989, Tweedie menyuruh Vaughan-Lee supaya berkata bahwa dirinya sebagai pengganti gurunya.[40]

Pada akhirnya, tahun 1991, Vaughan-Lee sekeluarga pindah ke California untuk mendirikan Sufi Center di sana. Ihwal ini benar-benar terwujud selain karena visi Tweedie bahwa tarekat ini akan memiliki Sufi Center di California,[41] juga karena desakan batinnya yang mendorongnya untuk benar-benar merealisasikan hal tersebut. Vaughan-Lee sekeluarga tinggal tidak jauh dari pantai, di sebuah bukit yang sepi. Sedangkan, perkumpulan tarekatnya diadakan seminggu sekali di rumah temannya yang tidak jauh dari kota dikarenakan

[39] Ibid., 227-228.
[40] Ibid., 236-241.
[41] Ibid., 231. Lihat pula Vaughan-Lee, "Neither of the East", dalam https://goldensufi.org/ article_eastwest. html / diakses 13 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rumahnya sendiri tidak dapat menampung banyak mobil. Pada awalnya, perkumpulan meditasi sufi ini masih amat kecil.[42]

Seiring berkembangnya waktu, Sufi Center Vaughan-Lee turut berkembang begitu besar dan luas dengan nama The Golden Sufi Center, yang kini terletak di bukit Inverness, sisi barat Tomales Bay, di Marin County, dikelilingi cagar alam dan taman nasional: hijau pepohonan, laguna, dan kabut tebal.[43] The Golden Sufi Center tersebut selain sebagai suatu kelompok meditasi sufi Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah, juga menjadi korporasi non-profit serta sarana penerbitan buku-buku yang berkaitan dengan sufisme atau tarekat tersebut. Hingga sekarang, kelompok meditasi ini berkembang pesat mulai dari California, Los Angeles, Seattle, Boulder, Chicago, New York, dan New Hampshire. Bahkan, kelompok meditasi ini berdiaspora ke Jerman, Swiss, Belanda, Romania, Argentina, Chili, Afrika Selatan, dan Australia.[44]

B. Sketsa Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddīyah

Tarekat Naqshabandīyah adalah tarekat yang dinisbahkan pada seorang guru sufi yang bernama Bahā' al-Dīn al-Naqshaband (w. 1389 M) yang hidup di Bukhara, Asia Tengah. Sebagaimana ordo sufi pada umumnya, para muridnyalah yang menisbahkan nama ordo tersebut pada nama gurunya, sebagai eponim yang legitimatif. Terdapat tiga murid Bahā al-Dīn yang menjadi khalifah utama, yaitu Ya'qūb al-Karkhi (w. 1447 M), 'Alā' al-Dīn 'Aṭṭār (w. 1339 M), dan Muḥammad Parsa (w. 1419 M). Nama yang terakhirlah yang benar-benar meletakkan dasar-

[42] Ibid., 261-266.
[43] William Rory Dickson, *Living Sufism in North America: Between Tradition and Transformation* (New York: SUNY Press, 2015), 118.
[44] Lihat https://goldensufi.org/about.html / diakses 12 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dasar ajarannya. Tipikalitas tarekat ini adalah ortodoksinya yang teguh pada sharī'ah, tidak membolehkannya audisi atau *samā'*, dan zikir diam (*dhikr al-khāfī*). Pada abad 16, setelah tiga generasi, tarekat ini masuk ke India. Di sana, tarekat ini mendapat dukungan yang intens oleh Aḥmad Sirhindī (w. 1624), yang dikenal sebagai *Mujaddid Alf al-Thānī*;[45] kepada Sirhindīlah, eponim Mujaddidīyah menjadi metamorfosis[46] dari Tarekat Naqshabandīyah.[47]

Mīrzā Maẓhar Jān-i Jānān (w. 1780 M), suksesor Nūr Muḥammad al-Badāwnī, merupakan seorang mursyid Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah di Delhi yang amat toleran terhadap semua elemen masyarakat, entah tradisi sufi pada umumnya atau pun pada agama-agama di luar Islam. Saat kematiannya, aklamasi suksesi jatuh pada salah satu muridnya yang bernama Ghulam 'Alī Dihlawi (w. 1824). Berbeda dengan gurunya, Ghulam 'Alī menjadi mursyid yang mengukuhkan ortodoksinya secara rigid. Sikapnya yang intoleran terhadap apa yang di luar tradisinya barangkali merupakan luapan kegagalannya dalam diplomasi politiknya dengan Inggris.[48]

Kontras dengan sikap itu, murid lain dari Maẓhar Jān-i Jānān, yakni Na'imullāh Bahrāichī (w. 1801), adalah rival utama bagi Ghulam 'Alī. Sikap Na'imullāh terhadap tradisi dan doktrin yang di luar lingkarannya amatlah toleran dan barangkali ia mewarisi sikap gurunya secara *par excellence*. Ia dalam suatu

---

[45] Lihat selengkapnya Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: Mizan, 2016), 315-330.
[46] Istilah ini penulis pinjam dari Zaenu Zuhdi, "Afiliasi Mazhab Fiqh Tarekat Ṣiddîqîyah di Jombang", *Marâji'*, Vol. 1, No. 1 (2015), 5.
[47] Itzchak Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (New York: Routledge, 2007), 14 dan 44. Lihat pula Wiwi Siti Sajaroh, "Tarekat Naqsyabandiyah: Menjalin Hubungan Harmonis dengan Kalangan Penguasa", dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 91-94.
[48] Weismann, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy*, 63-67.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kasus, tebersit untuk menyampaikan ajaran dan metode tarekat yang dipegangnya kepada umat Hindu. Namun, inisiasi gagasan tersebut, malah pertama kali diprakarsai oleh Abū al-Ḥasan Nasirabadi (w. 1854/6 M), yang menerima transmisi spiritual dari Muradullāh, murid Na'imullāh. Abū al-Ḥasan Nasirabadi mengirimkan khalifah ke daerah pedesaan yang mayoritas masyarakatnya adalah Hindu. Orang pertama—yang beragama Hindu—adalah Ram Chandra (Lalaji) yang ditahbis untuk melanjutkan transmisi spiritual tarekat tersebut. Dalam hal ini, Ram Chandra menyintesis dan menyinergikan doktrin yang ada dalam Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah tentang *laṭā'if* dan praktik *tawajjuh* dengan ritus spiritual yang ada dalam tradisi Hindu. Dari Ram Chandra tersebut, transmisinya turun ke Radha Mohan Lal (Bhai Sahib).[49]

Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang dipegang oleh Llewellyn Vaughan-Lee merupakan tarekat yang genealoginya dari Bhai Sahib. Pada tahun 1961, seorang wanita kelahiran Rusia pada 20 April 1907, Irina Tweedie, tiba di India utara, di Kota Kanpur. Di sanalah ia berjumpa dengan guru sufi, Radha Mohan Lal (1893-1966) atau yang kerapkali akrab disebut oleh murid-muridnya dengan nama Bhai Sahib.[50] Kegelisahan eksistensial Tweedie—salah satunya karena suaminya meninggal—mengantarkannya pada kehausan spiritual. Sebelumnya ia tergabung sebagai anggota Theosophical Society. Tiba di hadapan Bhai Sahib pada 2 Oktober 1961, Tweedie disodorkan pertanyaan tentang untuk

[49] Ibid., 151.
[50] Bhai Sahib berarti abang atau kakak laki-laki (*elder brother*).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

apa kedatangannya. Ia menjawab bahwa dirinya ingin Tuhan tetapi tidak dalam bentuk penyembahan antro(po)morfisme Kristiani.[51]

Tweedie, yang merupakan anggota Theosophical Society, telah terbiasa memahami bahwa para teosof tidak memerlukan guru untuk mencapai Diri (*Higher Self*), melainkan tergantung pada usaha individu masing-masing. Pemahaman semacam ini dibantah oleh Bhai Sahib, bahwa hal semacam itu adalah tidak mungkin, tidak mungkin bisa meski dalam jangka waktu seribu tahun. Tweedie akhirnya memahami bahwa untuk melakukan perjalanan spiritual, guru merupakan pembimbing yang mesti diperlukan, sebab perjalanan spiritual tidak akan dapat berlangsung tanpa seorang guru. Pada akhirnya Tweedie diinisiasi sebagai murid Bhai Sahib.[52]

Anggota keluarga Bhai Sahib adalah sufi dalam silsilah Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah. Mulai dari ayahnya, kakak laki-lakinya, hingga pamannya merupakan shaykh sufi Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah cabang India. Namun, hal yang tidak lazim dalam tradisi Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah ini adalah bahwa mereka bukanlah Muslim, melainkan Hindu. Padahal, Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah—yang merupakan metamorfosa dari Tarekat Naqshabandīyah—adalah tarekat sufi yang paling ortodoks di antara kesemua tarekat yang ada. Maksud dari "ortodoks" dalam konteks ini adalah

[51] Lihat gttps://en.wikipedia.org/wiki/Irina_Tweedie / diakses 13 Mei 2019. Lihat pula Irina Tweedie, *The Chasm of Fire: A Womans Experience of Liberation through the Teaching of a Sufi Master*, (Dorset: Element Books, 1979), 12.
[52] Tweedie, *The Chasm of Fire*, 12-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penandasannya yang kukuh terhadap pentingnya sharī'ah (*Islamic law*). Adapun transisi dari ortodoksi ke heterodoksi tersebut terjadi pada akhir abad 19.[53]

> Fazl Aḥmad Khan, shaykh dari paman Bhai Sahib, adalah seorang Muslim, sebagaimana semua pendahulunya dalam tarekat ini. Tapi ketika sang paman, Lalaji (atau Ram Chandra), berkata pada shaykhnya, "*Aku adalah milikmu. Jika kamu mengizinkanku, aku masuk Islam*." Fazl Ahmad Khan menolak idenya. "*Kamu seharusnya tidak memikirkan hal semacam itu. Spiritualitas tidak perlu mengikuti agama tertentu. Spiritualitas adalah pencarian dan realisasi-diri, yang merupakan persoalan jiwa.... Setiap orang wajib mengikuti tradisi serta ritual tempat dan agama di mana ia dilahirkan*.[54]

Transmisi genealogi tarekat tersebut mengalami transisi akar Islamnya setelah kemursyidan Fazl Aḥmad Khan. Silsilah tersebut turun ke Abdul Gani Khan dan selanjutnya ke Bhai Sahib—guru Irina Tweedie. Bhai Sahib adalah seorang Hindu. Ia menerima ijazah (*adhikara*) dari gurunya yang merupakan shaykh sufi Muslim.[55] Transmisi selanjutnya adalah Irina Tweedie yang lahir sebagai seorang Kristen ortodoks. Fenomena tarekat ini memang layak dikatakan sebagai ordo sufi yang kontroversial, sebab bagaimana pun, lazimnya, ordo sufi

---

[53] Vaughan-Lee, "Neither of the East", dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 13 Mei 2019.

[54] Ibid.

[55] Sara Sviri, "*Daughter of Fire* by Irina Tweede: Documentaton & Experiences of A Modern Naqshbandi Sufi", dalam Elizabeth Puttick dan Peter B. Clarke (ed.), *Woman as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions: Studies in Women and Religion*, Vol. 32 (Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993), 79. Perubahan fundamental ini memang cukup mencengangkan. Secara historis dan doktrinal, tarekat sufi secara konvensional dipahami dan disepakati sebagai suatu cara tertentu yang di dalamnya terdapat amalan atau ritual khusus, yang berbasis pada teologi dan syariat Islam untuk dipraktikkan oleh sālik atau penempuh dalam perjalanan sulūknya menuju Allāh. Begitu pula dalam Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddīdiyah, yang merupakan metamorfosis dari Tarekat Naqshabandīyah. Seperti yang telah disinggung di atas, Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddīdiyah ialah tarekat yang paling ortodoks dari semua tarekat yang ada. Sedangkan, Bhai Sahib memahami bahwa sufisme bukanlah sebuah agama atau filsafat, melainkan suatu jalan hidup. Ada sufi Hindu, sufi Muslim, sufi Kristiani. Masih menurutnya, sufisme telah ada sebelum Nabi Muḥammad. Sebab sufisme adalah kebijaksanaan kuno (*ancient wisdom*). Hanya saja, sebelum masa Nabi Muḥammad, ia tidak disebut sebagai sufisme; sebutan tersebut muncul dan populer setelah masa Nabi Muḥammad. Lihat Tweedie, *The Chasm of Fire*, 13 dan 148. Lihat pula Sviri, "*Daughter of Fire*", dalam Puttick dan Clarke (ed.), *Woman as Teachers*, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai aspek esoterik pastilah menjangkarkan diri pada tradisi bentuk agama Islam untuk menunjukkan bahwa memang ia dikhususkan merujuk pada doktrin eksoterisme tertentu.[56]

Dengan demikian, Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang mengalami transisi dari ortodoksi ke heterodoksi di masa Bhai Sahib ini telah melakukan suatu perluasan atas batasan yang pakem dalam ordo sufi, yakni melampaui batasan-batasan agama formal-historis sebagai aspek eksoteris.[57] Namun, meskipun demikian, tarekat ini benar-benar masih memegang teguh pentingnya rantai silsilah ordo tersebut sebagai fondasi transmisi spiritual yang absah di dalamnya.[58] Genealogi transmisi spiritual merupakan fondasi dalam segala jenis tarekat sufi. Transmisi tersebut kerapkali terjadi melalui pemberian *khirqa* dan mandat otoritas ijazah secara turun-temurun, entah secara sadar atau terjaga (*yaqẓah*) maupun secara *barzakhi* di luar ruang dan waktu absolut Newtonian. Tradisi semacam itu menunjukkan bahwa jalan spiritual memerlukan relasi ontologis antara murid dengan mursyid.[59]

Relasi ontologis antara Tweedie dan Bhai Sahib pun merupakan asas dari tradisi tarekat ini. Pada mulanya, Tweedie diinstruksikan Bhai Sahib untuk

---

[56] Bdk. Rene Guenon "*Ḥaqīqa* and *Sharī'a* in Islam", dalam Jean-Louis Michon dan Roger Gaetani (ed.), *Sufism: Love & Wisdom* (Bloomington: World Wisdom, 2006), 89-90. Lihat pula William Stoddart, *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality* (Bloomington: World Wisdom, 2012), 1-4.

[57] Penulis telah berupaya melakukan klarifikasi melalui wawancara via email terhadap Golden Sufi Center, bahwa mungkinkah hal demikian *mungkin*? Jawaban yang penulis dapat adalah afirmatif. Mereka mengakui pemahaman lain bahwa sufisme lebih tua dari Islam, sehingga mereka meyakini jalan sufi sebagai jalan spiritual yang melampaui agama-agama historis. Jadi, dalam Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang dipegang oleh Llewellyn Vaughan-Lee di California memiliki sikap permisif terhadap siapa pun untuk bergabung di dalamnya, dengan latar belakang keimanan yang beragam. Diolah dari Barbara Romanoff, *Wawancara via Email*, 5 April 2019.

[58] Sviri, "*Daughter of Fire*", dalam Puttick dan Clarke (ed.), *Woman as Teachers*, 79-80.

[59] Stoddart, *Outline of Sufism*, 44. Lihat pula Goeffroy, *Introduction to Sufism*, 142-143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menulis setiap perkembangan rohaninya sekaligus mimpi-mimpinya dalam bentuk buku harian (*diary*). Buku harian tersebut diharapkan akan dapat membantu bagi sālik lain yang membacanya di kemudian hari sekaligus evaluasi bagi sulūk Tweedie sendiri.[60] Sedangkan mimpi menurut Bhai Sahib amatlah penting, sebab mimpi merupakan petunjuk dalam perjalanan spiritual. Oleh sebab itu, mimpi-mimpi Tweedie harus diberitahukan kepada Bhai Sahib agar Tweedie mendapatkan takwilannya.[61] Anehnya, bagi Tweedie yang akrab dengan psikologi Jungian, ajaran spiritual yang diajarkan Bhai Sahib tidak jauh berbeda dengan proses individuasi dalam psikologi Jungian.[62] Padahal Bhai Sahib sendiri tidak tahu-menahu tentang disiplin psikologi di Barat, khususnya psikologi Jungian.[63]

Dalam proses spiritualnya, Tweedie dihadapkan dengan kegelapan di dalamnya dirinya, bayangan (*shadow*) yang ditolak, sebagaimana dipahami dalam psikologi Jung.[64] Setelah selama lima tahun, Tweedie berada di bawah asuhan spiritual Bhai Sahib hingga wafatnya. Bhai Sahib meninggal pada tahun 1966. Tweedielah yang menjadi murid terakhir yang menyaksikan gurunya saat hidup.

---

[60] Harapan dari penulisan buku harian tersebut telah tercapai. Buku Tweedie telah diterbitkan dalam dua kali edisi. Edisi pertama terbit tahun 1979 dengan judul *The Chasm of Fire: A Womans Experience of Liberation through the Teaching of a Sufi Master*. Sayangnya, Tweedie tidak gembira dengan penerbitan edisi pertama ini, sebab penerbit meredusir 800 halaman menjadi 200 halaman. Sedangkan edisi kedua adalah edisi komplet tanpa meredusir sehalaman pun, diterbitkan oleh penerbit di California dengan judul *Daughter of Fire: A Diary of a Spiriual Training with a Sufi Master*. Lihat Vaughan-Lee, *The Face Before*, 194.

[61] Tweedie, *The Chasm of Fire*, 14.

[62] Dalam psikologi Jungian, individuasi ialah proses integrasi psikologis melalui proses transformasi ketidaksadaran personal dan kolektif yang diangkat ke dalam kesadaran untuk disesuaikan pada personalitas yang utuh. Individuasi memiliki efek penyembuhan terhadap seseorang, baik secara mental maupun fisikal. Lihat https://en.m.wikipedia/org/wiki/Individuation / diakses 14 Juli 2019.

[63] Vaughan-Lee, "Neither of the East", dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 13 Mei 2019.

[64] Ibid. Sebenarnya, sebagaimana diungkapkan Vaughan-Lee, guru Tweedie tidak mengajarkan doktrin sistematis apa pun kepada dirinya selain memberinya pengalaman langsung dan membukakan tirai hatinya. Lihat Vaughan-Lee, *The Face Before*, 151.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kematian gurunya mengantarkan Tweedie untuk uzlah dan khalwat di bukit Himalaya selama beberapa bulan. Setelah itu, Tweedie kembali ke Inggris dengan membawa transmisi silsilah tarekat dari Bhai Sahib[65]. Di London utara, Tweedie mulai membuka kelompok meditasi sufi di rumahnya yang kecil, bersebelahan dengan rel kereta api yang melintas setiap lima menit sehingga menggetarkan rumah dan menitipkan bising.[66]

Pada mulanya kelompok tersebut masih amat kecil, dihadiri sedikit orang, tidak lebih dari dua belas peserta, sebab kelompok tersebut masih tertutup, belum dikenal publik. Di dalamnya, mereka berbincang-bincang tentang spiritualitas atau persoalan keseharian, entah tentang Kekasih atau tentang cuaca. Setelah itu, mereka melakukan meditasi selama setengah jam. Usai meditasi, mereka berbincang-bincang tentang hal-ihwal spiritual dan mendiskusikan mimpi. Beberapa audiens boleh berbagi cerita tentang mimpinya dan siapa pun bisa menanggapinya. Tweedie juga berperan penting sebagai penakwil mimpi tersebut—hal ini sebagaimana yang terjadi dalam hubungan Tweedie dengan gurunya, Bhai Sahib. Selain itu, utamanya, kerapkali Tweedie bercerita tentang kepribadian gurunya dan hubungan dirinya dengan gurunya—ia menyebut gurunya dengan panggilan mesra, Guruji.[67]

Semenjak buku harian Tweedie yang edisi pertama dipublikasikan, *The Chasm of Fire*, kelompok meditasi sufi tersebut mulai berkembang karena Tweedie seringkali diundang ceramah di Eropa dan selintas waktu muncul di

---

[65] Bhai Sahib hanya membolehkan Tweedie untuk mengajarkan tarekatnya di Eropa dan di negara yang berbahasa Inggris, tidak lebih dari itu. Tweedie tidak diizinkan mengajarkan tarekat tersebut di India. Lihat Dickson, *Living Sufism*, 119.
[66] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 30-31.
[67] Ibid., 29, 195, dan 207.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

televisi. Kelompok tersebut tidak lagi tertutup dan tenar begitu gemilang. Peserta kelompok meditasi sufi Tweedie membeludak, mencapai ratusan orang setiap pertemuan. Semenjak Tweedie tinggal bersama di rumah muridnya, Vaughan-Lee, pertemuan kelompok meditasi sufi dibuka hari Senin sampai Kamis. Kegiatan di dalamnya berlangsung semenjak jam dua siang hingga jam delapan petang.[68]

Seiring waktu berjalan, diiringi pula oleh berkembangnya kelompok meditasi sufi ini, maka semakin menuanya Tweedie, sehingga pertemuan kelompok meditasi sufi yang sebelumnya berlangsung selama enam jam dikurangi menjadi tiga jam, pukul tiga sore hingga pukul enam senja.[69] Suksesi transmisi spiritual terjadi pada tahun 1991, Vaughan-Lee sekeluarga berimigrasi ke California untuk mendirikan Sufi Center di sana—hal ini merupakan instruksi Tweedie selaku gurunya, petunjuk dalam mimpinya, dan wisik dari shaykhnya yaitu Bhai Sahib.[70]

Setelah Vaughan-Lee sekeluarga pindah ke California, di usia Tweedie yang ke-82, ia tetap menetap di London bersama dua orang pengurus agar ia tidak tinggal sendirian dalam usianya yang senja. Selama enam bulan berlangsung, karena usia dan kesehatannya, kelompok meditasi sufi Tweedie di London akhirnya ditutup dan diumumkan bahwa kelompok meditasi sufinya kini telah berlanjut di Sufi Center di Amerika. Tutupnya kelompok meditasinya di London dengan alasan bahwa secara resmi ia pensiun (*retired officially*), meskipun

[68] Ibid., 128-129.
[69] Ibid., 207.
[70] Ibid., 241.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebenarnya sesekali ia mengadakan meditasi sufi secara tertutup dengan murid-murid karibnya.[71]

Vaughan-Lee resmi menjadi suksesor Tweedie di saat ia telah membuka Sufi Center di California pada tahun 1991 dan seterusnya. Ia meneruskan ajaran-ajaran gurunya. Sebenarnya Vaughan-Lee memiliki dua mursyid, yaitu Irina Tweedie dan Bhai Sahib—meskipun secara historis Bhai Sahib telah meninggal beberapa dasawarsa lebih dulu. Dalam autobiografinya, Vaughan-Lee menyebut Tweedie sebagai "guru" (*teacher*) sedangkan sebutan "shaykh" mengacu pada Bhai Sahib. Ihwal itu baru diketahui setelah lima belas tahun ia di bawah bimbingan Tweedie. Semenjak awal, Tweedie diinstruksikan Bhai Sahib untuk menyerahkan Vaughan-Lee secara spiritual dalam bimbingannya. Meskipun demikian, transmisi spiritual ketarekatannya, secara genealogis, turun dari Tweedie karena Vaughan-Lee, secara lahirah, sulūknya dibimbing dan dituntun oleh Tweedie.[72]

Berikut ini adalah rantai genealogi transmisi spiritual Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang dipegang oleh Llewellyn Vaughan-Lee:

No.	**Nama**
1.	Muḥammad SAW
2	Abū Bakr al-Ṣiddīq
3	Salmān al-Fārisī
4	Qāsim b. Muḥammad

[71] Ibid., 273-274.
[72] Ibid., 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5	Ja‘far al-Ṣādiq
6.	Abū Yazīd al-Bisṭāmī
7.	Abū al-Ḥasan al-Kharaqānī
8.	Abū al-Qāsim Gurgānī,
9.	Abū ‘Alī Fārmadī
10.	Yūsuf al-Ḥamadānī
11.	‘Abd al-Khāliq Ghujduwānī
12	‘Ārif Riwgarī
13.	Maḥmūd Anjīr al-Faghnawī
14.	Alī Rāmītanī
15.	Muḥammad Bābā Sammāsi
16.	Amīr Kulāl
17.	Bahā’ al-Dīn Naqshaband
18.	‘Alā al-Dīn ‘Aṭṭār
19.	Ya‘qūb al-Karkhī
20.	Naṣīr al-Dīn ‘Ubayd Allāh Aḥrār
21.	Muḥammad Zāhid
22.	Darwīsh Muḥammad
23.	Muḥammad Amkanagī
24.	Muḥammad Bāqī Billāh
25.	Aḥmad Sirhindī
26.	Muḥammad Ma‘ṣūm

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

27.	Sayf al-Dīn al-Faruqī
28.	Nūr Muḥammad al-Badāwnī
29.	Mīrzā Mazhar Jānjānān
30.	Naʻīmullāh Bahrāichī
31.	Muradullāh
32.	Abū al-Ḥasan Nasirabadi
33.	Aḥmad Alī Khan
34.	Abdul Gani Khan
35.	Radha Mohan Lal (Bhai Sahib)
36.	Irina Tweedie
37.	Llewellyn Vaughan-Lee

Tabel 2.1 Silsilah Tarekat Naqshabanadīyah-Mujaddidīyah Llewellyn Vaughan-Lee[73]

Vaughan-Lee, dengan rendah hati, tidak menganggap dirinya sebagai guru, melainkan sekadar pengajar atau penakwil mimpi. Dengan keakuan atau egosentrisme, menurutnya, seseorang tidak akan pernah bisa menjadi guru, dan sebenarnya, guru sejati adalah tanpa nama dan tanpa rupa.[74] Ajaran spiritual Vaughan-Lee benar-benar menekankan pada keberlangsungan transmisi spiritual, rantai genealogi yang turun-temurun. Menurutnya, esensi dari semua ordo sufi (*ṭarīqah*) adalah energi suksesi, energi spiritual atau substansi yang ditransmisikan

[73] Dikutip dari The Golden Sufi Center, "Naqshbandiyya-Mujaddidiyya Golden Chain", dalam https://goldensufi.org/golden_chain.html / diakses 15 Mei 2019. Emmanuel, anak Vaughan-Lee, telah resmi menjadi suksesornya. Tetapi anehnya, hal ini belum dicatat dalam rantai silsilah yang telah disebutkan di atas. Lihat https://goldensufi.org/about_evl.html / diakses 17 Mei 2019.
[74] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 274.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara regresif dari guru ke guru, runut tanpa terputus hingga Nabi Muḥammad. Tanpa transmisi spiritual semacam ini, tarekat hanyalah bentuk tanpa substansi. Energi spiritual dalam tarekat adalah perlu, sebagai poros *ṭarīqah*, guna mentransformasi hati. Meskipun praktik dan etiket di dalamnya berkembang setiap waktu, berdasarkan zaman, tempat, dan masyarakatnya, tetapi esensi batinnya tetap sama, yaitu cinta Ilahiah.[75]

Praktik spiritual di dalam ordo yang dipegang Vaughan-Lee di antaranya adalah meditasi, pemolesan hati, *dreamwork*, dan zikir. *Pertama*, meditasi. Ada dua level meditasi, yaitu *dhyana* dan *samadhi*.[76] Meditasi *dhyana* pertama-tama dilakukan dengan merelaksasikan posisi tubuh, boleh duduk maupun berbaring. Meditasi ini adalah meditasi yang membangkitkan perasaan cinta dan *chakra* hati. Caranya ialah membayangkan yang dicintai, bisa Tuhan atau seseorang. Saat perasaan cinta telah menyala, pikiran akan surut, tersapu oleh energi cinta di dalam hati dan pikiran individu diserap oleh pikiran universal. Meskipun untuk mengalami hal itu membutuhkan perjuangan dalam tempo yang lama, tetapi ketika seseorang mengalaminya, ia hanya dapat merasakannya beberapa saat. Pengalaman itu menyeruak menjadi perasaan yang damai, tenang, dan intim.[77]

Dhyana hanyalah tahap pertama dalam meditasi hati. Dalam hal ini, *dhyana* mengaktifkan hati dan dapat mengendorkan kontrol pikiran yang hilir-

---

[75] Vaughan-Lee, "Neither of the East" dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 17 Mei 2019.

[76] Mengingat bahwa prototipe ritual tarekat ini berakar di India. Irina Tweedie tidak hanya membawa praktik ritual sebagai bentuk lahiriah semata, melainkan benar-benar membawa substansi tarekat yang terletak pada hubungan spiritual dengan guru. Hal inilah yang terus-menerus ditegaskan oleh Vaughan-Lee, fondasi dan jantung dari Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang dibawa Tweedie ke Barat adalah genealogi (spi)ritual. Oleh karenanya, menjadi tidak mungkin apabila tidak memiliki rantai transmisi spiritual, sebab tanpa transmisi tersebut, maka tidak akan ada transformasi batin atau sulūk. Lihat Ibid.

[77] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mudik begitu bising. Kemudian, *kedua* adalah *samadhi*, tingkat kesadaran lebih tinggi. Proses ini adalah proses gradual. Saat seseorang mencapai tingkat *dhyana* yang paling tinggi, selangkah lagi ia akan mencapai tingkat *samadhi* yang paling rendah. Pengalaman dalam *samadhi* adalah pengalaman kesatuan sehingga sulit untuk dideskripsikan. Sebab deskripsi memerlukan bahasa, sedangkan bahasa berpijak pada pikiran yang sifatnya klasifikatif dan separatif-dualistis, makanya tidaklah adekuatif untuk mencandrakan kesatuan dengan wahana kemenduaan deskripsi. Tetapi intisarinya adalah bahwa seseorang yang mengalami tingkat ini dapat memandang "sejatinya apa". Pengalaman ini juga bukanlah pengalaman yang statis dan monoton karena tidak pernah ada keadaan yang sama dalam tiap meditasi.[78]

Kedua, pemolesan hati. Meditasi hati dapat bekerja laksana katalis alkemis yang mempercepat proses transformasi batin. Kegelapan di dalam diri seseorang disembulkan lalu dihadapi dan diterima. Sesuatu yang ditolak dan tidak diterima amatlah berbahaya karena tersimpan di dalam lorong batin dan menghalangi sulūk seseorang. Maka dari itu, upaya penyembulan dan penerimaan terhadapnya—sebagaimana dalam tradisi sufi tradisional—adalah memoles cermin hati. Cermin dikilapkan dari proyeksi dan debu-debu ego. Apabila cermin hati seseorang telah mengilap, maka ia dapat memandang realitas apa adanya dan menyerap sinar secara langsung, tanpa terbelokkan oleh persepsi distortif dan kabut tebal ilusif.[79]

---

[78] Ibid.
[79] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ketiga, *dreamwork*. Dalam tarekat ini, mimpi juga dijadikan panduan dalam perjalanan spiritual seorang sālik. Menurut Vaughan-Lee, tradisi ini bisa dirunut hingga ke Bahā' al-Dīn al-Naqshaband, yang merupakan seorang penfasir mimpi.[80] Semenjak tarekat ini berlabuh di Barat, maka interpretasi mimpi dikembangkan berdasarkan konteks Barat. Tweedie misalnya, kerapkali menafsirkan mimpi berdasarkan pengetahuannya terhadap psikologi Jungian. Bagi Vaughan-Lee, integrasi psikologi Jung dengan psikologi sufi amatlah membantu. Psikologi Jung yang menandaskan gagasannya pada proses alkemis—transformasi psike (*psyche*) sebagai transformasi spiritual—seperti timah (*prima materia*) dari diri instingtual seseorang dirubah menjadi emas yang merupakan sifat sejati seseorang.[81]

Keempat, zikir. Selain meditasi, zikir merupakan praktik utama dalam Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah. Praktik zikir dalam tarekat ini adalah zikir diam (*dhikr al-khāfī*)—sebagaimana dalam Tarekat Naqshabandīyah. Zikir bisa berupa syahadat, *lā ilāh illā Allāh*, tetapi sering juga berupa salah satu dari asma atau sifat Allāh. Dalam praktiknya, tarekat ini menggunakan nama Allāh yang merupakan *ism al-jam'* dan *ism al-a'ẓam*. Cara dalam berzikir adalah dengan

---

[80] Bagi para sufi, mimpi yang benar (*al-ru'yā al-ṣāliḥah*) adalah pesan simbolis yang menyeruak dari pengetahuan laten dalam diri seseorang. Pesan simbolis tersebut amatlah informatif bagi perjalanan sālik dalam menempuh belantara tanpa arah. Oleh karena itu, mimpi yang benar dapat menjadi petunjuk lanjutan. Namun, mimpi, sebagai pesan simbolis, acapkali menyembul dalam bentuk kode-kode enkriptif, makanya diperlukan penakwilan untuk memahami maknanya. Serupa dengan itu, psikologi Jungian juga menjangkarkan pada premis bahwa di dalam diri seseorang terdapat aspek tersembunyi, terletak di alam bawah sadarnya. Menurut Jung, alam bawah sadar punya kesadaran sendiri, suatu kesadaran majemuk. Visi spiritual, pengalaman mistikal, dan mimpi tertentu merupakan indikator bahwa kesadaran tersebut benar-benar riil. Lihat Sara Sviri, *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara: Citra Puisi, Mimpi, Ucapan, dan Anekdot dalam Tasawuf*, terj. Ilyas Hasan (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), 68-71.

[81] Vaughan-Lee, "Neither of the East" dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 17 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengulang nama-Nya secara kontinu dalam setiap hela napas. Zikir ini tidak sekadar ritual yang dilakukan secara isolatif, melainkan juga mesti terlibat dalam aktivitas keseharian, entah berjalan, memasak, menyetir, dan sebagainya. Dengan cara menyebut nama-Nya saat memasak, itu artinya si koki tersebut menaruh nama-Nya di dalam apa yang dimasak; berzikir saat menyapu berarti aktivitas tersebut dilakukan bersama-Nya.[82]

Pada awalnya memang zikir secara kontinu sulit dilakukan, tetapi ketika zikir terlantun dalam tiap napas secara langgeng, maka seorang sālik benar-benar dilumuri oleh nama Tuhan; hal ini bukan metafora semata, melainkan peristiwa konkret dan empiris. Jalan spiritual mengharuskan sālik untuk memfokuskan dimensi rohaninya pada satu tujuan, yaitu diri-Nya semata. Maka dari itu, zikir adalah energi yang dapat membumihanguskan sesuatu yang selain-Nya. Secara bertahap, hijab yang tergerai mulai terurai, sehingga sālik dapat merasakan kehadiran-Nya di dalam hati. Secara sederhana, mengulang nama-Nya artinya adalah hadir bersama-Nya di setiap saat, setiap tarikan dan embusan napas.[83]

Demikianlah ajaran dan praktik spiritual yang diamalkan di Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddīyah. Golden Sufi Center yang dipegang oleh Vaughan-Lee di California hanyalah melanjutkan tarekat yang pernah berlangsung di bawah otoritas Tweedie saat di London. Pada mulanya kelompok meditasi sufinya hanyalah diikuti oleh beberapa orang, tetapi seiring bergulirnya waktu, kelompok tersebut menarik minat spiritual setiap orang yang haus Kebenaran (*al-Ḥaq* / *the Truth*). Golden Sufi Center membuka diri bagi siapa pun yang dahaga akan air,

[82] Ibid.
[83] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa memandang latar belakang sosial, kultural, dan agama formal. Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah yang pada awalnya menjangkarkan diri pada doktrin teologi dan syariat Islam, kini menyebar secara sporadis sebagai suatu ordo sufi tanpa bentuk.[84]

Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah, di Amerika, di bawah otoritas Vaughan-Lee benar-benar telah mengalami inkulturasi dan kontekstualisasi. Sebagaimana lazimnya sebuah ajaran, bila tidak dapat menyesuaikan kebudayaan dan zaman, maka ajaran tersebut tidak akan sanggup untuk berkelanjutan. Amerika dengan kebudayaan ekstrover yang ekstrem, menurut Vaughan-Lee, tidak dapat menerima dan menghargai ajaran-ajaran yang sifatnya simbolis, analogis, sindiran, atau penyampaian yang metaforikal dan tidak langsung—sebagaimana kerapkali terjadi pada ordo sufi tradisional pada umumnya dan Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah, yang merupakan tarekat paling introver, pada khususnya. Selain itu, cara pandang Barat terhadap limpahan rahmat Ilahi berada jauh di bawah keyakinannya atas keberhasilan melalui usaha sendiri. Begitu pula hubungan antara guru dan murid yang intim sekaligus impersonal—apalagi otoritas mutlak guru terhadap murid. Maka dari itu inkulturasi dan kontekstualisasi merupakan hal yang lumrah dilakukan, meskipun ruh dari tarekat ini tidak berubah.[85]

Dalam tarekat ini, aspek feminin dalam diri seseorang menempati posisi penting bagi proses sulūknya. Seperti yang dinyatakan Vaughan-Lee, bahwa sufisme adalah jalan cinta dan kerinduan yang dapat menenggelamkan seseorang

[84] Ibid. Bdk. Dickson, *Living Sufism*, 118.
[85] Vaughan-Lee, "Neither of the East" dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 17 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ke hati terdalam. Kerinduan sebagai aspek feminin ini merupakan perasaan penting dalam jalan sufi.[86] Ia termasuk sisi feminin dari cinta, laksana cawan yang menunggu untuk diisi anggur oleh kekasihnya. Sifat-sifat feminin ini seperti reseptivitas, intimasi, kepedulian, dan kemenyatuan. Dimensi feminin tersebut secara *in optima forma*, menurut Vaughan-Lee, terkandung dalam diri perempuan. Di Amerika, aspek feminin ini direpresi oleh kolektivitas maskulin yang patriarkis, sehingga banyak perempuan yang tidak dapat mengekspresikan femininitasnya secara inklusif dan bebas.[87]

Di bawah asuhan Vaughan-Lee, peranan tarekat ini telah melangkah lebih jauh ketimbang sekadar pengayaan latihan spiritual dan pengalaman mistikal yang bersifat personal. Vaughan-Lee menyatakan bahwa proses sulūk yang dilakukan para sālik, kini sepenuhnya mesti disadari bukan sekadar sebagai spiritualitas individual, melainkan spiritualitas kolektif yang tidak hanya mencakup umat manusia, tetapi juga bumi seisinya. Sebagaimana dalam tradisi tasawuf, menurut Vaughan-Lee, *awliyā'* adalah sahabat karib Tuhan yang bukan hanya bertugas dalam wilayah rohani semata, melainkan juga bertugas untuk menyanggah keberlangsungan dunia fisik melalui cahaya dan energi cinta yang bersifat spiritual. Tanpa adanya *awliyā'*, kehidupan fisik di bumi tidak akan dapat berlangsung.[88]

---

[86] Llewellyn Vaughan-Lee, *Sufism: The Transformation of the Heart*, (California: Golden Sufi Center, 2012), 11-12.
[87] Vaughan-Lee, "Neither of the East" dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 18 Mei 2019.
[88] Ibid / diakses 19 Mei 2019. Lihat pula Michel Chodkiewicz, *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn'Arabī*, trans. Liadain Sherrard (Cambridge: The Islamic Society, 1993), 26. Bdk. Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 47-58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Krisis global yang meliputi krisis persepsi, krisis spiritual, dan terutama krisis ekologis telah menjadi misi spiritual dalam ajaran tarekat Vaughan-Lee. Melalui doa, devosi, zikir, dan praktik spiritual lainnya, para sālik bertugas dan berpartisipasi secara sadar untuk menyembuhkan luka alam, luka ekologi yang kini telah semakin ringkih oleh intervensi dan *weltanschauung* manusia yang materialistis, patologis, konsumeristis, dan subjugatif. Vaughan-Lee menandaskan bahwa bumi adalah makhluk hidup yang memiliki kesadaran dan jiwa: *anima mundi* atau jiwa dunia yang berada di mana-mana, meresap pada *num* maujud yang ada sebagaimana jiwa manusia yang meresap di seluruh tubuhnya. *Anima mundi* merupakan poros spiritual dunia, organisme yang memintal cahaya dan cinta pada inti dunia. Tanpanya, dunia tidak lebih dari bayangan ilusif yang tanpa tujuan dan makna, sebagaimana manusia yang berpaling dari dahaga jiwa spiritualnya, maka ia akan tersesat dalam belantara keputusasaan dan absurditas tanpa makna.[89]

Sulūk global dalam tarekat Vaughan-Lee menginstruksikan para sālik untuk membangkitkan kembali *anima mundi*, memurnikan dan menebusnya sehingga cahayanya yang mulai redup oleh *weltanschauung* anti-ekologis dapat kembali memancar benderang ke kehidupan dan memelihara semua ciptaan. Cahaya *anima mundi* membutuhkan perhatian sadar dari para sālik. Sebab cahaya ini tidak lain adalah cahaya manusia; seorang sālik dapat mengaksesnya melalui cahaya di dalam dirinya—itu berarti ia dapat mengaksesnya di mana pun dan dalam situasi bagaimana pun. Bekerja sama dengan cahaya *anima mundi* adalah

[89] Vaughan-Lee, "Neither of the East" dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 19 Mei 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cahayanya mesti dibangkitkan untuk diarahkan dan disorotkan oleh sālik pada bagian-bagian tertentu kegelapan dunia. Dengan cara itu, transformasi kehidupan dan penyembuhan terhadap luka alam akan terjadi.[90]

C. Sketsa Traktat dan Pemikiran

1. Traktat Llewellyn Vaughan-Lee

Karya merupakan perwujudan gagasan yang mematri dalam berbagai bentuk dapat berupa buku, kriya, patung, partitur, artefak, lagu, lukisan, atau pun film. Perwujudan gagasan tersebut akan menjadi jejak historis bagi sang tokoh, penyair, pemikir, sufi, atau pun seniman. Llewellyn Vaughan-Lee cukup prolifik dalam hal tulis-menulis. Telah banyak karya-karyanya yang telah dipublikasikan dalam bentuk buku dan tidak pula sedikit esai-esainya yang tersebar dalam beberapa *website*. Untuk kepentingan ini, penulis akan mendaftar karya-karya Vaughan-Lee dengan cara mengelompokkannya sesuai isi topikalnya.

Pertama, topik sufisme dan cinta. Berkenaan dengan buku-buku yang bertopik sufisme dan cinta, Vaughan-Lee menulis beberapa karya, di antaranya adalah *The Bond with the Beloved: The Mystical Relationship of the Lover and the Beloved* (1993); *Sufism: The Transformation of the Heart* (1995); *The Paradoxes of Love* (1996); *The Circle of Love* (1999); *Love is a Fire: The Sufi's Mystical Journey Home* (2000); *The Sign of God* (2001); *Moshkel Gosha: A Story of Transformation* (2005); *Fragments of a Love Story: Reflections on the Life of a Mystic* (2011); *Prayer of the Heart in Christian and*

[90] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sufi Mysticism (2012); dan *For Love of the Real: A Story of Life's Mystical Secret* (2015). Dari kesemua buku tersebut, Vaughan-Lee membicarakan seputar sufisme dan cinta sebagai topik utama (*underlying ideas*).[91]

Kedua, topik psikologi dan sufisme. Sementara buku-bukunya yang bertopik psikologi dan sufisme, Vaughan-Lee menghasilkan tiga judul, yaitu *In the Company of Friends: Dreamwork within Sufi Groups* (1994); *Catching the Tread: Sufism, Dreamwork, and Jungian Psychology* (1998); serta buku autobiografi spiritualnya yang berjudul *The Face Before I Was Born: A Spiritual Autobiography* (1998). Di dalam kedua buku yang disebut pertama, topik mayor yang disajikan Vaughan-Lee adalah psikologi analitik Jungian, *dreamwork* atau penguakan atas simbolisme mimpi, dan sufisme itu sendiri. Ia menguraikan beragam pengalaman sulūk dalam sufisme dengan terang sorotan psikologi Jungian. Lalu di dalam buku yang disebut terakhir, Vaughan-Lee menuliskan perjalanan spiritualnya yang tidak lain pergolakan psikologisnya.[92]

Ketiga, topik spiritualitas dan ekologi atau ekologi spiritual. Sedangkan buku-buku Vaughan-Lee yang bertajuk topik ekologi spiritual adalah *Light of Oneness* (2003); *Spiritual Power: How it Works* (2005); *Awakening the World: A Global Dimension to Spiritual Practice* (2006); *Alchemy of Light: Working with the Primal Energies of Life* (2007); *The Return of the Feminine and the World Soul* (2009); *Darkening of the Light: Witnessing the End of an Era* (2013); dan sebuah buku berbentuk antologi atau bunga rampai yang dieditori olehnya dengan judul *Spiritual Ecology: The Cry of the*

[91] Lihat https://goldensufi.org/books.html / diakses 6 Juli 2019.
[92] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Earth (2013); serta buku yang ditulis secara kolaboratif bersama Hilary Hart yang berjudul *Spiritual Ecology; 10 Practices to Reawaken the Sacred in Everyday Life* (2017).[93]

2. Intisari Pemikiran Llewellyn Vaughan-Lee

Setiap tokoh dalam sejarah senantiasa membawa karya yang memuat gagasan atau pemikirannya. Karya sebagai sebuah ide, kerapkali ditopang oleh ide-ide yang bergulir sebelumnya karena memang tokoh itu sendiri tidak bisa lepas dari historisitas atau kemewaktuannya. Llewellyn Vaughan-Lee pun demikian, tak pelak untuk memuat pemikiran yang pernah ada di dalam sejarah. Namun, hal ini bukan berarti bahwa setiap pemikiran atau gagasan yang ada merupakan suatu duplikasi atau reartikulasi semata dari sejarah. Sebab memang, sebagai seorang spiritualis, tentunya, acapkali gagasan-gagasan yang dicuatkan dikuak dari pengalaman mistikalnya yang amat personal.

Gaya pemikiran Vaughan-Lee dalam memandang realitas tidaklah berbeda dengan para mistikus pada umumnya; yakni ketunggalan wujud atau dalam term yang sufistik adalah *waḥdat al-wujūd*. Akar historis dari gagasan tersebut disinyalir oleh para sarjanawan sufisme, bermuasal dari gaya mistiko-filosofis Ibn ‘Arabī (w. 1240 M).[94] Memang tidak dapat dipungkiri bahwa gagasan mistikal semacam itu telah dicatat sejarah dalam pelbagai pengalaman

[93] Ibid

[94] Kendati sebenarnya, secara leksikografis, menurut skrutinisasi William C. Chittick, term *waḥdat al-wujūd* dicanangkan secara *verbatim* bukan oleh Ibn ‘Arabī, melainkan muridnya yang sekaligus anak tirinya, yaitu Ṣadr al-Dīn Qūnawī (w. 1274 M). Lihat selengkapnya William C. Chiitick, “Rûmî dan *Waḥdat al-Wujūd*”, dalam Amin Banani , *Kidung Rumi: Puisi dan Mistisisme dalam Islam*, terj. Joko S. Kahhar (ed.) (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 102-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sufi beberapa abad sebelum Ibn ‘Arabī, tetapi secara sistematis dan kanonis, Ibn ‘Arabīlah yang memancangkan secara ekstensif dan komprehensif.[95] Tentu terlalu hiperbolistis untuk mengatakan bahwa para mistikus di kemudian hari hanyalah membeo pada gagasan mistiko-filosofis Ibn ‘Arabī. Sebab, Meister Eckhart (w. 1328 M) meresonansikan, “Para teolog boleh berdebat, tetapi para mistikus berbicara bahasa yang sama.”[96]

Dalam pandangan Vaughan-Lee, jalan sufi merupakan jalan yang mengantarkan sālik dari dualitas menuju ketunggalan. Pada hakikatnya, realitas adalah tunggal karena Dia adalah esa, hubungan-Nya dengan ciptaan-Nya adalah hubungan ketunggalan. Dengan kata lain, tidak ada yang lain selain-Nya sehingga yang-lain merupakan bagian dari ketunggalan-Nya. Kesulitan untuk menyadari realitas yang sesungguhnya semacam itu adalah penghalang yang dirintangkan oleh pikiran dan ego yang hanya mengetahui dualitas semata: umat manusia dikondisikan untuk melandaskan kesadarannya pada ilusi ego dan pikiran atas dualitas. Pada galibnya, untuk merengkuh kembali kesadaran murni yang belum dikontaminasi oleh ego, maka seseorang dituntut menempuh jalan spiritual di mana pencinta dan Kekasih adalah satu.[97]

Upaya menempuh jalan spiritual adalah upaya seorang sālik mengembara di belantara cinta. Vaughan-Lee berpandangan bahwa dengan pengembaraan di dalam dan bersama cinta, maka akan didapatkan perestorasian diri dari kontaminasi ego sekaligus menundukkannya. Sebab,

---

[95] John Renard, *The A to Z of Sufism* (Toronto: The Scarecrow Press, 2009), 245. Lihat pula Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 263.
[96] https://www,azquotes.com/quote/485910 / diakses 12 Juli 2019.
[97] Vaughan-Lee, *Circle of Love*, xi-xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

cinta merupakan energi kesatuan yang menjadi titik tumpu dan titik tolak untuk merobek pola-pola pengondisian ego dan merubahnya. Energi tersebut mencuat dari dalam hati; karena hati terdalam (hatinya hati atau *al-lubb*) adalah lokus spiritual yang tidak memiliki pengetahuan tentang dualitas dan perpisahan sehingga menjadi sarana untuk melakukan transformasi rohani.[98]

Hubungan rohani dari hati sang sālik dengan Tuhan merupakan inti dari jalan sufi. Melalui hatilah, Tuhan menyingkapkan diri-Nya kepada mereka yang mencintai-Nya. Inilah yang disebut oleh Vaughan-Lee sebagai pengalaman mistikal, yaitu ke(ber)adaan manunggal dengan-Nya: *unio mystica*. Dalam situasi semacam itu, terjadi ekstase yang membakar identitas diri melalui api cinta. Namun, penyulut cinta yang sebenarnya ialah kerinduan; sālik mesti dipantik oleh korek kerinduan untuk mengepakkan sayap jiwanya terbang menuju rumah asal, dari keterpisahan menuju kesatuan. Selain dengan sarana hati, menurut Vaughan-Lee, manusia juga memiliki sarana lain, yaitu Diri (*the Self*)—yang dipahami sebagai Diri murni, jauh dari kontaminasi ego; *the Self* adalah bagian dari diri manusia yang tidak terpisah dari Tuhan. Sehingga dalam kesadaran *the Self*, manusia menyadari bahwa dirinya adalah manunggal dengan Tuhan.[99]

Vaughan-Lee mengungkapkan bahwa jalan mistikal adalah esensi jalan feminin. Sebab, di jalan mistikal, hati dan jiwa selalu berparas feminin: pencinta yang resah dan gelisah atas kerinduannya untuk menanti dengan penuh pasrah pada kedatangan Kekasihnya. Penyerahan total dari jiwa sang

[98] Vaughan-Lee, *The Paradoxes of Love*, xiv-xv
[99] Vaughan-Lee, *Sufism: The Transformation*, i-iii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sālik merupakan ekspresi femininitas dirinya.[100] Meskipun pencinta menjalani kesehariannya dalam rutinitas yang remeh-temeh (*trivial routine*) tetapi hati dan jiwanya senantiasa menghadap dan menadah, menanti cucuran rahmat-Nya dengan ketekunan dan kesabaran. Betapapun bising dan riuh-rendah hal-hal duniawi yang menawarkan muslihat, tetapi bagi pencinta, hanya satu hal yang paling penting: senantiasa memoles hati dan tetap menjaganya menjadi cermin bersih untuk menampung cahaya dan cinta-Nya.[101]

Dalam hal ini, pemikiran Vaughan-Lee yang berorientasi pada aspek feminin dari diri manusia dalam jalan spiritual memiliki relasinya dengan pemikirannya dalam aspek ekologi spiritual. Selama ini, menurutnya, sejarah dibanjiri oleh nalar maskulinitas yang mencerai-beraikan realitas dan membentuk hierarki antara yang-superior dan yang-inferior. Bertolak-belakang dengan maskulinitas, aspek feminin dalam diri manusia merupakan ekspresi dari kesadaran yang dapat merengkuh segenap realitas sebagai keterjalinan pola interdependensi yang utuh dan padu, sehingga melaluinya seseorang dapat menyadari kesatuan dari realitas fisis dan metafisis, antara materi dan roh.[102]

Adapun pemikiran Vaughan-Lee dalam bidang psikologi dipengaruhi oleh Carl Gustav Jung, karena memang ia menulis tesis doktoral mengenainya dan tentu secara tidak langsung dideterminasi oleh bacaannya terhadap karya Jung.[103] Menurutnya, psikologi Jungian tidak jauh beda dengan tradisi sufi terdahulu mengenai individuasi, proses transformasi, beragam simbolisme, dan

---

[100] Ibid., 11-12.
[101] Ibid., 14-15.
[102] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine and the World Soul* (California: Golden Sufi Center, 2009), 9.
[103] Vaughan-Lee, *The Face Before*, 194-196.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

upaya penakwilan mimpi. Psikologi Jungian dapat membantu untuk menjelaskan mengenai purifikasi, bagaimana kegelapan dan bayangan dihadapi dan diubah. Integrasi dari psikologi Jungian dalam kerangka jalan sufi memberikan alat berharga bagi sālik untuk memahami transformasi psikologis dalam proses sulūknya.[104]

Dalam hal tarekat, ia menekankan relasi murid-mursyid. Menurutnya, tanpa mursyid, seseorang akan gampang teperdaya, putus asa, dan kalah. Untuk pulang ke Rumah, seseorang butuh penuntun dan petunjuk jalan.[105] Baginya, menjadi sufi berarti hidup di dua dimensi. Secara lahiriah, ia berkecimpung dengan dunia sosial, tetapi secara batiniah, ia tetap senantiasa berinteraksi intim dengan Tuhan—yang dinamakan dalam Naqshabandīyah sebagai "keterjagaan" (*nigah dast*), yang menurut Vaughan-Lee, menjadi penting untuk penyembuhan krisis ekologis: menyatukan kembali aspek lahir dan aspek batin alam, *anima mundi*, yang telah disangkal dan menjadi penyebab krisis ekologis.[106]

Pemikiran Vaughan-Lee memang cukup luas sehingga penulis di sini tidak dapat melakukan penjelasan yang komprehensif, melainkan hanya memberikan semacam sinopsis dan benang merahnya semata. Sedangkan untuk pemikirannya perihal *anima mundi*, akan penulis eksplorasi dan elaborasi pada bab selanjutnya.[]

---

[104] Llewellyn Vaughan-Lee, *Catching the Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*, (California: Golden Sufi Center, 2003), xiii-xiv.
[105] Vaughan-Lee, *Sufism: The Transformation*, 91.
[106] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Maturity and Service", dalam www.sevenpillarshouse.org / diakses 14 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III

KONSEP *ANIMA MUNDI* LLEWELLYN VAUGHAN-LEE

A. Anamnesis Krisis Ekologis

Krisis ekologis merupakan peristiwa keretakan kehidupan yang saling terhubung. Selama ini, ide-ide yang menggelinding dalam merespons atau mengantisipasi krisis ekologis masih berkutat pada level politik, ekonomi, sosiologis, dan saintifik. Upaya menanggulangi krisis ekologis adalah hal yang penting dan genting. Kendati demikian, mendeteksi akar persoalan menjadi lebih penting ketimbang sekadar menambal persoalan dengan cara-cara superfisial—yang pada akhirnya—tanpa bidikan yang akuratif, dapat mengantarkan pada persoalan efektual yang selanjutnya. Ihwal ini akan menjadi katastrofe beruntun, gali lubang tutup lubang, menghutang untuk menabung hutang.

Diskursus ekologi memerlukan komprehensivitas wawasan dan kesadaran yang penuh; sebab ekologi adalah segala hal saling terhubung bersama-sama.[1] Llewellyn Vaughan-Lee mengartikulasikan responsnya mengenai problem tersebut secara utuh dan jernih. Sebagai mursyid Tarekat Naqshabandīyah-Mujaddidīyah, ia memiliki kepekaan ekologis dalam kehidupan spiritualnya.[2]

---

[1] Llewellyn Vaughan-Lee, "Oneness & Spiritual Ecology", dalam https://workingwithoneness.org /Maret 2009 / diakses 27 April 2019. Bdk. Lihat Fritjof Capra, *The Web of Life* (New York: Doubleday, 1996), 6-7. Lihat pula Arne Næss, "Ecosophy and Gestalt Ontology", dalam George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century* (Boston & London: Shambala, 1995), 240.

[2] "Di antara pepohonan dan di pantai, aku menemukan ketunggalan yang menyingkapkan dirinya dalam dunia lahiriah." Vaughan-Lee mengutarakan bahwa dirinya selalu mencintai alam. Dalam pengalaman spiritualnya, ia mengakui bahwa sebelumnya, selama ia tinggal di London, dirinya hanya dapat mengalami kemanunggalan secara introver dan batiniah dalam meditasi. Tetapi, kala ia telah pindah di California, ketika ia menyusuri pantai di belakang rumahnya, ia menemukan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Krisis ekologis baginya bukan sekadar persoalan polusi industri, efek rumah kaca, emisi karbon, asidifikasi air laut, terancamnya keberlangsungan biodiversitas, deforestasi, toksikasi, perubahan iklim semata, melainkan melebihi itu semua.

Terlebih dahulu, pemecahan terhadap suatu problem mesti bertolak pada upaya untuk menilik dengan jeli terhadap penyebab utama (*prima causa*) yang melandasi problem tersebut. Pada dasarnya, menurut Vaughan-Lee, mengantisipasi krisis ekologis berarti harus menjangkarkan usaha hingga ke palungnya. Meskipun telah banyak konferensi yang telah diadakan dalam rangka merespons krisis ekologis ini, tetapi ia meragukan apakah respons tersebut tepat-sasar pada palungnya atau tidak. Ia resah dengan konferensi di Cancun, Meksiko, pada tahun 2010, yang menghasilkan upaya untuk melakukan pengembangan terhadap teknologi ramah lingkungan (*green technologies*) dan konferensi di Paris pada tahun 2015, yang tiba pada konklusi bahwa environmentalisme tidak lagi tentang perlindungan terhadap lingkungan, melainkan perlindungan terhadap gaya hidup manusia.[3]

Nyatanya memang, konsep sustainabilitas ekosistem dan biodiversitas telah digantikan oleh sustainabilitas peradaban manusia yang materialistis.[4] Dalam keresahan semacam itu, Vaughan-Lee menyodorkan sebuah skeptisisme bahwa mungkinkah umat manusia dapat mengatasi krisis ekologis hanya melalui

---

kesatuan mistikal yang karib dengan dirinya dalam keadaan penuh kesadaran; memandang multiplisitas alam, perbedaan lenyap, antara batu dengan pohon, tergulung ombak kesatuan yang begitu alamiah. Lihat Llewellyn Vaughan-Lee, *The Face Before I Was Born* (California: Golden Sufi Center, 1998), 265-268.

[3] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Ecology: The Solution to Our Climate Change Crisis?", dalam https://goldensufi.org/Desember 2010 / diakses 6 Juni 2019. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "Paris: A Spiritual Response to Climate Change", dalam https://goldensufi.org/Desember 2015 / diakses 6 Juni 2019.

[4] Llewellyn Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth* (California: Golden Sufi Center, 2013), 215.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perspektif saintifik, sosiologis, ekonomi, politik, dan teknologis semata. Skeptisisme ini memang benar secara eksistensial karena ia telah mencoba menggali dalam-dalam tanah penyebab utama problem yang dihadapi hingga ujung palung persoalan. Menurutnya, palung penyebab dari krisis ekologis yang sedang dihadapi adalah krisis spiritual.[5]

Krisis spiritual terjadi di dalam lanskap *weltanschauung* modernisme yang secara ilmiah dipromosikan oleh paradigma Cartesian-Newtonian. Vaughan-Lee menindaklanjuti bahwa sebenarnya usaha manusia yang ingin merespons krisis ekologis haruslah mengganti cara pandangnya.[6] Gerakan arus utama yang berupaya merespons krisis ekologis masih memakai *weltanschauung*—yang sebenarnya adalah *weltanschauung*—yang merupakan kausa dari krisis tersebut. Upaya mereduksi emisi karbon dan mengembangkan teknologi ramah lingkungan memang cukup membantu dalam penangguhan temporer, tetapi bukan dalam penyelesaian.[7] Dengan demikian, *weltanschauung* yang selama ini dipakai untuk mengatasi krisis ekologis masih melaju pada tataran superfisial.

> Sebelum kita dapat mulai menyelamatkan krisis ini, kita perlu pergi pada akar dari paradigma kita saat ini—pemahaman tentang keterpisahan kita dari lingkungan, tiadanya kesadaran bahwa kita semua adalah bagian dari organisme hidup yang interdependentif, yaitu planet kita.[8]

Apa yang dimaksud dengan "paradigma" tersebut adalah cara pandang manusia terhadap yang bukan dirinya, yakni alam beserta biodiversitas yang

---

[5] Llewellyn Vaughan-Lee, "Shifting the Climate Debate Onto Sacred Ground", dalam https://goldensufi.org/Juli 2015 / diakses 6 Juni 2019.
[6] Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology*, 215-216.
[7] Bdk. Llewellyn Vaughan-Lee, "The Protecting Seeds and Their Stories: The Sacred in Everyday Life", dalam https://goldensufi.org/November 2014 / diakses 16 Juni 2019.
[8] Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology*, 216.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memukiminya. Konstruk persepsi dan kognisi manusia modern terhadap alam adalah bahwa "aku" *berbeda* dengan "alam"; "aku" *terpisah* dari "alam"; "aku" berada *di atas* "alam". Secara historis, Vaughan-Lee menuding bahwa konstruksi semacam itu berawal dari kelahiran revolusi saintifik di era Aufklärung. Secara mencolok, kemunculan fisika Newtonian memiliki bobot yang besar dalam membentuk cara pandang manusia terhadap alam. Tesis tentang alam hanyalah mesin mekanistis dan materi mati,[9] telah membuat manusia mengambil jarak dari alam, entah karena menganggap alam berbeda dengan dirinya atau malah lebih dari itu, menganggap dirinya lebih unggul dari alam.

Pemahaman semacam itu melanggengkan persepsi atas superioritas manusia yang berkonsekuensi terciptanya disparitas diametral dengan alam sebagai yang inferior. Dengan demikian, cara pandang tersebut mengantarkan manusia untuk mengontrol dan menaklukkan alam. Diskriminasi, dominasi, dan subjugasi terhadap alam telah merasuk pada level kesadaran manusia sehingga tentunya hal tersebut menjadi stimulan bagi tindakan manusia untuk mengeksploitasi alam; krisis ekologis tidak lain adalah akibat dari ulah eksploitasi manusia terhadap alam. Artinya, anamnesis dari krisis ekologis sudah berlangsung semenjak di level kesadaran seseorang, sedangkan tindakan hanyalah penerjemahan lanjutan atas kesadarannya semata.

Krisis ekologis terjadi karena hilangnya pandangan spiritual manusia terhadap alam. Bertolak dari keadaan tersebut, relasi manusia dengan alam

---

[9] Ibid. Bdk. David Grierson, "The Shift from a Mechanistic to an Ecological Paradigm", *The International Journal of Environmental Cultural, Economic, & Social Sustainability*, Vol. 5, No. 5 (2009), 200. Lihat pula Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture* (Toronto: Bantam Books, 1988), 53-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hanyalah relasi objektivikasi, sebab alam dipandang sebagai gumpalan materi semata. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila alam dikuras sumber dayanya, diindustrialisasikan, dikomodifikasi, dan dipasarkan. Malangnya, apabila gerakan yang merespons krisis ekologis tidak melakukan pembacaan yang skrutinitatif dan menilik secara jeli pada problem paling dasar, yaitu problem spiritual, niscaya gerakan tersebut tidak menohok ke jantung masalahnya sehingga harapan "penyelesaian krisis" menjadi "penangguhan krisis" semata.

> Dan kita sedang mulai menanggapi, dengan kekhawatiran kita mengenai efek rumah kaca serta rencana untuk mengurangi emisi karbon.... tetapi yang melandasi kesulitan global kita adalah delusi yang lebih dalam, yaitu gagasan bahwa kita bisa menghindari katastrofe lingkungan tanpa mempertimbangkan akar masalahnya, tanpa perubahan kesadaran yang dibutuhkan untuk melangsungkan perubahan nyata.[10]

Perubahan kesadaran yang dimaksudkan oleh Vaughan-Lee di atas bukan semata-mata dalam level kognitif atau psikologis, melainkan dalam level spiritual. Kesadaran spiritual yang mesti diaktifkan kembali ialah bahwa manusia memiliki relasi spiritual dengan alam. Tentu hal ini kontras dengan *weltanschauung* modernisme yang memahami alam sebagai gumpalan material semata. Relasi spiritual meniscayakan kedua belah pihak adalah makhluk spiritual. Dalam memahami gagasan semacam itu, kacamata modernisme akan tampak buram dan dengan gegabah menuduhnya sebagai sebuah takhayul. Kendati demikian, nyatanya, manusia bukanlah sekadar makhluk fisiologis, melainkan juga makhluk spiritualistis; begitu pula alam.[11] Melakukan perombakan kesadaran semacam itu

---

[10] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Ecology", dalam https://workingwithoneness.org /Agustus 2009 / diakses 6 Juni 2019.

[11] Llewellyn Vaughan-Lee, *Awakening the World: A Global Dimension to Spiritual Practice*, (California: Golden Sufi Center, 2006), 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam lanskap *weltanschauung* modernisme—untuk menghadapi krisis ekologis—kini menjadi benar-benar penting dan genting.

Apabila level kesadaran ekologis umat manusia masih pada tahap distansiasi ekologis, yang meletakkan alam di bawah kendali dirinya, tentunya krisis ekologis tetap berlangsung. Solusi yang ditawarkan dengan perspektif teknologis dan ekonomis tentunya bukanlah solusi yang ontologis, sebab nyatanya solusi tersebut bertolak dari kesadaran distansiatif dan separatif. Menurut Vaughan-Lee, bukan sekadar perubahan teknis dan ideologis semata yang diperlukan, melainkan juga adalah hentakan perubahan kesadaran. Kesadaran distansiatif dengan alam didekonstruksi menjadi kesadaran kemanunggalan. Paralel dengan persoalan ekologis, yaitu segala hal berada dalam kesaling-tergantungan, maka kesadaran ekologis, menurut Vaughan-Lee, mestinya juga menjangkarkan diri pada kemanunggalan.[12]

Akses terhadap kesadaran kemanunggalan dengan alam memerlukan revolusi *weltanschauung*. Distansiasi dan separasi bukanlah kosakata yang selaras dengan kemanunggalan. Mengatakan bahwa manusia ada(lah) *di atas* atau *melampaui* alam berarti menegaskan tentang distansiasi; mengatakan bahwa manusia *berbeda* dengan alam berarti mengukuhkan separasi. Bicara ekologi artinya bicara tentang *segalanya dalam kesalingtergantungan*; itulah logika ekologi. Adalah mustahil apabila term "segalanya" mengeliminasi keberadaan manusia dan menjadi kontradiktif untuk berbicara "kesalingtergantungan" dengan mendiferensiasi manusia pada posisi yang separatif.

[12] Llewellyn Vaughan-Lee, "Sustainability and the Sacred", dalam https://workingwithoneness.org/April 2013 / diakses 7 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Secara ekologis, planet ini membutuhkan umat manusia untuk mengakui kesatuan hidup yang saling bergantung, pola-pola organis yang hanya menopang kehidupan secara keseluruhan.[13]

Dengan demikian, penjangkaran kesadaran terhadap kemanunggalan ekologis merupakan sikap ekologis itu sendiri. Dengan kata lain, mendeklarasikan bahwa manusia berada *melampaui* dan *berbeda* dengan alam adalah sikap anti-ekologis. Hierarki atas-manusia dan bawah-alam atau oposisi antara manusia-hidup dan alam-mati perlu didekonstruksi. Logika ekologi mengukuhkan egalitarianisme yang ekuilibrium. Jadi, disekuilibrium berlangsung karena distanisiasi, separasi, dan diferensiasi yang menyebabkan diskriminasi. Perlunya mengedepankan sikap ekologis mensyaratkan pemahaman egalitarian dengan alam dan seisinya. Sebagaimana yang telah dipostulasikan oleh Vaughan-Lee, bahwa "alam adalah makhluk spiritual yang hidup,"[14] menjadi postulat dasar dalam ekosofinya. Pemahaman tentang alam yang ternyata adalah makhluk spiritual memang mensyaratkan pengetahuan bahwa alam adalah sakral. Selama ini, pengetahuan semacam itu telah digerus oleh *weltanschauung* modernisme.

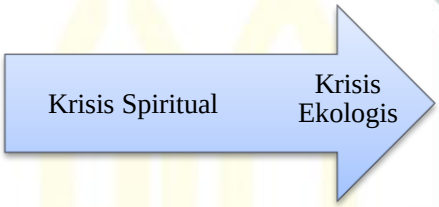
> Sudah terlalu lama kita telah memisahkan spiritualitas dari Bumi, memisahkan Pencipta dari ciptaan. Setiap diri kita mesti menemukan suatu cara untuk kembali pada kesatuan yang sakral, di mana Bumi adalah keseluruhan dan sakral. Bagi sebagian orang, mungkin hal semacam itu merupakan "kepedulian kepada Bumi (rumah kita bersama)" dalam cara kita menjalani kehidupan sehari-hari. Saya sering berpikir bahwa tindakan kepedulian dan perhatian yang sederhana itulah yang sungguh penting.[15]

---

[13] Llewellyn Vaughan-Lee, *Alchemy of Light*: *Working with the Primal Energies of Life* (California: Golden Sufi Center, 2007), 6-7.
[14] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 73.
[15] Vaughan-Lee, "Shifting the Climate", dalam https://goldensufi.org/Juli 2015 / diakses 7 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Krisis ekologis pada hakikatnya adalah persoalan krisis spiritual."[16] Selain karena kesadaran umat manusia terhadap alam sebagai benda mati menjadi penyebabnya, juga karena secara praktis manusia mengidap krisis spiritual yang krusial. Menurut Vaughan-Lee, krisis spiritual dalam diri manusia adalah semakin redupnya cahaya ilahi yang dimilikinya. Hal itu tentu dikarenakan banalitas umat manusia yang kurang, atau bahkan tidak, untuk mengindahkan kehidupan spiritual. Pada dasarnya, semenjak lahir, manusia membawa cahaya dari Tuhan. Namun, seiring berkembangnya usia, cahaya tersebut meredup, bahkan menjadi padam, karena pengaruh hal-ihwal duniawi.[17]



Skema 3.1 Kausa Krisis Ekologis

Redup atau padamnya cahaya dalam diri manusia juga dialami oleh alam. Alam sedang sekarat karena eksploitasi yang dilakukan oleh manusia melalui gaya hidup materialisme, haus kekuasaan, dan penuh kerakusan. Hal-ihwal duniawi tersebut memang berakibat pada redup atau bahkan padamnya cahaya di dalam diri manusia. Jadi sebenarnya, cahaya manusia terhadap alam bersifat determinan. Krisis spiritual dalam diri manusia berakibat pada krisis ekologis. Untuk mengatasi krisis ekologis, menurut Vaughan-Lee, umat manusia sebagai

[16] Ibid.
[17] Vaughan-Lee, *Alchemy of Light*, 1-2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

makhluk spiritual perlu membangun kehidupan spiritualnya serta mengukuhkan kesadaran relasional dengan alam yang juga merupakan makhluk spiritual.[18]

B. Konsep *Anima Mundi*

1. Eksplanasi *Anima Mundi*

Postulat yang diajukan Vaughan-Lee bahwa "*alam adalah makhluk spiritual yang hidup*" merupakan landasan ontologis untuk memanuverkan egalitarianisme antara manusia dengan alam. Postulat tersebut tentu mengobrak-abrik *weltanschauung* modernisme. Sebab, telah galib diketahui bahwa w*eltanschauung* modernisme memandang manusia dengan melepaskan eksistensinya dari akar spiritualnya; manusia hanya dipandang dari dimensi fisis dan empirisnya semata.[19] Dengan demikian, apabila *weltanschauung* modernisme memandang manusia saja sedemikian reduksionistis, apalagi memandang alam, tentu lebih tragis.

Pada hakikatnya, kontras dengan *weltanschauung* modernisme, manusia tidak hanya terbungkus oleh dimensi fisiologis, melainkan juga mengandung dimensi spiritual. Menurut Vaughan-Lee, dimensi spiritual tersebut juga dikandung oleh alam. Ia menyebutnya sebagai *anima mundi* (jiwa dunia). Artinya, sebagaimana eksistensi manusia yang merupakan pertautan resiprokal antara aspek jasmani dan rohani, begitu pula dengan alam, tidak sekadar gumpalan material, tetapi juga memiliki jiwa, *anima mundi*. Hal ini

[18] Ibid., 5-6.
[19] Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014), 194-201.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menggamblangkan bahwasannya alam yang secara kasatmata tampak seperti gumpalan material semata, tetapi sesungguhnya memuat nilai sakral.

> Hakikat dari keberadaan, kehidupan, dan semua ciptaan adalah sakral. Di dalam tasawuf, hal ini tecermin pada pemahaman mengenai penciptaan sebagai tajali Tuhan, seperti yang diungkapkan dalam sebuah ḥadīth, "Aku adalah harta yang tersembunyi dan Aku ingin dikenal, maka Aku menciptakan dunia." ... Yang-sakral bukanlah sebuah gagasan, melainkan realitas sejati. Secara esoteris, yang-sakral merupakan substansi yang terbuat dari cahaya dan cinta Tuhan di mana rahasia terdalam dari penciptaan dituliskan. Rahasia tersebut berisi tujuan spiritual dari semua yang ada, mulai dari batu halus yang ditemukan di lautan hingga burung kolibri yang meneguk nektar dari bunga di halaman belakang rumah saya. Substansi yang-sakral dianyam dalam jalinan keberadaan, dan termasuk dalam ikrar penciptaan yang terdalam: bahwa kehidupan bukan hanya bertahan hidup (*survival*), tetapi merupakan perayaan cinta.... Tanpa substansi yang-sakral ini, kita sekadar menjelma objek fisis semata, seonggok planet yang berputaran sepanjang angkasa, tanpa makna atau tujuan.[20]

Sepanjang sejarah, menurut Vaughan-Lee, pemahaman manusia tentang alam sebagai makhluk hidup dengan esensi spiritual dan nilai sakral telah berubah secara dramatis. Para filsuf kuno dan alkemis zaman dahulu memang telah memahami alam sebagai yang-sakral,[21] tetapi modernisme dengan pandangan sekulernya memisahkan sakralitas dari segala hal yang ada di dunia. Vaughan-Lee sebenarnya mereaktualisasikan apa yang telah dipahami oleh alkemis. Kendati demikian, dalam telaahnya, gagasan *anima mundi* yang dikonseptualisasikan oleh Vaughan-Lee bukan sekadar hasil bacaan dan

[20] Vaughan-Lee, "The Loss of the Sacred and a Prayer for the Earth", dalam https://workingwithoneness.org/September 2016 / diakses 11 Juni 2019.
[21] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kutipan melalui sumber sana-sini, melainkan kebanyakan diserap dan diperas dari pengalaman spiritualnya yang basah.[22]

> Saya akan mulai dengan memberikan sedikit sejarah *anima mundi* di dalam kebudayaan Barat. Di Timur, *anima mundi* amat jelas. Tao, misalnya, adalah yang-ilahi di dalam makhluk. Taoisme merupakan relasi konstan dengan jiwa yang hidup di dalam alam, di mana seseorang menyelaraskan cara, pemahaman, dan seluruh hidupnya dengan jiwa tersebut. Di Barat, kita memiliki pemahaman yang lebih konseptual mengenai hal tersebut. Kita menyebutnya Gaia (*the Gaia Principle*)—pemahaman bahwa bumi adalah makhluk hidup. Dan yang akan saya tambahkan di awal untuk memahami hal ini dan menghubungkannya dengan Gaia adalah bahwa ia merupakan makhluk spiritual yang hidup (*a living spiritual being*). Dan sebagaimana kita (manusia) adalah aspek fisikal dengan jiwa, begitu pula alam, aspek fisikal dengan jiwa, dan jiwa itu adalah esensi spiritualnya.[23]

Plato misalnya, memahami bahwa kosmos adalah Makhluk Hidup tunggal (*a single Living Creature*) yang di dalamnya mengandung semua makhluk. Sementara pemahaman semacam itu dipahami pula oleh para mistikus dan di kemudian hari oleh para alkemis. Pemahaman tentang dunia yang sakral muncul dalam gerakan Gothic di abad 12 berupa bangunan arsitektural yang memantulkan visi tatanan sakral di dalamnya dan selanjutnya pada awal era Renaisans (*Renaissance*), kreativitas dalam berkesenian didasarkan pada proporsi yang-sakral di dalam alam, dan mereka menggunakan imajinasi sebagai daya ajaib yang dapat menarik dan menyalurkan energi *anima mundi*.[24]

---

[22] Lihat Llewellyn Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine and the World Soul* (California: Golden Sufi Center, 2009), xv-xvii.
[23] Ibid., 123.
[24] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 73-74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Para alkemis, menurut Vaughan-Lee, juga berkutat dengan *anima mundi*. Mereka memahami bahwa terdapat esensi sakral di dalam struktur alam. Bagi alkemis, *anima mundi* adalah partikel cahaya ilahi di dalam materi. Disiplin alkimia berkaitan dengan upaya untuk mengubah timah menjadi emas—secara spiritual dipahami sebagai upaya membebaskan cahaya yang tersembunyi di balik kegelapan. Carl Gustav Jung sebagai seorang psikolog analitis, menurut Vaughan Lee, adalah seseorang yang telah menemukan kembali kebijaksanaan *opus* alkimia dan menunjukkan bagaimana simbol alkimia menggambarkan proses transformasi batin yang dapat membebaskan cahaya yang tersembunyi tersebut.[25]

> Tradisi alkimia yang direinterpretasikan ke dalam bahasa transformasi batin merupakan kunci untuk membantu membebaskan cahaya kita dan mengubah dunia. Cahaya alkimia yang tersembunyi di balik kegelapan merupakan cahaya kita, yang juga percikan ilahi di dalam materi. Cahaya kita adalah bagian dari cahaya *anima mundi*.[26]

Vaughan-Lee memberikan pengertian *anima mundi* dalam sebuah kalimat yang ringkas dan bernas, "... esensi spiritual dari dunia adalah *anima mundi*; ia seperti ruh halus yang meresap ke seluruh alam; esensi ilahi yang mencakup dan menggerakkan segala kehidupan di jagat raya."[27] Jadi, postulatnya yang berbunyi bahwa *alam adalah makhluk spiritual yang hidup* merupakan suatu prinsip ekologis yang egalitarianistis. Artinya, bukan hanya manusia semata yang memiliki jiwa dan menjadi makhluk spiritual, melainkan alam pun demikian. Ia mempertegasnya dalam pasase berikut,

[25] Ibid., 75.
[26] Ibid., 76.
[27] Ibid., 73.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> *Anima mundi* meresap ke semua ciptaan bagai garam dalam air. Dunia fisik adalah bidang yang padat, dan yang menopang di dalamnya adalah realitas jiwa, yang memuat Inteligensi Tinggi yang merupakan prinsip kehidupan yang kreatif dan teratur. [28]

Vaughan-Lee memaksudkan Inteligensi Tinggi tersebut adalah kecerdasan ilahi yang terdapat di dalam segala sesuatu di alam. Ia merupakan partikel bercahaya di dalam materi dan juga cahaya di dalam diri manusia.[29] Inteligensi tersebut adalah kehadiran Ilahi dalam segenap kehidupan, baik dalam jiwa manusia maupun *anima mundi*. Dalam hal ini, menurutnya, *anima mundi* (jiwa dunia) tidak terpisah dengan *anima homina* (jiwa manusia). Cahaya spiritual manusia berhubungan dan menjadi bagian dari cahaya spiritual alam, sehingga apabila cahaya manusia redup, atau bahkan padam, begitu pula yang terjadi dengan cahaya alam,[30] kegelapan *anima homina* (jiwa manusia) berkonsekuensi pada *anima mundi* (jiwa dunia).

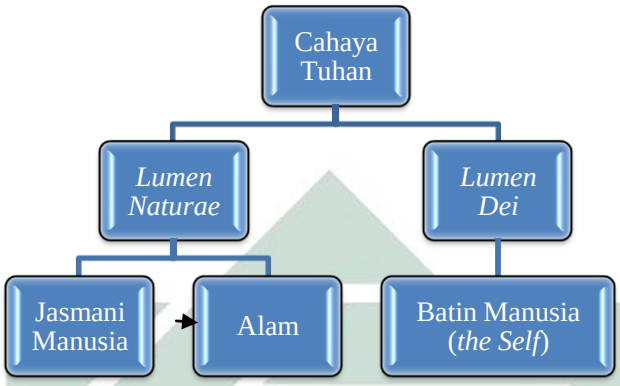
Vaughan-Lee mengistilahkan cahaya dari *anima mundi* dengan nama *lumen naturae* yang secara terminologis dikontraskan dengan *lumen dei*. Peristilahan tersebut diadopsi olehnya dari disiplin alkimia. *Lumen dei* adalah cahaya transenden dari Tuhan yang hanya dapat disaksikan melalui introversi batiniah dalam praktik spiritual, seperti salat dan meditasi. Sedangkan *lumen naturae* merupakan diri instingtual serta hal alamiah pada manusia dan alam.[31] Namun, *lumen naturae* yang ada pada manusia adalah bagian dari *lumen*

---

[28] Ibid., 84.
[29] Ibid.
[30] Llewellyn Vaughan-Lee, *Darkening of the Light: Witnessing the End of Era* (California: Golden Sufi Center, 2013), 75. Lihat pula Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 127.
[31] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

naturae di dalam diri *anima mundi*; cahaya yang dimiliki *anima mundi* berada di alam (k)ini dan hadir secara imanen.[32]



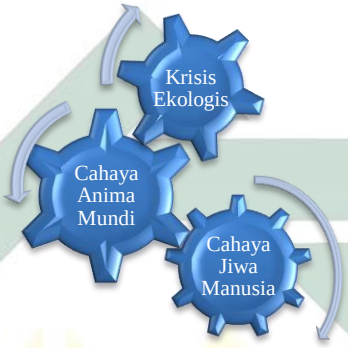
Skema 3.3 Distingsi Cahaya Tuhan

Memang secara terminologis *lumen dei* dan *lumen naturae* tampak kontras secara diametral. Namun, secara ontologis, substansi keduanya merupakan cahaya yang sama, tetapi dengan modus mengada yang berbeda, dialami dalam bentuk yang berbeda. Menurut Vaughan-Lee, "Para sufi mengenali bahwa sang Kekasih (*the Beloved*), sumber dari segenap hidup, memiliki dua sifat yaitu transenden dan imanen."[33] Jadi, *lumen naturae* adalah cahaya imanen yang dimiliki oleh *anima mundi*, percikan Ilahi yang merembes ke segenap ciptaan dan termasuk dalam diri alamiah manusia. Malangnya, karena kebanyakan manusia telah melupakan alam sebagai makhluk hidup yang memiliki relasi spiritual dengan dirinya dan meninggalkan pengetahuan tentang praktik (spi)ritual yang menjaga keseimbangan lahiriah dan batiniah dunia, maka cahaya tersebut tersaput kegelapan egosentrisme manusia.[34]

[32] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 126-127.
[33] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 77.
[34] Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology*, 218.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Dalam pengalaman saya, saya telah menyaksikan kegelapan ini menebal selama bertahun-tahun, bagaimana kegelapan tersebut menutup atau mengikis cahaya kesadaran kita tentang Tuhan, tentang yang-sakral dalam diri kita dan dunia. Ihwal ini telah menggugah kesedihan yang mendalam di dalam diri dan jiwa saya sendiri, mengetahui bagaimana padamnya cahaya individu memengaruhi *anima mundi*.[35]



Skema 3.2 Determinasi Jiwa Manusia terhadap *Anima Mundi*

Dengan tolak telaah spiritualnya, dapat didedah pada jeluk yang lebih dalam, bahwa krisis ekologis merupakan krisis spiritual. Dengan kata lain, apabila krisis ekologis terjadi artinya spiritualitas manusia sedang di ambang krisis. Vaughan-Lee menyoroti pada palung tersembunyi dari luka alam. Ia tidak sedang menyelidiki simtom-simtomnya semata yang bersifat superfisial. Oleh karena krisis ekologis bertaut-kelindan dengan krisis spiritual manusia, maka solusi tepat-sasar adalah melakukan perbaikan pada tataran spiritualitas manusia; mulai dari kesadaran hingga tindakan—tentunya yang dimaksud dari tindakan tersebut adalah tindakan spiritual, seperti yang telah disinggung di atas, bahwa tindakan spiritual adalah tindakan yang dilakukan oleh seorang alkemis untuk mengangkat cahaya yang tersembunyi di balik kegelapan.

[35] Vaughan-Lee, *Darkening of the Light*, 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut Vaughan-Lee, seorang sufi adalah seorang alkemis, karena ia senantiasa memegang kendali atas hatinya melalui energi cinta dalam proses transformasi batin guna menyingkap cahaya yang tersembunyi di dalam kegelapan *nafs* atau ego rendah. Proses transformasi batin seorang sufi sebenarnya tidak hanya berefek individual, melainkan juga punya hubungan langsung dengan seluruh ciptaan dan hati dari *anima mundi*.[36] Logika ekologi yang berbunyi *segalanya dalam interdependensi* tidak hanya melajur pada tataran fisikal semata, melainkan, dalam pandangan Vaughan-Lee, juga menjulur pada dimensi spiritual.

2. Interdependensi Spiritual

Interdependensi ekologi bila ditilik dengan kacabaca ekologi spiritual Vaughan-Lee, dapat ditemukan interdependensi yang melampaui aspek fisikal semata. Polusi yang terjadi di alam bukan sekadar fenomena kasatmata yang khas pada alam *an sich*, melainkan juga mengindikasikan adanya polusi spiritual di dalam diri manusia. Relasi antara manusia dan alam adalah relasi spiritual; yang satu memengaruhi yang lain.[37] Sebagai relasi spiritual, tentu saja krisis ekologis tidak dapat diatasi semata-mata dengan perspektif yang dangkal dan partikular.

> Jiwa kita dan *anima mundi* tidaklah terpisah, dan jika kegelapan mengerudungi jiwa kita, maka hal itu berpengaruh pada *anima mundi*. Kita tidak tahu apa artinya ini, tetapi kita dapat mencoba mendengarkan dan menjadi peduli. Kita dapat menemukan tanda-tanda tersebut di dalam diri dan di sekitar kita.[38]

---

[36] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 76-77.
[37] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Ecology", dalam https://goldensufi.org/Desember 2010 / diakses 16 Juni 2019. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Maturity and Service", dalam www.sevenpillarshouse.org / diakses 14 Juli 2019.
[38] Vaughan-Lee, *Darkening of the Light*, 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mencoba mendengarkan artinya mengetahui bahwa krisis ekologis merupakan panggilan *anima mundi* kepada umat manusia untuk menanggapi dengan penuh kepedulian. Menurut Vaughan-Lee, krisis ini bukanlah masalah untuk dipecahkan dengan hal-hal teknis dan teknologis, karena dunia bukan masalah, melainkan makhluk hidup yang dalam keadaan menderita. Tindakan yang diperlukan adalah melakukan relasi kembali dengan alam sebagai yang-sakral, sebagai makhluk spiritual yang hidup. Tindakan tersebut hanya dapat dilakukan melalui hati dan jiwa.[39] Sebab, penderitaan alam tidak hanya fisikal semata, melainkan pada aspek spiritual, *anima mundi*, yang selama ini telah dicampakkan dan dicoba-tiadakan.

> Hati dunia sedang mulai bernyanyi lagu pengingat Ilahi, tapi tak seorang pun yang mendengarkan; tak seorang pun memperhatikan. Bahkan kita telah melupakan bahwa dunia memiliki hati. Teks-teks abad pertengahan menggambarkan manusia sebagai mikrokosmos dari dunia, tetapi kita menghilangkan hubungan simbolik ini, karena kita menolak pandangan kuno tentang bumi sebagai makhluk hidup. Karena dunia diberhentikan menjadi realitas sakral atau simbolis serta hanya menjadi materi yang diatur oleh hukum-hukum fisika, maka hati dunia, atau *anima mundi*, dienyahkan sebagai suatu mitos.[40]

Dalam pandangan Vaughan-Lee, di dalam diri manusia terdapat daya dan kesadaran yang diperlukan untuk melakukan transformasi individual dan global. Daya dan kesadaran tersebut adalah hati. Hati manusia merupakan organ multidimensi dari cahaya dan kesadaran spiritual. Tasawuf memang telah memberikan ajaran yang luas mengenai hati manusia dan sifat-sifat spiritualnya, mengenai bagaimana seorang sālik dapat mengakses organ

[39] Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology*, 226.
[40] Llewellyn Vaughan-Lee, *Working with Oneness* (California: Golden Sufi Center, 2002), 47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spiritualnya, yaitu hati, untuk transformasi diri dan membangkitkan kesadaran spiritual, kesadaran atas cahaya kesatuan Ilahi. Tetapi, menurut Vaughan-Lee, kebanyakan pengetahuan mengenai organ spiritual hati ini berkutat pada aspek batiniah dan introversi. Padahal, sebenarnya terdapat dimensi lain dari ilmu hati (*the science of the heart*) yang hingga kini masih tersembunyi; yaitu tentang bagaimana hati individual dapat berinteraksi secara spiritual dengan hati seluruh kehidupan.[41]

Vaughan-Lee menjelaskan bahwa hati individual seseorang, sebagai mikrokosmos, dapat menjadi penghubung spiritual antara dirinya dengan keseluruhan hidup. Posisi penting manusia sebagai mikrokosmos, sebagaimana dipahami dalam tasawuf, menggambarkan bahwasannya manusia, secara spiritual, memiliki relasi dengan alam semesta. Ia mengutip ḥadīth yang berbunyi, "Sesungguhnya Allāh menciptakan Adam dalam citra-Nya." Lalu ia menyitir penjelasan Ibn 'Arabī, bahwa yang dimaksud Tuhan menciptakan Adam berdasarkan citra-Nya adalah merujuk pada Adam besar (*the great Adam, al-Insān al-Kabīr*), yang merupakan kosmos raya, dan Adam kecil (*the small Adam, al-Insān al-Ṣaghīr*), yakni manusia, mikrokosmos.[42]

> Bagian dari makna esoteris hubungan makrokosmos dan mikrokosmos adalah bagaimana poros spiritual (yaitu hati) di dalam diri seseorang berkorespondensi dengan seluruh ciptaan, baik secara spiritual maupun fisikal. Jadi, untuk menelisik hubungan mikrokosmos dan makrokosmos, kita perlu menyadari bahwa planet ini secara keseluruhan merupakan tubuh spiritual yang hidup (*a living spiritual body*), yang juga diciptakan berdasarkan citra Tuhan. Kemudian kita dapat memahami hubungan mikrokosmos dan makrokosmos bukan sekadar

[41] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 92-93.
[42] Ibid., 94. Lihat pula William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (New York: SUNY Press, 1989), 17.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> sebagai dunia fisikal lahiriah, tetapi termasuk dunia spiritual batiniah; dan kita dapat mengetahui bagaimana poros spiritual seseorang, khususnya hati dan *laṭā'if*-nya (*its chambers*), merupakan hal yang penting bagi hubungan tersebut.[43]

Pasase Vaughan-Lee menegaskan bahwasannya hati manusia, pada hakikatnya, berhubungan dengan hati dunia. Apabila manusia mengira bahwa dirinya terpisah dari seluruh ciptaan, maka mereka tidak dapat merasakan relasi spiritualnya dengan *anima mundi*. Sebaliknya, jika mereka telah menyadari relasi spiritualnya dengan *anima mundi*, pastinya manusia dapat memfungsikan hatinya untuk memberikan bantuan kepada penderitaan *anima mundi*. Untuk melakukan akses semacam itu, terlebih dahulu seseorang mesti membangunkan hatinya dari tidur kealpaan terhadap Realitas Ilahi.[44]

Menurut Vaughan-Lee, Diri Lebih Tinggi (*the Higher Self*)[45] manusia mengandung cahaya Ilahi. Semenjak dilahirkan, manusia membawa cahaya di dalam dirinya untuk hidup di dunia. Seperti yang telah disinggung, cahaya Tuhan memiliki dua wajah. Salah satunya mewujud secara imanen di dalam diri alamiah manusia dan seluruh kehidupan alam. Adapun cahaya yang tersembunyi di dalam Diri (*the Self*) manusia dinamakan *lumen dei*. Sedangkan cahaya yang luber di alam disebut *lumen naturae*. *Lumen dei* dapat tersingkap melalui praktik spiritual yang berorientasi batiniah. Seperti misalnya saat

---

[43] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 94-95.
[44] Ibid., 95. Lihat pula Vaughan-Lee, *Working with Oneness*, 48-49.
[45] Istilah ini ia gunakan untuk merujuk pada Diri (*the Self*) yang diperlawankan dengan ego manusia. *The Self* adalah sifat ilahi dalam diri manusia. Lihat Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 95. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *Catching the Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*, (California: Golden Sufi Center, 2003), 4-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

seseorang berdoa, ia berarti menyalakan dan menaikkan cahaya di dalam dirinya (*lumen dei*) ke hadapan Tuhan.[46]

> ... ketika kita dengan tekun melakukan sulūk melalui ibadah dan olah batin—sebagaimana kita "menggosok cermin hati kita"—maka cahaya di dalam diri kita tumbuh.... karena cahaya kita tumbuh, kita menarik cahaya yang lebih tinggi, cahaya yang berasal dari dunia batin yang murni. Ini merupakan "misteri cahaya di atas cahaya" di mana "cahaya (di bawah) menanjak menuju cahaya (di atas) dan cahaya (di atas) turun ke cahaya (di bawah)".[47]

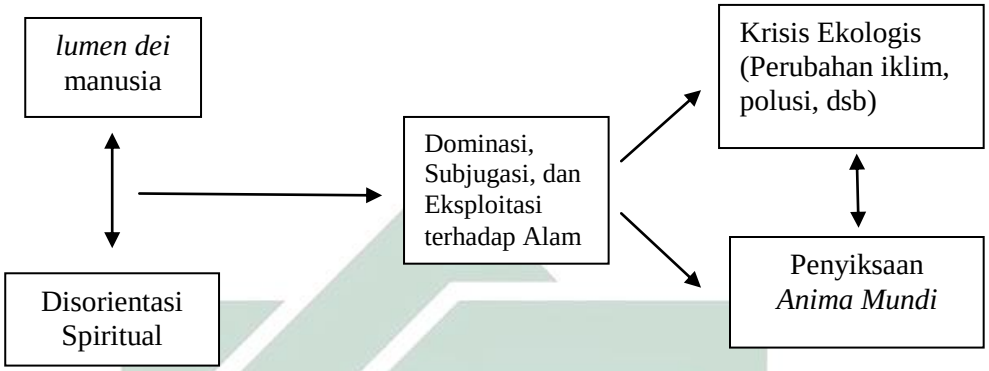
Pasase di atas menerangkan bahwa terdapat relasi antara cahaya manusia dengan cahaya Tuhan dalam hubungan penghambaan. Malangnya, dalam perkembangan kehidupan manusia, cahaya tersebut semakin meredup karena kesadaran spiritualitasnya digerus oleh kondisi sosial sehari-hari yang banal dan profan.[48] Manusia telah kehilangan kepekaan rohaninya karena ibadah dan olah batin tidak lagi diindahkan. Dalam hal ini, ego memegang kendali sepenuhnya yang berakibat pada kelupaan terhadap *lumen dei* di dalam diri manusia sehingga ia tidak dapat mendayagunakannya untuk melakukan interaksi penghambaan dengan Tuhannya. Ego adalah identitas palsu manusia

---

[46] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 128.
[47] Vaughan-Lee, *Alchemy of Light*, 4.
[48] Ada sebuah anekdot menarik yang dituturkan oleh Vaughan Lee untuk menggambarkan bagaimana kondisi kehidupan seseorang di dunia mengoyak kesadaran spiritualnya tentang Tuhan. Cerita ini tentang seorang bocah yang sedang ingin menjaga adik perempuannya. Bocah tersebut mendesak orangtuanya bahwa ia ingin menjaga adiknya sendirian. Mengetahui bahaya dari kecemburuan dari kakak terhadap adik, maka orangtuanya khawatir, tetapi tetap saja bocah tersebut bersikeras terhadap keinginannya. Meskipun demikian, sembari orangtuanya membiarakan atau mengizinkan, mereka tetap mencuri dengar. Orangtuanya mengetahui bahwa bocah tersebut sedang mendekati adiknya dan memohon secara serius, "*Dik, kamu harus mengatakan kepadaku tentang Tuhan, sebab kini aku mulai lupa*." Lihat Llewellyn Vaughan-Lee, *The Cirlcle Of Love* (California: The Golden Sufi Center, 1999), 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menyobek realitas sakral yang hadir di dalam kehidupan sehingga pancaran *lumen dei* yang ada dalam dirinya meredup atau bahkan padam.[49]



Skema 3.4 Identifikasi Krisis Ekologis

Dalam pandangan penulis, begitu *lumen dei* di dalam diri manusia padam karena ego memegang kendali untuk mengarahkan orientasi manusia pada materialisme dan profanisme, tentu saja hal ini secara konkret berisiko pada alam. Terkurasnya sumber daya alam melalui eksploitasi dan penyalahgunaan yang ekstravagan demi kepentingan ego manusia telah membuktikan tragedi ekologis tersebut. Tidak berhenti pada aspek fisikal semata, hal itu merupakan simbolisasi nyata dari kegelapan ego manusia yang berisiko pula terhadap alam, *anima mundi*. Secara spiritual, *lumen naturae* yang merupakan cahaya dari *anima mundi* terkena dampaknya.

Lumen naturae adalah sisi lain dari cahaya Tuhan yang mengekspresikan dirinya di dalam alam. Cahaya ini tersembunyi di dalam materi dan daya-daya alam. Menurut Vaughan-Lee, "*Lumen naturae* mesti

[49] Vaughan-Lee, *Alchemy of Light*, 1-3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilepaskan melalui proses alkimia rohani agar dapat bekerja secara kreatif."[50] Dengan kata lain, tanpa adanya alkimia rohani, *lumen naturae* tersekap di dalam kegelapan bersama; sebagaimana diakibatkan oleh *lumen dei* dalam diri manusia yang tersekap di dalam kegelapan egonya. Hal ini menegaskan bahwa terdapat determinasi interdependentif dan interelasional antara *lumen dei* dalam diri manusia dan *lumen naturae* dalam diri *anima mundi*.

> Begitu kita mengakui relasi makrokosmos dan mikrokosmos dalam ketunggalan hidup, menjadi gamblang bagaimana kealpaan kita, sikap dan tindakan kita telah menyebabkan rasa sakit bagi *anima mundi*. Kita telah merusak struktur cinta dan cahaya batiniah yang mengasuh planet kita; kita telah membuat awan gelap di dunia batin yang memburamkan kita dari cahaya. Nilai-nilai kita memiliki efek global, tidak hanya bagi ekosistem fisikal, melainkan juga bagi tubuh spiritual planet ini.[51]

Dengan demikian, seperti dijelaskan Vaughan-Lee, alkimia rohani atau sulūk menjadi kunci penting untuk menyelamatkan rasa sakit dan padamnya *lumen naturae* dalam diri *anima mundi*. Artinya, saat seseorang kembali kepada kodrat spiritualnya dan melakukan olah rohani, secara konsekuensial, selain untuk menghidupkan kembali cahaya *lumen dei* di dalam dirinya, juga melakukan proses penyembuhan terhadap *lumen naturae* dalam diri *anima mundi*. Di dalam proses sulūk ini—seperti yang sempat disinggung di atas—seorang sālik berupaya melakukan aktivasi kembali poros spiritualnya, yaitu hati.

> Hati adalah juga tempat di mana struktur energi atau tubuh spiritual dari planet dan dari individu bertemu secara langsung. Melalui hati, kita dapat bekerja secara efisien dengan tubuh spiritual planet ini, sebagaimana melalui hati, kita dapat bekerja

[50] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 76.
[51] Ibid., 101.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> secara efisien dengan tubuh spiritual kita sendiri. Bagaimana kita bersulūk dengan hati demi keseluruhan alam? Bagaimana cara kita membantu evolusi spiritual planet ini dengan menggunakan hati? Bagi sufi, jawaban paling sederhana adalah cinta. Cinta tanpa syarat mengantarkan kita ke dalam hati di mana cinta tersebut mengaktifkan Diri spiritual kita, merubah kita dan dunia di sekitar kita.[52]

Tubuh spiritual planet ini, yang dimaksudkan oleh Vaughan-Lee dalam pasase di atas, tentu saja adalah *anima mundi*. Setiap hati individu berpautan dengan *anima mundi*. Oleh karenanya, hati setiap individu memiliki peluang untuk menolong penderitaan *anima mundi*—yang secara fenomenal disebut sebagai krisis ekologis. Dalam disiplin tasawuf, hati memiliki tingkatan-tingkatan (*maqāmāt al-qalb*). Pertama kali yang berbicara tentang hal tersebut adalah al-Hakīm al-Tirmidhī (w. 869 M). Ia membagi tingkatan-tingkatan tersebut menjadi empat *laṭifah*, yaitu *laṭifāt al-ṣadr*, *laṭifāt al-qalb*, *laṭifāt al-fu'ād*, *laṭifāt al-lubb*.[53]

Sepanjang abad, ajaran tasawuf mengembangkan kajian terhadap sifat spiritual hati dan menyelidiki mengenai bagaimana hati berfungsi bagi perkembangan spiritual individu. Para guru sufi juga mengajarkan praktik-praktik spiritual untuk dapat bekerja dengan energi hati, biasanya menggunakan zikir-zikir yang berbeda sesuai level *laṭā'if* tertentu. Menurut Vaughan-Lee, setiap *laṭīfah* akan membukakan level realitas yang berbeda dan termasuk di dalamnya adalah cahaya dan energi spiritual. Perkembangan dalam

---

[52] Ibid., 96.
[53] Ryandi, "Konsep Hati menurut al-Ḥākim al-Tirmidzi", *Kalimah*, Vol. 12, No. 1 (2014), 113. Bdk. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), 192.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

level-level penanjakan rohani adalah belajar untuk bekerja dengan energinya, yaitu cinta dan cahaya, serta mengalirkan ke tempat yang dibutuhkan.[54]

> ... dalam ajaran Naqshabandīyah mengenai *laṭā'if*, setelah mengalami tingkatan *akhfā*, cahaya al-Ḥaqq, seorang sālik kembali pada *latīfah al-nafs*, diri lebih rendah, dan *laṭā'if* yang lain yang terkait dengan dunia ciptaan (udara atau *bād*, api atau *nār*, air atau *mā'*, dan tanah atau *khāk*). Tarekat Naqshabandīyah selalu menekankan pentingnya kembali ke dunia bentuk usai tenggelam di dalam dunia tanpa bentuk.[55]

Vaughan-Lee menandaskan bahwasannya sekarang yang penting adalah bagaimana seseorang dapat berkontribusi untuk keseluruhan. Pergerakan menuju era baru, seperti yang dilakukan oleh fisika kuantum dan ekologi, telah menunjukkan bahwa realitas selalu dinamis dan interdependentif, sehingga paradigma tentang keterpisahan adalah suatu ilusi. Sementara, telah lazim diketahui, spiritualitas juga berkata demikian, bahwasannya realitas adalah kesatuan, di mana dunia lahir dan dunia batin saling terhubung. Oleh karena itu, menurutnya, hati sebagai organ spiritual punya peran penting untuk menolong luka alam, penderitaan *anima mundi*; sebab hati adalah mikrokosmos dari keseluruhan yang ada sehingga ia dapat berbicara secara langsung kepada *anima mundi*.[56]

Peradaban manusia telah mengedarkan polusi dan kegelapan hingga ke dimensi batiniah. Oleh karenanya, aspek penting dari upaya spiritual yang sesungguhnya adalah kemampuannya untuk berfungsi pada pelbagai dimensi, terutama dimensi batin. Menurut Vaughan-Lee, tingkatan-tingkatan hati, *laṭā'if*

---

[54] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 97.
[55] Ibid., 99.
[56] Ibid., 99-101. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *Light of Oneness* (California: Golden Sufi Center, 2003), 56.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rūḥānīyah, memberikan pintu masuk ke level realitas yang berbeda. Baginya, hati dapat menghubungkan seseorang dengan apa yang di dalam dirinya, sehingga hati dapat menghubungkan dirinya dengan seluruh kehidupan di alam, termasuk *anima mundi*.[57]

Krisis ekologis tidaklah semata-mata fenomena lingkungan fisis semata, tetapi bertaut-kelindan dengan derita *anima mundi*. Menyelematkan krisis ekologis artinya menyembuhkan penderitaan *anima mundi*. Bagi Vaughan-Lee, kesadaran manusia harus pergi dari kesadaran keterpisahan, terutama polarisasi materi dan jiwa. Sebab, sebagaimana berulang kali ditandaskannya, alam yang secara kasatmata tampak sebagai gumpalan material, tetapi sesungguhnya ia memiliki jiwa, *anima mundi*. Usai beranjak dari kesadaran usang semacam itu, umat manusia mesti menuju pada kesadaran atas kesatuan, kesalingterhubungan, kesalingtergantungan, dan paut-kelindan antara yang-materi dan yang-rohani.

Vaughan-Lee memandang peran manusia sebagai *khalīfah fī al-'arḍ* tidak semata-mata terhadap bumi dalam dimensi fisis semata, tetapi juga berlaku dalam dimensi batiniahnya, yaitu *anima mundi*. Umat manusia mesti menjaga *anima mundi* dari kegelapan peradaban ulah manusia dengan cara mengembalikan kodrat dirinya sebagai makhluk spiritual sekaligus kodrat bumi dan seisinya sebagai makhluk spiritual, *anima mundi*. Menurutnya, "planet ini adalah tarian roh dan materi yang berpusaran pada poros cinta."[58] Oleh karenanya, kesatuan ekologis merasuk pula hingga ke dimensi spiritual.

[57] Ibid., 110.
[58] Vaughan-Lee, *Light of Oneness*, xiv-xv.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sementara itu, menurutnya, melalui kesadaran femininlah segalanya dalam kesalingterhubungan, tidak ada yang dikecualikan.[59]

C. Peran Feminin dan Perempuan

Selama ini, sejarah dibanjiri oleh catatan maskulinitas laki-laki. Artinya, ruang sejarah adalah tempat menyejarah maskulinitas yang khas laki-laki (*his-story*). Sementara itu, femininitas disangkal, direpresi, dan dikebiri sebagai suatu aib sehingga layak dikubur di bawah kesadaran. Hal ini terentang dalam kebudayaan intelektual umat manusia. Pikiran dipandang sebagai satu-satunya alat yang absah untuk melakukan penyelidikan. Padahal, nalar fakultatif manusia yang maskulin bertipikal dalam menegaskan dualisme, atomisme, reduksi, separasi, klasifikasi, partikularisasi, hierarki, diferensiasi, divisionalisasi, abstraksi, fragmentasi, transendensi, dan semisalnya. Oleh karenanya, mengoperasikan nalar maskulin tidak dapat merengkuh—secara simultan—keseluruhan yang ada dalam jaringan interdependensi.

Berbeda halnya dengan maskulinitas, femininitas adalah energi yang dapat membentangkan kesadaran manusia terhadap segala realitas yang ada. Namun, realitas tersebut tidak sekadar sebagai suatu agregasi dari entitas-entitas, melainkan dipandang sebagai keseluruhan yang saling terhubung dan bergantung. Melalui energi feminin, umat manusia dapat memahami sesuatu sebagai kesatuan dari keseluruhan, keserbaragaman dicandra sebagai keutuhan yang padu, serta yang lahiriah dipahami memilki relasinya dengan yang batiniah. Dengan demikian, energi feminin adalah penopang kesadaran ekologis.

---

[59] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, xx.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Kehidupan adalah keseluruhan yang saling terkait, dan energi kehidupan mengalir melalui jaringan koneksi yang menghubungkan bagian ke bagian. Umat manusia dapat bekerja dengan energi ini, membantunya mengalir dengan bebas di semua level dan menyentuh setiap bagian dari keseluruhannya. Kini, di masa transisi ini, ketika kita beranjak keluar dari satu tahap dalam evolusi kita dan menunju ke tahap selanjutnya, kita diminta untuk melakukan ini—bekerja secara sadar dengan energi yang mengalir melalui jaringan koneksi—sehingga kesatuan kehidupan dapat membentuk kesadaran tahap selanjutnya.[60]

Vaughan-Lee memandang kehidupan sebagai kesatuan yang utuh, tiap-tiap level realitas yang berbeda saling terhubung di dalamnya. Dimensi nonmaujud, kesatuan dan kesadaran murni, serta segenap level manifestasi yang berbeda dari alam arketipe hingga alam fisis merupakan 'ada' yang interpenetratif satu sama lain. Melalui perspektif kesatuan kehidupan, tidak ada separasi dan hierarki, sehingga tidak ada pula jenjang bertingkat; yang ada hanyalah pola-pola kesalingterhubungan. Kehidupan mengekspresikan dirinya dalam berbagai cara yang di dalamnya memiliki tujuan dan maknanya, sebab setiap makhluk memantulkan keseluruhan dengan caranya yang unik.[61] Untuk memahami kesatuan kehidupan dan bekerja bersama energinya, menurut Vaughan-Lee, umat manusia memerlukan kebijaksanaan feminin.

> Pengetahuan yang kita perlukan dalam upaya ini terletak dalam kebijaksanaan feminin. Sebagai bagian dari misteri sakral ciptaan, yang-feminin senantiasa selaras dengan kesatuan, dengan keseluruhan kehidupan yang saling berkait-kelindan. Sementara cahaya benderang dari kesadaran maskulin melihat setiap objek berdiri dengan *clara et distincta*, menyebar; sedangkan kesadaran feminin yang tersembunyi memandang pola-pola hubungan yang menjalinnya. Yang-feminin memiliki pengetahuan naluriah mengenai jalinan ini.[62]

---

[60] Ibid., 19.
[61] Vaughan-Lee, *Light of Oneness*, 55-56.
[62] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Menurut penulis, Vaughan-Lee menggunakan term yang-feminin (*the feminine*) untuk mengacu pada dua modus ke(ber)adaan, yaitu kesadaran/energi feminin yang dimiliki oleh baik laki-laki maupun perempuan dan aspek feminin dari Tuhan. Untuk yang disebut pertama, energi feminin memunculkan kesadaran yang bertipikal integral, interkonektivitas, interdependensi, dan unifikasi. Sedangkan yang kedua, aspek feminin menunjukkan ekspresi Tuhan yang menampilkan dirinya dalam kedekatan, kelembutan, keintiman, dan cinta-kasih yang utuh dan penuh; para sufi kerapkali mengorientasikan penghayatannya kepada Allāh dalam aspek feminin-Nya (*al-jamālīyah*).[63]

Vaughan-Lee juga terkadang menyebut "yang-feminin" (*the feminine*) sebagai "yang ilahi" (*the divine*), "*the Goddess*", "*the Great Mother*", atau "asas feminin", bahkan "*anima mundi*". Sebab menurutnya, "yang-feminin" tidak dapat dibekuk dalam nama tunggal dan penjelasan yang pasti; ia merupakan modus relasi dengan kehidupan, diri sendiri, dan yang ilahi.[64] Oleh karena itu, di sini penulis akan mengontrolnya dengan cara mengartikulasikan "yang-feminin" sebagai femininitas Tuhan yang berhubungan serta berkaitan langsung dengan kehidupan dan manusia; lalu setelahnya mengeksposisikan "yang-feminin" dalam modus keberadaan perempuan beserta kaitannya dengan kehidupan, terutama perannya dalam persoalan krisis ekologis.

---

[63] Nasaruddin Umar, *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin* (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014), 6-9.

[64] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, xix. Pada intinya, secara sederhana, *anima mundi* adalah jiwa bumi; sedangkan *the Great Mother*, *the Goddess* merupakan pengejawantahan dari yang-feminin. *The Great Mother* kerapkali merujuk pada ciptaan, atau bumi, yang bersifat regenerasi dan memberikan kehidupan; *the Goddess* adalah aspek sakralitas dari kehidupan. Kesemua itu terletak di dalam diri perempuan, aspek yang menghubungkan pada sarwa hidup. Diolah dari Barbara Romanoff, *Wawancara via Email*, 10 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Tuhan Yang Feminin

Vaughan-Lee menyatakan bahwa melalui doktrin Yahudi-Kristiani, umat manusia didominasi oleh pemahaman yang maskulin, yaitu Tuhan yang jauh. Dalam tradisi Yahudi, Tuhan yang marah mengusir manusia dari surga. Meskipun Tuhan yang marah dalam Perjanjian Lama diganti oleh teologi Kristiani yang lembut dan penuh kasih, tetapi selanjutnya—Tuhan yang marah sebagaimana dalam Perjanjian Lama—tetap membekas dalam tradisi Kristiani melalui doktrin kejatuhan manusia dan dosa asalnya. Selama berabad-abad, tendensi teologi yang memahatkan ketakutan dan kejauhan ketimbang kasih-sayang dan kedekatan telah merasuk pada sikap keberagamaan dan cara pandang umat manusia dalam kehidupan sehari-hari.[65]

Dengan demikian, semestinya teologi maskulin diselaraskan kembali dengan teologi feminin. Teologi maskulin memahami Tuhan sebagai yang transenden, tak terjamah, dan abai dengan hal-ihwal duniawi. Sedangkan, berkebalikan dengan maskulinitas Tuhan, aspek feminin-Nya adalah Dia yang begitu dekat, menyertai segala hal yang ada dalam kehidupan di dunia. Dengan kata lain, menyangkal aspek feminin-Nya dalam rangka melegitimasi aspek maskulin-Nya semata, berarti memahami sakralitas hanya ada di langit atau di surga dan menghilangkan yang-sakral di bumi, sehingga dalam kehidupan di dunia, manusia tidak memiliki relasi spiritual sama sekali dengan *anima mundi*.

Umat manusia nyaris kehilangan pengetahuan tentang praktik spiritual yang dapat menyeimbangkan aspek lahiriah dan batiniah dari dunia.

[65] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Paradoxes of Love* (California: Golden Sufi Center, 1996), 33-35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pemahaman terhadap *anima mundi* yang memiliki relasi dengan jiwa individual mesti direvitalisasi kembali. Bagi Vaughan-Lee, sesuatu yang mendasar dari krisis ekologis—yang justru acap diabaikan—adalah pelupaan manusia terhadap sifat sakral dari alam, *anima mundi*.[66] Dengan kata lain, krisis ekologis adalah akibat dari desakralisasi *anima mundi*. Desakralisasi terhadap alam, menurutnya, mulanya muncul dari eksegesis teologi. Pemahaman terhadap Tuhan yang semata-mata transenden merupakan awal dari desakralisasi alam.[67]

Aksentuasi dari teologi maskulin, yang berorientasi hanya pada aspek transendentalitas Tuhan, tentu berefek pada penghayatan terhadap Tuhan yang jauh, yang berada di surga, dan hanya dapat dijumpai setelah kematian. Di bawah dominasi tuhan maskulin semacam itu, memang umat manusia telah mengembangkan sains dan teknologi, tetapi riskannya adalah mereka mengontrol alam dengan semena-mena, tanpa ada penghormatan, apalagi keintiman. Sebab, umat manusia kehilangan relasi spiritualnya dengan alam; yang-sakral hanya ada di surga, bukan di dunia. Dengan demikian, jika Tuhan hanya dianggap berada di surga, maka umat manusia akan menjadi rentan kehilangan sentuhan dengan-Nya dalam kehidupan sehari-hari yang ia jalani.[68]

Vaughan-Lee menjelaskan bahwa sebenarnya pembedaan antara *'ālam al-'amr* dan *'ālam al-khalq* adalah ilusi. Memang pada awalnya *'ālam al-'amr* benar-benar tampak berbeda dengan *'ālam al-khalq*. Sebab yang

---

[66] Vaughan-Lee, "Pope Francis' Encyclical: Hearing the Cry of the Earth", dalam https:// goldensufi.org/Juni 2015 / diakses 16 Juni 2019.
[67] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 31.
[68] Ibid., 31-32. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *Spiritual Power: How it Works*, (California: Golden Sufi Center, 2005), xi-xii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terakhir merupakan tatanan empat elemen duniawi yang diatur oleh hukum kausalitas. Selain itu, *'ālam al-khalq* termasuk tempat berdiamnya *nafs* dan dorongan seksual yang menarik manusia pada drama syahwatiah; *'ālam al-khalq* didominasi oleh kehendak ego. Kontras dengan *'ālam al-khalq*, *'ālam al-'amr* merupakan realitas yang diatur oleh titah Tuhan, yang di dalamnya cinta suci menjadi daya paling dominan, bukan ambisi manusia. Tetapi sebenarnya, pembedaan atau pemisahaan semacam itu merupakan suatu ilusi.[69]

> Tidak ada yang lebih tinggi atau lebih rendah. Segalanya adalah Satu: "Dia adalah yang-ada dan yang non-ada"; "tidak ada yang lain dan tidak ada eksistensi selain Dia." Kesederhanaan dari kesadaran ini begitu luas karena segalanya tercakup. Kegelapan adalah kegelapan-Nya dan cahaya adalah cahaya-Nya. Hal ini bukanlah teori tetapi kesadaran mistikal.[70]

Alasan mendasar bahwa sebenarnya segala sesuatu merupakan bagian dari-Nya adalah karena *'ālam al-khalq* diadakan untuk memenuhi tujuan-Nya, sebagaimana *'ālam al-'amr*. Melalui *'ālam al-khalq*, Dia yang tersembunyi dapat diketahui, kemahatunggalan-Nya dirasakan dalam keserbaragaman. Sebagaimana yang dialami oleh para sufi, bahwa segala hal menjadi bukti keesaan Tuhan dan menjadi perantara untuk memandang-Nya sebagai *al-Ẓāhir*.[71] Secara historis, menurut Vaughan-Lee, umat beragama telah melalaikan aspek ini, yang-feminin, sisi imanen dari Tuhan.[72]

Budaya patriarkal yang membentang di sepanjang sejarah telah menyingkirkan kesadaran manusia terhadap aspek feminin-Nya. Menurut

---

[69] Vaughan-Lee, *Awakening the World*, 54-56.
[70] Ibid., 56.
[71] Ibid., 56-57. Lihat pula Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015), 59-62.
[72] Llewellyn Vaughan-Lee, "The Magic of Creation: The Sufi's Way", dalam https://goldensufi.org/Februari 2016 / diakses 16 Juni 2019.

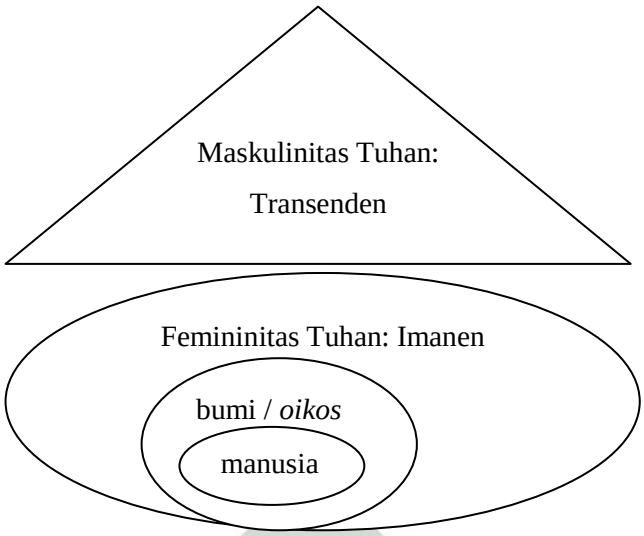
digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Vaughan-Lee, kesadaran terhadap aspek feminin-Nya telah ditolak dan diamputasi oleh sejarah maskulinitas selama berabad-abad. Padahal melalui kesadaran atas sifat feminin-Nya, manusia dapat mencandra Tuhan sebagai yang dekat serta hadir pada segala hal dan setiap saat. Sementara itu, selama ini umat manusia terjerembap dalam perasaan teralienasi dan terisolasi yang merefleksikan jauhnya mereka dari Tuhan maskulin; yang tidak menjadi bagian integral dari keseluruhan hidup.[73]

Memahami transendensi Tuhan semata membuat seseorang kehilangan relasi spiritualnya dengan sakralitas yang ada di bumi dan beragam bentuk kehidupan di dalamnya. Dengan menghilangnya relasi tersebut, menurut Vaughan-Lee, umat manusia akhirnya menyaksikan sendiri bagaimana planet bumi sedang menderita karena ulah destruktif dari pikiran dan teknologi maskulin. Seyogianya umat manusia menyadari bahwa disekuilibrium dan krisis ekologis diakibatkan penolakannya terhadap Tuhan yang feminin (*the Goddess*) yang hadir dalam segala kejadian dan paras alam. Menanggapi hal tersebut, aspek feminin Tuhan mesti dihayati kembali untuk merestorasi sakralitas dari keilahian yang memelihara dan mencakup-segala.[74]

[73] Vaughan-Lee, *The Paradoxes of Love*, 33-34.
[74] Ibid., 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id



Skema 3.5 Distingsi Dua Sifat Tuhan

Keseluruhan hidup yang sakral merupakan perwujudan dari aspek feminin Tuhan.[75] Apa pun yang ada, setiap rumput yang tertiup angin, setiap tindakan dan embusan napas, serta setiap kicauan burung adalah bagian dari sakralitas-Nya di dalam kehidupan itu sendiri, sebab Dia meliputi dan menyertai segala yang ada. Oleh sebab itu, aspek feminin Tuhan mesti diakui dan dihayati kembali sehingga sakralitas ilahi dipersepsi dalam segala kehidupan di bumi sebagai yang memelihara dan menyertai segala hal. Kemahakuasaan dan transendensi Tuhan perlu diseimbangkan dengan sifat kedekatan-Nya yang feminin. *Tremendum et fascinans* merupakan dua aspek dari keesaan Tuhan.[76]

2. Peran Feminin dan Perempuan

Nalar maskulin memproyeksikan Tuhan yang transenden, yang berbeda dan berada jauh dari segala hal. Perasaan terpisah dan terisolasi yang dipahat oleh kebudayaan maskulin, menurut Vaughan-Lee, telah membuat

[75] Menurut Vaughan-Lee, "tanpa campur tangan femininitas Tuhan, kita akan terjebak dalam ketandusan fisikal dan spiritual yang telah kita buat, dan mewariskannya kepada keturunan kita sebuah dunia yang sakit dan ternodai." Lihat Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 4.
[76] Vaughan-Lee, *The Paradoxes of Love*, 35.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kerugian dan kesengsaraan. Era patriarkal secara sistematis merepresi femininitas Tuhan (*the Goddess*) dan ajaran mistikal feminin. Pemisahan antara materi dan roh merupakan bagian dari operasi nalar maskulin; materi telah dilupakan sifat sakralnya, sehingga relasi spiritual manusia dengan *anima mundi* terbengkalai. Kehidupan pun dibekuk dalam nalar kasar maskulin yang mengincar dominasi melalui kekuatan yang destruktif.[77]

> ... kita dapat menyaksikan dunia tanpa kehadirannya (*her presence*), dunia yang kita eksploitasi dengan kekuasaan dan kerakusan, yang kita perkosa dan cemari tanpa keprihatinan sama sekali. Dan kemudian kita bisa mulai menyambutnya kembali, mengaitkan dengan yang-ilahi yang merupakan poros ciptaan, dan mempelajari sekali lagi bagaimana bekerja sama dengan prinsip kehidupan yang sakral.[78]

Umat manusia dapat melihat dunia yang telah dihancurkan oleh kerakusan dan konsumerisme maskulin sehingga membekaskan sebuah dahaga jiwa dalam rangka mencari jalan hidup untuk mengakui yang-sakral di dalam segenap kehidupan. Oleh karenanya, energi feminin menjadi urgen untuk diakui kembali, setelah selama ini diopresi oleh maskulinitas patriarkis. Sebab, menurut Vaughan-Lee, energi feminin berkaitan dengan pemahaman terhadap kesalingterhubungan dan kesatupaduan segala sesuatu dalam kehidupan. Meskipun energi feminin dimiliki oleh perempuan dan laki-laki, tetapi dalam pandangannya, menubuh secara utuh dan penuh dalam diri perempuan.[79]

Vaughan-Lee menjelaskan bahwa energi feminin bukan sekadar berkaitan dengan dunia lahiriah semata, melainkan mencakup dunia batiniah. Ia bagian dari misteri jiwa, tempat rahim dunia. Kebudayaan maskulin hanya

[77] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 50-51.
[78] Ibid., 4.
[79] Ibid., 6-7.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memfokuskan pada eksterioritas, dunia yang dapat ditentukan dan diukur, tetapi kesadaran feminin mengenali dimensi yang berbeda—sesuatu yang tersembunyi, bahkan di dalam kegelapan sekalipun.[80] Hal ini tentu menunjukkan distingsi antara pikiran maskulin yang bekerja melalui nalar yang divisif dan rigid dengan kesadaran feminin yang dapat mencerna segala yang ada, baik yang tampak maupun tak tampak dalam interkonektivitas.

Pemahaman tentang relasi dan kesatupaduan kehidupan bumi serta *anima mundi* dan kehidupan manusia serta jiwanya merupakan sifat dari kebijaksanaan feminin. Selama ini umat manusia merasa terpisah dari sesuatu selain dirinya. Menurut Vaughan-Lee, ihwal itu merupakan ilusi dari pikiran maskulin. Justru sebenarnya, manusia tidak akan bisa dipisahkan dari seluruh kehidupan yang ada. Rasa keterpisahan tersebut adalah mitos yang dibuat oleh ego.[81] Sementara itu, dalam mengatasi krisis ekologis, kebijaksanaan feminin amat dibutuhkan untuk berperan di dalamnya.

> Segala hal adalah bagian dari keseluruhan... setelah kita kembali pada kesadaran yang sederhana ini, kita akan menemukan perubahan yang terjadi yang menuntut keterlibatan kita, yang memerlukan kita untuk hadir... selama berabad-abad kita telah terjebak dalam sebuah mitos keterpisahan, hingga kita menjadi terisolasi satu sama lain dan juga terisolasi dari energi dunia yang menopang kita.[82]

Dalam pasase di atas, Vaughan-Lee menunjukkan bahwa krisis ekologis merupakan panggilan bagi umat manusia untuk lekas menanggapinya. Selama ini umat manusia memproyeksikan dunia sebagai gumpalan material yang tak bernyawa dari agregasi entitas-entitas yang terpisah serta tak

[80] Ibid., xviii.
[81] Ibid., 9.
[82] Ibid., 9-10.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhubung satu sama lain. Proyeksi semacam itu merupakan tipikal nalar maskulin yang bekerja mencerai-beraikan kesatuan yang ada. Selain itu, hierarki pun muncul, bahwa pikiran maskulin lebih tinggi ketimbang kesadaran feminin, sehingga menyebabkan represi terhadap kesadaran feminin. Represi tersebut benar-benar menggerus kesadaran feminin, yang menurut Vaughan-Lee, telah merasuk dan mengolonisasi kesadaran perempuan itu sendiri.[83]

Secara historis, tipikalitas perempuan dengan kesadaran femininnya terokupasi oleh nalar maskulin yang terus-menerus diwariskan melalui pendidikan maskulin—sebab sekolah dan perguruan tinggi didesain oleh laki-laki untuk mengajarkan laki-laki itu sendiri mengenai bagaimana berpikir dengan cara maskulin. Dari edukasi semacam itulah, perempuan, nyatanya juga, direnggut kesadaran femininnya dan digantikan dengan cara berpikir maskulin. Oleh karena itu, perempuan semestinya mengenali kembali kesadaran femininnya yang dapat berfungsi secara transformatif terhadap kehidupan bumi.[84]

Berbeda halnya dengan kebanyakan laki-laki di Barat yang tidak memiliki pengetahuan alamiah mengenai bagaimana kehidupan berjalan—sebab mereka hanya dapat menelaah bagaimana "mesin alam bekerja"—Vaughan-Lee menegaskan bahwa perempuan dengan kesadaran femininnya dapat membantu untuk mengetahui semua pola interelasi dalam kehidupan dan bagaimana ia berdegup.[85] Dengan demikian, kebijaksanaan feminin menempati peran posisional yang penting dalam menyembuhkan luka alam, krisis

[83] Ibid., 40-41.
[84] Ibid.
[85] Ibid., 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ekologis, penderitaan *anima mundi*, serta bagaimana caranya untuk melakukan transformasi.

> Kita tidak bisa lagi melanjutkan kisah patriarkal yang ada saat ini untuk menguasai alam, mengeksploitasi bumi dan orang-orang melalui kekuasaan dan keserakahan. Kita perlu kisah baru berdasarkan pada nilai-nilai kemanusiaan kita bersama, kesatuan dan kesalingbergantungan kita. Terdapat prinsip-prinsip feminin yang mendasar dan sederhana—reseptivitas, relasional, interkoneksi, dan mendengarkan—yang dibutuhkan apabila kita ingin membangun kembali relasi dengan Bumi sebagai makhluk hidup tunggal....[86]

Di era krisis global dan disekuilibrium ini, menurut Vaughan-Lee, perempuan dengan kesadaran femininnya memliki peran unik. Selama ini, dengan nalar maskulin yang khas dualistis dan separatif dapat memegang kendali progresi sains yang memandang dunia sebagai materi mati—sesuatu yang secara bebas boleh dicemari—menjadi tidak relevan untuk mengatasi krisis ekologis. Seperti telah diulas sebelumnya, krisis ekologis merupakan krisis spiritual dan berakibat desakralisasi *anima mundi*, maka justru, semestinya melalui kesadaran spiritual femininlah yang perlu dikedepankan sebagai arah solusi. Sebab kesadaran feminin dapat membangkitkan kembali dunia beserta sifat sakral yang dimilikinya selaku makhluk hidup, *anima mundi*.[87]

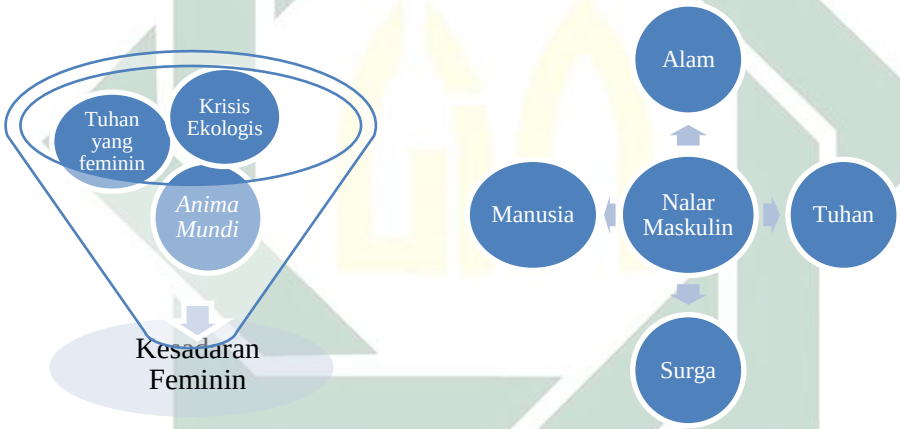
> Langkah pertama dari "kembalinya yang feminin" adalah menemukan kembali kualitas feminin yang kerap direpresi, didistorsi, atau ditolak oleh kebudayaan patriarkal yang dominan. Kita menyadari bagaimana sifat feminin merupakan hal yang penting bagi setiap upaya transformasi....[88]

---

[86] Llewellyn Vaughan-Lee, "Action Rooted in Spirit: Feminine Principles and Social Change", dalam https://goldensufi.org/Februari 2017 / diakses 23 Juni 2019.
[87] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 57-58.
[88] Llewellyn Vaughan-Lee, "Action Rooted", dalam https://goldensufi.org/Februari 2017 / diakses 23 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kesadaran feminin berkaitan dengan kesadaran atas interelasi, interdependensi, dan unifikasi yang menurut Vaughan-Lee, beroperasi dalam memandang kehidupan yang utuh dan padu sehingga dapat digunakan sebagai *weltancshauung* dalam menyembuhkan krisis ekologis—mengingat bahwa prinsip ekologi ialah *segalanya dalam kesalingtergantungan*. Energi feminin menyuplai kesadaran holistik sehingga dapat mengenali relasi antara bagian dan keseluruhan sebagai interkoneksi yang kait-kelindan melalui suatu cara yang tertutup atau tidak terakses bagi pikiran maskulin.[89]



Skema 3.6 Distingsi Kesadaran Feminin dan Nalar Maskulin

Oleh sebab itu, solusi saintifik yang dihasilkan oleh alat analisis maskulin tidak dapat lagi difungsikan untuk mengatasi krisis tersebut; sebab, tegas Vaughan-Lee, justru karena paradigma separasional—tipikalitas nalar maskulin—tersebutlah, muasal kausa dari krisis ekologis. Apabila umat manusia tetap bersikukuh mengatasi krisis ekologis dengan sikap yang

[89] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 10-11. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "The Sacred Feminine Today", dalam https://goldensufi.org/Maret 2012 / diakses 24 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maskulin, tentu usaha tersebut hanya akan menambah dan memperparah krisis. Vaughan-Lee berpendapat bahwa hanya melalui energi feminin, umat manusia dapat menyembuhkan krisis ekologis.[90] Meskipun perempuan dan laki-laki sama-sama memiliki energi feminin, tetapi Vaughan-Lee menekankan bahwa perempuanlah yang memegang peran penting.

> Seorang perempuan merasakan denyut kehidupan sedekat ia merasakan darahnya sendiri berdenyut di sepanjang pembuluh darah. Pengetahuan perempuan tidaklah abstrak, tetapi hidup di dalam tubuhnya dengan cara yang tidak dapat diakses oleh laki-laki. Di dalam sel tubuhnya, ia membawa cahaya kesadaran tentang kesatuan, cahaya yang tidak hadir dalam tubuh laki-laki. Dengan cahaya ini, perempuan mengenali kesalingterhubungan kehidupan: bagaimana kesemuanya merupakan bagian dari keseluruhan yang hidup.[91]

Dalam pandangan Vaughan-Lee, perempuan memerankan tugas spiritualnya untuk menyembuhkan krisis ekologis, mengobati redupnya cahaya *anima mundi*. Tubuh perempuan itu sendiri merupakan hubungan antara langit dan bumi, yang melaluinya ketunggalan dimanifestasikan sehingga energinya menjadi bagian dari bumi. Tanpa keterlibatan perempuan, energi yang diperlukan tidak tersedia. Perempuan mengenali penderitaan secara autentik, baik itu yang dialami oleh dirinya sendiri maupun oleh *anima mundi*. Ia benar-benar mengalami jenis penderitaan seperti itu di tubuh mereka sendiri melalui opresi patriarkis sekaligus juga penderitaan bumi yang dinodai oleh desakralisasi dalam budaya patriarkis—yang memandang Tuhan hanya ada di surga.[92]

---

[90] Vaughan-Lee, "The Sacred Feminine", dalam https://goldensufi.org/Maret 2012 / diakses 24 Juni 2019
[91] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 57.
[92] Ibid., 21-22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Anima mundi mengalami penderitaan dan sedang merintih. Menurut Vaughan-Lee, hanya mereka yang telah mengalami penderitaan yang dapat mendengarkan rintihan tersebut, yaitu perempuan. Perempuan terpanggil untuk menanggapi rintihan *anima mundi* sebab mereka membawa di dalam jaringan sel tubuhnya jejak semua ciptaan; mereka membawa kesadaran tidak atas rasa penderitaannya sendiri, melainkan pula dengan penderitan *anima mundi*.[93] Sebab budaya patriarkal memisahkan yang spiritual dan fisikal, maka peran penting yang mesti dilakukan dalam menyembuhkan bumi adalah mengafirmasi daya spiritual dari materi. Perempuan dapat melakukan hal itu lebih mudah ketimbang laki-laki sebab, menurut Vaughan-Lee, perempuan lebih dekat dengan misteri materi karena ia memuat percikan ilahi di dalam tubuh fisisnya; jika tidak demikian, mereka tidak dapat mengandung dan melahirkan.[94]

> ... bahwa perempuan memiliki substansi spiritual tertentu dalam dirinya yang tidak ada pada laki-laki. Ini berkaitan dengan misteri penciptaan, dengan fakta bahwa ia bukan hanya dapat melahirkan secara fisik, tetapi ia juga dapat menjadi tempat di mana cahaya jiwa mengambil bentuk manusia dan tetap dengan sifat esensialnya.... Dan kini, substansi ini perlu diberikan kembali pada bumi, untuk merevitalisasi bumi—karena bumi telah rusak parah dan telah kehilangan kemampuannya untuk mentransmutasikan cahaya spiritual.[95]

Secara sederhana, Vaughan-Lee menjelaskan bahwa fotosintesis di satu sisi merupakan proses biologis dan di lain sisi juga sebuah proses spiritual. Seperti tetumbuhan, manusia menyerap cahaya spiritual yang akan mengasuh keberadaannya, begitu pula yang berlaku bagi bumi. Tetapi dikarenakan ulah

[93] Ibid., 22.
[94] Vaughan-Lee, *Light of Oneness*, 141.
[95] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 65-66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

manusia yang begitu destruktif terhadap bumi sehingga berakibat merusak cahaya *anima mundi*. Sebagaimana yang terjadi pada manusia, apabila ia memperlakukan dirinya dengan buruk, maka potensi spiritualnya rusak dan tidak dapat diakses; sehingga ihwal itu perlu penanganan pertama, yaitu menyembuhkan kerusakan potensi spiritualnya terlebih dahulu, sebelum ia dapat berkembang secara spiritual di jalan sulūk. Begitu pula dengan bumi, terkoyaknya cahaya *anima mundi* perlu disembuhkan [96]

Dalam upaya penyembuhan itulah, perempuan dibutuhkan perannya, karena laki-laki tidak mungkin bisa melakukannya. Salah satu langkah pertama bagi perempuan ialah memaafkan sejarah maskulin yang membekaskan luka atas apa yang telah mereka perbuat, baik itu opresi terhadap femininitasnya maupun eksploitasi terhadap bumi. Di mata Vaughan-Lee, perempuan memiliki kedekatan yang autentik, bukan hanya dengan alam yang fisikalistis, melainkan juga dengan *anima mundi*. Menurut penulis, naluri perempuan yang berbasis pada kepedulian merupakan penopang kedekatan tersebut. Bahkan bagi Vaughan-Lee, naluri perempuan itu suci dan kesuciannya tidak dapat dilenyapkan. Itulah mengapa alasan mendasar bahwasannya perempuanlah yang dapat melakukan penyembuhan tersebut.[97]

Selanjutnya, karena budaya patriarkis telah mendesakralisasi bumi dengan cara memisahkan antara yang spiritual dari yang material, maka diperlukan mereposisi kembali daya spiritual dari materi. Perempuanlah yang

[96] Ibid., 67.
[97] Ibid., 68-69. Bdk. Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S, Nasrullah (Bandung: Mizan, 1996), 248-250.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membawa partikel bercahaya di dalam tubuhnya untuk dapat berinteraksi lebih mudah dengan *anima mundi*. Interaksi tersebut adalah upaya menyelaraskan kembali antara yang material dengan yang spiritual, untuk mengembalikan kodrat bumi sebagai makhluk hidup yang sakral; sebagai kehidupan yang interelasional, interdependensional, dan unifikasional. Menurut Vaughan-Lee, perempuan memiliki pengetahuan naluriah tentang kesatuan dalam kehidupan di bumi, yang di dalamnya manusia hanyalah menjadi salah satu bagiannya. Oleh karena itu, perempuan bertugas untuk membangun kembali relasi tersebut yang pernah dicerai-beraikan oleh histori (*his-story*).[98][]

[98] Vaughan-Lee, *Light of Oneness*, 141-143.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV

EKOSOFI *ANIMA MUNDI* DAN REFLEKSI ANALITIS

A. *Anima Mundi*: Sebuah Ekosofi

Setelah mendedah gagasan Llewellyn Vaughan-Lee, dapat diikhtisarkan bahwa relasi manusia dengan alam bukan sekadar relasi fisis semata, melainkan interelasi antarmakhluk spiritual. Dengan demikian, alam tidak dicandrakan sebagai kosmos mati yang laksana mesin semata, melainkan ia memiliki jiwa—yang digunakan secara terminologis oleh Vaughan-Lee—yaitu *anima mundi*, yang menunjukkan bahwa bumi merupakan makhluk spiritual sebagai keseluruhan yang utuh dan padu. Pemerian mengenai interelasi antarmakhluk spiritual menggamblangkan bahwa *anima mundi* memiliki relasi dengan kondisi manusia, terutama spiritualitas jiwanya.

Konsep *anima mundi*, menurut penulis, dapat dijadikan sebagai sebuah ekosofi. Dalam upaya mengategorikan konsep tersebut menjadi sebuah ekosofi, maka diperlukan sistematisasi atas kontur keseluruhan demi memahami kualifikasi yang dirujuk oleh term "ekosofi"; sebagaimana galib diketahui, secara sederhana, ekosofi merupakan sikap *sophos* di dalam dan terhadap *oikos*. Arne Naæss, sebagai pionir ekosofi, memberikan 4 level kriteria yang dapat dijadikan tolok ukur untuk membangun standardisasi sebuah ekosofi; Penjabaran terhadap 4 level tersebut menjadi prasyarat dan akan dapat menggamblangkan sebuah ekosofi sesuai dengan tipologi atau karakteristiknya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Konstruksi Level I dan II: Premis Ultim dan Asas Platform

Pada level 1, sebuah ekosofi mesti bersandar dalam premis ultim yang digunakan sebagai titik tumpu dan titik tolak untuk mendialektikakan dan mengartikulasikan responsnya terhadap krisis ekologis. Dalam hal ini, penulis memancangkan level 1, sebagai premis ultim, pada konsep *anima mundi* itu sendiri[1]. Vaughan-Lee menandaskan sikap spiritualitas ekologisnya pada pemahaman bahwa alam merupakan makhluk spiritual yang hidup, yaitu *anima mundi*. Dengan demikian, "*anima mundi*" menjadi *letztbegründung* (pendasaran filosofis sekaligus penjangkaran eksistensial) yang mapan untuk melambari segenap derivasi konseptual dan praktikal yang dicanangkan. Melalui premis ultim pada level 1, penulis menarikkan derivasi konseptualnya untuk level 2, yaitu platform yang menjadi kanon *weltanschauung* yang menuntun pemahaman dan penerapan praktikal. Hal ini diserap dan diperas oleh penulis dari deskripsi yang telah digamblangkan pada bab sebelumnya.

Dalam pandangan penulis, asas platform yang penulis derivasikan dan konstruksikan dari konsep *anima mundi* merupakan asas platform dengan tipikalitas "ekologi spiritual". Sebab, sebagaimana telah dibabarkan di bab sebelumnya, uraian-uraian Vaughan-Lee tentang krisis ekologis bertendensi pada spiritualitas. Ihwal itu tidaklah ganjil dikarenakan dalam pandangannya, krisis ekologis merupakan resultansi dari krisis spiritual. Oleh karena itu, di sini penulis menomenklaturi asas platform tersebut dengan nama "ekologi

[1] Penyematan kata "konsep" di atas sebenarnya tidaklah tepat apabila ditilik dari term ekosofi itu sendiri. Sebagaimana pula dalam penegasan Vaughan-Lee, bahwa *anima mundi* bukanlah suatu konsep abstrak, melainkan realitas yang ada. Tetapi dalam konteks penarasian ini, penulis dituntut menyebutnya sebagai "konsep" dikarenakan kertas kerja ini merupakan bagian dari diskursus ekofilosofi, bukan disiplin ekosofi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spiritual" yang di dalamnya memiliki delapan derivasi yang penulis peras dari konsep *anima mundi* yang menjadi *letzbegründung*.

Level I	Premis Ultim	*Anima Mundi*
⇧		⇩
Level II	Asas Platform	Ekologi Spiritual: 1. Manusia harus meninggalkan akar dari paradigmanya saat ini, pemahaman tentang keterpisahan dirinya dengan *oikos*, tiadanya kesadaran bahwa manusia adalah bagian dari organisme hidup yang interdepen-dentif.[2] 2. Secara ekologis, planet ini membutuhkan umat manusia untuk mengakui kesatuan hidup yang saling bergantung, pola-pola organis yang hanya menopang kehidupan secara keseluruhan.[3] 3. Sudah terlalu lama kita telah memisahkan spiritualitas dari Bumi, memisahkan Pencipta dari ciptaan. Setiap diri kita mesti menemukan suatu cara untuk kembali pada kesatuan yang sakral, di mana Bumi adalah keseluruhan dan sakral.[4] 4. Jiwa manusia dan *anima mundi* tidaklah terpisah, dan jika kegelapan mengerudungi jiwa manusia, maka hal itu berpengaruh pada *anima mundi*.[5] 5. Umat manusia mesti menjaga *anima mundi* dari kegelapan peradaban ulah manusia dengan cara mengembalikan kodrat dirinya sebagai makhluk spiritual juga sekaligus kodrat bumi dan seisinya sebagai makhluk spiritual.[6] 6. Aspek feminin Tuhan mesti dihayati

[2] Llewellyn Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth* (California: Golden Sufi Center, 2013), 216.
[3] Llewellyn Vaughan-Lee, *Alchemy of Light*: *Working with the Primal Energies of Life* (California: Golden Sufi Center, 2007), 6-7.
[4] Llewellyn Vaughan-Lee, "Shifting the Climate Debate Onto Sacred Ground", dalam https://goldensufi. org/Juli 2015 / diakses 7 Juni 2019.
[5] Llewellyn Vaughan-Lee, *Darkening of the Light: Witnessing the End of Era* (California: Golden Sufi Center, 2013), 75
[6] Llewellyn Vaughan-Lee, *Light of Oneness* (California: Golden Sufi Center, 2003), xiv-xv.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		kembali untuk merestorasi sakralitas alam (*anima mundi*) dari keilahian yang memelihara dan mencakup-segala.[7] 7. Mengembalikan kualitas atau energi feminin yang kerap direpresi, didistorsi, atau ditolak oleh kebudayaan patriarkal yang dominan. Kita menyadari bagaimana sifat feminin merupakan hal yang penting bagi upaya transformasi.[8] 8. Perempuan menduduki peran penting dalam ekologi spiritual karena ia memiliki substansi spiritual tertentu dalam dirinya yang tidak ada pada laki-laki. Ini berkaitan dengan misteri penciptaan, dengan fakta bahwa ia bukan hanya dapat melahirkan secara fisik, tetapi ia juga dapat menjadi tempat di mana cahaya jiwa mengambil bentuk manusia dan tetap dengan sifat esensialnya. Substansi ini perlu diberikan kembali pada bumi, untuk merevitalisasi bumi—karena bumi telah rusak parah dan telah kehilangan kemampuannya untuk mentransmutasikan cahaya spiritual.[9]

Tabel 4.1 Konstruksi Level I dan Level II

Kesemua platform tersebut, menurut penulis, menjadi kanopi yang memayungi *weltanschauung* baru seseorang dalam upaya menyembuhkan krisis ekologis. Untuk menuju pada level III, asas plaform di atas dijadikan pemahaman dasar dalam memahami dan menyikapi realitas secara baru. Tentu amat mustahil untuk dapat menerapkan tindakan praktis dengan melompati asas platform di atas. Sebab, justru dari asas platform itulah tindakan praktis menjangkarkan penghayatannya.

[7] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Paradoxes of Love* (California: Golden Sufi Center, 1996), 35.
[8] Llewellyn Vaughan-Lee, "Action Rooted in Spirit: Feminine Principles and Social Change", dalam https://goldensufi.org/Februari 2017 / diakses 23 Juni 2019.
[9] Llewellyn Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine and the World Soul* (California: Golden Sufi Center, 2009), 65-66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Konstruksi Level III: Kebijakan

Pada level 2, dapat diketahui delapan platform yang penulis derivasikan dari premis ultim di level 1. Kegunaan platform adalah untuk menjejakkan pemahaman yang secara prinsipiil bersifat kanonik. Delapan plaform tersebut amatlah diperlukan, yang di satu sisi untuk memahami *weltanschauung* mendasar yang menjadi tipikalitas premis ultim pada level 1 dan di sisi lain demi menjembatani kanon konseptual menuju tindak praktikal. Dengan kata lain, artikulasi praktis dituntun penghayatannya oleh platform yang telah penulis peraskan di atas. Melalui platform di level 2 tersebut, memunculkan artikulasinya di level 3 sebagai formula kebijakan sikap spiritual yang akan memandu tindakan praktis di level 4.

Vaughan-Lee memformulasikan perencanaan empat poin yang merujuk langsung sebagai ancangan dalam bertindak untuk menanggapi krisis ekologis yang terjadi. Sebenarnya ia segan untuk memberikan rumusan konkret atas desakan pertanyaan, "*Bagaimana caranya umat manusia dapat menyembuhkan krisis ekologis atau penderitaan anima mundi? apa yang bisa dilakukan untuk menyembuhkan dan mengembalikan kondisi anima mundi pada kekuatan dan keindahan sebelumnya?*"; Sebab menurutnya, setiap orang sebenarnya memiliki kebijaksanaan batinnya sendiri yang dapat membimbing dan memberi cara untuk berhubungan kembali dengan *anima mundi*.[10] Dalam hal ini, penulis mengartikulasikan dan menempatkannya pada level 3 yang berkaitan dengan pengejawantahan kebijakan.

[10] Llewellyn Vaughan-Lee, "Darkening: A Four-Point Plan", dalam https://workingwithoneness.org/ Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Level I	Premis Ultim	*Anima Mundi*
⇧		⇩
Level II	Asas Platform	Ekologi Spiritual: 8 poin.[11]
Level III	Kebijakan	1. Menyaksikan 2. Bersedih 3. Doa 4. Bertindak

Tabel 4.2 Konstruksi Level III

Pertama, menyaksikan. Dalam memahami krisis ekologis, seseorang mesti menyaksikannya. Penyaksian ini bukan sekadar melihat-melihat pada fenomena kasatmata semata. Dalam upaya menyaksikan, seseorang menaruh kesadarannya yang bertumpu pada dunia luar dan dunia batin, tanpa perlu melibatkan penilaian, keinginan, atau pun harapan atas apa yang diinginkan. Sebab, kerapkali keinginan atas perubahan mencuat dari keinginan ego, yang merupakan pola-pola klise sebelumnya. Bahaya dari *keinginan untuk merubah* yang bersumber dari ego ialah akan membawa pola kesadaran yang sama—yang menjadi muasal kausa dari krisis tersebut.[12]

Menyaksikan adalah tindakan jernih yang bersifat spiritual. Oleh karenanya, ia termasuk disiplin spiritual yang amat penting. Dalam tasawuf, upaya itu disebut dengan *shāhid*. Awalnya seseorang cukup menyaksikan, menjadi sadar atas apa yang disaksikan; menjadi sadar, bukan berambisi merubahnya. Secara gradual, seseorang akan mendapatkan kualitas kesadaran yang jernih, tidak bersumber dari ego dan ambisinya. Penyaksian terhadap diri sendiri dan dunia tidak hanya berhenti pada yang kasatmata, tetapi mesti

[11] Lihat selengkapnya pada tabel 4.1.
[12] Ibid. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *Darkening of the Light: Witnessing the End of Era* (California: Golden Sufi Center, 2013), 126.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menohok secara batiniah, pola-pola jalinan yang tersembunyi di dalamnya. Pada umumnya, upaya menyaksikan penyebab krisis ekologis—sebagai ulah manusia secara fisis—hanya tersendat pada kulit permukaan semata, belum dapat tiba pada dimensi batinnya, yaitu tangisan *anima mundi* yang disebabkan krisis spiritual manusia.[13]

Kedua, kesedihan. Seseorang yang telah dapat menyaksikan krisis ekologis yang merupakan gaung dari tangisan *anima mundi*, pastinya ia dapat merasakan kesedihan mendalam di hatinya. Perasaan kesedihan terhadap apa yang terjadi pada *anima mundi* merupakan indikasi dari keterjalinan penderitaan (*com-passionate*) antara dirinya dengan *anima mundi*. Hal ini hanya dapat dipantik melalui penyaksian mendalam pada relung batin krisis ekologis, yakni tangisan dan luka *anima mundi*. Bagi Vaughan-Lee, kesedihan ini dapat menarik seseorang kepada cinta, membuka hati untuk dapat mencintai Bumi. Tanpa kesedihan terhadap perusakan segala yang ada pada ekosistem bumi, hati manusia tidak dapat terbuka untuk dapat mencintainya.[14]

Perasaan kesedihan dapat mendobrak tebalnya ego yang bercokol dalam batin seseorang. Dengan kesedihan, berarti seseorang telah dapat merasakan secara empatik bagaimana sebaliknya bila katastrofe bumi terjadi pada dirinya. Tentunya, kesedihan tidak dapat mencuat dalam batin seseorang apabila ia tidak memiliki kepekaan rohani untuk dapat merasakan *menjadi* mengapa deru tangisan *anima mundi* menyeruak, bagaimana alam dirusak, dan

[13] Vaughan-Lee, "Darkening: A Four", dalam https://workingwith oneness.org/ Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019. Lihat pula Vaughan-Lee, *Darkening of the Light*, 127.
[14] Vaughan-Lee, "Darkening: A Four", dalam https://workingwithoneness.org/ Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

redupnya cahaya dari *anima mundi* karena dikoyak. Padahal selama ini, *anima mundi* telah memberi dan mengasuh secara tulus kebutuhan umat manusia; melalui tanahnya, airnya, pohonnya, dan semuanya. Meskipun ia dieksploitasi dan dinodai, tetapi ia tetap memberi dan mengasuh.[15] Kesedihan terhadap itu semua akan menyembulkan iba dan cinta. Oleh karena kesedihan menyeruak dari lubuk hati, sehingga ia membawa pada seruan jiwa untuk berdoa kepada Tuhan.

Ketiga, doa. Vaughan-Lee mendesakkan bahwa doa benar-benar dibutuhkan karena kekuatan kegelapan yang menyaput *anima mundi* telah begitu tebal. Entah kegelapan tersebut berasal dari korporasi multi-nasional, bisnis minyak, atau korupsi dan kerakusan. Umat manusia lebih memerlukan anugerah Allāh untuk menolong dan menyembuhkan kerusakan planet dan derita *anima mundi* ketimbang sekadar upaya-upaya artifisial dan superfisial. Doa merupakan tanggapan jiwa yang paling mendasar dan ekspresi kefakiran pencinta kepada Kekasihnya, "Kekasih, tolong!". Peran manusia sebagai *khalīfah fī al-arḍ*, menurut Vaughan-Lee, dapat melesatkan kekuatan doa sebagai pengikat antara ciptaan dan Pencipta. Dengan perasaan butuh yang penuh, yang muncul dari penderitaan mendalam, maka doa akan menjadi ekspresi dari tangisan *anima mundi* itu sendiri.[16]

Bumi membutuhkan doa umat manusia lebih dari yang diketahui. Mendoakan bumi menunjukkan bahwa sikap manusia terhadap bumi bukan

---

[15] Llewellyn Vaughan-Lee, "The Call of the Earth", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth* (California: Golden Sufi Center, 2013), 218-219.

[16] Vaughan-Lee, "Darkening: A Four", dalam https://workingwith oneness.org/ Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, *Prayer of the Heart: Christian and Sufi Mysticism* (California: Golden Sufi Center, 2012), 73-74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lagi sebagaimana sebelumnya, menganggap bumi sebagai materi mati, melainkan sebagai makhluk spiritual yang hidup. Ada banyak cara bagaimana seseorang berdoa kepada Allāh untuk bumi, untuk penderitaan *anima mundi*.[17] Umat manusia perlu meletakkan bumi dalam hatinya, merintihkan kesedihan terhadap Tuhan agar *anima mundi* ditolong dari penderitaannya. Vaughan-Lee merasa bahwa ia tak pernah terpikir untuk dapat menyembuhkan *anima mundi* dengan daya dan upaya manusia itu sendiri, sebab bumi telah begitu sakit. Ia menegaskan bahwa umat manusia tidak memiliki pemahaman dan kekuatan sehingga melalui anugerah dari-Nya semata penyembuhan dapat terjadi.[18]

Keempat, tindakan. Memang benar bahwa manusia hidup di dunia tidak dapat melarikan diri dari "bertindak". Kendati demikian, Vaughan-Lee mewanti-wanti bahwa semestinya manusia tidak kembali dan melandaskan tindakannya kepada pola pikir yang sebenarnya menjadi kausa dari krisis ekologis. Setelah doa, kemudian tindakan; dengan doa, seseorang dapat menyelaraskan tindakannya dengan apa yang benar-benar dibutuhkan untuk menyembuhkan *anima mundi*. Menurut Vaughan-Lee, untuk menanggulangi kegelapan yang disebabkan oleh korporasi global, umat manusia mesti kembali pada sesuatu yang paling esensial, yakni tindakan perawatan dan kepedulian sederhana yang penuh cinta-kasih kepada ekosistem. Dari tindakan perawatan

[17] Llewellyn Vaughan-Lee, "Praying for the Earth", dalam https://goldensufi.org/ April 2011 / diakses 26 Juni 2019. Lihat pula Vaughan-Lee, *Prayer of the Heart*, 74-75.
[18] Vaughan-Lee, "Darkening: A Four", dalam https://workingwithoneness.org/ Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan kepedulian sederhana tetapi esensial itulah, secara holistik dan organik, kehidupan dapat diperbarui, *anima mundi* disembuhkan dari kabut kegelapan.[19]

Keempat tindakan di atas merupakan suatu formula kebijakan yang menuntun seseorang sebelum melakukan tindakan praktis. Sebab, sebagaimana yang telah disinggung di atas, seseorang tidak akan mungkin dapat menjalin kembali relasi dengan *anima mundi* dan menyembuhkan krisis ekologis apabila belum meninggalkan pandangan-dunianya yang lama untuk lekas berpijak pada kesadaran yang baru. Oleh karena itu, menurut Vaughan-Lee, umat manusia perlu "menyaksikan" dengan jernih terlebih dahulu atas apa yang terjadi terhadap kehidupan alam. Selanjutnya, dengan penyaksiannya yang autentik, umat manusia akan bersedih, tersentuh dan terenyuh oleh krisis ekologis yang telah terjadi. Dari kesedihan itulah iba dan kepedulian terjadi. Oleh karenanya, manusia perlu berdoa, bertaubat kepada Tuhan atas disorientasi spiritualnya dan meminta maaf kepada bumi, kepada *anima mundi*, yang telah dieksploitasi dan didesakralisasi. Setelahnya, maka tindakan praktis menjadi selaras dan autentik untuk dilakukan.

3. Konstruksi Level IV: Tindakan Praktis

Llewellyn Vaughan-Lee memberikan perhatian penuh dalam hal praktikal untuk menyembuhkan krisis ekologis secara spiritual, yaitu menyembuhkan luka *anima mundi*. Dalam tindakan praktis, ia menunjukkan beberapa contoh sederhana yang setiap hari ia jalani dan alami secara rutin. Dengan kata lain, rumusan praktis yang ia ajukan tidaklah praktik-praktik yang

[19] Ibid.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

jauh dari pengalamannya. Memang, dalam dunia modern dengan kecanggihan teknologis, acapkali umat manusia menjalankan rutinitasnya dengan begitu teknis dan dangkal; mereka menanggalkan *tindakan-tindakan yang hidup* sehingga tindakan tersebut menjadi teknikal dan superfisial semata tanpa tertiupkan roh di dalamnya—meskipun tindakan tersebut amatlah sederhana.[20]

Seperti yang telah disinggung di atas, tindakan sederhana dengan penuh perhatian dan keprihatinan merupakan hal yang esensial. Mengembalikan relasi manusia dengan bumi yang sakral, dengan *anima mundi*, menjadi prasyarat utama untuk menyembuhkan krisis ekologis. Dalam pandangan Vaughan-Lee, tindakan praktis tersebut antara lain seperti menyapu atau membersihkan ruangan, berjalan dengan sikap khusyuk, memasak dengan cinta, dan semisalnya. Kentara sekali bahwa tindakan-tindakan semacam itu—bagi diskursus ekologi murni—bukanlah solusi yang tepat-sasar untuk mengatasi krisis ekologis. Kendati demikian, tindakan praktis tersebut disinyalirkan oleh Vaughan-Lee untuk menyembuhkan *anima mundi*. Meskipun tampak terlalu sederhana, tetapi Vaughan-Lee menyitir aforisme Teresa, bahwa perlunya "*hal-hal kecil dengan cinta yang besar.*"[21]

[20] Llewellyn Vaughan-Lee dan Hilary Hart, "Attuning to the Natural Simplicity of Life", dalam https://garrisoninstitute.org/Juli 2017 / diakses 1 Juli 2019.
[21] Ibid. Lihat pula Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Principles in Action: A Story for a Younger Generaton", dalam https://workingwithoneness.org/Desember 2015 / diakses 1 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Level I	Premis Ultim :	*Anima Mundi*
⇧		⇩
Level II	Asas Platform :	Ekologi Spiritual: 8 poin.[22]
Level III	Kebijakan :	1. Menyaksikan 2. Bersedih 3. Doa 4. Bertindak
Level IV	Tindakan Praktis:	1. Seni membersihkan 2. Berjalan dengan sikap khusyuk 3. Berkebun dengan hati 4. Memasak dengan cinta 5. Hidup secara sederhana 6. Bernapas dengan terjaga

Tabel 4.3 Konstruksi Level IV

Pertama, seni membersihkan. Tindakan membersihkan memang amat sederhana dan menjadi bagian dari tugas rutin yang tidak bisa dihindari. Tetapi pada umumnya umat manusia lupa, atau malah tidak tahu, bahwa tindakan tersebut merupakan bagian dari aktivitas spiritual. Ilustrasi seorang biarawan atau santri yang menyapu halaman asrama memiliki makna mendalam, karena tanpa praktik membersihkan maka takkan ada ruang kosong, tidak ada ruang untuk berhubungan erat dengan yang-sakral. Seni membersihkan dalam konteks ini mesti dipahami bahwa subjek adalah yang-hadir dengan sepenuh hati untuk membersihkan debu atau puing yang ada—bukan dalam arti fisis semata, melainkan juga arti metafisisnya.[23]

Malangnya, kebudayaan modern umat manusia hanya mengerti apa yang dapat dilihat dan disentuh semata. Seorang sufi, menurut Vaughan-Lee, adalah tukang sapu yang secara fisis membersihkan debu dengan sapunya,

[22] Lihat selengkapnya pada tabel 4.1.
[23] Llewellyn Vaughan-Lee, "Spiritual Ecology: the Art of Cleaning", dalam https://workingwithoneness.org/Mei 2017 / diakses 1 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tetapi secara spiritual membersihkan dan menyedot reruntuhan kegelapan yang menyaput atau mengontaminasi sebuah ruang lahiriah-batiniah dengan hati yang hadir dan penuh perhatian. Dengan kata lain, ketika seseorang membersihkan dengan perhatian dan cinta, maka ia bukan hanya menyapu debu yang tampak semata, melainkan juga yang tidak tampak.[24] Menurut penulis, tindakan praktis yang sederhana tetapi esensial ini dapat membantu menyedot debu spiritual, yaitu polusi yang mencemari cahaya *anima mundi*.

Kedua, berjalan dengan sikap khusyuk. Manusia modern dengan beragam transportasinya yang dapat melipat jarak telah kehilangan relasinya dengan tanah. Kini, pergi ke mana pun, kaki tidak lagi memiliki komunikasi intim dengan bumi, sebab motor atau mobil telah merampas relasi tersebut. Menurut Vaughan-Lee, berjalan dapat membangkitkan kembali ingatan manusia bahwa ia tidaklah terpisah, tetapi menjadi bagian dari bumi dengan keutuhannya. Tentu saja, berjalan dalam hal ini bukan sekadar mengayunkan kaki semata dengan kesadaran yang melambung entah ke arah mana. Oleh sebab itu, Vaughan-Lee menamakannya *berjalan dengan sikap khusyuk*.[25]

Berjalan sebagai praktik spiritual ini memerlukan kondisi khusyuk dalam diri seseorang, yakni dengan keawasan dan keterjagaan. Dalam setiap langkah kaki yang ditapakkan di tanah, ia merasakan hubungan karib dengan bumi. Telinga yang mendengarkan bebunyian, entah bunyi kicauan burung, sapuan ombak, pesawat terbang, atau gerisik daun berbisik, ia mendengarkan dengan jiwa reseptifnya tentang paduan suara yang sakral, yang dapat

[24] Ibid.
[25] Llewellyn Vaughan-Lee dan Hilary Hart, “Walking”, dalam https://workingwithoneness.org/April 2018 / diakses 1 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengingatkannya bahwa bumi memiliki jiwa, *anima mundi*, dan dapat mendatangkan kekhusyukan pada jiwa. Menurut Vaughan-Lee, dengan sikap khusyuk, seseorang dapat merasakan melalui hatinya bahwa ia adalah bagian dari kesatuan kehidupan; ia adalah udara yang dihirup, tanah yang dipijak, dan kesalingterhubungan antara jiwa satu dengan jiwa lainnya.[26] Bagi penulis, praktik berjalan dengan sikap khusyuk ini dapat merekonsiliasi kembali hubungan spiritual manusia dengan alam sekitarnya dan merasakan kembali kesatuan hidup yang utuh dan sakral.

Ketiga, berkebun dengan hati. Saat ini, dengan sistem produksi pangan modern dalam kota-kota yang padat, umat manusia banyak yang telah kehilangan hubungan intimnya dengan bumi yang dapat menumbuhkan pangan. Bagi Vaughan-Lee, berkebun merupakan suatu praktik spiritual yang dapat mendekatkan kembali manusia dengan bumi atau tanah. Seseorang dapat merasakan sentuhan langsung antara tangannya dengan tanah, menanam atau menabur biji dengan perhatian dan cinta, lalu merawatnya hingga tumbuh. Dalam proses semacam itu, seseorang memiliki kekariban kembali dengan bumi, sebagai yang-hidup dan yang pemurah untuk memberi pada manusia.[27]

Praktik berkebun menandaskan pada asas ekologi spiritual yang mengafirmasi partisipasi pekebun dengan seluruh jaringan kehidupan; bahwa segalanya terhubung dan bekerja bersama-sama. Berkebun membuat seseorang masuk dalam tindakan kokreatif dengan segenap elemen yang berperan di dalamnya: tanaman yang ditanam, air, angin, pergantian musim, sinar matahari,

[26] Ibid.
[27] Llewellyn Vaughan-Lee dan Hilary Hart, *Spiritual Ecology: 10 Practices to Reawaken the Sacred in Everyday Life* (California: Golden Sufi Center, 2017), 20-22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suhu dan kualitas udara, hujan, mikroba dan mineral yang mendiami tanah, tanaman lain, serta serangga maupun binatang lain.[28] Jadi, terdapat kolaborasi semua elemen yang menunjukkan interkonektivitas satu sama lain melalui energi tanah, matahari, dan segala yang menyertai proses tumbuhnya tanaman, termasuk sang pekebun, sehingga memadat menjadi satu di dalam tanaman, sayuran, atau buah. Dengan kata lain, terdapat jiwa yang menyentuh segenap proses yang ada dan menyublimkan suatu bentuk. Menurut penulis, tentu saja hal ini akan menyadarkan—dan membangkitkan relasi—manusia terhadap *anima mundi*.

Keempat, memasak dengan cinta. Di dunia modern kebanyakan orang telah terkikis hubungannya dengan makanan. Instanisme zaman memproduksi mental yang tidak lagi mengindahkan relasi hidup antara koki dengan makanannya, kecuali sekadar demi memenuhi syahwat perutnya. Padahal, menurut Vaughan-Lee, memasak menjadi bagian dari praktik spiritual yang sederhana. Tetapi sebagai praktik spiritual, memasak bukan sekadar memasak yang hambar rasa, melainkan memasak dengan cinta.[29] Makanan dan cinta merupakan dua hal yang vital bagi kehidupan manusia. Yang pertama menjaga kehidupan jasmani dan yang kedua merawat kehidupan rohani.

Memasak dengan cinta adalah bagaimana membangun relasi antara si koki dengan segenap bahan-bahan yang dimasak bukan sebagai relasi subjek-objek semata, melainkan sebuah relasi harmonis di antara keduanya. Oleh karena itu, si koki membutuhkan bumbu lain yang mesti ditaruh dan diaduk

[28] Ibid., 23.
[29] Ibid., 38-39.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersama di dalam periuk masakan tersebut, tetapi bumbu tersebut hanyalah berasal dari dalam batin si koki, yaitu cinta. Memasak dengan cinta berarti meniupkan ruh di dalamnya dengan penuh penghayatan: memperhatikan setiap bumbu yang digunakan, menyentuh dan menghirup aromanya, memandangi indahnya wortel, menakar betapa simetrinya bunga kol, menyadari dengan lembut putaran adukan penuh kesadaran, dan semisalnya.[30] Dengan cara yang demikian, memasak berarti bekerja dengan *anima mundi*, menyadari sepenuhnya bahwa makanan yang dimasak merupakan agregasi dari anugerah buminya: sayur-mayur, buah, daging, bumbu dapur, api, minyak goreng, ikan, air, dan sebagainya.

Kelima, hidup sederhana. Di dunia yang serba teknologi ini, bersama *smartphone* dan layar komputer, umat manusia kerapkali terjebak dalam kedangkalan kehidupan sehari-hari, di tengah-tengah bising dan kusutnya rutinitas yang mengacaukan dirinya, sehingga menghempaskan dirinya dari akar sifat sejatinya, yang tanpa sadar menenggelamkannya dalam budaya materialisme tanpa jiwa.[31] Budaya materialisme membombardir manusia tanpa henti-hentinya dengan beragam hal. Segalanya menuntut perhatian, mendesak manusia untuk mengonsumsi, membeli, memfoya-foyakan uang dan waktu. Seyogianya, mempraktikkan *kesederhanaan* menjadi kewajiban bersama umat manusia untuk tidak lagi mencemari kesehariannya dengan barang-barang

[30] Ibid., 38-42.
[31] Vaughan-Lee dan Hart, "Attuning to the Natural", dalam https://garrisoninstitute.org/Juli 2017 / diakses 11 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

banal tanpa makna sekaligus menjaga cahaya *anima mundi* tidak tersaput oleh hasrat manusia.[32]

Berani berkata "tidak" merupakan upaya meninggalkan ombak besar konsumerisme. Kembali kepada kesederhanaan, secara spiritual, merupakan sifat sejati manusia untuk menekan hasrat duniawinya terhadap "barang". Dengan memegang prinsip yang bijaksana, standar hidup manusia semestinya dituntun oleh aforisme "*apa yang dibutuhkan, bukan apa yang diinginkan*." Dengan demikian, manusia dapat membersihkan puing-puing syahwatnya untuk mencemari *anima mundi* dengan keinginan ego. Memang, ego senantiasa merengek pada "barang-barang" yang sama sekali tidak menyentuh kerohanian manusia, karena konsumerisme adalah jaringan kegelapan syahwat yang menjerat manusia.[33] Dengan kesederhanaan, manusia dapat kembali berelasi dengan *anima mundi*, sebab, alamlah yang mengajarkan kesederhanaan: cara sebuah pohon menghadap matahari, musim-musim silih-berganti, rusa yang mereguk air sungai, tawon yang menghisap nektar, dan sebagainya.[34]

Keenam, bernapas dengan terjaga. Napas merupakan ritme paling utama dalam kehidupan. Secara medis, setiap hirup napas mengantarkan oksigen untuk tubuh dan mengeluarkan karbon dioksida darinya. Tetapi secara spiritual, bernapas merupakan praktik keawasan yang mesti dijaga dalam setiap hirup-embusannya. Dengan menjaga napas, seorang sālik dapat memukimi

[32] Vaughan-Lee dan Hart, *Spiritual Ecology*, 58.
[33] Ibid., 58-61.
[34] Vaughan-Lee dan Hart, "Attuning to the Natural", dalam https://garrisoninstitute.org/Juli 2017 / diakses 11 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sepenuhnya pada momen kekinian—sebab, hanya *kini* yang ada.[35] Bernapas secara awas menjadi praktik spiritual dalam pelbagai tradisi spiritual. Dalam tasawuf, seorang sufi mesti menjaga napasnya dengan *dhikr* kepada Allāh. Artinya mereka tidak memiliki kesempatan untuk alpa terhadap-Nya. Bernapas dalam keadaan ingat berarti mengikuti ritme kehidupan yang sakral, yaitu *anima mundi*.[36]

Dalam pandangan Vaughan-Lee, setiap napas manusia, sebenarnya, menghubungkan dua dunia, yakni dunia roh dan dunia fisis. Malangnya, umat manusia tidak menyadarinya, lebih-lebih karena energi feminin yang dapat menghubungkan segala hal telah ditolak. Nalar maskulin membuat batasan antara dunia fisis dan dunia metafisis, bahkan malah menyangkalnya; sehingga *anima mundi* pun menjadi tak terhubung dengan dunia lahiriah. Oleh karena itu, perlunya bernapas dengan terjaga atau dengan *dhikr* menjadikan seseorang menyadari sepenuhnya bahwa terdapat relasi antara materi dan roh. Melalui napas, seseorang dapat membawa energi penyembuhan dari dunia batin ke dunia lahir, sehingga terjadi penyembuhan atas penderitaan *anima mundi*.[37]

Dengan demikian, ekosofi *anima mundi* adalah suatu pemahaman, penghayatan, dan penerapan mengenai relasi antara manusia dengan alam secara spiritual. Asas platform yang telah dikemukakan di atas menunjukkan cara pandang baru terhadap alam serta suatu sikap esensial yang mesti dilakukan. Memahami alam sebagai yang-sakral, utuh dan padu, serta memiliki relasi

[35] Llewellyn Vaughan-Lee, "Being Awake to a Moment in Cosmic Time", dalam https://working withoneness.org/Februari 2012 / diakses 11 Juli 2019. Bdk. Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi* (Yogyakarta: Aurora, 2018), 295-297.
[36] Vaughan-Lee dan Hart, *Spiritual Ecology*, 12.
[37] Ibid., 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spiritual dengan umat manusia menjadikan seseorang dapat kembali memiliki sikap respektif dan karib dengan alam. Hal ini, menurut penulis, dapat mereposisi kedudukan alam tidak sebagai objek eksploitasi, melainkan sebagai subjek sejawat yang saling memelihara satu sama lain; bukan saling mengancam, sebagaimana banalitas tindakan manusia maskulin.

Sebagian besar dari tindakan praktis di atas, galibnya dilakukan oleh perempuan. Bukan bermaksud stereotip gender atau seksis, melainkan karena sifat kepedulian dan perhatian memang lebih penuh dan utuh pada diri perempuan. Hal itu menunjukkan keselarasan diri perempuan dengan alam, harmoni jiwanya dengan *anima mundi*, dan kecenderungannya yang merawat serta memelihara ketimbang merusak.[38] Tentu saja laki-laki juga bisa melakukan hal itu. Namun, secara eksistensial, laki-laki memerlukan aktivasi atas kesadaran feminin untuk dapat melakukannya dengan penuh perhatian dan kepedulian. Dengan demikian, terdapat konformitas dan rentetan struktural dari level 1 hingga level 4.

B. Ekosofi *Anima Mundi*: Sebuah Refleksi Analitis

Gagasan Llewellyn Vaughan-Lee perihal *anima mundi* merupakan suatu premis ultim yang dapat dijadikan sebagai sebuah ekosofi. Sikap *sophos* terhadap *oikos*, menurut penulis, dijuntrungkan oleh Vaughan-Lee kepada *anima mundi*. Artinya, *oikos* itu sendiri adalah pengejawantahan dari *anima mundi*. Dengan demikian, *oikos* bukanlah penampakan kosong tanpa makna, melainkan memiliki nilai intrinsik di dalamnya karena ia memiliki jiwa, *anima mundi*. Sebagai sebuah semiotika, *oikos* hanyalah tanda, yang merupakan penanda yang merujuk kepada

[38] Bdk. Rosemary Tong, *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction* (Colorado: Westview, 2009), 249.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

petanda/tinanda. Petanda/tinandanya ialah *anima mundi*, yang sepanjang modernisme telah direifikasi sebagai benda mati dan layak dieksploitasi.

Krisis ekologis adalah sekaratnya petanda/tinanda yang dirujuk oleh penanda. Hal ini menggambarkan bahwa penyangkalan atau pelupaan terhadap *anima mundi* menjadikan sikap manusia terhadap *oikos* menjadi vandalistis dan destruktif. Secara epistemologis, ihwal tragis semacam itu dapat diusut jejaknya pada akar paradigma modernisme yang telah mencerabutkan diri dari suatu visi terhadap yang-sakral. Sifat sains yang sebelumnya sebagai ilmu yang menakjubi keilahian dan memiliki harmoni dengan alam menjadi bergeser pada maskulinisme pemberontakan, memesinkan alam, mengapitalisasi *oikos*, dan mendesakralisasi segenap maujud.

Memang tidak dapat dipungkiri bahwa watak sains yang maskulin telah menyusup dan menyuntikkan maskulinisme pada sikap keseharian manusia dalam menjalankan aktivitas yang banal dalam hidupnya. Tipologi maskulin acap diidentikkan dengan penalaran yang divisif sehingga realitas dipandang secara reduktif dan atomistis. Melalui pancaindra, manusia memersepsikan sedemikian banyaknya benda dan peristiwa, mengolahnya dengan nalar maskulinnya, serta mengafirmasi setiap distingsi benda dan peristiwa fisis secara solid sebagai realitas satu-satunya yang kokoh dan absah. Dalam hal ini, nalar maskulin tampak beroperasi secara *clara et distincta* semata.

Begitu pula dalam teologi, nalar maskulin memproyeksikan Tuhan sebagai yang-transenden, selalu yang-lain dalam keberlainannya. Sebagaimana Ibn ‘Arabī mengungkapkan, “Tiap kali *al-Ḥaqq* tampak pada mata (di alam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

indriawi), nalar menepis (citra itu) dengan penalaran logis yang melakukan pengaplikasian secara sedemikian waspada."[39] Oleh karena itu, alam indriawi yang tampak ini tidak pernah dapat, atau selalu luput, untuk dicerap secara utuh hingga ke pemendaran metafisisnya oleh nalar. Nalar maskulin manusia luruh dan gagal untuk menangkap eksistensi jiwa alam, yaitu *anima mundi*. Dengan kata lain, nalar maskulinlah yang menjadi modalitas primer yang mengakibatkan desakralisasi.

Seiring dengan aksentuasi manusia terhadap nalar maskulinnya, pertanda bahwa kesadaran femininnya menyusut. Relasi mesra manusia, bukan hanya dengan alam, melainkan juga dengan jiwa alam, *anima mundi*, pun turut surut. Konsekuensi logis dari desakralisasi adalah hilangnya kepekaan rohani untuk memahami bahwa dunia bukan sekadar penampakan benda-benda fisikal semata. Bagian dari krisis spiritual adalah alam dipersepsi sebagai gumpalan material yang eksis laksana mesin mekanistis, tanpa *anima mundi*. Dengan hanya memahami eksterioritas alam, manusia kehilangan sikap etis terhadapnya, memperlakukannya secara semena-mena dan sewenang-wenang, karena memang dalam *weltanschauung* modernisme, subjek etis hanyalah bagi makhluk berjiwa atau berkesadaran.

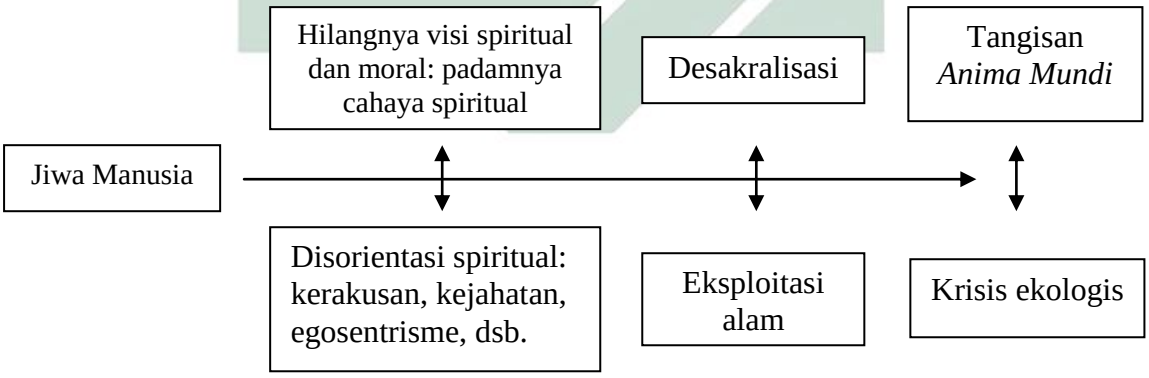
Krisis spiritual memang merupakan kausa dari krisis ekologis. Disorientasi manusia dari spiritualitas berpengaruh buruk terhadap yang-lain, bukan hanya dengan sesama manusia, melainkan juga kepada bumi (*oikos*). Tiadanya belas-kasih antarmanusia, lebih-lebih kepada bumi, menunjukkan krisis

[39] Dikutip dari Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015), 57.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

spiritual yang diidapnya. Ihwal itu menandakan cahaya spiritual di dalam dirinya meredup. Padahal, kebaikan hanyalah diasuh oleh cahaya spiritual melalui olah rohani sehingga manusia memiliki *output* yang baik terhadap yang-lain. Dengan kata lain, krisis spiritual menjadi muasal dari segenap keburukan, seperti permusuhan, perang, korup, menipu, menindas, mengeksploitasi, dan semisalnya.

Tidaklah aneh apabila manusia mengeksploitasi alam dengan begitu brutal karena ia telah kehilangan visi spiritualnya terhadap *anima mundi* di satu sisi dan pemadaman cahaya spiritual di lain sisi. Menurut penulis, kedua hal itu saling mengandaikan dan bekerja secara resiprokal: hilangnya visi spiritual dikarenakan padamnya cahaya spiritual atau sebaliknya. Semakin padamnya cahaya spiritual tentu diakibatkan oleh sikap atau tindakan selama hidupnya yang tidak berharmoni dengan hukum kebaikan—yang juga karena hilangnya visi spiritual dan moral.



Skema 4.1 Analisis Krisis Ekologis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sebagaimana yang telah dinyatakan oleh Llewellyn Vaughan-Lee, bahwa jiwa manusia dengan *anima mundi* tidaklah terpisah, sehingga apabila kegelapan mengerudungi jiwa manusia, maka hal itu berpengaruh pada *anima mundi*.[40] Tentu saja pernyataan semacam itu mencuat untuk menjelaskan sebuah peristiwa pada level spiritual; tetapi secara fenomenal indriawi, menurut penulis, ihwal itu menunjukkan bahwa pengerudungan terhadap jiwa manusia, aspek spritualnya, menjadikan manusia untuk bersikap eksploitatif dan destruktif terhadap *oikos*, sehingga berdampak pada penodaan terhadap sakralitas *anima mundi*. Atau sebaliknya, yaitu karena jiwa manusia terkerudung sehingga ia tidak lagi memiliki visi spiritual, konsekuensinya adalah penyangkalan tehadap adanya *anima mundi*, yang menyebabkan terjadinya eksploitasi terhadap *oikos*.

Dengan demikian, urgensi untuk menyadari kembali bahwa alam bukan sekadar tampakan material, melainkan memiliki jiwa, *anima mundi*, sekaligus merupakan *tajallī* dari Tuhan, dapat mencegah tindakan eksploitatif manusia dan perlakuan kasar maskulinisme terhadap alam. Dalam hal ini tentunya visi spiritual manusia terhadap *anima mundi* mesti diaktifkan kembali, yang mengandaikan pengintrodusiran terhadap keyakinan intuitif, femininistik, dan sufistik bahwa Tuhan memendarkan diri-Nya dalam sarwa realitas. Aspek feminin Tuhan inilah yang dapat menyuntikkan kesadaran terhadap sakralitas alam, yakni *anima mundi*.

Pemikiran Vaughan-Lee amatlah tepat-sasar karena ia memosisikan peran kesadaran feminin sebagai hal yang penting untuk dapat mengakui kembali *anima mundi*. Sebab, dengan kesadaran femininlah manusia memahami alam

[40] Vaughan-Lee, *Darkening of the Light*, 75.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak secara separatif dan divisif, melainkan dengan kesatuannya yang menyeluruh, yang menyatukan antara aspek lahiriah alam dan aspek batiniahnya, *anima mundi*. Tentunya itu karena, dengan kesadaran feminin, seseorang bisa mencerap denyut Ilahiah yang berdegup dalam interioritas alam. Kesadaran feminin tersebut, menurut penulis, beroperasi melalui hati, yang merupakan lokus dari penyingkapan-Nya yang diterima secara pasif dan reseptif.[41]

Gagasan Llewellyn Vaughan-Lee mengenai *anima mundi*, menurut temuan penulis, menyodorkan konsekuensi etis di dalamnya. Sebab, *oikos* atau alam beserta isinya tidak lagi dipersepsi sebagai yang-bendawi semata, melainkan memiliki jiwa, sehingga layak menjadi subjek etis. Tentu ini cukup mengejutkan bagi etika antroposentrisme. Sebab, selama ini prinsip-prinsip moral hanya berlaku bagi subjek etis tunggal, yakni manusia semata.[42] Hal itu tentu akan lebih memudahkan manusia untuk melakukan pengerukan terhadap bumi, pembabatan hutan, penyumpalan sungai, dan semisalnya, karena memang segala yang non-human bukanlah apa-apa, sehingga boleh diapa-apakan.

Berbeda halnya dengan etika antroposentrisme, etika biosentrisme dan ekosentrisme menegaskan bahwa non-human juga merupakan subjek etis karena mereka memiliki nilai intrinsik dan hak untuk hidup. Nilai intrinsik tersebutlah yang menjadikannya sebagai subjek etis. Tetapi nilai intrinsiknya diandaikan

---

[41] Bdk. Izutsu, *Sufisme: Samudra*, 312-314. Lihat pula Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 63-65.

[42] Ben A. Minteer, "Anthropocentrism", dalam J. Baird dan Robert Frodeman (ed.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Vol. 1 (Detroit: Macmillan Reference USA, 2009), 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

begitu saja.[43] Sedangkan, menurut temuan orisinal penulis, dalam pandangan Vaughan-Lee pun demikian, bahwa non-human memiliki nilai intrinsik. Namun, nilai intrinsik tersebut bersandar pada argumen ontologis bahwa alam bukan sekadar benda mati, melainkan memiliki jiwa, yang oleh karenanya ia berhak untuk ada dan tetap mengada tanpa intervensi destruktif dari manusia.

Pemahaman terhadap non-human sebagai subjek etis berarti menuntut umat manusia untuk mengemban kewajiban moral supaya tidak mengeksploitasi *oikos*. Imperatif moral guna menghargai hak *oikos* dan biodiversitas yang menyertainya menunjukkan egalitarianisme ekologis antara manusia dengan alam. Ihwal ini menegaskan gagasan Vaughan-Lee mengenai kesetaraan manusia dengan alam, yaitu bahwa manusia dan alam adalah makhluk spiritual, sehingga tidak ada dominasi antara yang satu terhadap yang lain. Selain itu, prinsip etis ini mendesakkan umat manusia untuk menyadari dan mengakui kembali nilai intrinsik alam, yakni *anima mundi*.

Dalam pemikiran Vaughan-Lee, perempuan memiliki peran penting untuk menyembuhkan krisis ekologis. Oleh karena perempuan memiliki substansi yang tidak dimiliki oleh laki-laki, yaitu kodratnya mengandung, melahirkan, dan menyusui, maka posisi perempuan dalam penyembuhan *anima mundi* cukup signifikan. Menurut Vaughan-Lee, kodrat perempuan yang mengandung dan melahirkan tersebut menunjukkan bahwa ia memiliki substansi spiritual yang dapat menampung cahaya roh dalam janin—artinya, ia dapat menggabungkan

[43] Paul W. Taylor, *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics* (Oxford: Pincenton University Press, 2011), 73. Bdk. Hicham-Stéphene Afeissa, "Intrinsic and Instrumental Value", dalam Baird dan Robert Frodeman (ed.), *Encyclopedia of Environmental*, 528-529.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang rohani dan yang jasadi.[44] Secara spiritual, perempuan dengan substansinya dapat merevitalisasi kerusakan bumi, menyatukan kembali antara yang jasadi dan yang rohani sehingga penyembuhan terhadap krisis ekologis yang merupakan penderitaan *anima mundi* lekas terjadi.

Kedekatan perempuan dengan *anima mundi* merupakan ekspresi dari konformitas kefemininannya. Tidak dapat dipungkiri bahwa bumi adalah feminin, yang mengasuh, merawat, dan menjaga. Itulah mengapa kebudayaan manusia menyebutnya Ibu Bumi; sebagaimana perempuan dengan femininitasnya dengan tulus dan penuh cinta untuk mengasuh, menyusui, dan merawat anaknya dengan penuh perhatian dan kepedulian. Manusia maskulin adalah anak-anak Bumi yang durhaka. Tetapi meski didurhakai, Ibu tetaplah merawat dan mengasuh anak-anaknya, tanpa teredusir sedikit pun kasih dan asihnya.

Perempuan memiliki kedekatan autentik dengan bumi, sehingga tidak syak lagi apabila Vaughan-Lee memberikan porsi besar untuk peran perempuan. Kepedulian bagi perempuan benar-benar menubuh secara penuh dan utuh dalam kediriannya. Sifat kepedulian itulah yang diperlukan untuk merawat *oikos* serta menyembuhkan krisis ekologis dan penderitaan *anima mundi*. Krisis ekologis dan kegelapan duniawi sedang benar-benar membutuhkan pertolongan cahaya Tuhan, itulah mengapa perempuan berperan, karena Jalāl al-Dīn Rūmī (w. 1270 M) pernah menuturkan, “Perempuan adalah cahaya Tuhan, bukan kekasih duniawi / Perempuan mencipta, bisa kaukatakan bahwa dia tidak diciptakan.”[45][]

---

[44] Vaughan-Lee, *The Return of the Feminine*, 65-66.
[45] Dikutip dari Annemarie Schimmel, *My Soul is a Woman: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti (Bandung: Mizan, 2017), 160.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Melalui elaborasi yang telah dilakukan pada bab-bab sebelumnya, penulis mengikatkan tali simpulan, di antaranya:

Pertama, konsep *anima mundi* Llewellyn Vaughan-Lee merupakan sebuah gagasan yang diartikulasikan dalam bingkai ekologi spiritual. *Anima mundi* menggamblangkan bahwa bumi/*oikos* bukanlah benda mati, melainkan eksistensi yang memiliki jiwa; *oikos* bukanlah *qua oikos*, melainkan penanda terhadap petanda/tinanda, yakni *anima mundi*. Dalam konteks krisis ekologis, penolakan terhadap *anima mundi* adalah kausa dari krisis ekologis. Dengan kata lain, krisis spiritual atau hilangnya visi spiritual, menjadi *causa prima* krisis ekologis. Sementara juga, krisis ekologis menunjukkan ekspresi dari penderitaan *anima mundi* akibat dari eksploitasi maskulinisme sains yang disorientasi spiritual, desakralistis, dan destruktif.

Kedua, upaya menyembuhkan krisis ekologis, menurut Vaughan-Lee memerlukan kesadaran feminin dan peran perempuan. Kesadaran feminin dengan wataknya yang dapat mencakup-segala secara simultan menjadi penting untuk merevitalisasi sakralitas bumi, *anima mundi*, yang merupakan kehadiran imanen dan femininitas Tuhan itu sendiri. Sementara, peran perempuan menjadi penting karena ia memiliki substansi spiritual di dalam tubuhnya, yaitu dapat mengalami proses penyatuan roh dalam janin wadak, sehingga ia memiliki kompetensi untuk

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyalurkan substansi spiritual tersebut kepada bumi/*oikos* yang sedang sekarat atau krisis. Selain itu, perempuan dengan kodratnya yang mengandung, melahirkan, dan menyusui dapat memahami secara autentik bagaimana merawat *oikos* dengan penuh kepedulian dan perhatian.

Ketiga, gagasan *anima mundi* Vaughan-Lee dapat diartikulasikan sebagai sebuah ekosofi, sebagaimana telah penulis konstruksikan secara rigoris. Artinya, gagasan Vaughan-Lee perihal *anima mundi* bukan sekadar konsepsi kering semata, melainkan juga suatu tindakan *sophos* di dalam dan terhadap *oikos*. Pada level tindakan praktis, sikap *sophos* tersebut adalah seni membersihkan, berjalan dengan sikap khusyuk, berkebun dengan hati, memasak dengan cinta, hidup secara sederhana, bernapas dengan terjaga; kesemua tindakan tersebut, meskipun tampak sederhana dan sepele, tetapi memiliki nilai etis kepedulian, perhatian, cinta, dan perawatan terhadap *oikos*. Selain bernilai etis, tindakan tersebut mengandung nilai spiritual yang besar dalam membangun relasi harmonis dengan *anima mundi* demi mengupayakan kembali—serta tetap menjaga—ekuilibriumitas Ibu Bumi.

B. Rekomendasi

Riset ini cukup memiliki celah sehingga memunculkan saran untuk riset-riset selanjutnya yang mungkin:

Pertama, beberapa riset sebelumnya yang bertajuk “ekosofi” hanyalah asal comot istilah tanpa mengindahkan kriteria yang dicanangkan oleh pionirnya, yaitu Arne Næs. Sedangkan riset ini telah berupaya untuk memenuhi tolok ukur dan kriterianya untuk dapat diistilahkan sebagai sebuah ekosofi. Riset tentang

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ekosofi dengan genre ekologi spiritual masih jarang dilakukan, maka banyak celah untuk mengupayakan riset selanjutnya dengan cara mengangkat gagasan para tokoh sufi, mistikus, atau spiritualis yang memiliki tendensi ekologis.

Kedua, interioritas riset ini benar-benar memerlukan verifikasi dan klarifikasi lebih lanjut mengenai ke(tidak)mungkinan tarekat sufi yang tidak menjangkar pada eksoterisme Islam, sebab hal ini sepertinya telah menjadi tren *mainstream* di dunia Barat. Tentunya riset semacam itu memerlukan skrutinisasi yang luas tersendiri, objektivitas yang baru, dan pemahaman yang cukup inklusif, bukan primitif dan eksklusif.[]

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

Adams, Matthew. *Ecological Crisis, Sustainability and the Psychosocial Subject: Beyond Behaviour Change*. London: Palgrave Macmillan, 2016.

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabī*, trans. Peter Kingsley. Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.

Afeissa, Hicham-Stéphene. "Intrinsic and Instrumental Value", dalam J. Baird dan Robert Frodeman (ed.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference USA, 2009.

Akhadiah, Sabarti. "Logika dan Penalaran Ilmiah", dalam Winda Dewi Listyasari dan Sabarti Akhadiah (ed.), *Filsafat Ilmu Lanjutan*. Jakarta: Prenamedia Group, 2015.

Capleston, S.J., Frederick. *A History of Philosophy: Late Medieval and Renaissance Philosophy*. New York: Doubleday, 1993.

Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. Toronto: Bantam Books, 1988.

————. *The Web of Life*. New York: Doubleday, 1996.

Chittick, William C., *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. New York: SUNY Press, 1989.

————. "Rûmî dan *Waḥdat al-Wujūd*", dalam Amin Banani , *Kidung Rumi: Puisi dan Mistisisme dalam Islam*, terj. Joko S. Kahhar (ed.). Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Chodkiewicz, Michel. *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn'Arabī*, trans. Liadain Sherrard. Cambridge: The Islamic Society, 1993.

Dewi, Saras. *Ekofenomenologi: Mengurai Disekuilibrium Relasi Manusia dan Alam*. Tangerang: Marjin Kiri, 2015.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dickson, William Rory. *Living Sufism in North America: Between Tradition and Transformation*. New York: SUNY Press, 2015.

Drengson, Alan. "The Life and Works of Arne Næss:An Appreciative Overview", dalam Arne Næss, *Ecology of Wisdom*, (ed.) Alan Drengson dan Bill Devall. Berkeley: Counterpoint, 2008.

Fordham, Frieda. *Pengantar Psikologi C. G. Jung: Teori-Teori dan Teknik Psikologi Kedokteran*, terj. Dea Isti Widayanti. Jakarta: Bhratara Karya Aksara, 1988.

Grierson, David. "The Shift from a Mechanistic to an Ecological Paradigm", *The International Journal of Environmental Cultural, Economic, & Social Sustainability*, Vol. 5, No. 5, 2009.

Goeffroy, Éric. *Introduction to Sufism*, trans. Roger Gaetani. Bloomington: World Wisdom, 2010.

Guenon, Rene. "*Ḥaqīqa* and *Sharī'a* in Islam", dalam Jean-Louis Michon dan Roger Gaetani (ed.), *Sufism: Love & Wisdom*. Bloomington: World Wisdom, 2006.

Grondin, Jean. "Gadamer's Bacis Understanding", dalam Robert J. Dostal (ed.), *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

————. *Sejarah Hermeneutik: Dari Plato sampai Gadamer*, terj. Inyiak Ridwan Muzir. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2007.

Hardiman, F. Budi. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.

Heriyanto, Husain. *Paradigma Holistik: Dialog Filsafat, Sains, dan Kehidupan menurut Shadra dan Whitehead*. Jakarta: Teraju, 2003.

Imamah, Fardan Mahmudatul. *Menghadapi Kapitalisme: Pendekatan Eco-Sufism dalam Gerakan Environmentalisme Islam Indonesia*, *Kontemplasi*, Vol. 5, No. 1, 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Irawan, Bambang. "Kearifan Ekologis dalam Perspektif Sufi",*Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS XII)*, 2012.

Izutsu, Toshihiko. *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2015.

Kureethadam, Joshtrom Isaac. *The Philosophical Roots of the Ecological Crisis: Descartes and the Modern Worldview*. Cambridge: Cambridge Scholars Publishing, 2017.

Leaman, Oliver. *Estetika Islam: Menafsirkan Seni dan Keindahan*, terj. Irfan Abubakar. Bandung: Mizan, 2004.

Levesque, Simon. "Two Versions of Ecosophy: Arne Næss, Félix Guattari, and Their Connection with Semiotics", *Sign System Studies*, Vol. 44, No. 4, 2016.

Mahzumi, Fikri. "Renungan Ekoteologis KH. KPP. Noer Nasroh Hadiningrat di Pesantren Walisongo Tuban", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 12, No. 2, 2018.

McGrath, Alister. *The Reenchantment of Nature: The Denial of Religion and the Ecological Crisis*. New York: Doubleday / Galilee, 2002.

Meldayati, Rahmi. *Psiko-Ekologi Perspektif Ibn Arabī*. Tesis—UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2015.

Minteer, Ben A. "Anthropocentrism", dalam J. Baird dan Robert Frodeman (ed.), *Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy*, Vol. 1. Detroit: Macmillan Reference USA, 2009.

Muhammad Ridhwan, "Ekosofi Islam (Kajian Pemikiran Ekologi Seyyed Hossein Nasr)". Tesis—UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.

Munfarida, Ida. *Nilai-Nilai Tasawuf dan Relevansinya bagi Pengembangan Etika Lingkungan Hidup*. Tesis—IAIN Raden Intan, Lampung, 2017.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Munji, Ahmad. "Tauhid dan Etika Lingkungan: Telaah atas Pemikiran Ibn 'Arabī", *Teologia*, Vol. 25, No. 2, 2014.

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan M.S, Nasrullah. Bandung: Mizan, 1996.

Næss, Arne. *Ecology, Community, and Lifestyle*, trans. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

————. "Deep Ecology and Lifestyle", dalam George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston: Shambhala, 1995.

————. "Ecosophy and Gestalt Ontology", dalam George Sessions (ed.), *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. Boston & London: Shambala, 1995.

Nasr, Seyyed Hossein. *Man And Nature: The Spiritual Crisis in Modern Man*. London: Unwin Paperbacks, 1990.

————. *Seni dan Spiritualitas Islam*, terj. Sutejo. Bandung: Mizan, 1993.

———— dan Jahanbegloo, Ramin. *In Search of the Sacred: A Conversation with Seyyed Hossein Nasr on His Life and Thought*. California: Praeger, 2010.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

NS., Suwito, "Pola Konsumsi dalam Islam dan Konsep Eco-Sufisme Muhammad Zuhri", *Ibdā': Jurnal Kebudayaan Islam*, Vol. 9, No. 1, 2011.

Purnama, Fahmy Farid. *Ontosofi Ibn 'Arabi*. Yogyakarta: Aurora, 2018.

Qodar, Lely. *Manajemen Kepemimpinan Lingkungan: Kajian Eko-Sufisme Pesantren*. Yogyakarta: Penerbit Ilmu Giri, 2014.

Renard, John. *The A to Z of Sufism.* Toronto: The Scarecrow Press, 2009.

Rothenberg, David. "Introduction: Ecosophy T—from Intuition to System", dalam Arne Næss, *Ecology, Community, and Lifestyle*, trans. David Rothenberg. Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*. Jakarta: Pustaka LP3ES, 2014.

————. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*. Bandung: Mizan, 2016.

Romanoff, Barbara. *Wawancara via Email*, 5 April 2019.

————. *Wawancara via Email*, 10 Juli 2019.

Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy: and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen and Unwin Ltd, 1947.

Ryandi, "Konsep Hati menurut al-Ḥākim al-Tirmidzi", *Kalimah*, Vol. 12, No. 1, 2014.

Sajaroh, Wiwi Siti. "Tarekat Naqsyabandiyah: Menjalin Hubungan Harmonis dengan Kalangan Penguasa", dalam Sri Mulyati (ed.), *Mengenal & Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2006.

————. "Waḥdah al-Wujūd dan Pelestarian Alam: Kajian Tasauf tentang Lingkungan Hidup", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 1, 2014.

Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.

————. *My Soul is a Woman: Aspek Feminin dalam Spiritualitas Islam*, terj. Rahmani Astuti. Bandung: Mizan, 2017.

Stoddart, William. *Outline of Sufism: The Essentials of Islamic Spirituality*. Bloomington: World Wisdom, 2012.

Sukarni, "Isu Lingkungan dalam Perspektif Kalam. Fiqh, dan Tasawuf", *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 7, No. 2, 2013.

Sudarto. *Metodologi Penelitian Filsafat*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Supian, "*Eco-Philosophy* sebagai Cetak Biru Filsafat Ramah Lingkungan", *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, Vol. 4, No. 2, 2014.

Sviri, Sara. "*Daughter of Fire* by Irina Tweede: Documentaton & Experiences of A Modern Naqshbandi Sufi", dalam Elizabeth Puttick dan Peter B. Clarke (ed.), *Woman as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions: Studies in Women and Religion*, Vol. 32. Lewiston/Queenston/Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1993.

————. *Demikianlah Kaum Sufi Berbicara: Citra Puisi, Mimpi, Ucapan, dan Anekdot dalam Tasawuf*, terj. Ilyas Hasan. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.

Syamsuddin, Sahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an: Edisi Revisi dan Perluasan*. Yogyakarta: Pesantren Nawesea Press, 2017.

Taylor, Paul W. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. Oxford: Pincenton University Press, 2011.

Tong, Rosemary. *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*. Colorado: Westview, 2009.

Tweedie, Irina. *The Chasm of Fire: A Womans Experience of Liberation through the Teaching of a Sufi Master*. Dorset: Element Books, 1979.

Umar, Nasaruddin. *Mendekati Tuhan dengan Kualitas Feminin*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2014.

Vaughan-Lee, Llewellyn. *Paradoxes of Love*. California: Golden Sufi Center, 1996.

————. *The Circle of Love*. California: Golden Sufi Center, 1999.

————. *The Face Before I Was Born*. California: Golden Sufi Center, 1998.

————. *Working with Oneness*. California: Golden Sufi Center, 2002.

————. *Catching the Thread: Sufism, Dreamwork & Jungian Psychology*. California: Golden Sufi Center, 2003.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

————. *Light of Oneness*. California: Golden Sufi Center, 2003.

————. *Spiritual Power: How it Works*. California: Golden Sufi Center, 2005.

————. *Awakening the World: A Global Dimension to Spiritual Practice*. California: Golden Sufi Center, 2006.

————. *Alchemy of Light*: *Working with the Primal Energies of Life.* California: Golden Sufi Center, 2007.

————. *The Return of the Feminine and the World Soul*. California: Golden Sufi Center, 2009.

————. *Prayer of the Heart: Christian and Sufi Mysticism*. California: Golden Sufi Center, 2012.

————. *Sufism: The Transformation of the Heart*. California: Golden Sufi Center, 2012.

————. *Darkening of the Light: Witnessing the End of Era*. California: Golden Sufi Center, 2013.

————. "Introduction", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*. California: Golden Sufi Center, 2013.

————. "The Call of the Earth", dalam Llewellyn Vaughan-Lee (ed.), *Spiritual Ecology: The Cry of the Earth*. California: Golden Sufi Center, 2013.

———— dan Hilary Hart, *Spiritual Ecology: 10 Practices to Reawaken the Sacred in Everyday Life*. California: Golden Sufi Center, 2017.

Weismann, Itzchak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge, 2007.

White Jr., Lynn. "The Historical Roots of Our Ecological Crisis", dalam Jurnal *Science: New Series*, Vol. 155, No. 3767, 1967.

Yasser, Muhammad. "Etika Lingkungan dalam Perspektif Teori Kesatuan Wujud Teosofi Transenden", dalam Jurnal *Kanz Philosophia*, Vol. 4, No. 1, 2014.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yusuf, Ibnu Adam. "Krisis Lingkungan di Indonesia (Sebuah Kajian Ecosophy dalam Pandangan Seyyed Hossein Nasr)". Skripsi—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2017.

Zuhdi, Zaenu. "Afiliasi Mazhab Fiqh Tarekat Ṣiddîqîyah di Jombang", *Marâji'*, Vol. 1, No. 1, 2015.

Zeid, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor, 2008.

Sumber Internet

Boslough, Sarah E. "Anthropocentrism", dalam https://britannica.com/topic/ anthropocentrism / diakses 3 April 2019.

Drengson, Alan. "Ecophilosophy, Ecosophy and the Deep Ecology Movement: An Overview", dalam http://www, ecospherics.net / diakses 2 Juli 2019.

Vaughan-Lee, Llewellyn. "Neither of the East nor of the West: The Journey of the Naqshbandiyya-Mujaddidiyya from India to America", dalam https://goldensufi.org/article_eastwest.html / diakses 5 Mei 2019.

————. "Spiritual Maturity and Service", dalam www.sevenpillarshouse.org / diakses 14 Juli 2019.

————."Oneness & Spiritual Ecology", dalam https://workingwithoneness .org/Maret 2009 / diakses 27 April 2019.

————. "Spiritual Ecology: The Solution to Our Climate Change Crisis?", dalam https://goldensufi.org/Desember 2010 / diakses 6 Juni 2019.

————."Praying for the Earth", dalam https://goldensufi.org/April 2011 / diakses 26 Juni 2019.

————. "Being Awake to a Moment in Cosmic Time", dalam https://working withoneness.org/Februari 2012 / diakses 11 Juli 2019.

————. "The Sacred Feminine Today", dalam https://goldensufi.org/Maret 2012 / diakses 24 Juni 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

————. “Sustainability and the Sacred”, dalam https://working withoneness .org/April 2013 / diakses 7 Juni 2019.

————. “Spiritual Ecology”, dalam https://workingwithoneness.org/Agustus 2013 / diakses 27 April 2019.

————. “Darkening: A Four-Point Plan”, dalam https://workingwithoneness .org/Februari 2014 / diakses 26 Juni 2019.

————. “The Protecting Seeds and Their Stories: The Sacred in Everyday Life”, dalam https://goldensufi.org/November 2014 / diakses 16 Juni 2019.

————. “Shifting the Climate Debate Onto Sacred Ground”, dalam https://goldensufi.org/Juli 2015 / diakses 6 Juni 2019.

————. “Pope Francis’ Encyclical: Hearing the Cry of the Earth”, dalam https:// goldensufi.org/Juni 2015 / diakses 16 Juni 2019.

————. “Spiritual Principles in Action: A Story for a Younger Generaton”, dalam https://workingwithoneness.org/Desember 2015 / diakses 1 Juli 2019.

————. “Paris: A Spiritual Response to Climate Change”, dalam https://goldensufi.org/Desember 2015 / diakses 6 Juni 2019.

————. “The Magic of Creation: The Sufi’s Way”, dalam https://goldensufi. org/Februari 2016 / diakses 16 Juni 2019.

————. “The Loss of the Sacred and a Prayer for the Earth”, dalam https:// workingwithoneness.org/September 2016 / diakses 11 Juni 2019.

————. “Action Rooted in Spirit: Feminine Principles and Social Change”, dalam https://goldensufi.org/Februari 2017 / diakses 23 Juni 2019.

————. “Spiritual Ecology: the Art of Cleaning”, dalam https://workingwith oneness.org/Mei 2017 / diakses 1 Juli 2019.

———— dan Hilary Hart, “Attuning to the Natural Simplicity of Life”, dalam https://garrisoninstitute.org/Juli 2017 / diakses 1 Juli 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

————.“Walking”, dalam https://workingwithoneness.org/April 2018 / diakses 1 Juli 2019.

https://en.m.wikipedia/org/wiki/Individuation / diakses 14 Juli 2019.

https://en.wikipedia.org/wiki/Irina_Tweedie / diakses 13 Mei 2019.

https://en.wikipedia.org/wiki/Kundalini / diakses 30 April 2019.

https://en.wikipedia.org/wiki/Llewellyn_Vaughan-Lee / diakses pada 4 April 2019.

https://goldensufi.org/about.html / diakses 12 Mei 2019.

https://goldensufi.org/about_mrs.tweedie.html / diakses 5 Mei 2019.

https://goldensufi.org/books.html / diakses 6 Juli 2019.

https://goldensufi.org/about_evl.html / diakses 17 Mei 2019.

https://goldensufi.org/golden_chain.html / diakses 15 Mei 2019.

https://ethos.bl.uk/OrderDetails.do?uin=uk.bl.ethos.558842 / diakses 19 Mei 2019.

https://www,azquotes.com/quote/485910 / diakses 12 Juli 2019.

https://www.etymmonline.com/word/ecology / diakses pada 4 April 2019.

https://www.theabode.org/eco-sufism/ diakses 15 Juni 2019.

http://repository.uinjkt.ac.id/dspace/handle/123456789/7031 / diakses 29 Maret 2019.

lib.ui.ac.id/detail?id=20350888&lokasi=lokal / diakses 27 Maret 2019.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id