

PANDEMI DALAM TAFSIR SUFI: DIALEKTIKA TRILOGI SUFISTIK ‘ABD AL-QĀDIR AL-JĪLĀNĪ, IBN ‘Arabī DAN ACHMAD ASRORI AL-ISHAQI

Chafid Wahyudi
Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya
hafiz_why@yahoo.co.id

Ainul Yaqin
Sekolah Tinggi Agama Islam Al Fithrah, Surabaya
ay415335@gmail.com

Abstract: The pandemic has reignited longstanding tensions between science and religion, transforming their once harmonious relationship into an intense conflict. This discord has cast a shadow on the credibility of religion in the midst of the pandemic and the evolution of scientific civilization. This study presents a religious discourse through the Sufi trilogy of ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ‘Arabī, and Achmad Asrori al-Ishaqi. Within this interpretative framework, al-Jīlānī suggests the pandemic symbolizes destiny and human misbehavior consequences. Ibn ‘Arabī views it as part of the Absolute phenomenon, while al-Ishaqi sees it as a reflection of an unfriendly human-nature relationship. This exploration aims to provide nuanced insights, transcending binary conflicts, and fostering a comprehensive understanding of the challenges posed by the pandemic within the context of science and religion integration.

Keywords: pandemic, sufi’s interpretation, religion, science.

Abstrak: Pandemi telah membangkitkan kembali ketegangan yang telah lama terjadi antara sains dan agama, dan mengubah hubungan harmonis mereka menjadi konflik yang cukup intens. Ketidaktepahaman ini telah memunculkan bayangan terhadap kredibilitas agama di tengah pandemi dan evolusi peradaban ilmiah. Penelitian ini menyajikan wacana keagamaan melalui trilogi Sufi ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī, Ibn ‘Arabī dan Achmad Asrori al-Ishaqi. Dalam kerangka interpretatif ini, al-Jīlānī menyiratkan bahwa pandemi melambangkan takdir dan konsekuensi perilaku manusia. Sedangkan Ibn ‘Arabī melihatnya sebagai bagian dari fenomena Mutlak, sementara al-Ishaqi melihatnya sebagai refleksi dari hubungan yang tidak bersahabat antara manusia dan alam. Secara umum, eksplorasi ini bertujuan untuk memberikan wawasan yang mampu melampaui konflik biner, serta mendorong pemahaman komprehensif terhadap tantangan pandemi dalam konteks integrasi sains dan agama.

Kata kunci: pandemi; tafsir sufi; agama; sains.

Pendahuluan

Di tengah situasi pandemi, menggunakan ungkapan Dicky Sofjan dalam prolog buku “*Virus, Manusia, Tuhan*”, kita sedang mendapati satu hal menarik berupa terbukanya luka lama bagi integrasi sains dan agama. Pada satu kutub, sebagian agamawan mulai tidak percaya terhadap para dokter, peneliti medis, dan epidemiolog. Sebagian agamawan memberikan ungkapan-ungkapan yang mengesankan penolakan tersebut, di antaranya, “air wudu dapat mencegah Covid-19” dan “darahku bercampur dengan darah Yesus”. Para saintis, pada pihak lain, menggeneralisasi ungkapan agamawan tersebut sebagai penolakan terhadap terhadap perangkat ilmiah. Lebih jauh para saintis melihat bahwa mereka tidak dapat diajak menuju ruang perbincangan yang lebih rasional tentang pandemi Covid-19.¹

Pandemi memunculkan polarisasi nalar antara pihak saintis dan pihak agamawan. Dalam konteks tersebut, sebagian ilmuwan menganggap sains, dengan seluruh perangkat metode ilmiah, lebih unggul dari agama, terutama ketika menyelesaikan seluruh persoalan pandemi. Atas sikap beberapa saintis ini, Ulil Abshar Abdalla dan Haidar Bagir menegaskan bahwa ada teriakan seolah-olah sains telah berhasil memenangkan pertarungan atas agama. Lebih jauh menurut mereka anggapan saintis tersebut jelas tidak benar, sebab masih mengasumsikan nuansa konflik antara sains dan agama.²

Tidak dapat dipungkiri bahwa di masa pandemi ramai rekomendasi untuk menjadikan sains-medis sebagai rujukan utama. Paradigma sains sentris ini seolah menyingkirkan peran bidang-bidang lain, termasuk agama. Pergulatan ini memiliki dua dampak besar: di satu titik, agama akan terus-menerus menolak keberadaan sains yang dianggap semakin menjadikan umat manusia pada kondisi sekuler. Pada titik lain, sains yang tidak berlandaskan agama dan kepercayaan apapun akan menggiring pada peluang menuju lahirnya individu-individu yang tak beragama seperti ateis dan agnostik.³

Melihat fakta konflik tersebut, banyak riset-riset di masa pandemi

¹ Dicky Sofjan, “Prolog,” dalam Dicky Sofjan dan Muhammad Wildan (eds.), *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19* (Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020), xviii.

² Haidar Bagir & Ulil Abshar Abdalla, *Sains Religius Agama Saintifik* (Bandung: Penerbit Mizan, 2020), 149.

³ M. Alkaf, “Agama, Sains, dan Covid-19: Perspektif Sosial-Agama,” *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 1 (2020): 97.

yang fokus pada persoalan posisi agama di tengah pandemi, misalnya riset M. Amin Abdullah dan Haqqul Yaqin.⁴ Dalam konteks kajian tafsir, banyak peneliti menggunakan tafsir ilmi sebagai tawaran integrasi agama dan sains. Nuansa sains dalam tafsir ilmi memang sesuai dengan tujuan integrasi, namun kecenderungan ini membuat produk tafsir lain absen dalam diskursus agama-sains. Padahal, beragam nuansa tafsir lain dapat mengambil peran dalam upaya integrasi antar keduanya. Mencermati riset-riset tersebut, dalam penelitian ini penulis mengambil titik pijak baru, yaitu menggunakan pendekatan tafsir sufi sebagai jawaban atas gugatan sains tentang peran agama di tengah peradaban kontemporer.

Penulis menggunakan pendekatan tafsir sufi sebagai analisis dalam membaca ide-ide al-Qur'an, yang nantinya digunakan sebagai perangkat memaknai pandemi Covid-19. Ide-ide al-Qur'an yang bersumber dari pemikiran kaum sufi ini diharapkan dapat memberikan jawaban sekaligus tawaran dalam menghadapi situasi pandemi maupun pasca pandemi. Tiga tokoh mufasir yang dipilih, karena itu selanjutnya disebut trilogi tafsir sufi,⁵ adalah 'Abd al-Qādir al-Jīlānī (W. 561 H), Ibn 'Arabī (W. 638 H) dan Achmad Asrori al-Ishaqi (W. 2009 M). Ketiga tokoh sufi ini dalam *world-view*-nya memiliki keterikatan yang sangat erat.

Al-Jīlānī adalah seorang sufi yang sering menjadikan syariat sebagai pedoman dalam bertarekat. Pandangan ini dapat dikatakan cukup sentral dalam gagasan tasawufnya. Mengutip Abdul Kadir Riyadi, al-Jīlānī dapat dibilang “jelmaan al-Ghazali”, yang dapat disebut “sufi akhlaki”.⁶ Tokoh kedua, Ibn 'Arabī, adalah sosok sufi

⁴ M. Amin Abdullah, “Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Di Tengah Pandemi COVID-19,” *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 01 (2020): 11-39; Haqqul Yaqin, “Keimanan Rasional dan Genius Spiritual,” *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 01 (2020): 153-167.

⁵ Pendekatan tafsir sufi ini adalah jenis penafsiran yang bersumber dari gagasan-gagasan yang seringkali diungkap oleh kaum sufi, serta pembahasannya dititik tekankan pada persoalan spiritualitas keislaman. Seperti Ibn 'Arabī, seorang sufi filosof dengan karyanya *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Pendekatan ini dinilai menarik, karena sifatnya yang abstrak dan mampu menggabungkan berbagai aspek dan isyarat, menjadikannya sebagai pembacaan yang dinamis. Lihat Abdullah Saeed, *Pengantar Studi al-Qur'an*, Terj. Shulkhah dan Sahiron Syamsuddin (Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2018), 298-299.

⁶ Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: Penerbit Mizan, 2016), 178.

bergenre filsafat atau “sufi falsafi”.⁷ Sedangkan al-Ishaqi,⁸ masih dalam pembacaan Abdul Kadir Riyadi, di satu sisi, berdasarkan karya *al-Muntakhabat*-nya, kerap memaparkan beberapa ide filsafat. Pada sisi lain, ia juga banyak menjelaskan tentang sentralitas syariat dalam tasawuf. Pada titik ini, paradigma al-Ishaqi seolah sintesis dari pandangan-dunia kedua sufi agung sebelumnya.⁹ Ketiga tafsir sufi ini, dengan karakternya masing-masing, dapat merepresentasikan pandangan-dunia tafsir sufi sehingga seluruh kerangka konseptual yang ditawarkan kepada saintis cukup komprehensif.

Dominasi Sains Atas Agama di Masa Pandemi

Sejak awal pandemi hingga tahun 2021, Indonesia adalah bagian dari negara-negara yang mendeklarasikan status pandemi ke penduduknya. Sejak pandemi ini terdeteksi akibat virus yang ditemukan di Wuhan, Ibukota Hubei China pada Desember 2019, fenomena ini lebih akrab dengan sebutan “pandemi Covid-19 atau corona virus 2019-2020”.¹⁰ Peristiwa ini tentu banyak mengguncang kesehatan berbagai lapisan dunia, sehingga tidak dapat dielakkan bahwa perlu untuk merujuk pada bidang medis sebagai upaya mengetahui perkembangan wabah ini.

Akan tetapi, seperti yang telah diasumsikan, menjadikan medis sebagai rujukan utama seringkali berujung pada sikap abai dengan

⁷ Ibid, 103. Mengutip pembacaan Toshihiko Isutzu, alur pandangan-dunia Ibn ‘Arabi kerap kali berpijak pada konsep *tajalli* atau manifestasi-diri Tuhan. Manifestasi di sini ialah sebuah proses Tuhan yang sebelumnya secara mutlak tidak diketahui, namun Ia menghamparkan bayang-bayang-Nya ke bentuk yang semakin kongkrit. Lihat Toshihiko Isutzu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, Terj. Musa Kazhim & Arif Mulyadi (Bandung: Penerbit Mizan, 2015), 179.

⁸ Tokoh ini ialah kiai kharismatik yang merupakan seorang mursyid tarekat *Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah al-Uthmaniyyah*, yang berpusat di Surabaya. Tokoh ini sekaligus pendiri Pondok Pesantren Assalafi Al-Fithrah Surabaya. Mengutip dari pembacaan Riyadi, tokoh ini juga dapat disebut antropolog transedental. Karena al-Ishaqi dalam gagasan tasawufnya yang tertuang pada karya terbesarnya, berusaha mendorong manusia dari landasan empirisme (antropolog) menuju spiritualisme (transedental). Hal ini juga dapat dinilai sebagai basis epistemologi dalam tasawuf al-Ishaqi. Lihat Abdul Kadir Riyadi, *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan* (Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017), 278.

⁹ Ibid., 283-284.

¹⁰ Lihat Eman Supriatna, “Wabah Corona Virus Disease Covid-19 dalam Pandangan Islam,” *SALAM: Jurnal Sosial Budaya Syar-i*, Vol. 7, No. 6 (2020): 555-564.

bidang-bidang lainnya, termasuk agama. Hal ini justru sangat berakibat fatal terhadap posisi agama di tengah-tengah pandemi. Secara singkat, realita yang sedemikian rupa mengisyaratkan tentang pertikaian sains dan agama, yang dulunya pernah terjadi.¹¹ Di balik itu, demikian senada dengan yang pernah dipertanyakan oleh Biju Dominic, bahwa apakah saat pandemi atau pasca pandemi semakin mengantarkan manusia-manusia untuk religius atau justru semakin sekuler?¹²

Menurut Ian G. Barbour, hubungan sains dan agama terklasifikasi menjadi empat macam, yaitu konflik, independen, dialog dan integrasi.¹³ Mengaca pada kategorisasi Barbour, di masa pandemi agama dan sains masuk dalam skema konflik. Bahkan, hubungan ini berpeluang memunculkan dominasi sains atas agama, sebuah kondisi yang dihindari pihak agamawan. Titik pertikaian kedua pihak ini tentu tidak terlepas dari basis epistemologi masing-masing kelompok. Pada satu sisi, agama dibangun atas kepercayaan penuh dan bersifat abstrak. Sedangkan di sisi lain, sains terbangun atas data empiris dan rasional. Watak positivistik sains makin menguat setelah ia melepaskan diri dari filsafat, hingga dalam basisnya, sains kehilangan dimensi religiusitas dan transendentalisme.¹⁴

Pertikaian yang bertitik pada perbedaan basis epistemologi, juga terjadi di era terdahulu. Seperti penemuan ilmiah Charles Darwin yang pernah mendatangkan respons dari doktrin di Bible mengenai kitab kejadian hingga berujung pada perdebatan panjang. Demikian pula dalam konteks isu-isu lain, misalnya tentang orientasi seksual, tentu sangat berhadapan keras (baca: terjadi pertikaian) dengan doktrin agama yang menandakan bahwa Tuhan hanya merestui orientasi

¹¹ Sejak permulaan abad ke-19, paham-paham yang meragukan keberadaan Tuhan mulai menjadi sebuah agenda. Ini pun didukung dengan kemajuan sains dan teknologi, sehingga tercatat ada sebagian orang yang terdorong mendeklarasikan tentang kebebasan dari Tuhan. Barangkali dari sini pula, sains dan agama mulai mengalami pergulatan yang cukup banyak mengambil perhatian, setelah sains sendiri melepaskan diri dari filsafat. Lihat, Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan* (Bandung: Penerbit Mizan, 2018), 511.

¹² Ahmad Muttaqin, "Nalar, Orientasi dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah," dalam Sofjan & Wildan (eds.), *Virus, Manusia, Tuhan*, 2.

¹³ Ian G. Barbour, *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?* (New York: HarperOne, 2014), 11-38. Edwin Syarif, "Pergulatan Sains dan Agama," *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, Vol. 13, No. 5 (2013): 642.

¹⁴ M. Alkaf, "Agama, Sains, dan Covid-19: Perspektif Sosial-Agama," 96.

seksual berupa laki-laki dengan perempuan.¹⁵ Prinsip saintis dengan seluruh penemuan mutakhirnya, memberikan klaim bawah penemuan orientasi seksual tidak dapat diingkari dengan doktrin tuhan, sebab penemuan ilmiah bersifat faktual. Hal ini merefleksikan pergeseran dari teosentris menuju antroposentris. Manusia, dengan sains sebagai perangkat membangun pengetahuan, merasa dapat mendominasi bagaimana dunia harus dijalankan.

Dominasi sains semakin terlihat dengan merujuk pada pandangan Richard Dawkins. Menurut pandangannya, iman merupakan musuh terbesar di dunia.¹⁶ Narasi Dawkins ini, menjadi acuan kelompok materialisme ilmiah, sehingga muncul gerakan ateisme baru yang melihat bahwa agama adalah produk kuno dari manusia. Pernyataan ini seirama dengan sejumlah saintis yang pernah memberikan pemaknaan terhadap Covid-19. Menurut mereka, wabah ini hanya dapat terselesaikan dengan temuan-temuan sains (baca; medis), sehingga pernyataan ini sekaligus memberikan pelecehan keras dan menyingkirkan segala bidang selainnya, termasuk agama. Imbuh mereka pun, konteks saat ini mengisyaratkan bahwa viruslah yang lebih dianggap dapat mencabut nyawa, bukan kehendak Tuhan.¹⁷

Maka, semua fakta ini menunjukkan bahwa pertikaian yang terjadi mempertaruhkan kredibilitas agama apapun, termasuk Islam yang berada di bawah pengaruh dan gugatan sains modern. Hal ini pun semakin diperparah dengan adanya gugatan terhadap Tuhan yang muncul dari salah-seorang agamawan sendiri, seperti yang diungkap Luthfi Assyaukanie pada status facebooknya yang telah dihapus pada 20 Maret 2020. Singkatnya, status tersebut mengungkap tentang gugatan yang berupa mempertanyakan keberadaan Tuhan di masa pandemi. Mudah-mudahan, bisa diringkas dengan pernyataan bahwa pandemi ini menandakan Tuhan tidak ada, atau Dia ada tapi tidak peduli.¹⁸

Dari sini, dapat dipahami bahwa pertikaian sains dan agama akan berujung pada citra dominasi sains di tengah pandemi. Saintis berhasil memberikan argumentasi-argumentasi kuat hingga pada titik di mana

¹⁵ Ibid., 97.

¹⁶ Wa Ode Zainab Zilullah Toresno, "Integrasi Sains dan Agama: Meruntuhkan Arogansi di Masa Pandemi Covid-19," *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 1 (2020): 234.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid., 234, 236.

agama sedang dipertaruhkan kredibilitasnya. Akan tetapi di balik pandemi Covid-19, tanpa disadari memberikan kesadaran bahwa temuan sains belum sepenuhnya berhasil dan bisa dibilang gagal. Segala filsafat dan cara pandang yang berlandaskan antroposentris ini tidak memiliki perangkat yang cukup mapan dalam memambaca pandemi secara fasih. Semisal, takdir dan berbagai implikasinya, tentu tidak dapat dimengerti oleh pandangan-pandangan agnostisisme, ateisme dan bahkan termasuk sains-sekuler.

Karenanya, penulis dalam hal ini merasa perlu untuk menghadirkan kembali peran agama, dalam hal ini agama Islam. Menurut Weber, agama memiliki formulasi terdalam dalam diri manusia. Agama memiliki cara pandang tertentu, yang belum dapat disentuh oleh sains-sekuler.¹⁹ Respons agamawan (dalam arti kaum sufi) ini oleh penulis hendak diulas melalui interpretasi al-Qur'an, sebagai pembacaan terhadap ontologi pandemi. Sehingga, tulisan ini dapat memberikan refleksi sekaligus tawaran dalam menghadapi situasi pasca pandemi di satu sisi, dan relasi agama dan sains pada sisi lain.

Pandemi dalam Referensial Trilogi Tafsir Sufi: Antara al-Jīlānī, Ibn 'Arabī dan al-Ishaqī

Beberapa studi tafsir ilmi dalam memaknai pandemi Covid-19 ini terlihat lebih nyata dan sesuai temuan ilmiah. Namun, pendekatan tasawuf ini (baca: interpretasi sufi) dinilai menarik, karena sifatnya yang dinamis dan tidak parsial. Pendekatan ini pun mampu menyentuh setiap aspek yang belum tersentuh oleh tafsir ilmi. Tentu, literatur tafsir sufi karya 'Abd al-Qādir al-Jīlānī ataupun Ibn 'Arabī telah banyak dikenali oleh khalayak, terlebih bagi pengkaji tafsir. Seperti *Tafsir al-Jīlānī* karya al-Jīlānī dan *al-Futūḥāt al-Makkīyah* karya Ibn 'Arabī. Namun, perlu untuk diketahui pula bahwa salah-satu karya Achmad Asrori al-Ishaqī ini juga dapat dikategorisasikan sebagai kitab tafsir. Karena di dalamnya banyak memuat ayat-ayat al-Qur'an yang disertai dengan interpretasi dalam perspektif tasawufnya sekaligus perspektif sufi lain. Kitab ini, berjudul "*Al-Muntakhabāt fī Rabi'at al-*

¹⁹ M. Alkaf, "Agama, Sains, dan Covid-19: Perspektif Sosial-Agama," 102. Hal ini seirama dengan yang diungkap oleh Haidar Bagir, bahwa agama dan filsafat memiliki cara pandang selain empiris dan rasional, di mana cara pandang ini tidak dimengerti oleh para pemerhati sains sekarang. Bagir & Abdalla, *Sains Religius Agama Saintifik*, 44.

Qalbīyah wa Ṣilat al-Rūḥīyah”.

Serangkaian studi tafsir ilmi dalam memaknai pandemi Covid-19, seringkali merujuk pada Qs. al-Baqarah [2]: 26,

“Sesungguhnya Allah tidak segan membuat perumpamaan seekor nyamuk atau yang lebih kecil daripada itu. Adapun orang-orang yang beriman mengetahui bahwa itu kebenaran dari Tuhannya. Akan tetapi, orang-orang kafir berkata, “Apa maksud Allah dengan perumpamaan ini?” Dengan (perumpamaan) itu banyak orang yang disesatkan-Nya. Dengan itu pula banyak orang yang diberi-Nya petunjuk. Namun, tidak ada yang Dia sesatkan dengan (perumpamaan) itu, selain orang-orang fasik.”

Ayat ini oleh para pengamat tafsir dipahami sebagai ayat yang mengandung penanda artikulasi virus. Hal itu setelah memahami redaksi “*famā fawqahā*”. Fakhr al-Dīn al-Rāzī (W. 606 H) mengungkapkannya dalam dua arti. *Pertama*, berarti makhluk yang lebih besar dari nyamuk, seperti kuda, kelinci dan sebagainya. *Kedua*, redaksi ini berarti makhluk yang lebih kecil dari nyamuk, seperti virus, bakteri dan atom. Makhluk ini menghendaki tidak kasat mata, tanpa bantuan alat pembesar seperti mikroskop.²⁰

Alasan penulis cenderung mengartikan redaksi tersebut sebagai virus berdasarkan pada analogi al-Rāzī terkait nyamuk itu sendiri. Baginya, nyamuk meskipun terlihat kecil, belalainya dapat menjangkiti penyakit yang mematikan. Bahkan ia mampu menjangkiti hewan yang lebih besar darinya seperti gajah dan kerbau, yang jelas-jelas kulitnya terlihat sangat keras.²¹ Dari sini, dapat dipahami bahwa Covid-19 yang merupakan salah-satu istilah bagi sebuah virus, nyatanya telah diperingatkan oleh Qs. al-Baqarah [2]: 26. Memahami apa yang dituangkan oleh al-Rāzī di atas, virus corona ini pun sama halnya dengan nyamuk yang dapat menjangkiti penyakit dan mudah tersebar secara luas. Ia pula tidak kasat mata dan tidak dapat terdeteksi tanpa alat bantu.

Berbeda dengan apa yang telah diuraikan, literatur kaum sufi memiliki cara pandang yang lebih mengesankan. Dalam memahami Qs. al-Baqarah [2]: 26, Ibn ‘Arabī melihatnya sebagai sentralitas segala

²⁰ Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Mafāṭīḥ al-Ghayb*, Vol. 2 (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009), 125.

²¹ Ibid.

wujud, ialah Satu Wujud Hakiki, Allah.²² Sehingga, baginya tidak ada bedanya antara ciptaan-Nya yang terbesar seperti *'arsb*, dengan yang terkecil seperti virus maupun atom. Semua yang ada di alam semesta ini tidaklah mewujud kecuali Allah semata. Ibn 'Arabī pada ayat ini juga menghendaki untuk senantiasa mengaitkan segala realitas yang ada kepada keagungan Satu Wujud Hakiki, yaitu Allah. Maka dalam hal ini, pemahaman Ibn 'Arabī atas pemaknaan pandemi Covid-19 ini menyatakan bahwa semua yang ada merupakan bagian dari fenomenal Sang Mutlak, di mana Ia sekaligus adalah proses manifestasi-diri-Nya itu sendiri.

Pada ayat al-Qur'an yang lain, ditemukan bahwa pandemi merupakan sekian bentuk musibah.²³ Hal ini berlandaskan pada Qs. al-Hadid [57]: 22,

“Tidak ada bencana (apa pun) yang menimpa di bumi dan tidak (juga yang menimpa) dirimu, kecuali telah tertulis dalam Kitab (Lauh Mahfuz) sebelum Kami mewujudkannya. Sesungguhnya hal itu mudah bagi Allah.”

Melalui interpretasi 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, ayat ini mengungkap bahwa musibah merupakan sekian bentuk peristiwa yang terjadi sesuai ketentuan yang telah dituliskan oleh Allah. Musibah yang dikehendaki oleh ayat ini bagi al-Jīlānī meliputi kejadian menyakitkan dan menyenangkan.²⁴

Di ayat lain, disebutkan pula artikulasi musibah, namun tidak seirama dengan pengertian di atas. Ayat yang dimaksud Qs. al-Shūrā [42]: 30,

“Musibah apa pun yang menimpa kamu adalah karena perbuatan tanganmu sendiri dan (Allah) memaafkan banyak (kesalahanmu).”

Menurut komentar al-Jīlānī, ayat ini menghendaki tentang musibah menyakitkan. Musibah atau peristiwa di sini terjadi sebagai

²² Muḥy al-Dīn b. 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Vol. 3 (Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), 340-341.

²³ Melihat penafsiran al-Jīlānī tentang Qs. al-Taghābun [64]: 11, artikulasi musibah menurutnya ialah segala yang terjadi yang meliputi peristiwa yang menyenangkan dan menyakitkan. Jadi, jika pandemi diartikan sebagai peristiwa yang menyakitkan, maka ia merupakan musibah dalam bahasa al-Qur'an. Lihat 'Abd al-Qādir al-Jīlānī, *Tafsīr al-Jīlānī*, Vol. 6 (Lebanon: Markaz Jaylānī, 2009), 102.

²⁴ *Ibid.*, 19.

akibat dari perbuatan manusia itu sendiri, seperti perbuatan dosa dan kemunafikan.²⁵ Namun, bagaimana mungkin perbuatan sedemikian rupa dapat mendatangkan sebuah bencana? Hal ini hanya dapat dipahami secara jelas melalui pandangan-dunia sufisme. Sebelum menjawabnya, interpretasi al-Ĵilānī pada kedua ayat di atas memberikan pemahaman bahwa pandemi ialah sekian bentuk musibah yang diingatkan dalam al-Qur'an. Di samping itu, pembacaannya juga berusaha menggarisbawahi akan pandemi atau musibah yang terdefiniskan ke dalam dua tipe. *Pertama*, pandemi sebagai takdir, yang hanya dapat terjadi sesuai ketentuan telah digariskan dalam *lawh mahfuz*. *Kedua*, pandemi atau musibah merupakan tragedi yang diakibatkan oleh kenakalan manusia-manusia di muka bumi.

Kembali pada pertanyaan yang diajukan, kaum sufi kerap menggolongkan hal di atas ke dalam satu lingkup telaah, yaitu persoalan hakikat alam semesta, penciptaan beserta alur pergerakannya. Persoalan ini bagi kaum sufi juga seringkali dikaitkan dengan spesies manusia, sehingga dirumuskan sebagai gagasan yang berbunyi tentang korespondensi manusia dan alam sebagai manifestasi Allah.²⁶ Selama ini, alam semesta dinilai pasif dan tidak memiliki pergerakan. Tidak sebagaimana spesies manusia yang mampu berkehendak dan memilih semaunya. Namun, hal itu tidak sepenuhnya benar. Sebab realitanya alam semesta memiliki pergerakan, sebagaimana dalam Qs. Fuṣṣilat [41]: 53,

“Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri sehingga jelaslah bagi mereka bahwa (Al-Qur'an) itu adalah benar.”

Menurut pemahaman Ibn 'Arabī, ayat ini menegaskan akan posisi alam semesta yang setara dengan manusia. Kedua entitas ini olehnya dinilai sejajar sebagai tanda dan manifestasi diri Allah. Hal ini pun menunjukkan bahwa entitas alam pula dipahami sebagai subjek yang memiliki pergerakan sebagaimana manusia.²⁷ Argumentasi ini pun

²⁵ Ibid., Vol. 5, 240.

²⁶ Mengutip perumusan Abdul Kadir Riyadi, gagasan tentang korespondensi manusia dan alam sebagai manifestasi Tuhan merupakan salah-satu dari enam gagasan Tasawuf perihal makrifat dan hakikat. Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf*, 14.

²⁷ Ibn 'Arabī, *Al-Futuḥāt al-Makkiyah*, Vol. 3, 459.

diperkuat oleh pernyataan dari Elisabet Sahtouris. Dengan merujuk pada dua ahli biologi asal Chili, semua yang ada di alam semesta ini baginya tergolongkan ke dalam definisi benda hidup.²⁸

Berawal dari uraian ini, pandemi dapat dipahami sebagai realitas pergerakan alam itu sendiri. Sehingga melalui pemahaman atas adanya hubungan erat antara manusia dan alam, maka pandemi merupakan peristiwa yang terjadi akibat hubungan manusia dan alam yang tidak bersahabat. Hal ini pula bercermin pada apa yang diungkap oleh Ibn ‘Arabī di atas, jika semua yang ada termasuk pandemi merupakan pergerakan alam itu sendiri, maka pandemi pula menempati sebagai proses manifestasi diri Allah. Dengan ini, boleh saja realitas pandemi dikehendaki sebagai gambaran tentang alam juga dapat marah, sekaligus diakuinya sebagai wujud murka Tuhan. Dalam konteks ini, dua ayat al-Qur’an penting untuk dielaborasi, yaitu Qs. al-Baqarah [2]: 30 (*Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat, “Aku hendak menjadikan khalifah”*) dan Qs. Luqmān [31]: 10 (*Dan Dia meletakkan di bumi gunung-gunung (yang kukuh) agar ia tidak mengguncangkanmu serta menyebarkan padanya (bumi) segala jenis makhluk bergerak. Kami (juga) menurunkan air hujan dari langit, lalu Kami menumbuhkan padanya segala pasangan yang baik*), penting untuk dielaborasi.

Menurut interpretasi Achmad Asrori al-Ishaqi, ayat pertama menegaskan spesies manusia yang pantas menyandang gelar ‘khalifah’ adalah mereka yang telah berkarakter sebagaimana karakter Allah, yang pada gilirannya manusia ini patut menjadi wakil-Nya dalam melestarikan keseimbangan alam semesta. Qs. al-Baqarah [2]: 30 ini pula bagi al-Ishaqi memberikan identifikasi pada Qs. Luqmān [31]: 10, bahwa spesies manusia sejatinya ialah tiang penopang bagi keseimbangan semua yang ada di alam ini. Sehingga, kedua ayat ini menegaskan bahwa manusia tentu sepatutnya bersahabat dan berselaras dengan pengertian memberlakukan alam layaknya saudara sendiri.²⁹

Hal ini semakin diperkuat oleh pandangan al-Ishaqi selanjutnya,

²⁸ Dua ahli biologi yang dimaksud ialah Humberto Maturana dan Fransisco Varela. Menurut keduanya, benda hidup ialah benda yang terus-menerus dapat menciptakan bagian dirinya sendiri. Lihat Nur Arfiyah Febriani, *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran* (Bandung: Penerbit Mizan, 2014), 90-91.

²⁹ Achmad Asrori al-Ishaqi, *Al-Muntakhabāt fī Rābiyat al-Qalbīyah wa Šilat al-Rūḥīyah*, Vol. 1 (Surabaya: Kantor TQN Utsmaniyyah, 2016), 202, 207, 226.

bahwa seluruh penduduk bumi yang semakin dipenuhi dengan kekufuran, kemunafikan dan kezaliman, akan menjadikan alam semesta semakin terbebani. Ia tidak akan mampu dengan memikul setiap keburukan ini yang semakin membengkak. Darinya pula, bumi-bumi dan gunung yang ada di bumi ini kadangkali bergoncang dan memberikan sebuah bencana. Hal itulah yang merupakan wujud kemarahan alam semesta itu sendiri, sebagai akibat penduduk bumi yang semakin memburuk (baca: kufur, munafik dan zalim).³⁰

Perihal realitas pandemic atau musibah sebagai pergerakan alam yang nantinya juga dapat dipahami sebagai wujud murka Tuhan, bukan berarti Allah dalam hal ini sengaja untuk mendatangkannya (baca: mencelakakan). Namun, entitas alam ini meski diakui sebagai benda hidup, ia masih berada dalam koridor ketentuan Allah. Hal ini dapat dipahami secara sempurna melalui Qs. al-Hajj: 65,

“Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menundukkan bagimu apa yang ada di bumi dan kapal yang berlayar di laut dengan perintah-Nya. Dia menahan (benda-benda) langit sehingga tidak jatuh ke bumi, kecuali dengan izin-Nya? Sesungguhnya Allah benar-benar Maha Penyantun lagi Maha Penyayang kepada manusia.”

Dalam komentar al-Ishaqi, ayat ini menegaskan perihal semua yang ada di alam semesta ini telah ditundukkan oleh perintah dan izin Allah (dalam arti mengikuti-Nya), meskipun al-Ishaqi pula mengakui akan kemampuan berkehendak yang dimiliki oleh entitas alam ini.³¹ Sehingga, ini cukup menunjukkan bahwa seluruh benda di alam ini bergerak mengikuti ketentuan yang digariskan oleh-Nya, yang selanjutnya lebih dikenal sebagai *sunnatullah* atau “hukum alam”.³² Maka dari itu, dapat dipahami bahwa manusia yang berbuat kenakalan terhadap alam atau menciptakan sebuah hubungan yang tidak bersahabat dengannya, merupakan akibatnya sendiri yang mengantar diri hingga tidak dapat melawan ganasnya kemurkaan alam. Hal ini pun memang berjalan secara wajar secara kausalitas menurut tataran hukum-hukum alam, dan tidak berarti adanya upaya mencelakakan

³⁰ Ibid., Vol. 1, 207.

³¹ Dalam *Al-Muntakhabāt*, al-Ishaqi memaparkan beberapa bab khusus yang mengungkap bahwa benda-benda di alam semesta juga memiliki pergerakan, dalam artian benda hidup. Di antara bab-bab tersebut, ialah *Shu'ūr wa Idrāk al-Jamādāt*. Lihat Achmad Asrori al-Ishaqi, *Al-Muntakhabāt*, Vol. 4, 210-224.

³² Ibid., Vol. 1, 199.

dari Allah, meskipun pada mulanya garis-garis hukum alam telah ditentukan oleh-Nya.

Berikut, penulis tampilkan tabel yang melukiskan tentang ontologi pandemi dalam trilogi tafsir sufi:

	Tokoh Sufi	World-View	Ontologi Pandemi
1.	‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (W. 561 H)	Akhlaki	Pandemi atau musibah diartikan ke dalam dua tipe: 1. Pandemi sebagai takdir (musibah yang menyakitkan atau menyenangkan) 2. Pandemi sebagai akibat dari perbuatan manusia (musibah menyakitkan)
2.	Ibn ‘Arabī (W. 638 H)	<i>Tajalli</i> , manifestasi-diri Sang Mutlak	Pandemi merupakan bagian dari fenomena Allah, sekaligus sebagai proses manifestasi-diri-Nya.
3.	Achmad Asrori al-Ishaqi (W. 2009 M)	Empirisme-Spiritualisme	Pandemi sebagai citra hubungan manusia-alam yang tidak bersahabat.

Gambar. 1: *Ontologi Pandemi dalam Trilogi Tafsir Sufi*

Trilogi Tafsir Sufi: Memaknai Kembali Peran Agama di Tengah Dominasi Sains di Masa Pandemi

Setelah mengurai interpretasi ketiga sufi tentang ontologi pandemi, di sini penulis akan mendeskripsikan apa yang menjadi tawaran dari trilogi tafsir sufi tersebut, sekaligus menjawab bahwa agama di sini (baca: Islam/sufisme) dapat menyingkirkan kembali gugatan yang dilontarkan oleh sains sebelumnya. Seperti yang diungkap, permasalahan yang sedang dihadapi di sini ialah persoalan tentang pergulatan sains dengan agama termasuk Islam, yang pada ujungnya memberikan citra adanya dominasi sains di tengah itu. Hal ini sekaligus mempertaruhkan kredibilitas agama apapun termasuk Islam, sehingga ia (Islam) nantinya akan dipertanyakan (baca: diragukan). Apakah ia masih bisa bertahan di tengah-tengah pandemi dan abad sains seperti saat ini?

Interpretasi Ibn ‘Arabī (W. 683 H) pada Qs. al-Baqarah [2]: 26 mengajarkan diri tentang kepercayaan yang benar dalam melihat semua realitas yang ada, termasuk pandemi Covid-19. Dalam

penafsirannya, ia menegaskan agar senantiasa kembali dan mengaitkan segala yang ada di alam semesta ini kepada kekuasaan Allah. Cara pandang ini pada akhirnya akan melahirkan sebuah tawaran yang selama ini tengah diabaikan. Tawaran tersebut ialah bahwa pandemi ini dipercayai sebagai wujud eksistensi Allah, dalam arti sebagai bagian dari fenomenal manifestasi-diri-Nya. Sehingga, hal ini mengajarkan untuk tidak meremehkan keberadaan pandemi ini, dan terus mewaspadai diri dari kehebatan pandemi tersebut yang telah melanda, dan tidak menutup kemungkinan masih akan ada pandemi dalam bentuk lain.

Selain itu, pandangan Ibn ‘Arabī berusaha mengingatkan diri akan adanya Kekuatan Superior, yakni Tuhan itu sendiri. Pandangan ilahiah semacam ini tidak hanya sebagai paradigma baru terhadap pandemi. Tetapi secara bersamaan, juga berusaha mendekonstruksi humanisme-sekuler yang menjadi landasan sains-sekuler menuju humanisme-religius. Kembali mengamati saintisme sekarang, tidak ubahnya tengah berhadapan dengan berbagai goncangan. Sebagai akibat keengganan untuk berlandaskan agama, sains tentu nantinya senantiasa dihantui oleh rasa cemas, ketakutan, kebingungan, dan seterusnya. Hal ini semakin diperburuk dengan kegagalan sains atas pengupayaannya terhadap pandemi, yang nyatanya masih saja tak kunjung usai sebab di beberapa tempat virus tersebut masih eksis.

Semua ini seringkali berujung pada lahirnya sikap apatis dan putus asa, seolah kehidupan setiap orang sedang terasa mati sedikit demi sedikit sebelum ia benar-benar direnggut mati oleh Covid-19 itu sendiri.³³ Berdasarkan penjelajahan salah seorang psikolog dari Himpunan Psikologi Indonesia (Himpisi) yaitu Wiene Dewi, pola-pikir dan semua keadaan psikis yang semacam ini justru sangat berpengaruh pada kesehatan tubuh. Menurutnya, semua kondisi psikis tersebut tanpa disadari sedang menekan otak untuk mengeluarkan hormon noradrenalin. Sebuah hormon beracun yang dapat memperlemah daya tahan tubuh. Akibatnya, daya tahan tubuh akan melemah, mudah terjangkit virus dan cepat tua.³⁴

³³ Sudarnoto Abdul Hakim, “Revolusi Covid-19,” dalam Sudarnoto Abdul Hakim & Zubair (eds.), *Tafsir Musibah: Esai Agama, Lingkungan, Sosial-Politik, dan Covid-19* (Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2020), 216.

³⁴ M. Nurush Shobah, “Peran Sabar di Tengah Penyebaran Covid-19,” dalam Redaksi Komunitas Hikam, *Grounding Islamic Spiritualism: Mengurai Konflik Pandemi, Tradisi, dan Moderasi* (Yogyakarta: Bildung, 2021), 13-14.

Mencermati interpretasi ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī (W. 561 H), semua hal di atas dapat teratasi dengan pemahaman atas konsep takdir. Melalui pemahaman secara benar terhadap takdir, seseorang tidak akan berakhir pada kondisi-kondisi negatif seperti cemas, stres, bingung, dan sebagainya. Karena kelompok beriman akan melihat pandemi sebagai bentuk takdir yang harus dihadapi dengan penuh kesabaran, tawakkal dan tenang. Bentuk keimanan seperti ini adalah manifestasi kemajuan, yakni pandangan penuh nuansa yakin dan terus menjangkau ke depan (baca: optimis). Ia pun terus meyakinkan diri akan kemampuan *survability* atas kehendak Allah pula (baca: takdir). Artinya, kelompok ini hanya berpandangan bahwa pandemi tidak akan membunuh ruhaniah dan jiwa spiritnya, namun hanya pada kondisi fisiknya.³⁵

Di samping itu, pemahaman proporsional atas takdir juga berimplikasi pada keyakinan diri akan kesempatan untuk berikhtiar. Sebab pemahaman terhadap takdir seperti yang disebutkan di atas, meletakkan takdir sebagai pilihan. Memilih untuk berada di kondisi sembuh merupakan takdir, dan memilih untuk di kondisi sakit juga dapat dikatakan takdir. Dengan ini, manusia dapat menggunakan pendekatan ikhtiar sebagai kompas internal saat situasi pandemi maupun pasca pandemi, terutama kemampuan berkehendak dan memilih yang telah menjadi “fitrah penciptaan” manusia. Manusia harus terdorong untuk berikhtiar dalam arti melakukan segala upaya produktif. Hal ini dapat berupa memproduksi temuan-temuan sains (baca: medis), sebagai pengupayaan dalam konteks menghadapi pandemi.³⁶ Dengan demikian, uraian ini juga dapat mengakhiri dikotomis dan pergulatan yang terjadi antara kutub sains dan agama. Sebab, sains sebenarnya justru memperkuat dan memperteguh seseorang dalam beragama.

Perihal ikhtiar secara reflektif dapat merujuk pada keteladanan ‘Umar b. Khaṭṭāb. Dalam riwayatnya, tatkala ‘Umar menghadapi wabah di tengah perjalanan menuju Syam, ia memilih untuk tidak melanjutkan perjalanan tersebut. Beberapa sahabat tidak setuju atas keputusan ‘Umar tetapi keputusan kembali ke Madinah di ambil sebagai bentuk nyata ikhtiar menghindari wabah.³⁷ Dalam ungkapan terkenalnya, ia beranjak dari satu takdir (memasuki daerah pandemi)

³⁵ Hakim, “Revolusi Covid-19,” 217.

³⁶ Ibid., 218.

³⁷ Nur Safitri, “Prinsip Sufisme dalam Menerapkan Protokol Kesehatan,” dalam Hikam, *Grounding Islamic Spiritualism*, 7.

menuju takdir lain (kembali ke Madinah). Hal ini cukup melukiskan keteladanan ‘Umar yang dapat menyeimbangkan antara takdir dan ikhtiar.

Beralih dalam konteks pandemi sebagai realitas pergerakan alam semesta, hal ini mengingatkan tentang gagasan al-Qarḍāwī yang pernah mengungkap perihal keseimbangan alam. Menurut al-Qarḍāwī, sejatinya semua yang ada di alam ini berada pada tataran keseimbangan. Fitrah penciptaan yang dilakukan oleh Tuhan terhadap seluruh alam semesta senantiasa terukur pada parameter yang seimbang (baca: moderat), tidak ekstrem ke kiri maupun ke kanan. Seperti kadar air yang diturunkan oleh-Nya di muka bumi ini dalam bentuk hujan, terukur sesuai kehidupan yang ada, tidak lebih dan tidak kurang. Jika air yang diturunkan beralih pada dampak yang mengerikan seperti banjir, maka ada yang bermasalah dengan perbuatan dari penduduk bumi.³⁸

Hal di atas telah terjawab secara jelas, bahwa menurut interpretasi Achmad Asrori a-Ishaqi yang menegaskan bahwa manusia-manusia di muka bumi ini perlu untuk diingatkan agar tidak berbuat kenakalan terhadap alam. Di samping itu, jika pandemi merupakan realitas pergerakan alam semesta, yang secara moralitas ia berada di bawah tanggungan manusia sebagai khalifah, maka ia sepatutnya menyadari diri beserta lapisan lainnya untuk berbenah diri. Sebab mereka merasa masih berada pada tingkatan yang belum pantas menyandang gelar khalifah dengan baik. Pandemi merupakan sebuah hak alam dalam mengekspresikan ketidakseimbangan, sebagai teguran atas kesalahan tindakan manusia. Jika pandemi merupakan akibat dari hubungan manusia dan alam yang tidak bersahabat, maka manusia perlu membangun kembali pemahamannya terhadap alam sebagai sesama subjek. Sekaligus, pada tataran praksis, ia dapat melestarikan seluruh eksistensi lingkungan alam dan tidak berbuat eksploitasi padanya.

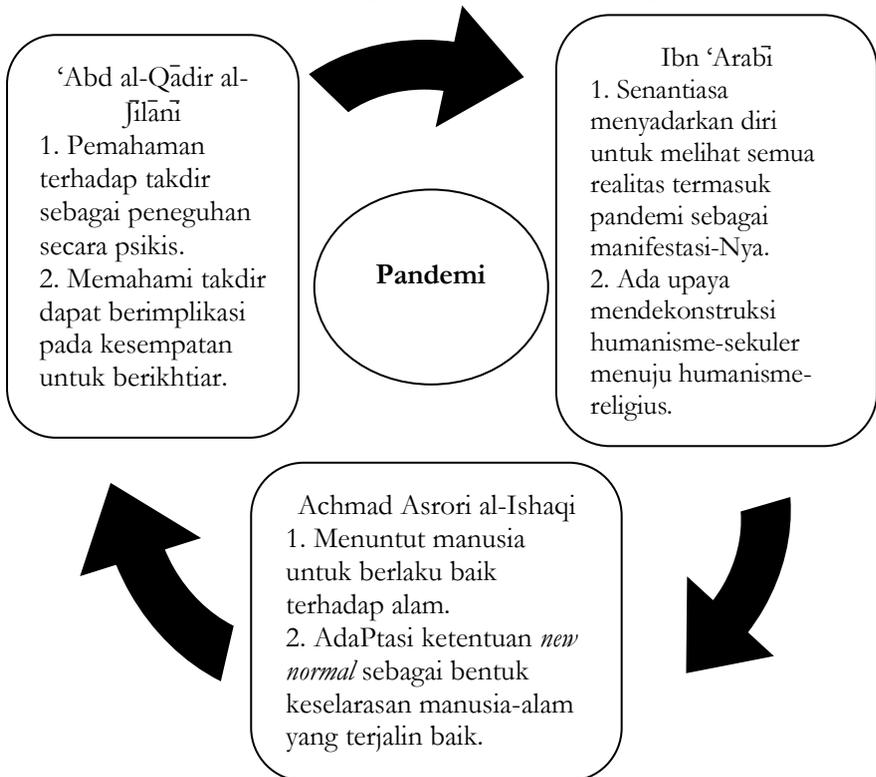
Termasuk dari cara pandang ini, upaya dalam menciptakan keselarasan antara manusia dan alam ialah adaptasi dengan normalitas

³⁸ Al-Qarḍāwī dalam memberikan gagasan ini dipetik dari interpretasinya atas Qs. al-Mu’minūn [23]: 18 yang membicarakan tentang turunnya air dari langit dan Qs. al-Hijr: 19 yang menuturkan tentang tumbuh-tumbuhan. Ainul Yaqin, “Nalar Moderasi dalam Kitab Kuning: Studi Epistemologi Pemikiran Intelektual Islam,” dalam Muhammad Sofī Mubarak (ed.), *Prosiding Mukhtamar Pemikiran Ssantri Nusantara Tabun 2019* (Jakarta: Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Kementerian Agama RI, 2020), 16.

baru (*new normal*). Artinya, adaptasi dalam pengertian mengikuti segala ketentuan baru merupakan sekian upaya untuk berselaras dengan pergerakan alam di masa pandemi maupun pasca pandemi. Selain itu, mengikuti pergerakan alam yang berupa diberlakukannya peraturan-peraturan baru juga sebagai bentuk upaya untuk mengantarkan lingkungan sekitar (baca: alam) pada kondisi kembali pulih dari kondisi sakit.

Berikut, penulis tampilkan gambar/skema yang melukiskan tentang konsepsi trilogi tafsir sufi dalam menghadapi pandemi:

Gambar. 2: Konsepsi Trilogi Tafsir Sufi dalam Menghadapi Pandemi



Dari semua tawaran yang diungkap di atas, jika digabungkan sebagai trilogi tafsir sufi ini, secara singularitas memberikan pemahaman berikut, yaitu: al-*Jilānī* menghendaki pandemi sebagai takdir yang pada gilirannya diperlukan adanya tindakan ikhtiar, sebagai penyeimbangannya. Lalu, agar pemahaman takdir dan ikhtiar ini tidak mengasumsikan bahwa pandemi sebagai suatu hukuman atau bahkan azab, maka Ibn ‘Arabī memberikan sandaran dengan rumusan berupa “semua realitas seharusnya dikaitkan pada kekuasaan Tuhan”. Ini tidak hanya sebagai pengingat pada kekuatan Superior, juga sebagai kedekatan antara manusia dengan Tuhan (humanisme-religius). Terakhir, pada tataran praksis, pandangan al-Ishaqī menyederhanakan hal itu dengan konsepnya bahwa pandemi perlu dihadapi dengan keselerasan manusia dan alam yang bersahabat. Manusia menjaga kesehatan alam, dan alam pun nantinya tidak mendatangkan bencana sebab keseimbangannya masih terlestarikan.

Kesimpulan

Momentum pandemi mengantarkan pada terbukanya luka lama bagi integrasi sains dan agama. Kedua pihak berada dalam relasi konflik berkepanjangan sehingga, satu sama lain seperti musuh bubuyutan. Menelusuri konflik yang terjadi di antara keduanya, tidak hanya menyoal tentang bagaimana dapat menyatukan antara sains dan agama dalam perannya di tengah pandemi. Tetapi di balik itu, pertikaian ini juga serta-merta mempertaruhkan kredibilitas agama. Sehingga, dalam hal ini penulis serasa menghadirkan agama (melalui trilogi tafsir sufi) kembali di sini dan membuktikan perannya yang tidak kalah penting dengan sains-sains sekuler. Asumsi ini pun terdorong gagasan weber, bahwa agama memiliki formulasi khas yang tidak dapat disentuh (dipahami) oleh para penganut ateis, agnostik dan sekuler. Ia merupakan bagian terdalam dalam diri manusia.

Melalui pembacaan atas trilogi tafsir sufi tentang pandemi, penulis menghasilkan ontologi pandemi sebagai berikut. Al-*Jilānī* melalui Qs. al-*Ḥaḍīd* [57]: 22 dan Qs. al-*Shūrā* [42]: 30 mengungkap bahwa pandemi dapat berarti takdir, juga berarti akibat dari kenakalan manusia. Ibn ‘Arabī melalui Qs. al-*Baqarah* [2]: 30 menegaskan bahwa pandemi ialah bagian dari fenomenal Sang Mutlak, atau termasuk bentuk proses manifestasi-diri-Nya. Achmad Asrori al-Ishaqī menghendaki bahwa pandemi ini merupakan citra hubungan manusia dan alam yang tidak bersahabat.

Dari rumusan trilogi tafsir sufi ini pun, menelurkan sebuah tawaran yang dapat saling dihubungkan secara singularitas. Dengan kata lain, takdir dan ikhtiar ini merupakan makna dalam memahami pandemi sekaligus bagaimana menghadapinya. Pandemi sebagai realitas manifestasi-Nya memberikan keteguhan manusia di tengah pandemi yang tidak mungkin jika tidak disebut ‘mencelakakan’. Lalu, dalam tataran praksis, pandemi sebagai citra hubungan manusia-alam yang tidak bersahabat menjadikan spesies manusia untuk berupaya dan bertindak pada hal-hal yang berorientasi pada jalinan baik bagi sekitar dan alam sekalipun. Termasuk darinya, mengikuti ketentuan normalitas baru.

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin. “Mendialogkan Nalar Agama dan Sains Di Tengah Pandemi COVID-19.” *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 01 (2020): 11-39.
- ‘Arabī (Ibn), Muḥy al-Dīn. *Al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1999.
- Armstrong, Karen. *Sejarah Tuhan*. Bandung: Penerbit Mizan, 2018.
- Alkaf, M. “Agama, Sains, dan Covid-19: Perspektif Sosial-Agama,” *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15. no. 1 (2020): 93-108.
- Bagir, Haidar & Abdalla, Ulil Abshar. *Sains Religius Agama Saintifik*. Bandung: Penerbit Mizan, 2020.
- Barbour, Ian G. *When Science Meets Religion: Enemies, Strangers, or Partners?*. New York: HarperOne, 2014.
- Febriani, Nur Arfiyah. *Ekologi Berwawasan Gender dalam Perspektif al-Quran*. Bandung: Penerbit Mizan, 2014.
- Hakim, Sudarnoto Abdul. “Revolusi Covid-19,” dalam Sudarnoto Abdul Hakim & Zubair (eds.). *Tafsir Musibah: Esai Agama, Lingkungan, Sosial-Politik, dan Covid-19*. Yogyakarta: Penerbit Suara Muhammadiyah, 2020.
- Ishaqī (al), Achmad Asrori. *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭat al-Qalbīyah wa Ṣilat al-Rūḥīyah*. Surabaya: Kantor TQN Utsmaniyyah, 2016.
- Isutzu, Toshihiko. *Sufisme Samudra Makrifat Ibn ‘Arabī*. Diterjemahkan oleh Musa Kazhim & Arif Mulyadi. Bandung: Penerbit Mizan, 2015.
- Jilānī (al), ‘Abd al-Qādir. *Tafsīr al-Jilānī*. Libanon: Markaz Jaylānī, 2009.

- Muttaqin, Ahmad. "Nalar, Orientasi dan Kedewasaan Beragama di Masa Wabah." Dalam Dicky Sofjan & Muhammad Wildan (eds.). *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020.
- Rāzī (al), Fakhr al-Dīn. *Mafātih al-Ghayb*. Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Antropologi Tasawuf: Wacana Manusia Spiritual dan Pengetahuan*. Jakarta: Penerbit LP3ES, 2017.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari al-Mubasibi hingga Tasawuf Nusantara*. Bandung: Penerbit Mizan, 2016.
- Saeed, Abdullah. *Pengantar Studi al-Qur’an*. Diterjemahkan oleh Shulkhah & Sahiron Syamsuddin. Yogyakarta: Baitul Hikmah Press, 2018.
- Safitri, Nur. "Prinsip Sufisme dalam Menerapkan Protokol Kesehatan." Dalam Redaksi Komunitas Hikam. *Grounding Islamic Spiritualism: Mengurai Konflik Pandemi, Tradisi, dan Moderasi*. Yogyakarta: Bildung, 2021.
- Shobah, M. Nurush. "Peran Sabar di Tengah Penyebaran Covid-19," in *Grounding Islamic Spiritualism: Mengurai Konflik Pandemi, Tradisi, dan Moderasi*. Yogyakarta: Bildung, 2021.
- Sofjan, Dicky. "Prolog." Dalam Dicky Sofjan & Muhammad Wildan (eds.). *Virus, Manusia, Tuhan: Refleksi Lintas Iman tentang Covid-19*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2020.
- Supriatna, Eman. "Wabah Corona Virus Disease Covid-19 dalam Pandangan Islam," *SALAM: Jurnal Sosial Budaya Syar-i*, Vol 7, No. 6 (2020): 555-564.
- Syarif, Edwin. "Pergulatan Sains dan Agama," *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat*, Vol. 13. no. 5 (2013): 641-654.
- Toresno, Wa Ode Zainab Zilullah. "Integrasi Sains dan Agama: Meruntuhkan Arogansi di Masa Pandemi Covid-19." *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15. no. 1 (2020): 231-245.
- Yaqin, Ainul. "Nalar Moderasi dalam Kitab Kuning: Studi Epistemologi Pemikiran Intelektual Islam." Dalam Muhammad sofi Mubarak (ed.). *Prosiding Mukhtamar Pemikiran Santri Nusantara Tahun 2019*. Jakarta: Direktorat Pendidikan Diniyah dan Pondok Pesantren Kementerian Agama RI, 2020.
- Yaqin, Haqqul. "Keimanan Rasional dan Genius Spiritual." *Maarif: Arus Pemikiran Islam dan Sosial*, Vol. 15, No. 01 (2020): 153-167.