

Dr. H. Sumanta, M.Ag

MANUSIA PARIPURNA

**(MENGUNGKAP DIMENSI SPIRITUAL TENTANG
HAKIKAT MANUSIA DALAM PANDANGAN TASAWUF
AL-GHAZALI DAN AL-JILI)**

Penerbit

Nurjati Press

2021

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)

Dr. H. Sumanta, M.Ag

Manusia Paripurna; Mengungkap Dimensi Spiritual tentang Hakikat Manusia dalam Pandangan Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili, --Cet. I-- Cirebon: Nurjati Press, 2021

xii+330 hlm.; 15,5 x 24 cm

ISBN: 9 786029 074789

1. Tasawuf

I. Judul

@ Hak Cipta dilindungi Undang-Undang

Memfoto copy atau memperbanyak dengan cara apapun sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa seizin penerbit, adalah Tindakan tidak bermoral dan melawan hukum

Manusia Paripurna; Mengungkap Dimensi Spiritual tentang Hakikat Manusia dalam Pandangan Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili

Penulis

Dr. H. Sumanta, M.Ag

Editor : Dr. Mansur, S.Ag., M.Ag &
Siti Jahroh, S.H.I., M.S.I

Desain Cover : Nurjati Press

Desain Isi : Nurjati Press

Penerbit

Nurjati Press
Cirebon, 2021

Persembahan:

@ Yang mulia kedua orang tua:

H. Moh. Hasyim (alm.) & Hj. Shofiah (alm.)

Semoga Allah swt memberikan ampunan atas segala
Kekhilafan di dunia dan memberikan tempat yang layak di sisi-Nya

Pengantar Penulis

Puji syukur penulis panjatkan kepada Allah SWT, karena berkat rahmat dan hidayah serta ma'unah-Nya, naskah buku ini bisa hadir di hadapan para pembaca. Penulis sadar betul bahwa kajian dalam buku ini masih jauh dari kesempurnaan. Oleh karena itu, penulis sangat mengharapkan saran dan kritik konstruktif dari para pembaca untuk kesempurnaan karya ilmiah ini.

Penulis juga menyadari betul bahwa kehadiran buku ini tentu atas partisipasi dan sumbangsih dari berbagai pihak. Oleh karena itu, dalam kesempatan ini penulis ingin menyampaikan penghargaan dan rasa terima kasih yang sebanyak-banyaknya kepada berbagai pihak yang telah mengulurkan jasa baiknya kepada penulis selama proses penyusunan dan penerbitan naskah buku ini.

Ungkapan terima kasih penulis sampaikan kepada Prof. Dr. K.H. Said Aqil Sirodj, M.A. dan Prof. Dr. H. Muljanto Sumardi, M.A, keduanya merupakan tokoh yang secara intens berdiskusi dan berdialog dengan penulis sehingga lahirnya naskah buku ini. Tidak lupa juga penulis sampaikan terima kasih kepada Prof. Dr. Abdul Aziz Dahlan, Prof. Dr. Kautsar Azhari Noer, dan Prof. Dr. R. Mulyadhi Kartanegara atas berbagai saran perbaikan dan

masukannya demi kesempurnaan pembahasan dalam kajian naskah buku ini.

Penulis juga menyampaikan ucapan terima kasih kepada Prof. Dr. Muḥammad Diya'uddīn al-Kurdī, Guru Besar Ilmu Tasawuf Universitas Al-Azhar Mesir, yang telah memberikan bimbingan dan masukan serta koreksian dari tema kajian naskah buku ini. Prof. Dr. Yūsuf Zaidān, Guru Besar Ilmu Tasawuf Universitas Iskandariyah, yang juga telah bersedia memberi masukan kepada penulis dan meluangkan waktunya di tengah-tengah kesibukannya yang sangat padat untuk melayani kepentingan akademis penulis mengenai berbagai permasalahan seputar kajian dalam buku ini.

Kolega dan rekan-rekan dosen yang telah banyak berdialog dan berdiskusi serta memberikan bantuan dalam penelusuran literatur untuk keperluan penyusunan dan perbaikan naskah buku ini. Di sini perlu penulis sampaikan ungkapan terima kasih kepada mas Dr. KH. Waryono Abdul Ghofur (mas Yon) atas kebaikannya meminjamkan banyak literatur kepada penulis. Juga kepada Mansur (Acung) dan Siti Jahroh (Ayoh) yang telah banyak meluangkan waktu untuk menyunting dan sekaligus mengedit sehingga buku ini hadir dihadapan para pembaca. Rasa terima kasih juga penulis sampaikan kepada semua pihak yang tidak mungkin disebutkan satu persatu di sini, yang telah memberikan jasa baiknya kepada penulis.

Tidak lupa penulis sampaikan penghargaan yang tinggi kepada seluruh keluarga besar di Cirebon; kedua orang tua [Bapak H. Hasyim (alm.) dan Ibu Hj. Sofiyah (almh.)], istri (Dra. Hj. Fatimah), anak-anak, mantu, dan cucu (Shofwatun Nada [Atun], Muhammad Qoes Atieq

(Atieq), Muhammad Shakeel Raffasya Bisri (Shakeel), Shageena Shauma Faridah Bisri [Qeena], Ahmad Ibrahim Suha [Aim], Muhammad Ismail Suha [Ais], Ahmad Makky Maulana Suha [Aci] & Muhammad Syafi'i Ihsani Suha [Icang]), serta saudara-saudara penulis yang telah memberikan motivasi tersendiri dan dorongan spiritual dalam penyelesaian naskah buku ini.

Akhirnya, penulis hanya mampu mengucapkan banyak terima kasih kepada semua pihak terkait, baik yang namanya tercantum di atas maupun yang tidak tercantum. Kepada mereka semualah karya ini penulis persembahkan dan dedikasikan. Semoga Allah swt memberikan balasan yang lebih besar dari apa yang telah mereka berikan kepada penulis. Dan semoga apa yang ada dalam pembahasan buku ini dapat bermanfaat dan menjadi pedoman hidup kita semua. *Amîn Yâ Rabbal'âlamîn*. Selamat Membaca!

Cirebon, 3 September 2021

Penulis,

Dr. H. Sumanta, M.Ag

Pengantar Editor

Ulasan dalam buku ini merupakan studi komparasi terhadap konsepsi tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî tentang *al-Insân al-Kâmil* (Manusia Paripurna) melalui pendekatan sejarah pemikiran Islam (*historical approach of Islamic thought*) yang memfokuskan pada pengkajian pemikiran dua orang tokoh. Konsep *al-Insân al-Kâmil* (Manusia Paripurna) yang dikemukakan oleh kedua tokoh sufi ini terfokus pada permasalahan yang esensial bagi manusia, yakni *spiritual* manusia yang mampu mengantarkan manusia menuju alam *Ilâhiyyat* (alam ketuhanan) melalui potensi batin yang dimilikinya. Sebagai indikasi dari kesempurnaan spiritualnya, maka manusia sebenarnya mampu merefleksikan sifat-sifat ketuhanan dalam kehidupan kesehariannya.

Dalam konsepsi tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî dinyatakan bahwa perkembangan dimensi *bâthin* manusia harus senantiasa diupayakan melalui perjuangan rohani yang berat (*mujâhadat*) dan latihan spiritual yang terus menerus (*riyâdhat*). Karena dimensi *bâthin* dari manusia merupakan hakikat dirinya.

Idealisasi kesempurnaan manusia merujuk kepada diri Nabi Muhammad saw dari sisi kesempurnaan jiwanya dalam merefleksikan sifat-sifat ketuhanan. Dengan mensurituladani kesempurnaan perilakunya, manusia dimungkinkan dapat memanifestasikan diri Nabi dalam dirinya. Al-Ghazâlî menyebut manusia yang mampu memanifestasikan kesempurnaannya dengan term *al-Muthâ'*, sedangkan al-Jîlî menyebutnya dengan *al-Insân al-Kâmil*.

Al-Insân al-Kâmil (manusia paripurna) juga dipahami oleh al-Jîlî sebagai *rûh* Tuhan (*haqîqat Muhammadiyah*) yang menjadi cikal bakal dari ciptaan. *Al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) adalah copy Tuhan untuk melihat diri-Nya. *Ruh* Tuhan *tajallî* kepada para nabi sejak Adam hingga Muhammad saw dan para wali. Muhammad saw mendapat *tajallî* yang paling sempurna dibanding nabi-nabi yang lain. Dengan demikian, Muhammad adalah yang menjadi personifikasi bagi *al-Insân al-Kâmil*. Adapun al-Ghazâlî tidak eksplisit menyebut konsepnya *al-Mutha' (Wâshil)* sebagai manifestasi aktual *rûh* Tuhan (*haqîqah Muhammadiyah*).

Dalam menjelaskan upaya pendakian menuju kepada *maqâm* (kedudukan) *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna), al-Jîlî tetap merujuk kepada "syari'ah" -sebagaimana al-Ghazâlî-. Menurutnya pengamalan syari'ah adalah suatu keniscayaan. Untuk melangkah menuju tujuan *final*, manusia harus menjalani *Islâm, Îmân, Ihsân, Syahâdat, Siddiqiyyat* dan *Qurbat*. Adapun menurut al-Ghazâlî upaya menuju ke jenjang kesempurnaan harus melalui tangga-tangga (*maqâmât*): *al-tawbah, al-shabr, al-syukr, al-rajâ', al-khawf, al-faqr wa al-zuhd, al-tawhîd wa al-tawakkul* dan *mahabbah*. tingkatan-tingkatan tersebut terintegrasi dalam sebuah sistem ajaran yang harus terefleksi pada diri manusia. Apabila manusia konsisten menapaki tangga-tangga tersebut, maka akan menghasilkan jiwa yang siap menerima *tajallî* Tuhan dan manusia akan mampu mengenal Tuhannya secara sempurna. Tangga-tangga pendakian menuju manusia paripurna inilah yang coba diketengahkan oleh penulis buku ini sebagai sebuah bentuk pencerahan spiritualitas diri. Selamat Membaca dan meraih predikat manusia paripurna!.[]

Yogyakarta, 10 November 2021

Editor,

Dr. Mansur, M.Ag
Siti Jahroh, SHI., MSI

Daftar Isi

Pengantar Editor ...v
Pengantar Penulis ...ix
Daftar Isi ...xi

Bagian 1

**PENGANTAR; MANUSIA PARIPURNA DALAM
PERSPEKTIF TASAWUF ...1**

Bagian 2

EPISTEMOLOGI MANUSIA PARIPURNA ...49

- A. Pengertian Manusia Paripurna ...49
- B. Konstelasi Historis Manusia Paripurna ...73
- C. Pandangan para Sufi tentang Manusia Paripurna ...83

Bagian 3

**DIALEKTIKA TASAWUF AL-GHAZÂLÎ
DAN AL-JÎLÎ ...95**

- A. Pemikiran Tasawuf Al-Ghazâlî ...96
 - 1. Sketsa Biografis Kehidupannya ...96
 - 2. Sumber dan Corak Pemikiran Tasawufnya ...113
 - 3. Beberapa Karya Tulis al-Ghazâlî ...135
- B. Pemikiran Tasawuf Al-Jîlî ...139
 - 1. Sketsa Biografis Kehidupannya ...139
 - 2. Sumber dan Corak Pemikiran Tasawufnya ...150
 - 3. Beberapa Karya Tulis al-Jîlî ...158

Bagian 4

**CAPAIAN MANUSIA PARIPURNA
DALAM PERSPEKTIF AL-GHAZÂLÎ DAN AL-JÎLÎ ...163**

- A. Manusia Paripurna dalam Perspektif al-Ghazâlî ...164

1. Diskursus tentang Tuhan ...166
 2. Diskursus tentang Martabat dan Dimensi Manusia ...182
 3. Pendakian menuju Manusia Paripurna menurut al-Ghazâlî ...193
- B. Manusia Paripurna dalam Perspektif al-Jîlî ...207
1. Diskursus tentang Tuhan ...208
 2. Diskursus tentang Martabat dan Hakikat Manusia ...230
 3. Tangga Pendakian menuju Manusia Paripurna ...245

Bagian 5

STUDI KOMPARASI KONSEP MANUSIA PARIPURNA AL-GHAZÂLÎ DAN AL-JÎLÎ ...255

- A. Diskursus tentang Tuhan ...256
- B. Diskursus tentang Manusia ...265
- C. Tangga Menuju Predikat Manusia Paripurna ...278
- D. Corak dan Posisi Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran Tasawuf Islam ...283

Bagian 6

PENUTUP ...297

- Daftar Pustaka ...305
- Sekilas Biografi Editor ...319
- Sekilas Biografi Penulis ...327

Bagian 1

PENDAHULUAN

Kajian terhadap konsep manusia adalah sesuatu yang sangat penting bagi suatu sistem pemikiran seseorang dan termasuk bagian dari pandangan hidup dan sistem kepercayaan.¹ Oleh karena itu manusia dalam berbagai dimensinya merupakan obyek yang sangat menarik untuk dikaji. Hal ini karena manusia memiliki beberapa sisi keunggulan dan kesempurnaan dibandingkan makhluk-makhluk yang lainnya.

Dalam sejarah filsafat Yunani, pembahasan tentang manusia mendapatkan perhatian yang penuh sejak masa Plato. Para Filosof sebelum Plato, yakni pada abad VI SM., seperti Thales, Anaximandros dan Anaximenes lebih tertarik untuk memikirkan tentang alam (kosmos). Pemikiran Plato tentang manusia kemudian dikembangkan oleh Aristoteles (384-322 SM.) ke bidang etika. Ia menuliskan pemikiran etikanya dalam sebuah buku yang berjudul *Nicomachean Ethics*. Kemudian pada masa-masa selanjutnya pemikiran

¹Sistem kepercayaan adalah landasan moral manusia yang akan memperlihatkan corak peradabannya. Pandangan tentang hakikat manusia, dengan demikian, merupakan masalah sentral yang akan mewarnai corak berbagai segi peradaban yang dibangun di atasnya. Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazali*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 1.

tentang manusia berkembang kepada pemikiran etika dan religi yang berusaha mencari hidup yang baik, sehingga filsafat merupakan ajaran yang kemudian berkembang dalam pemikiran keagamaan, seperti yang dinyatakan oleh Plotinus bahwa tujuan hidup manusia adalah mencapai penyatuan dengan Tuhan.²

Kajian tentang manusia dari sisi spiritualitas-religius kemudian mendapatkan tempat dan perhatian yang khusus bagi beberapa sufi, di antara mereka adalah Abû Hâmid al-Ghazâlî (450-505 H./1058-1111 M.) dan 'Abd al-Karîm al-Jîlî (768-826 H./1365-1421 M.) yang mengkonsepsikan tentang *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna).³ Manusia diyakini

² P.A. Van der Weij, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, trans. K. Bertens, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991), hal. 12; Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'ân*, (Yogyakarta: LESFI, 1992), hal. 2; Mohammad Hatta, *Alam Pikiran Yunani*, (Jakarta: Tinta Mas, 1996), hal 34.

³ Meskipun al-Ghazâlî, secara teknis, tidak menggunakan istilah *al-Insân al-Kâmil*, namun gagasan al-Ghazâlî mengenai sosok figur *al-Muthâ* (yang dipatuhi), sebagaimana yang terdapat dalam uraian kitabnya, *al-Misykâh al-Anwâr*, merupakan mata rantai historis dari munculnya konsep *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Secara teknis, istilah *al-Insân al-Kâmil* muncul dalam literatur Islam di sekitar awal abad ke-7 H/13 M., atas gagasan Ibn 'Arabî (w. 638 H./1240 M.) yang dipakainya untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan. Akan tetapi, bila diperhatikan secara seksama, kelihatan bahwa substansi *insân kâmil* itu, sebenarnya, telah muncul dalam Islam jauh sebelum Ibn 'Arabî, hanya saja konsep-konsep yang telah ada itu bukan memakai istilah *insân kâmil*. Istilah ini selanjutnya dipakai oleh sufi abad ke-8 H, 'Abd al-Karîm al-Jîlî untuk menamai konsepnya tentang manusia sempurna. Lihat lebih jauh, Yunasriil Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 6-15; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabî: Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 126; William C. Chittick, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity*, (New York: State University of New York [SUNY] Press, 1994). Edisi bahasa Indonesia berjudul *Dunia Imajinal Ibn 'Arabî: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Achmad Syahid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hal. 41; dan Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975). Edisi bahasa

sebagai makhluk yang memiliki potensi kesempurnaan. Hal ini didasarkan pada dua firman Tuhan berikut:

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.

"Maka apabila Aku menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya rūḥ (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud"⁴

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.

"Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya"⁵

Dalam terjemahan al-Qur'ân Departemen Agama disebutkan bahwa rūḥ itu sebagai rūḥ ciptaan Allah. Menurut al-Ghazâlî, ruh identik dengan *al-nafs* yang diciptakan ketika sel benih (*al-nuthfah*) telah memenuhi persyaratan untuk menerimanya. Kata *al-nuthfah* di sini bukanlah sel benih pada sperma laki-laki, melainkan sel benih yang telah menyatu dengan sel telur wanita pada rahimnya. Pada saat dan kondisi tertentu, *al-nuthfah* tersebut mempunyai kesiapan untuk menerima *al-nafs*. Kondisi memenuhi syarat untuk menerima *al-nafs* disebut oleh al-Ghazâlî dengan istilah *al-istiwâ'* sebagaimana disebutkan pada ayat di atas. Sedangkan penciptaan *al-nafs* ke "dalam" *al-nuthfah* disebut dengan istilah *al-nafkh*. *Al-nafkh* di sini tidak diartikan secara harfiah sebab hal itu mustahil pada Tuhan.⁶

Indonesiannya, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 283-284.

⁴ Qs. al-Hijr (15): 29.

⁵ Qs. al-Thîn (95): 4.

⁶ Lihat, al-Ghazâlî, *al-Madhnûn al-Shaghîr*, dalam Muḥammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ, *al-Qushûr al-'Awâli*, (Kairo: Maktabat al-Jundi, 1970), Juz II, hal. 172-173; al-Ghazâlî, *Mi'râj al-Sâlikin*, (Kairo: Silsilat al-Ṣaġâfah al-Islâmiyah, 1964), hal. 33; dan al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 116.

Al-nafkh di sini, menurut al-Ghazâlî, dapat dipahami dari dua segi. Dilihat dari Tuhan, *al-nafkh* adalah *al-jûd al-Ilâhî* (kemurahan Tuhan) yang memberi wujud kepada segala sesuatu yang mempunyai sifat menerima wujud. *Al-jûd* ini mengalir dengan sendirinya (*fayyadh bi nafsih*) atas segala hakikat yang diadakannya. Sementara dari segi *al-nuthfah*, *al-nafkh* bermakna kesempurnaan kondisi untuk menerima, sehingga *al-nafs* tercipta pada *al-nuthfah* itu oleh Tuhan, tanpa terjadi sesuatu perubahan pada Tuhan. Kelihatannya, penciptaan di sini bersifat emanasi. *Al-nafs* mengalir dari *dzât* Tuhan melalui *al-jûd al-Ilâhî*. Pernyataan tanpa perubahan pada *dzât* Tuhan adalah untuk menghindari kekeliruan memahami emanasi, atau mempersamakannya dengan air yang mengalir yang mengakibatkan kekurangan pada sumber air. Emanasi dalam hal ini diibaratkannya dengan mengalirnya cahaya dari matahari ke benda-benda, atau dengan mengalirnya gambar (*shûrah*) dari suatu obyek kepada cermin yang bersih di sekitarnya. Pada kedua contoh ini, sumber emanasi tidak mengalami perubahan pada dirinya. Dari sini dipahami bahwa *al-nafkh* senantiasa terjadi pada ketika setiap *al-nuthfah* memenuhi kondisi untuk menerima *al-nafs*.⁷

Dengan demikian, *al-nafkh* menandai individualitas manusia. Setiap manusia mempunyai *al-nafs* yang lain dari yang dimiliki manusia yang lainnya, yang hanya diciptakan untuknya. Namun demikian, hakikat dari semua jiwa manusia adalah sama. Al-Ghazâlî menyebut jiwa-jiwa manusia itu dengan istilah *muttafiqat bi al-hadd wa*

⁷ *Ibid.*

îqat.⁸ Tetapi dalam tafsir Yûsuf 'Ali dijelaskan, bahwa *rûh* itu adalah *rûh* Allah itu sendiri. Ini menunjukkan adanya hubungan batin antara kodrat manusia dan Tuhan dan pembeda antara manusia dengan binatang. Berkat adanya *rûh* Tuhan, manusia memerintah sekalian makhluk dan mengalami hidup di akhirat bertemu dengan Tuhan.⁹

Dalam perspektif tasawuf, kesempurnaan manusia terletak pada kesucian jiwanya, sehingga ia dapat mewujudkan sifat-sifat *Ilâhîyyah* (ketuhanan) dalam dirinya dan mencapai titik kulminasi dalam pengalaman spiritualnya. Kesempurnaan jiwanya menjadi cermin Tuhan dalam melihat diri-Nya.¹⁰ Namun demikian pengalaman spiritual religius tersebut sulit diterima dalam realitas spiritual manusia modern yang lebih mengedepankan parameter kebenaran melalui korespondensi dan koherensi yang pada gilirannya melahirkan aliran-aliran pemikiran rasionalisme, liberalisme, positivisme, materialisme, pragmatisme dan sekulerisme. Semua aliran ini dengan watak dasarnya yang sekuler sudah tercerabut dan lepas dari akar nilai-nilai spiritual yang bercorak *scientia sacra* (ilmu pengetahuan suci).¹¹ Dalam hal ini dominasi akal telah menafikan peran hati (*dzawq*) sehingga manusia

⁸ *Ibid.*

⁹ Lihat 'Abdullah Yûsuf 'Ali, "*The Holly Quran; Text, Translation and Commentary*", (Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, t.t), hal. 643.

¹⁰ 'Abdul Karim al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, jilid II, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.t), hal. 77. Lihat juga Anwâr al-Za'bi, *Mas'alat al-Ma'rifat wa Manhâj wa al-Bahs 'inda al-Ghazâlî*, (Damsyik: Dâr al-Fikr, 2000), hal. 257. Lihat juga M. Dawam Raharjo (Ed.), *Insan Kamil Konsep Menurut Islam*, (Jakarta: Graffiti Press, 1987), hal. 110.

¹¹ G. Plekanof, *The Development of The Monist View of History*, (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1956), hal. 13-14; Frithof Schuon, *Understanding Islam*, trans. D.M Matheson, (London: Unwin Paperbacks, 1981), hal. 1.

modern kurang apresiatif terhadap pengetahuan yang berada di luar pengujian akal. Ilmu benar-benar bersifat sekuler dan manusia hanya diperhitungkan dari sisi biologis dan fisiologinya *an sich*.

Kalau kita perhatikan secara seksama, maka kita akan menyadari betapa “modernitas” sebenarnya telah banyak mereduksi nilai-nilai luhur kemanusiaan, khususnya nilai-nilai spiritual yang telah dibina oleh tradisi-tradisi besar keagamaan. Sains, sebagai bagian dominan peradaban modern misalnya, telah mereduksi manusia ke tingkat hewani atau bahkan benda-benda mati belaka (fisika atau kimia). Manusia, yang dalam banyak tradisi keagamaan dipandang sebagai “citra” (dicipta melalui citra) Ilahi, sering direduksi dalam penelitian ilmiah ke dalam tingkat hewani, seperti yang dilakukan Watson dalam psikologi behaviorisme yang membandingkan proses belajar manusia dengan seekor tikus, atau bahkan manusia sering dipandang sebagai makhluk kimia-fisika saja yang lepas dari unsur spiritual, sehingga dalam analisa terakhir manusia dalam pandangan sains modern tidak ubahnya dengan seonggok benda mati, atau dengan kata lain sebutir debu di antara debu-debu lain yang berserakan di alam semesta, yang pada gilirannya juga sama-sama dipandang sebagai benda fisik belaka.¹²

Bentuk lain dari reduksi yang dilakukan oleh sains modern terhadap manusia adalah menyangkut persoalan rasionalitas manusia. Rasionalitas atau “akal” yang dipandang begitu tinggi posisinya bahkan oleh seorang sufi, seperti al-Ghazâlî telah direduksi oleh misalnya

¹² Mulyadhi Kartanegara, “Kata Pengantar” dalam Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair, (Jakarta: Teraju, 2004), hal. vi.

Bapak Psikoanalisa Sigmund Freud menjadi sesuatu yang tidak sepenuhnya sadar, karena begitu didominasi oleh dorongan-dorongan atau motif motif yang tidak sadar. Demikian juga, prinsip dasar moralitas yang disebut "kebebasan" telah dianggap oleh ilmuwan-ilmuwan biologi dan neurologi sebagai sesuatu yang semu karena sesungguhnya tingkah laku mereka telah banyak sekali dipengaruhi oleh faktor-faktor biologis seperti faktor genetik dengan DNA-nya dan juga oleh faktor-faktor psikologis dan fisis-neurologi seperti dalam psikoanalisa Freudian dan fisika Newtonian.¹³

Di sinilah letak pentingnya mengkaji tema manusia paripurna bukan hanya sebagai makhluk fisik, tetapi juga makhluk spiritual yang mempunyai kedudukan yang sangat istimewa dalam kosmos. Ia terkait dengan dunia spiritual yang menyebabkan dirinya berpotensi bukan hanya untuk mengenal dengan baik dunia fisik, tetapi juga memiliki akses ke dunia spiritual. Bukan hanya seonggok benda mati, tetapi merupakan "intisari" kosmos, karena ia telah dipandang sebagai "Mikrokosmos" yang telah dijadikan sebagai "sebab fundamental" penciptaan alam. Ia adalah satu-satunya wakil dari Sang Pencipta, Sang Realitas, yang diberi tugas luhur untuk mengejawantahkan kehendak-kehendak-Nya di muka bumi.¹⁴

Dalam pandangan tasawuf, idealisasi manusia paripurna lebih merujuk pada pribadi Muḥammad saw baik dari sisi keberadaannya sebagai ciptaan (*al-khalq*) maupun dari sisi ketuhanan (*al-ḥaqq*). Manusia paripurna dapat mencapai kesempurnaan sebagaimana yang dialami oleh Muḥammad saw dengan pengalaman *tajallī* Tuhan

¹³ *Ibid.*, hal. vi-vii.

¹⁴ *Ibid.*, hal. ix.

pada dirinya. Akan tetapi menurut al-Ghazâlî dan al-Jîlî, pengalaman *tajallî* yang terjadi pada manusia masih tetap dalam koridor transenden dan bersifat *majâzî*¹⁵ serta pengalaman tersebut dikonsepsikan melalui *ta'wîl* al-Qur'ân dan al-Sunnah yang menunjukkan tentang nilai kesempurnaan manusia. Namun demikian pengalaman *tajallî* tersebut mengundang polemik panjang, manakala dipahami oleh para sufi terdahulu kepada makna *ittihâd*, *hulûl* dan *wushûl*.¹⁶

¹⁵ Inilah salah satu titik temu antara pemikiran tasawuf Al-Ghazâlî dan al-Jîlî yang akan penulis uraikan dalam pembahasan bab tersendiri dalam pembahasan buku ini. Meskipun keduanya sama-sama mengakui adanya *tajallî* Tuhan pada diri manusia, namun keduanya masih tetap menjaga dan memegang dengan kuat prinsip tauhid Islam yang sangat menekankan adanya “pembedaan” dan “pemisahan” secara ketat antara makhluk dan Tuhan. Hal ini seperti yang tampak dalam ungkapan keduanya bahwa “*Rabb* (Tuhan) adalah *Rabb* (Tuhan) dan ‘*abd* (hamba) adalah ‘*abd* (hamba), hamba tidaklah menjadi Tuhan dan Tuhan tidaklah menjadi hamba”. Al-Ghazâlî dan al-Jîlî juga menolak adanya pemahaman secara hakiki terhadap paham *ittihâd*, *hulûl* dan *wushûl*. Oleh karena itu, ketiga paham tersebut dan ungkapan-ungkapan *syathahât*-nya harus dipahami secara *majâzî*. Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, Juz. I, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 34; al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam Muḥammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ (ed.), *Al-Qushûr al-'Awâlî*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970), Juz I, hal.197; al-Ghazâlî, *Al-Maqshad al-Asnâ fî Syarḥ Asmâ Allâh al-Husnâ*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), hal. 121-122; dan al-Ghazâlî, *Al-Maqâshid al-Falâsifah*, ed. Sulaiman Dunya, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960), hal. 74.

¹⁶ *Ittihâd*, *hulûl* dan *wushûl* dipahami oleh al-Ghazali sebagai sesuatu yang bersifat majazi, yang sebenarnya memiliki landasan pemikiran yang cukup rasional. Menurut al-Ghazâlî, manusia memang diciptakan sesuai dengan citra (*shûrah*) al-Rahmân sehingga punya sifat kemiripan dengan-Nya. Namun karena al-Rahmân itu tidak lebih hanya sebagai salah satu aspek Tuhan, maka kemiripan itu tak akan sampai pada batas kesempurnaan. Konsekuensinya, sekalipun seorang sufi telah mampu mencapai puncak kedekatannya dengan Tuhan, tentu dengan kualitas yang cukup beragam, namun maksimalitas kedekatannya itu sekali-kali tak akan pernah menembus totalitas *hijâb* (tabir) yang melintang antara dirinya dan Tuhan, sehingga maksimalitas pendakian

Figur manusia paripurna (*Al-Insân al-Kamîl*) dalam literatur sufi adalah sisi spiritualitas Nabi Muḥammad saw, para Nabi serta para Wali. Dua alasan mendasar yang menjadikan motivasi tersendiri bagi para sufi untuk mensurituladani perilaku Nabi Muhammad dan nabi-nabi yang lain. *Pertama*, setiap Nabi adalah sumber bimbingan dan model manusia sempurna. Mereka yang mengikuti jejak beberapa Nabi mungkin memperoleh *wirâṣah* (pusaka) dari Nabi tersebut, dan *wirâṣah* ini memiliki tiga dimensi dasar: (1) karya-karya (*works*) atau perilaku sebagai manifestasi akhlak mulia; (2) keadaan (*states*) atau pengalaman-pengalaman bathin dari realitas ghaib; dan (3) pengetahuan (*knowledge*) atau persepsi dan pemahaman langsung tentang berbagai modalitas terhadap realitas.¹⁷

Kedua, *maqâm* (kedudukan) *al-Insân al-Kâmil* dapat diupayakan dan dicapai oleh setiap orang, dimana al-

seorang sufi, dan bahkan para Nabi, tetap diantarai oleh jarak pemisah. Dalam kaitan ini, al-Ghazâlî merujuk kepada ḥadîs yang berbunyi: “Allah memiliki 70 hijab berupa cahaya dan kegelapan; seandainya Dia menyingkapkan (seluruhnya), niscaya cahaya-cahaya wajah-Nya akan membakar siapa saja yang memandangnya”. Terkait dengan ini, al-Ghazâlî membenarkan adanya ḥadîs yang diriwayatkan oleh ‘Âisyah ra., yang kemudian diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim, yaitu ḥadîs tentang mi’râj Nabi yang menjelaskan bahwa Muḥammad tidak pernah sampai melihat Tuhan secara langsung, dalam arti tanpa diantarai oleh hijab. Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 209-210 dan 220; al-Ghazâlî, *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Juz. IV, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1995), hal. 265; al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Istanbul: Hakekat Kitabevi, 1983), hal.32.

¹⁷ Tujuan agama, menurut Ibn ‘Arabî, adalah untuk mencapai kesempurnaan manusia dalam tiga modalitas tersebut sekaligus: karya (*works*), keadaan-keadaan ruhani (*states*) dan pengetahuan (*knowledge*). Para Nabi adalah figur model yang meneguhkan paradigma kesempurnaan secara beragam. Ilmu pengetahuan adalah salah satu dimensi kesempurnaan itu, dan dalam banyak hal merupakan dimensi yang sangat penting dan fundamental. William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, hal. 11.

Qur'ân telah melegitimasi pribadi Rasul Muḥammad sebagai pribadi yang sempurna dapat ditiru dan diteladani oleh siapapun yang menghendaki, sebagaimana firman Allah swt:

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم
الأخر وذكر الله كثيرا

*“Sesungguhnya telah ada pada diri Rasulullah itu suri tauladan yang baik bagimu yaitu bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan kedatangan hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah”.*¹⁸

وإنك لعلی خلق عظیم

*“Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung”*¹⁹

Pada sisi yang lain kajian tentang *al-Insân al-Kâmil* tersebut telah banyak mengundang polemik pro dan kontra, komentar dan kritikan yang tajam. Misalnya, Ahmad Daudy dalam karya tulisnya menyatakan bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* tersebut berasal dari luar ajaran Islam²⁰

¹⁸ Qs. al-Aḥzâb (33): 21.

¹⁹ Qs. al-Qalam (68): 4.

²⁰ Mengapa ajaran luar Islam bisa masuk ke dalam ajaran Islam? Salah satu faktornya, menurut Ahmad Daudy, adalah muncul dan berkembangnya ḥadīṣ-ḥadīṣ palsu dalam masyarakat Islam. Ḥadīṣ-ḥadīṣ palsu tersebut berperan, antara lain, sebagai wadah penampungan bagi bermacam-macam anasir kebudayaan lama yang pernah hidup dan berkembang dalam zaman pra-Islam. Lewat ḥadīṣ-ḥadīṣ palsu tersebut, beberapa kebudayaan lama Persia memperoleh hak yang sama untuk hidup dalam bentuk dan corak yang baru, sehingga menduduki tempat yang penting dalam kebudayaan Islam yang baru lahir. Konsep *insân kâmil* yang lahir dan berkembang dalam tasawuf Islam dan juga dalam kalangan *Syī'ah Imâmiyyah*, seperti kepercayaan kepada Imâm Mahdī al-Muntazhar, adalah berakar pada konsep “manusia pertama” yang terdapat dalam kebudayaan kuno Persia. Nama *Gayomard* dalam bahasa Persia (Arab: *Kiyûmars*) adalah nama “manusia pertama” yang

yang masuk ke dalam Islam dan berimplikasi terhadap pemahaman Islam yang *genostik*, yaitu kecenderungan pada kehidupan untuk mencari kelepasan dan keselamatan pribadi; hilangnya dinamika umat Islam terhadap realitas yang dihadapi mengalami stagnasi dalam segala aspek kehidupan duniawi dan kehilangan semangat untuk menata dunia, sehingga umat Islam menjadi terbelakang dan menduduki martabat yang terendah dalam pergaulan hidup.²¹ Tolok ukur perspektif Ahmad Daudy tersebut didasarkan kepada semangat ajaran yang terkandung dalam ayat al-Qur'ân yang berbunyi:

ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون

memiliki daya-daya ilâhî dan memainkan peranan penting dalam peristiwa penciptaan alam ini, tidak berbeda dengan peranan yang diberikan kemudian kepada *insân kâmil* dalam Islam. Di antara *ḥadîṣ-ḥadîṣ* palsu yang dimaksud, menurut Ahmad Daudy, adalah:

أول ما خلق الله نوري، وفي رواية: روجي.
كنت نبيا وأدم بين الماء والتراب.
أنا من الله والعالم مني.
لولاك ما خلقت الكون.

Lihat, Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal. 183-190. Bandingkan dengan H.H. Schaefer, "Nazhariyah al-Insân al-Kâmil 'inda al-Muslimîn Mashdaruhâ wa Tashwîruhâ al-Syi'rî", dalam A.R. Badawî (ed.), *Al-Insân al-Kâmil fî al-Islâm*, (Kuwait: Wikâlah al-Mathbû'ah, 1976), hlm. 21-23. Sedangkan menurut L. Massignon, konsep ini juga tampak pada bangsa Mongol di masa silam, kemudian berkembang dalam agama Parsi kuno (khususnya agama Mazdak) dengan nama *Kiyumarṣ* dan dalam agama Manu disebut "manusia yang qadim". Kemudian diterima oleh agama Yahudi dalam pandangan mereka tentang Adam, dan dalam agama Nasrani disebut dengan konsep *al-kalimat al-mutajassadah*. Lihat, L. Massignon, "al-Insân al-Kâmil fî al-Islâm wa Ashâlatuhu al-Nusyûriyah", dalam A.R. Badawî, *Al-Insân al-Kâmil fî al-Islâm*.

²¹ *Ibid.*, hal. 190.

*"Kemudian Kami jadikan kamu pengganti-pengganti (mereka) di muka bumi sesudah mereka, supaya Kami memperhatikan bagaimana kamu berbuat"*²²

Ayat tersebut di atas menyatakan bahwa Tuhan mengangkat manusia sebagai *khalifah*-Nya untuk memikul tanggung jawab di muka bumi dalam menata tatanan dunia dari berbagai aspeknya, bukan hanya untuk mendalami ilmu rahasia (tasawuf), tetapi untuk mengurus bumi ini.

Hal yang sama juga dinyatakan oleh tesis Simuh, bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* (Manusia sempurna) adalah suatu konsep yang bertentangan dengan ajaran al-Qur'ân tentang *taqwâ*.²³ Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah yang berbunyi:²⁴

يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير

"Hai manusia sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal".

Orang yang bertakwa adalah orang yang paling dekat di sisi Allah. *Taqwâ* lebih cenderung ditafsirkan sebagai paling takut kepada Allah. Paling *taqwâ* berarti paling takut dan merasa lemah serta tidak sempurna yang menggerakkan jiwa untuk taat dan menjunjung tinggi

²² Qs. Yûnus (10): 14.

²³ Simuh, "Konsepsi tentang Insan Kamil dalam Tasawuf", dalam *al-Jami'ah*, No. 26. Th. 1981, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hal. 55.

²⁴ Qs. al-Hujurât (49): 13.

perintah-perintah Allah. Jadi, manusia yang bertaqwa, menurut al-Qur'an, adalah hamba yang merasa *dha'if* (lemah) dan sedikit ilmunya tatkala berhadapan dengan Allah yang Maha Sempurna dan Agung. Hal ini seperti yang dinyatakan dalam firman Allah:

ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

"Dan mereka bertanya kepadamu tentang *rûh*, katakanlah: *Rûh* itu termasuk urusan Tuhanku dan tidakkah kamu diberi ilmu melainkan sedikit".²⁵

Manusia yang sempurna adalah manusia yang menyadari akan kehambaan dan kelemahan dirinya serta keterbatasan ilmunya. Dengan demikian ia selalu hormat dan taat serta mengagungkan Allah.²⁶

Sementara itu, menurut Yûsuf Zaidân, konsep *al-Insân al-Kâmil* adalah murni berasal dari Islam.²⁷ Konsep ini

²⁵ Qs. al-Isrâ' (17): 85.

²⁶ Simuh, "Konsepsi tentang Insan Kamil...", hal. 56.

²⁷ Yûsuf Zaidân membantah pandangan dua orientalis, H.H. Schaeder dan L. Massignon, yang mengatakan bahwa konsep tersebut bukan berasal dari Islam, dengan mengemukakan alasan bahwa meski di dalam teks Persia kuno sudah terdapat istilah *al-insân al-kâmil*, atau *al-insân al-qadim*, atau *al-insân al-awwal* namun istilah-istilah tersebut tidak pasti menunjukkan esensi yang sama dengan istilah *insân kâmil* dalam Islam, karena masing-masing istilah tumbuh dalam kebudayaan yang berbeda. Hal ini sebagaimana dikatakan oleh teori *structuralism* M. Foucault bahwa suatu istilah yang sama, tetapi tumbuh dalam kebudayaan yang berbeda akan berbeda pula maknanya. Di samping itu, walaupun ada segi-segi kesamaan, bukan berarti konsep *insân kâmil* itu berasal dari pengaruh agama Persia kuno. Hal yang sama, menurut Yûsuf Zaidân, terjadi pada konsep Ramayana dalam agama Hindu yang memiliki segi-segi kesamaan dengan konsep *insân kâmil*. Lalu, apakah dengan demikian, konsep *insân kâmil* dapat kita katakan bersumber dari Hindu? Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfi 'inda 'Abd al-Karîm al-Jîlî*, (Beirut: Dâr al-

berasal dari adanya pandangan kaum muslim tentang wali, yang mengacu pada karakteristik *hamba yang shaleh* dalam ungkapan al-Qur'ân. Hamba tersebut dikenal di kalangan kaum muslim dengan sebutan Khidhr. Ia mengetahui rahasia sesuatu yang tidak diketahui oleh orang banyak. Karakter *hamba yang shaleh* itu, kemudian, dikenakan kepada seorang tabi'în asal Yaman yang hidup pada abad pertama Hijriyah, Uways al-Qarnî. Uways dikatakan sebagai seorang *quthb* (kutub), yakni wali tingkat tertinggi, yang memiliki sifat-sifat seperti Khidhr. Di samping itu, ada pula yang menyandarkan gelar wali ini kepada Shilah ibn 'Asyîm, tabi'în asal Bashrah, dan Habîb al-'Ajmî (w. 120 H./737 M.).²⁸

Dalam sejarah perkembangan selanjutnya, berbagai gagasan dan pemikiran tasawuf telah mengisi kekosongan rohani dan mampu memupuk kesadaran akhlak umat Islam, namun adanya paham-paham dan gerakan ekstrim kerohanian di dalamnya -seperti paham *ittihad*, *hulûl*, *wahdat al-wujûd* termasuk pemahaman terhadap konsep *al-insân al-kâmil* dan lainnya- telah membawa benih-benih kepincangan atau bahkan penyelewengan pemahaman dan aktualisasi pada diri umat Islam.²⁹ Hal ini disebabkan oleh adanya emosi manusia yang mempunyai watak irasional (membuta). Dengan demikian, perkembangan emosi manusia yang tidak disertai dengan ketajaman nalar pada

Nahdlah al-'Arâbiyyah, 1988), hal. 125-131. Sementara itu, Kâmil Mushthafâ' al-Syaibî melihat bahwa asal usul istilah *insân kâmil* adalah berasal dari Syî'ah Isma'îliyah, yang diambil oleh Ibn 'Arabî melalui kelompok Ikhwân al-Shafâ. Lihat, Kâmil Mushthafâ' al-Syaibî, *Al-Shilah bayn al-Tashawwuf wa al-Tasyayyu'*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1969), hal. 464-465.

²⁸ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, hal. 7-8.

²⁹ Hamka, *Tasawuf: Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: PT Pustaka Panjimas, 1994), Cet. XIX, hal. 78-79.

akhirnya hanya akan menenggelamkan bagian terbesar dari umat Islam ini ke dalam khayal kebathinan, paham serba Tuhan yang menyimpang dan kultus individu terhadap orang-orang yang dianggap suci dan mempunyai keramat. Tasawuf juga dianggap telah menafikan rasionalisme dan formalisme di kalangan umat Islam secara berlebihan, sehingga dianggap telah mematikan perkembangan umat Islam itu sendiri.³⁰

Di sinilah pentingnya kajian konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran al-Ghazâlî dan al-Jîlî. Karena melalui kajian pemikiran kedua tokoh ini akan mampu memetakan dan menemukan geneologi konsep *al-Insân al-Kâmil* secara jelas dan utuh dalam pemikiran tasawuf Islam. Di samping itu, dengan adanya klasifikasi tasawuf menjadi tipe "tasawuf sunnî" atau "tasawuf akhlâqî" dengan tipe "tasawuf filosofis" atau "tasawuf semi-filosofis" dan kadang disebut dengan "tasawuf teosofis" akan bisa dianalisis secara jelas bagaimana posisi masing-masing pemikiran tasawuf keduanya.

Menurut Kautsar Azhari Noer, klasifikasi tasawuf kepada dua tipe tersebut perlu diberi catatan kritis. Di samping bersifat normatif dan diskriminatif, klasifikasi tersebut juga "menghakimi", bahwa tasawuf yang bersumber dari al-Qur'ân dan al-Sunnah serta yang benar-benar Islami adalah tasawuf sunnî. Sementara tasawuf filosofis adalah tasawuf yang menyimpang dari al-Qur'ân dan Sunnah serta membawa bid'ah dan ajaran-ajaran sesat. Karena itu, tidak sesuai dengan Islam.³¹

³⁰ Simuh, "Konsepsi tentang Insan Kamil...", hal. 53-55.

³¹ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 185-213 dan 231-234. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf", dalam *Jurnal*

Fokus dan Signifikansi Kajian

Pembahasan pokok yang dikaji dalam buku ini adalah bagaimana sebenarnya titik temu atau persamaan dan sisi-sisi perbedaan antara konsep manusia paripurna (*al-Insân al-Kâmil*) dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî? Permasalahan pokok tersebut kemudian memunculkan pertanyaan-pertanyaan lain yang terkait, di antaranya adalah: *pertama*, apa yang menjadi sumber atau dasar dari rumusan konsep manusia paripurna dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî?; *Kedua*, bagaimana pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî tentang diskursus Tuhan, manusia dan relasi antara Tuhan dan manusia?; dan *ketiga*, bagaimana genealogi dan mata rantai konsep manusia paripurna dari kedua tokoh tersebut?

Secara ontologis, buku ini membahas secara utuh hakikat kesempurnaan manusia dalam pandangan al-Ghazâlî dan al-Jîlî. Lebih jauh lagi, mengungkapkan rumusan pemikiran keduanya mengenai relasi antara manusia dan Tuhan. Di samping itu, penulis juga bertujuan menemukan paradigma pemikiran yang jelas dari konstruksi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan tasawuf al-Jîlî sehingga bisa menempatkan posisi dan peta pemikiran keduanya secara tepat dan benar dalam sejarah perkembangan pemikiran tasawuf Islam.

Kehadiran buku ini diharapkan mempunyai manfaat baik dalam kerangka kajian akademis maupun dalam kehidupan praktis sehari-hari. Di antara manfaat-manfaat tersebut adalah: *pertama*, dapat dijadikan sebagai referensi

Pemikiran Islam PARAMADINA, Vol. I, No. 2, Tahun 1999, hal. 162-185. lebih jauh tasawuf harus dipahami sebagai ajaran yang universal yang mengandung nilai-nilai moral pada satu sisi dan bagian penelaahan rahasia di balik teks-teks ilahiyah pada sisi yang lain. Lihat Said Aqil Siraj, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*, (Bandung: Mizan, 2006), hal. 42-45.

dalam mengkaji kanzah pemikiran Islam, di mana tasawuf selama berabad-abad hingga sekarang mempunyai pengaruh yang besar dan banyak mewarnai perkembangan pemikiran dalam dunia Islam.

Kedua, rumusan pemikiran dua tokoh Islam yang dikaji dalam buku ini dapat dijadikan kajian lanjutan baik oleh kalangan akademisi maupun oleh masyarakat secara umum. Karena hasil dari kajian buku ini mempunyai relevansi dengan wacana ilmu keislaman dan tawaran kehidupan keagamaan keseharian. Dan *ketiga*, dapat dijadikan sebagai pemikiran alternatif bagi solusi permasalahan-permasalahan krisis manusia modern dalam bidang spiritualitas-religius.

Pembahasan mengenai konsep *al-Insân al-Kâmil* ini juga mempunyai signifikansi yang tepat dengan adanya problem moral dan krisis rohani manusia modern akibat arus modernitas dan globalisasi yang berkembang sekarang ini. Pada dasarnya, wacana tentang manusia, menentukan status, dan keadaan yang paling ideal bagi manusia. Ia juga merupakan topik mendasar pada semua sistem filsafat dan agama, baik tradisional maupun modern. Berbicara tentang *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) berarti manusia harus diperlakukan sebagai standar penilaian bagi umat manusia yang lain.

Secara historis, manusia selalu mencari yang namanya Manusia Paripurna dan yang mendasari proses pencarian tersebut adalah adanya keinginan manusia itu sendiri terhadap kesempurnaan. Hal lainnya adalah bahwa konsep Manusia Paripurna memiliki hubungan yang sangat dekat dengan perspektif yang lain seperti sistem pendidikan,

sistem nilai, pembangunan manusia, ilmu-ilmu sosial, hukum, dan berbagai pandangan lain tentang manusia.

Oleh karena itu, melalui pembahasan buku ini diharapkan bisa ditemukan nilai-nilai yang aktual dari hasil kajian yang bersifat refleksi terhadap kanzah pemikiran Islam klasik dan memiliki signifikansi tersendiri. Signifikansi yang dimaksud adalah: *pertama*, konsep yang penulis angkat dalam pembahasan buku ini merupakan bagian dari disiplin ilmu tasawuf dengan pendekatan filosofis. Dalam hal ini peran akal manusia modern dapat menangkap dan memahami alur perjalanan spiritual manusia serta dapat menumbuhkan kesadaran bagi manusia untuk menilik potensi hatinya (*dzawq*) yang banyak terlupakan.

Kedua, nilai-nilai yang terkandung dalam ajaran tasawuf bersifat universal. Dalam hal ini manusia modern diharapkan dapat menangkap esensi ajaran agama, bukan hanya sebatas ajaran yang bersifat legalitas formal.

Ketiga, upaya terhadap apresiasi ajaran tasawuf adalah sebagai sebuah keniscayaan bagi pemecahan permasalahan-permasalahan manusia modern yang semakin kompleks. Upaya ini juga telah ditempuh oleh Iqbal dan Seyyed Hossein Nasr. Nasr dengan gagasan tradisionalisne Islamnya telah menghendaki adanya konformitas antara Islam dengan dunia modern; gagasan ini didasarkan kepada sebuah keyakinan, bahwa Islam yang universal dan perennial akan mampu mengatasi krisis manusia modern dewasa ini. Dengan demikian karya tulis ini dapat memberikan kontribusi etika yang bercorak *theistic subjectivism* (tasawuf).

Kerangka Konseptual Manusia Paripurna

Tujuan utama tasawuf adalah bisa berhubungan langsung dan disadari dengan Tuhan³² atau sampai kepada Tuhan serta dapat bersatu dengan-Nya.³³ Tujuan tersebut dapat dicapai melalui proses: (1) *mujâhadah*; yakni perjuangan dan upaya spiritual melawan hawa nafsu dengan kecenderungan jiwa yang rendah, dan (2) *riyâdhah* (latihan spiritual).

Intisari dari tasawuf adalah pencapaian pengalaman batin yang mengambil bentuk *ma'rifah* atau bersatunya jiwa hamba dengan Tuhan setelah mengalami *fanâ'*. Dari keadaan *fanâ'* inilah kemudian muncul proses *mukâsyafah* (terbukanya tabir alam ghaib) dan *musyâhadah* (persaksian alam ghaib) sehingga para sufi dapat melihat para malaikat, bertemu dengan *rûh* para nabi, mendengar percakapan dan suara mereka, serta dapat mengambil berbagai pelajaran dari mereka. Pengalaman akan penghayatan batin ini memuncak pada suatu penghayatan yang tidak bisa dilukiskan dengan kata-kata, sehingga sebagian dari mereka ada yang mengkhayalkan *wushûl* (sampai kepada Tuhan), sebagian lagi mengatakan *hulûl* (*rûh* Tuhan menempati pada diri manusia), dan sebagian yang lain mengkhayalkan telah *ittihâd* (bersatu dengan Tuhan). Pada puncak penghayatan ini pula personifikasi *al-Insân al-Kâmil* muncul sebagai sebutan bagi "manusia yang telah mencapai tingkat kesempurnaan tersendiri". Namun demikian al-Jîlî menegaskan pengalaman itu tidak boleh mengurangi

³² Al-Taftâzânî, *Madkhâl ilâ Tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Ṣaqqâfah li Nasyri wa al-Tauwzî', 1979), hal. 9.; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hal. 56.

³³ 'Abd al-Ḥâkim Ḥasan, *Al-Tashawwuf fî al-Syi'ri al-'Arabî*, (Mesir: tp.,1954), hal. 5.

kesucian Allah, karena Allah dzat yang tersucikan dari *ittihād hulûl* dan *wushûl*.³⁴

Konsep *al-Insân al-Kâmil* sesuai dengan bentuk dari pengalaman batin tersebut dalam pemahamannya -sebagaimana dikatakan oleh Simuh- dapat dikelompokkan dalam dua aliran besar,³⁵ yaitu:

Pertama aliran *transendentalisme*, yaitu aliran yang masih mempertahankan sendi-sendi ajaran tauhid yang membedakan adanya dua pola wujud, yaitu *wâjib al-wujûd* (Tuhan) dan *mumkin al-wujûd* (makhluk). Dua wujud tersebut secara fundamental berbeda. Aliran ini mempertahankan prinsip ketidak-serupaan antara hamba dengan Tuhan. *Maqâm* yang tertinggi menurut aliran ini adalah sebatas *ma'rifah*.³⁶ Walaupun dalam aliran ini tidak disebut-sebut term *al-Insân al-Kâmil*, gambaran tentang *al-Insân al-Kâmil* tetap menjadi dasar ajarannya. Misalnya dengan sebutan "wali" dan lainnya.³⁷

Kedua, aliran *union*, yaitu yang beranggapan bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia pada hakikatnya sama dengan

³⁴ Al-Jilî, *Al-Isfâr al-Gharîb Natijat al-Safar al-Qarîb*, (Kairo: Al-Masyhad al-Husaini, t.t.), hal. 3.

³⁵ Simuh, "*Konsepsi tentang Insan Kamil...*", hal. 58.

³⁶ Jalan untuk mencapai *ma'rifah* menurut al-Ghazâlî yaitu menempuh dua bagian pokok, yakni: Penyucian diri dari apa saja selain Allah dan menenggelamkan kesadaran hati dalam zikir kepada Allah. Dari sini hati mampu menangkap alam *dalam* (ghaib), karena manusia menutup pintu luar yang menghadap ke dunia melalui perangkap panca indra dan memfokuskan penglihatan melalui pintu dalam yang menghadap alam ghaib. Pemikiran tersebut dibangun atas rumusan al-Ghazâlî sebagai berikut:

هو الذى اذا عرفه الإنسان فقد عرف نفسه وإذا عرف نفسه عرف ربه

Lihat, Imam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: tp., 1957), Juz III, hal. 2.

³⁷ Simuh, "*Konsepsi tentang Insan Kamil...*", hal. 58.

Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* dalam pemahaman ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan diri dari ikatan materi, sehingga memancarkan sifat-sifat ketuhanan kembali, prikehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* adalah Tuhan yang tampak.³⁸

Klasifikasi aliran tersebut yang dilakukan oleh Simuh di atas, sebenarnya perlu mendapat catatan kritis. Klasifikasi tersebut jika diaplikasikan pada konfigurasi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jilî tentang pemahaman puncak pengalaman bâthin, maka akan sulit menempatkannya. Karena, pemikiran tasawuf keduanya, satu sisi bisa dimasukkan dalam aliran *transenden* karena masih memegang kuat prinsip tauhid Islam, yakni pengakuan adanya “jarak” atau “perbedaan” hamba dengan Tuhan meskipun terjadi pengalaman penyatuan dan *mukâsyafah* di antara keduanya.

Pada sisi pemikiran tasawufnya yang lain, al-Ghazâlî dan al-Jilî juga bisa dimasukkan ke dalam klasifikasi aliran *union*. Karena, dalam membangun konsepsinya tentang *al-Insân al-Kâmil*, keduanya memiliki kecenderungan filosofis. Hal ini sebagaimana tampak dalam ulasan karya-karya pemikirannya yang membahas tentang konsep *al-Insân al-Kâmil*. Al-Ghazâlî, misalnya, jika kita melihat uraian kitabnya, *Misykât al-Anwâr*, maka akan tepat kalau dikatakan bahwa pemikiran tasawufnya termasuk aliran tasawuf *union* atau lebih tepat lagi dikatakan sebagai tasawuf filosofis.³⁹

³⁸ *Ibid.*, hal. 58-59.

³⁹ Lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 210 dan 213. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî, hal. 183 dan 185.

1. *Al-Insân al-Kâmil* (Manusia Paripurna) Menurut al-Jîlî

Pengertian dari *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî adalah *Rûh* Nabi Muḥammad saw yang terkristal dalam diri para nabi sejak Nabi Adam hingga Nabi Muḥammad, para wali dan orang-orang salih, sebagai cermin Tuhan yang diciptakan atas nama-Nya dan refleksi gambaran nama-nama dan sifat-sifat-Nya.⁴⁰

Tawhîd sebagai konsep pokok dari tasawuf, dipahami sebagai pemusnahan dari ketidaktahuan akan identitas manusia yang hakiki dan tak tergoyahkan dengan satu-satunya yang nyata, bukan lagi kesatuan kehendak, akan tetapi pengungkapan selubung-selubung ketidaktahuan.⁴¹

Beberapa permasalahan penting yang diangkat oleh al-Jîlî dalam merumuskan konsepnya tentang *al-Insân al-Kâmil* adalah masalah *dzât* Tuhan, *martabat ahl al-ghaib*, *martabat al-Insân al-Kâmil*, nilai-nilai *Ḥaqq* (keTuhanan) dan *Khalq* (penciptaan). Namun permasalahan tersebut dapat dipadatkan menjadi tiga kategori besar, yaitu tentang masalah *dzât* Tuhan, eksistensi manusia dan

⁴⁰ Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, Juz. II, hal. 58 dan 74-78. Pengertian ini dipegang oleh sebagian besar sufi di Nusantara, seperti Syekh Nûruddîn al-Ranirî seorang sufi yang hidup pada abad ke-16 juga memberikan pengertian yang sama terhadap konsep tersebut di atas, yakni, *al-Insân al-Kâmil* adalah manusia yang memiliki dalam dirinya hakikat Muhammad, atau juga disebut nûr Muḥammad yang merupakan makhluk yang pertama kali diciptakan oleh Allah. Dan juga disebut sebagai sebab dijadikannya alam semesta ini. Lihat: Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniri*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hal. 181.

⁴¹ Al-Jîlî, *ibid*, hal. 78: Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, trans. Sapardi Djoko Damono dkk., *Dimensi Mistik Dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hal, 228.

tingkatan-tingkatan dalam perjalanan rohaniah,⁴² yang kesemuanya, menuju pada tema sentral *al-Insân al-Kâmil*.

Ajaran tentang *al-Insân al-Kâmil* versi al-Jîlî tidak bisa terlepas dari buah pikiran Abû Yazîd al-Busthâmî, al-Hallâj dan Ibnu 'Arabî.⁴³ Di mana pencapaian *al-Insân al-Kâmil* melalui *ittihâd* serta *hulûl* yang mengandung pengalaman persatuan *rûh* manusia dengan *rûh* Tuhan yang sempurna, dalam hal ini Tuhan *tajallî* (menampakkan diri), yang dalam ajaran Ibn Arabi merupakan bagian dari *Wahdat al-Wujûd*.⁴⁴ Dalam pengalaman al-Jîlî, *Tajallî* atau penampakan diri Tuhan mengambil tiga tahap *tanazzul* (turun), yakni *Ahadiyyah*, *Huwiyyah*, dan *Iniyyah*.

Al-Insân al-Kâmil dipahami oleh Ibn 'Arabî sebagai mikrokosmos yang sesungguhnya, sebab ia memanifestasikan semua sifat dan kesempurnaan Tuhan dan manifestasi semacam ini tidaklah sempurna tanpa perwujudan penuh kesatuan hakiki dengan Tuhan. Dengan demikian, *al-Insân al-Kâmil* adalah miniatur dari kenyataan.⁴⁵ Sedangkan *al-Insân al-Kâmil* yang dibawakan

⁴² Selengkapnya lihat 'Abd al-Karîm al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.). R.A. Nicholson, membaginya dalam enam topik utama, yaitu, mengenai esensi, sifat dan nama, tentang pancaran (*discent*) dari yang absolut, mengenai esensi sebagai Tuhan, mengenai manusia yang paripurna, mengenai makrokosmos dan mengenai kembali ke esensi. Lihat: Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge: Cambridge Press, 1953), hal. IV.

⁴³ Yûsuf Zaidân, *Op. Cit.*, hal. 34.

⁴⁴ Al-Jîlî, *Op. Cit.*, Juz I, hal. 22. *Ahadiyyah*, adalah Tuhan dalam keabsolutannya baru keluar dari *al-'amâ'*, kabut kegelapan, tanpa nama dan sifat. Pada tahap *huwiyyah* nama dan sifat Tuhan telah muncul, tetapi masih dalam bentuk potensial. Sementara pada tahap *iniyyah*, Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada makhluk-Nya.

⁴⁵ *Ibid*, hal. 24; Khan Shâhib Khaza Khan menyatakan bahwa ajaran *al-Insân al-*

oleh al-Jilî adalah merupakan pelengkap dari ajaran-ajaran sebelumnya walaupun dalam pemaparannya terdapat beberapa perbedaan.⁴⁶

Konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dibentangkan oleh al-Jilî kalau ditelusuri lebih jauh merupakan sumbangan yang istimewa terhadap pemikiran tasawuf, yang menjadikannya sebagai sebuah metafisika yang jelas, sistematis dan konsisten, sehingga bisa memberikan kontribusi dan inspirasi terhadap pemikir-pemikir besar muslim pada kurun berikutnya.⁴⁷

Al-Jilî menamakan dzât Tuhan sebagai dzât Mutlak. Apa yang disebut dengan dzât, menurutnya, adalah nama-nama dan sifat-sifat yang dihubungkan dengan sesuatu (*al-syay'*), maka sesuatu tersebut adalah dzât, baik itu tidak ada (*ma'dûm*) maupun ada (*mawjûd*).⁴⁸ Adapun dzât Mutlak adalah sesuatu yang dihubungkan dengan nama dan sifat 'ain-Nya bukan pada *wujûd*-Nya, maka dzât Allah adalah ghaib yang tidak mungkin dicapai oleh indera dan pemahaman akal dan isyarat apapun. Walaupun demikian, menurutnya, pencapaian *ma'rifah* dapat diraih, manakala seorang hamba mampu melewati penyekat (*al-haqq, al-sahq wa al-mahq*).⁴⁹

Kâmil merupakan sintesis dari ajaran sebelumnya. Lihat Khan Shâbib Khaza Khan, *Studies in Tasawuf*, (Delhi: Idârah Adâbiyyah, 1978), hal. 73.

⁴⁶ Lihat: Al-Jilî, *Syahr Musykilât Futûhut al-Makkiyyat*, tahqiq Yûsuf Zaidân, (Kairo: Dâr Suâd al-Shabah, 1991), hal. 8.

⁴⁷ A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, trans., Bambang Hermawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, (Bandung: Mizan 1985), hal. 137.

⁴⁸ Al-Jilî, *Al-Insân al-Kâmil*, *op. cit.*, hal. 21. Mengenai yang ada, ia membaginya ke alam "*wujûd mahdhi*" (murni), yaitu Allah dan *wujûd mulhaq bi al-'adam* yaitu makhluk.

⁴⁹ *Al-Sahq* adalah hilangnya selubung yang menghalangi penglihatan mata hati manusia terhadap Tuhannya, sedangkan *al-Mahq* adalah seorang hamba

Ada beberapa tingkatan *fanâ'* dalam mendaki tangga *ma'rifah*, yaitu: (a) hamba yang *fanâ'* dari dirinya, sebab hadirnya hadirat Tuhan; (b) hamba *fanâ'* dari Tuhan, sebab hadirnya rahasia-rahasia *rubûbiyah* dan (c) hamba *fanâ'* yang bergantung pada sifat-sifat Tuhan, sebab bertemu dengan dzât Tuhan.⁵⁰

Apabila seorang hamba sudah mencapai tingkat *ma'rifat* tersebut, maka ia akan merasakan hadirnya Tuhan dalam dirinya, hamba semacam inilah yang dimaksud al-Jîlî sebagai *ahl al-Shûfî*, ia tidak mengatakan dengan term *al-Hulûl* atau *al-Ittihâd*. Baginya, hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, tidak bisa hamba menjadi dan menyatu dengan Tuhan dan juga tidak bisa Tuhan menjadi dan menyatu dengan hamba. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh al-Jîlî bahwa:

واعلم أن إدراك الذات العلية هوان تعلم بطريق الكشف الإلهي
أنك إياه وهو إياك، وان لا إتحد ولا حلول، وأن العبد عبد والرب رب،
ولا يصير العبد ربا ولا الرب عبدا.

"Ketahuilah bahwa menjumpai Dzât Tuhan yang tinggi, yaitu dengan menyadari jalan *al-kasyf al-Ilâhî* yang menjadikan engkau adalah Dia dan Dia adalah engkau, dengan tidak dikatakan *ittahâd* atau *hulûl*. Sesungguhnya hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, hamba tidak bisa menjadi Tuhan dan Tuhan tidak bisa menjadi hamba" ...⁵¹

Ia menolak beberapa pemikiran yang menyatakan bahwa *ma'rifah* dapat dicapai melalui akal, nama-nama

yang sudah menjalani *fanâ'* yang sempurna. Lihat, al-Syarqawî, *Alfâzh al-Shûfiyyah wa Ma'ânihâ*. (Kairo: Dâr al-Kutub al-Jâmi'ah, 1975), hal. 194.

⁵⁰ *Ibid.*, Juz. I, hal. 34.

⁵¹ *Ibid.*

dan sifat-sifat atau dengan *fanâ'* sejenak, karena dzât Tuhan adalah ghaib, maka suatu hal yang tidak mungkin diraih oleh akal atau logika (*istidlâl*) dengan nama dan sifat, serta *fanâ'* yang sekejap. Akan tetapi ma'rifat hanya bisa dicapai melalui proses *tajallî*, yakni hadirnya Tuhan terhadap hamba-hamba tersebut yang oleh al-Jîlî disebut dengan istilah *ahl al-Ghaib*:⁵²

Dalam *tajallî* tersebut terdapat beberapa tingkatan atau tahapan, yaitu: *Pertama*, *tajallî* Allah dengan perbuatan-Nya pada seluruh aktivitas seorang hamba, maka *fanâ'*-lah *af'âl* (perbuatan) seorang hamba tersebut dan *baqâ'* atau tetaplal perbuatan Tuhan. Dan *tajallî*-nya Tuhan ini, menurutnya, terbatas pada orang-orang yang taat.

Kedua, *tajallî*-nya Allah dalam salah satu dari nama-nama-Nya. Pada tahap ini *fanâ'*-nya seorang hamba dalam pencerahan nama Tuhan. Oleh karena itu apabila ia dipanggil dengan salah satu nama tersebut, maka ia akan menyahutinya. Nama yang pertama sekali *tajallî* adalah *al-Mawjûd* dan yang terakhir *al-Qayyûm*, lalu akan beralih ke *tajallî* berikutnya.

Ketiga, adalah *tajallî*-nya sifat. Hamba yang mengalami fase ini disebut *al-'abd al-shifah* (hamba yang memiliki sifat keTuhanan). Wujud hamba mulai *fanâ'* dengan sempurna dan mulai mendapatkan *karâmah*, dan beberapa keistimewaan.⁵³ Dan *keempat*, *tajallî* dzât Tuhan pada seorang hamba. Inilah tingkatan terakhir yang paling sempurna, yang disebutnya sebagai *al-Insân al-Kâmil*.⁵⁴

Dalil naqli yang dijadikan penguat pendapatnya

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, Juz. I, hal. 62-70, Al-Jîlî membahasnya dalam bahasan khusus bab 14 "*fi Tajallî al-Shiffât*".

tentang *tajallî* Tuhan terhadap hamba-Nya, adalah firman Allah:

إنا عرضنا الامانة على السموت والأرض والجبال فأبين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا.

“*Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zhâlim dan amat bodoh*”.⁵⁵

Kata (الأمانة) ditakwilkan sebagai penerimaan *tajallî* dari Tuhan. Dalam diri *al-Insân al-Kâmil*, -menurutnya- terakumulasi nilai-nilai keTuhanan (*al-Haqq*) dan dimensi makhluk (*al-Khalq*); dalam dimensinya sebagai *al-Haqq*, maka *al-Insân al-Kâmil* adalah copy atau cermin bagi Tuhan, hal ini didasarkan pada beberapa keterangan *hadîs*.⁵⁶

Apabila Tuhan mempunyai tujuh sifat keTuhanan (*Qudrah, Irâdah, 'Ilm, Hayâh, Sama', Bashar, Kalâm*), maka dalam diri *al-Insân al-Kâmil* terdapat sifat-sifat tersebut, tentang sifat tujuh ini merupakan hasil dari pentakwilan *al-Jilî* dari ayat *al-Qur'ân*:⁵⁷

ولقد أتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم

“*Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan al-Qur'ân yang agung*”.

⁵⁵ Qs. *al-Ahzâb* (33): 72. Lihat, *Ibid.*, hal. 72.

⁵⁶ Lihat: Al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, kitâb *al-Isti'dzân*, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah 1412 H./1922M.), Juz VII, hal. 163 dan lihat juga Ibn Hanbal, *Musnad*, juz II, (Beirût: Dâr al-Ma'rifah, t.t.), hal. 344. di antara bunyi teks *hadîs* yang dimaksud adalah:

⁵⁷ Qs. *al-Hijr* (15): 87.

Dalam dimensinya sebagai makhluk (penciptaan) al-Jilī mengambil landasan dari beberapa hadis⁵⁸ yang menyatakan bahwa penciptaan awal dari alam semesta ini adalah rūh Muḥammad dari dzāt-Nya sebagai persaksian atas kesempurnaan dan keindahan serta keagungan-Nya. Lalu dari rūh (*Shûrat al-Muḥammadiyah*), Ia ciptakan neraka sebagai cermin Allah dengan nama-Nya *al-Qahhâr* dan sebagai bukti dari keperkasaan-Nya dan syurga sebagai bukti dari keindahan-Nya. Lalu berturut-turut Ia ciptakan Adam sebagai copy dari *Shûrat Muḥammadiyah*, malaikat *al-Muqarrabîn*, dan seluruh alam semesta.⁵⁹

Al-Insân al-Kâmil merupakan akumulasi dari dimensi hakikat wujûd, baik hakikat tinggi yang halus maupun hakikat rendah yang kasar. Hakikat tinggi yang halus (*al-ḥaqâ'iq al-wujûd al-'ulyâ bi lathâfatih*) adalah 'Arsy, *Sidrat al-Muntahâ*, *al-Qalam al-A'lâ*, dan *lawh mahfûzh*. Sedangkan hakikat rendah yang kasar (*al-ḥaqâ'iq al-wujûdiyyah al-shufliyyah bi kasyâfatih*) adalah segala bentuk alam indrawi termasuk anak cucu Adam.⁶⁰ Oleh karena itu, *al-Insân al-Kâmil* disebut sebagai *Quthb* (poros) dari segala yang ada.

Penjelmaannya adalah Nabi Muḥammad saw, *kuniah* (sebutan)-nya bernama Abû Qâsim, sifatnya 'Abd Allâh dan *laqab* (gelar)-nya *Syams al-Dîn*, kemudian para nabi dan para wali serta orang-orang yang *shâlih*. Adapun jalan menuju *al-Insân al-Kâmil* adalah melalui

⁵⁸ Hadis-hadis tersebut adalah:

أول ما خلق الله القلم، أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر (روح نبيك) dan (العقل)، (القلم) Kata أول ما خلق الله القلم، أول ما خلق الله روح نبيك يا جابر adalah *mutarâdif* (sinonim) dari rūh Muḥammad.

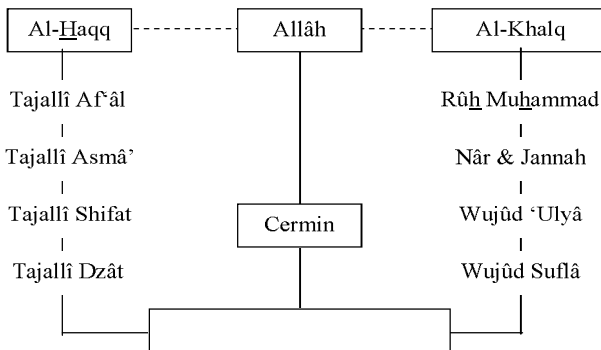
⁵⁹ Al-Jilī, *op. cit.*, Juz II, hal. 75.

⁶⁰ *Ibid.*

pengalaman *Islâm, Imân, Shalâh, Ihsân, Syahâdah, Siddiqiyah* dan *Qurbah*.⁶¹

Sedangkan untuk melihat *al-Insân al-Kâmil* dalam hubungannya dengan Tuhan dapat dilihat dari sisi manusia sebagai ciptaan (*al-khalq*) dan manusia sebagai makhluk yang mempunyai nilai ketuhanan (*al-haqq*). Hubungan antara manusia dengan Tuhan dapat dikatakan bahwa Tuhan adalah cermin bagi manusia untuk melihat dirinya sendiri. Tidak mungkin dapat melihat dirinya tanpa cermin tersebut. Demikian juga dengan Tuhan, yang karena ingin melihat diri-Nya sendiri, maka Ia menciptakan *al-Insân al-Kâmil* sebagai cermin tersebut. Hubungan tersebut dapat dilihat dalam skema berikut ini:

Skema I
Relasi antara Tuhan dan al-Insân al-Kâmil



2. *Al-Insân al-Kâmil* (Manusia Paripurna) menurut Al-Ghazâlî

Manusia Sempurna menurut al-Ghazâlî adalah manusia yang bisa mencapai tujuan hidupnya *ma'rifah*.

⁶¹ *Ibid.*, Juz II, hal. 75-76.

Tujuan hidup manusia adalah kesempurnaan jiwanya, yang bisa mengantarkan pada *ma'rifah*. Dengan demikian kesempurnaan manusia terkait dengan substansi esensialnya, *al-nafs* (jiwa). Karena jiwa mempunyai sifat dasar mengetahui yang bisa mencapai puncak pengetahuan tertingginya *ma'rifah* kepada Tuhan.⁶²

Pada kesempatan lain al-Ghazâlî memberikan pengertian manusia sempurna adalah manusia yang mampu menggabungkan makna batin dengan makna zhâhir. Lebih lanjut dikatakan bahwa manusia paripurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'* dan dalam mencapai hakikat tidak melampaui batasan-batasan syarî'ah. Manusia seperti itu, menurutnya dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.⁶³ Dalam hal ini ia merujuk pada kesempurnaan metodologis dalam upayanya menuju *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna).

Kesempurnaan manusia juga, -menurutnya- terkait dengan *al-Fadhâ'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan kesempurnaannya. *Al-Fadhâ'il* tersebut adalah *al-Hikmah* sebagai keutamaan dari daya akal; *al-Syaja'ah* sebagai keutamaan dari daya *ghadhab*; *al-'Iffah* sebagai keutamaan dari daya *syahwah*; dan *al-'Adâlah* sebagai keseimbangan dari ketiga daya tersebut di atas.⁶⁴ Dalam hal ini ia mengelaborasi potensi diri manusia yang dapat mengantarkannya kepada kesempurnaannya.

⁶² Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 205; M. Yasir Nasution, *op. cit.*, hal. 82.

⁶³ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hal. 33.

⁶⁴ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 264.

Untuk dapat mendapatkan jiwa yang sempurna -menurut al-Ghazâlî- maka manusia harus melalui upaya-upaya sebagai berikut: *pertama*, *al-takhalliyyah*, yaitu upaya pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. *Kedua*, *al-tahalliyyah*, pengisian kembali dengan sifat-sifat terpuji setelah pengosongan diri dari sifat-sifat tercela. Dan *ketiga*, melalui upaya-upaya tersebut maka terbentuklah jiwa yang sempurna (*muthma'innah*), jiwa yang siap menerima *tajallî* Tuhan. Pada tahap ini manusia mengalami kesempurnaan jiwa, karena ia memperoleh pengetahuan yang hakiki melalui dunia ghaib.⁶⁵ Dalam hal ini al-Ghazâlî menambahkan tahapan jiwa yang harus diupayakan oleh manusia untuk menuju kedudukan *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna).

Dalam kitab *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî menggunakan term *al-Wâshilûn* untuk menunjuk personifikasi manusia yang sampai pada tingkat paripurna. *Al-Wâshilûn* menurutnya adalah orang-orang yang telah sampai dalam pengenalan dengan Tuhan melalui *al-dzawq* (intuisi) yang maksimal. *Al-Wâshilûn* ini terbagi menjadi dua: *pertama*, adalah orang-orang yang menempati *maqâm* (kedudukan) dengan mendapatkan pengetahuan terlepas dari jangkauan indra dan pikir; segala yang ada terlepas dari kesadarannya kecuali keindahan, kesucian Tuhan dan dirinya sendiri. *Kedua*, adalah tingkatan ketika kesadarannya telah menyatu dengan Tuhan, ia tidak menyadari apa-apa lagi, termasuk dirinya sendiri.⁶⁶ Dalam hal ini manusia mendapatkan kedudukan yang paripurna dalam perjalanan spiritualnya.

⁶⁵ Al-Ghazâlî, *Al-'Imlâ fî Isyâkalât al-Ihyâ'*, (Beirût: Musyarâkah al-Anwâr, *Op. Cit.*), hal. 48.

⁶⁶ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, *op. cit.*, hal. 48.

Term lain yang digunakan al-Ghazâlî untuk menunjuk personifikasi manusia sempurna adalah seperti yang terdapat dalam kitab *Misykât al-Anwâr*, yakni term *al-Muthâ'* (orang yang dipatuhi). Term ini bermula dari adanya kepercayaan yang kuat pada diri Nabi Muḥammad saw, yang dikatakan dalam al-Qur'an bahwa "*siapa yang patuh pada utusan, patuh pada Tuhan*" (Qs. 4:82). Kepercayaan ini kemudian diperkuat dengan adanya pernyataan sebuah *hadîs* yang menyatakan bahwa Nabi Muḥammad saw pernah mengatakan: "*siapa yang telah melihatku, ia telah melihat Tuhan*". Kata-kata seperti ini harus dipahami dalam hubungannya dengan pemikiran mengenai fungsi kosmik Muḥammad, tempatnya yang khusus di antara manusia dan di antara nabi-nabi. Oleh al-Ghazâlî, ia disebut sebagai *al-Muthâ'* yang didefinisikan sebagai *khalîfah* Allah, atau pengganti, pengatur yang paling tinggi di semesta alam ini.⁶⁷

Menurut al-Qur'ân, Muḥammad-lah orang yang harus dipatuhi. Dalam pemikiran al-Ghazâlî, ia mempunyai padanan *al-Muthâ'* identik dengan Muḥammad. Hubungan Allah dengan *al-Muthâ'* disamakan dengan hubungan antara hakikat cahaya yang tak dapat diraba dengan matahari, atau unsur api dengan arang membara, suatu padanan yang akan membawa kaum sufi kepada konsep cahaya Muḥammad sebagai "*cahaya dari cahaya Tuhan*". *Al-Muthâ'* merupakan penjelmaan dari *amr*, perintah Ilâhî –yang dalam teosofi al-Jîlî, *amr* tersebut dipadankan dengan

⁶⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975). Edisi bahasa Indonesianya, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 282-283.

al-haqîqah al-Muhammadiyah, realitas dari Muḥammad atau arketip Muḥammad. Oleh karenanya, orang dapat melihat *al-Muthâ'* sebagai Muḥammad yang kosmik, yang menjadi prinsip kerja di dunia ini.⁶⁸

Dari berbagai uraian pembahasan yang dilakukan al-Ghazâlî dalam kitabnya *Misykât al-Anwâr*, maka dapatlah dikatakan bahwa ia dekat kepada doktrin *wahdat al-wujûd*. Al-Ghazâlî telah sampai kepada doktrin yang menyatakan bahwa sebenarnya tidak ada yang ada dalam wujud kecuali Allah, karena wujud segala sesuatu selain Dia adalah berasal dari Dia; wujud pinjaman apapun berada pada hukum atau sifat apa yang tiada (*fî al-hukm al-ma'dûm*). Karena itu, alam pada hakikatnya tidak mempunyai wujud.⁶⁹

Dalam kitabnya tersebut, al-Ghazâlî juga mengatakan bahwa "tidak ada dalam wujud kecuali Allah" dan "segala sesuatu adalah binasa kecuali wajah-Nya" (Qs. 28:88), bukan dalam arti bahwa segala sesuatu selain Allah "binasa pada suatu waktu tertentu, tetapi binasa secara azali dan abadi". Oleh karena itu, segala sesuatu selain Allah, bila dipandang dari dirinya sendiri, adalah ketiadaan belaka (*'adam mahdh*), dan, bila dipandang dari arah datangnya wujud, dari sumber pertama, adalah ada (*mawjûd*), bukan dalam arti ada dengan sendirinya, tetapi ada sejauh berasal dari Allah. Maka yang ada hanyalah wajah Allah.⁷⁰

⁶⁸ *Ibid.*, hal. 283.

⁶⁹ Al-Ghazâlî, *Misykâh al-Anwâr*, hal. 7. Lihat juga Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 209. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, *Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî*, hal. 182.

⁷⁰ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 209. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, *Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî*, hal. 183; Al-Ghazâlî, *Misykâh al-*

Melalui kitab *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî juga telah merintis teori filosofis iluminasionis (*nazhariyyah al-falsafiyyah al-isyrâqiyyah*) sebelum al-Suhrawardî Syekh al-Isyrâq mengembangkan mazhab filsafat ini dalam bentuk yang lebih sempurna. Dengan teorinya ini, al-Ghazâlî mentakwilkan ayat al-Nûr (Qs. 24:35) dalam arti tidak mengambil makna lahirnya. Di sini al-Ghazâlî memiliki pandangan esoterik dan filosofis yang radikal. Atas dasar ini, tasawuf al-Ghazâlî yang dianutnya secara pribadi lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunni⁷¹ sebagaimana yang banyak dipahami oleh para pengkaji tasawuf Islam.

Kajian Manusia Paripurna dalam Ragam Literatur

Kajian terhadap pemikiran al-Ghazâlî dan al-Jilî dalam bidang-bidang gagasan tertentu memang sudah pernah dibahas oleh beberapa penulis dan peneliti dalam berbagai bentuk karya ilmiah. Di sini akan penulis sebutkan beberapa karya yang dimaksud dan yang dianggap penting serta mempunyai hubungan dengan kajian dalam disertasi ini.

Ali Isa Othman mengkaji pemikiran al-Ghazâlî tentang manusia dengan judul *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazâlî*.⁷² Karya tersebut bertolak dari pendirian bahwa sumber utama inspirasi al-Ghazâlî adalah

Anwâr, hal. 55-56.

⁷¹ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 210. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî, hal. 183.

⁷² Ali Isa Othman, *The Concept of Man in Islam in the Writings of al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1960). Edisi bahasa Indonesiannya diterbitkan oleh penerbit Pustaka Bandung pada tahun 1981 (Cet. I) dan tahun 1987 (Cet. II) dengan judul *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*.

al-Qur'an.⁷³ Pembahasan di dalamnya dipusatkan pada kecenderungan tasawuf al-Ghazâlî. Hal ini terbukti, selain dalam materi pembahasan, literatur-literatur yang paling banyak dipergunakannya pun adalah *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, *al-Risâlah al-Ladunniyah* dan *Misykât al-Anwâr*, sedangkan *Ma'ârij al-Quds fî Madârij Ma'rifah al-Nafs*, buku filsafat al-Ghazâlî yang terpenting tentang manusia tidak dijadikan literatur sama sekali.

Di dalam tulisan Ali Isa Othman tersebut, konsepsi al-Ghazâlî tentang hakikat manusia juga tidak dijadikan dasar bagi pandangan-pandangannya yang lain, sehingga tidak terlihat koherensi yang jelas antara pandangannya tentang hakikat manusia dan pandangan-pandangannya yang lain, yang menyangkut daya-daya manusia dan pengetahuannya serta tujuan dan usaha penyempurnaan dirinya. Ali Isa Othman membatasi bahasannya tentang manusia yang meliputi sifat, pengembangan dan pengetahuan serta bahasan manusia dari perspektif sosiologis.

Berbeda dengan Ali Isa Othman, menurut Muḥammad Yasir Nasution, dalam karya disertasinya⁷⁴ yang telah diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*.⁷⁵ Sosok al-Ghazâlî harus dipandang sebagai seorang pemikir, seperti pemikir-pemikir lainnya, yang membentuk hasil pemikirannya berdasarkan kecenderungan-kecenderungan, pengetahuan-pengetahuan yang dimilikinya dan sumber-sumber ajaran Islam. Oleh karena itu, menurut penulis buku ini, tidak dapat

⁷³ *Ibid.*, hal. ix.

⁷⁴ Muḥammad Yasir Nasution, "Konsep Manusia Menurut Al-Ghazâlî", *Disertasi*, Pascasarjana IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1987.

⁷⁵ Muḥammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazali*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996).

dikatakan bahwa sumber utama pemikiran al-Ghazâlî adalah al-Qur'ân. Sebab, terutama mengenai persoalan-persoalan penting tentang manusia, al-Ghazâlî banyak menafsirkan ayat-ayat al-Qur'ân dengan hadis-hadis berdasarkan kecenderungan sistem pemahaman yang ada pada masanya, seperti filsafat, ilmu kalam dan tasawuf. Al-Ghazâlî memasuki al-Qur'ân dan Hadîs tidak dalam keadaan kosong. Ia, sebelumnya, telah mempunyai kecenderungan-kecenderungan yang mempengaruhi corak pemahamannya terhadap sumber-sumber ajaran Islam tersebut.⁷⁶

Muhammad Yasir Nasution dalam pembahasan bukunya tersebut menggunakan pendekatan filsafat manusia bukan pendekatan tasawuf secara khusus. Pendekatan ini dimaksudkan untuk dapat menjawab pertanyaan paling mendasar tentang manusia dalam pandangan al-Ghazâlî yang kemudian dihubungkan dan dicari koherensinya dengan pandangan al-Ghazâlî tentang pengetahuan dan perbuatan manusia, tujuan hidup yang menjadi dasar penyempurnaan diri manusia dan usaha untuk mencapainya. Oleh karena itu, literatur yang digunakannya pun adalah buku-buku filsafat dan tasawuf al-Ghazâlî.⁷⁷

Karya tulis lain yang perlu disebutkan di sini adalah karya Asmaran A.S. dengan judul *Konsep Ma'rifah Menurut Al-Ghazâlî*.⁷⁸ Menurut Asmaran, konsep *ma'rifah* al-Ghazâlî, yang diidentikkannya dengan "ilmu yang meyakinkan",

⁷⁶ *Ibid.*, hal. 12.

⁷⁷ *Ibid.*, hal. 13.

⁷⁸ Asmaran A.S., "Konsep *Ma'rifah* Menurut Al-Ghazâlî: Sebuah Telaah Epistemologis", *Disertasi* Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, Tahun 1996.

adalah konsep yang unik. Konsep tersebut berbeda baik dengan teori intuisisme dan gnostisisme dari spiritualisme Barat maupun dengan empirisme-positivisme dan rasionalisme.

Meskipun *ma'rifah* merupakan salah satu bentuk pengetahuan yang bersifat relatif, tetapi sebagai pengetahuan sufistik, yang disebut pula ilmu *mukâsyafah*, ia termasuk pengalaman keagamaan seorang sufi, karena ia terkait langsung dengan keyakinan, yang diperoleh al-Ghazâlî sebagai anugerah Tuhan, dengan latihan (*al-riyâdhah*) dan perjuangan (*al-mujâhadah*) melalui tahapan-tahapan (*al-maqâmât*) yang panjang dan berat, disertai dengan kondisi-kondisi ruhaniah (*al-ahwâl*) sebagai anugerah Tuhan yang mengiringi tahapan (*al-maqâm*) yang telah dicapai.

Karya Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*,⁷⁹ cukup penting untuk disebutkan di sini. Karya Masataka ini merupakan studi kritis tentang teori Ibn 'Arabî mengenai Manusia Paripurna (*al-insân al-kâmil*) dan tempat teorinya itu dalam sejarah pemikiran Islam. Di samping itu, karya ini juga merupakan suatu penelitian tentang pemikiran Ibn 'Arabî dalam hubungannya dengan tradisi-tradisi pemikiran pra-Islam dan Islam sebelum Ibn 'Arabî dalam perspektif historis. Dalam perspektif historis inilah, Masataka menyebutkan beberapa keterkaitan antara teori *al-insân al-kâmil*-nya Ibn 'Arabî dengan teori dan pemikiran al-Ghazâlî. Di antaranya adalah tentang teori

⁷⁹ Masataka Takeshita, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and Its Place in the History of Islamic Thought*, (Tokyo: Institute for the Study Languages and Cultures of Asia and Africa, 1987). Edisi bahasa Indonesiannya, *Manusia Sempurna menurut Konsep Ibn 'Arabi*, terj. Moh. Hefni MR, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

makrokosmos-mikrokosmos, teori kenabian dan kewalian.

Margareth Smith dalam karyanya yang berjudul *Al-Ghazâlî-The Mystic*,⁸⁰ menyebutkan satu pembahasan yang hampir sama dengan Mastaka Takeshita. Yaitu tentang pengaruh pemikiran tasawuf sebelum masa al-Ghazâlî dalam konstruksi pemikiran al-Ghazâlî dan juga pengaruh pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sendiri terhadap kerangka pemikiran para ahli tasawuf pada masa setelah al-Ghazâlî. Hal ini sebagaimana nampak dalam pemikiran tasawuf al-Suhrawardî dan Ibn 'Arabî. Smith juga menengahkan pembahasan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî tentang Tuhan dan jiwa manusia, pendakian makhluk terhadap Khalik, dan kehidupan orang suci bersama Tuhan. Namun, karya Smith ini tidak mengungkap secara jelas pemikiran manusia sempurna dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî.

Hampir sama juga dengan kedua karya di atas, Carra de Voux dalam karyanya yang berjudul *Al-Ghazâlî*⁸¹ menyebutkan pembahasan tentang al-Ghazâlî sebagai seorang sufi, tetapi dalam kaitan pembahasan etika Islam.⁸² Namun demikian, keberadaan karya ini cukup penting untuk melihat pengaruh pemikiran para sufi sebelum masa al-Ghazâlî terhadap pemikiran tasawuf al-Ghazâlî serta pengaruh pemikiran tasawufnya terhadap perkembangan pemikiran tasawuf setelah masanya.

⁸⁰ Margareth Smith, *Al-Ghazâlî-The Mystic*, (Pakistan: Kazi Publication, tt.). Edisi bahasa Indonesiannya, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imâm al-Ghazâlî*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000).

⁸¹ Carra de Voux, *Al-Ghazâlî*, terjemahan dalam bahasa Arab oleh 'Âdil Zu'aitir, (Mesir: Dâr al-Kutub al-'Arabiyyah, 1959).

⁸² Satu karya disertasi yang cukup representatif dalam menguraikan teori akhlak al-Ghazâlî adalah buah karya Zaki Mubârak dengan judul *al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Sya'b, tt.).

Selain itu, Kautsar Azhari Noer dalam bukunya, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, menyebutkan sebuah pembahasan mengenai “kajian ulang terhadap posisi al-Ghazâlî dalam sejarah tasawuf”.⁸³ Tulisan ini sangat penting keberadaannya untuk melihat secara obyektif dan proporsional terhadap sosok al-Ghazâlî dan pemikirannya dalam bidang tasawuf.

Cukup penting juga untuk disebutkan di sini adalah karya disertasi Said Aqil Sirodj yang berjudul *Shillat Allâh bi al-Kawn fî al-Tashawwuf al-Falsafi*.⁸⁴ Di dalamnya disebutkan pembahasan tentang *tawhîd* menurut al-Ghazâlî dan kritiknya mengenai klasifikasi *tawhîd* al-Ghazâlî sebagaimana terdapat dalam kitab *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*. Juga pembahasan mengenai sumber-sumber pemikiran tasawuf al-Ghazâlî.

Adapun kajian terhadap pemikiran tasawuf al-Jîlî belum begitu banyak dilakukan baik oleh para sarjana Muslim maupun oleh para orientalis, walaupun ada tetapi penelitian tersebut tidak menempatkannya pada pembahasan yang khusus membahas pemikiran tasawuf al-Jîlî. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Reynold A. Nicholson dalam beberapa bukunya tentang tasawuf, seperti *Studies in Islamic Mysticism*,⁸⁵ *The Mystics of Islam*⁸⁶ dan *The Idea*

⁸³ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 185-213. Lihat juga, Kautsar Azhari Noer, “Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf”, dalam *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Vol. I, No. 2, Tahun 1999, hal. 162-185.

⁸⁴ Said Aqil Sirodj, “Shillat Allâh bi al-Kawn fî al-Tashawwuf al-Falsafi”, dalam *Disertasi Universitas Umm al-Qurrâ’ Makkah*, Tahun 1414 H.

⁸⁵ Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1921). Diterbitkan ulang oleh Curzon Press Ltd. pada Tahun 1994.

⁸⁶ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London & Boston: Routledge

of Personality in in Sufism.⁸⁷ Dalam karya-karya Nicholson tersebut, pembahasan mengenai pemikiran tasawuf al-Jîlî belum dijelaskan secara utuh dan komprehensif. Ia juga lebih banyak mendeskripsikan tasawuf sebagai ajaran yang sinkretis dengan budaya dan kepercayaan setempat.⁸⁸ Ia tidak mengkaji tasawuf melalui tolok ukur al-Qur'ân yang dijadikan para sufi sebagai sumber asalnya. Namun demikian, keberadaan karya-karya Nicholson tersebut cukup penting untuk mengetahui sejarah perkembangan pemikiran dalam dunia tasawuf, khususnya mengenai pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî.⁸⁹

Sebagaimana karya-karya Nicholson, karya Annemarie Schimmel yang berjudul *Mystical Dimension of Islam*,⁹⁰ juga tidak membahas secara khusus pemikiran al-Ghazâlî dan al-Jîlî mengenai konsep manusia sempurna. Di dalam buku tersebut, kajian terhadap pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, dan juga pemikiran tasawuf al-Jîlî, baru sebatas pemaparan secara sepintas lalu mengenai pemikiran kedua tokoh

and Kegan Paul, 1963).

⁸⁷ Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (Cambridge, 1923).

⁸⁸ Sebuah karya yang cukup representatif dalam pengamatan penulis yang membahas tentang perbandingan pemikiran mengenai tema manusia sempurna dari sisi letak geografis di mana tokoh yang dikaji lahir dan dibesarkan adalah karya Seyyed Mohsen Miri dengan judul *The Perfect Man: A Comparative Study in Indian and Iranian Philoshopocal Thought*. Edisi bahasa Indonesiannya berjudul *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, (Jakarta: Teraju, 2004).

⁸⁹ Khusus dalam karyanya, *Studies in Islamic Mysticism*, Nicholson menaruh perhatian penuh pada pemikiran Ibn 'Arabî dan al-Jîlî. Hal ini sebagaimana yang tampak dalam uraian pembahasan karya ini tentang karya al-Jîlî dan Ibn 'Arabî.

⁹⁰ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1975). Edisi bahasa Indonesiannya, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono, dkk., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000).

tersebut.⁹¹ Sebagaimana karya Nicholson dan Schimmel, karya Titus Burckhardt juga demikian. Dalam karyanya yang berjudul *An Introduction to Sufi Doctrine*, Burckhardt hanya sepintas membahas pemikiran tasawuf al-Jilî.⁹² Namun demikian, keberadaan buku ini sangat membantu dalam memetakan perkembangan konsep teosofi dalam Islam.

Sedangkan dari kalangan sarjana Timur yang pernah menulis dan melakukan studi pemikiran sufi 'Abd al-Karîm al-Jilî secara komprehensif di antaranya adalah Yûsuf Zaidân dalam dua buah karya tulisnya; *Al-Fikr al-Shûfi 'inda 'Abd al-Karîm al-Jilî*⁹³ dan *'Abd al-Karîm al-Jilî: Failasûf al-Shûfiyah*.⁹⁴ Dalam dua karyanya tersebut, Yûsuf Zaidân membahas secara utuh konsep *Insân Kâmil* dalam pemikiran tasawuf al-Jilî. Bahkan dalam karyanya yang pertama, Yûsuf Zaidân mencoba memperbandingkan konsep *Insân Kâmil* al-Jilî tersebut dengan pemikiran Ibn 'Arabî, Suhrawardî dan Ibn Sabî'in.⁹⁵

Penulis sendiri dalam karya tesisnya mengkaji pemikiran tasawuf al-Jilî dengan judul *Al-Insân al-*

⁹¹ Lihat, *Ibid.*, hal. 114-122, 283-284, 329, 355-357.

⁹² Titus Burckhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, (Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, tt.). Edisi bahasa Indonesianya diterjemahkan oleh Azyumardi Azra dan Bachtiar Effendi dengan judul *Mengenal Ajaran Kaum Sufi*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984).

⁹³ Tulisan ini merupakan karya tesisnya yang dibuat sebagai syarat dalam menyelesaikan Program Magister bidang Filsafat di Fakultas Ushuluddin di salah satu Perguruan Tinggi di Mesir. Karya tesisnya tersebut kini sudah dipublikasikan dalam bentuk buku. Lihat, Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfi 'inda 'Abd al-Karîm al-Jilî*, (Beirût: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyah, 1988).

⁹⁴ Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm al-Jilî: Failasûf al-Shûfiyah*, (Beirût: Dâr al-Jail, 1992).

⁹⁵ Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfi*, hal. 95-120.

*Kâmil dalam Konsepsi al-Jîlî.*⁹⁶ Fokus kajiannya adalah pada pembuktian akan benar-tidaknya asumsi yang menyatakan bahwa konsepsi al-Jîlî tentang *al-Insân al-Kâmil* bertentangan dengan al-Qur'ân sebagai ajaran dasar Islam. Kesimpulannya ternyata asumsi tersebut tidaklah benar. Walaupun al-Jîlî dalam mengkonstruksikan konsepsinya tentang *al-Insân al-Kâmil* menjadi suatu ajaran yang bersifat filosofis, namun secara konsisten al-Jîlî mendasarkan kerangka pemikirannya pada al-Qur'ân dan al-Hadîs. Di samping itu, munculnya konsepsi *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî sendiri, tidak terlepas dari kesinambungan sejarah pemikiran Islam yang melatarbelakanginya. Oleh karena itulah, kajian dalam disertasi ini sebenarnya merupakan pengembangan dan pendalaman lebih jauh dari kajian tesis magister penulis dengan mengkomparasikan konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran tasawuf al-Jîlî dengan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Kedua tokoh dipandang sebagai sufi besar pada masanya dan memiliki pengaruh yang cukup luar biasa pada masa-masa setelahnya. Al-Ghazâlî diasumsikan sebagai representasi dari pemikiran tasawuf *akhlâqî (Sunnî)* sedangkan al-Jîlî dalam pemikiran tasawufnya -melalui pemahaman dari Ibn 'Arabî -sebagai representasi tasawuf *falsafî*.

Karya lain yang perlu disebutkan di sini adalah karya disertasi Yunasril Ali yang telah diterbitkan dalam bentuk buku dengan judul *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî.*⁹⁷ Dalam karya ini dijelaskan konsep *insân kâmil* Ibn 'Arabî dielaborasi oleh

96 Sumanta, "Al-Insân al-Kâmil dalam Konsepsi al-Jîlî", *Tesis Magister* Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara, Medan, Tahun 1996.

97 Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibn 'Arabî oleh al-Jîlî*, (Jakarta: Paramadina, 1997).

al-Jîlî. Keberadaan buku ini sangat membantu bagi penulis untuk melakukan kajian dalam disertasi ini. Fokus kajian disertasi ini adalah kesinambungan konsep tasawuf Ibn 'Arabi dengan al-Jîlî.

Berbeda dengan apa yang telah dilakukan oleh peneliti-peneliti sebelumnya sebagaimana terlihat pada uraian telaah pustaka di atas, dalam pembahasan buku ini penulis mengkaji dan sekaligus melakukan komparasi pemikiran dua tokoh tasawuf, al-Ghazâlî dan al-Jîlî, tentang konsep *Insân Kâmil* (Manusia Paripurna). Dengan mengkomparasikan pemikiran kedua tokoh tersebut, diharapkan bisa memunculkan rumusan baru dan pengembangan kajian *Insân Kâmil* dari dua tokoh tasawuf yang telah banyak mewarnai pemikiran tasawuf dalam dunia Islam itu. Dengan demikian, kedudukan tasawuf kedua tokoh terlihat jelas.

Kajian dalam buku ini merupakan salah satu jenis kajian budaya, yaitu meneliti pemikiran, gagasan, ide-ide, konsep-konsep dan nilai-nilai dari karya atau pemikiran seseorang. Dalam buku ini, pemikiran tersebut diambil dari sebuah teks. Karena itu pembahasan dalam buku ini bersifat deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan dan mengungkapkan pemikiran dan pandangan al-Ghazâlî dan al-Jîlî tentang konsep Manusia Paripurna (*Insân Kâmil*).

Mengingat pemikiran-pemikiran kedua tokoh tersebut tidak begitu saja lahir, maka metode historis diperlukan untuk memahami ide-ide sentral pemikirannya dan penelusuran terhadap geneologi munculnya pemikiran tersebut. Konsep *Insân Kâmil* dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî akan ditelusuri melalui karya-karyanya secara langsung. Untuk itu, pendekatan yang sesuai

adalah pendekatan pemikiran (*intellectual approach*) dengan meneliti secara langsung berbagai karya tulis al-Ghazâlî dan al-Jîlî. Berikut ini penulis hanya akan menyebutkan beberapa karya tulis kedua tokoh tersebut yang selanjutnya penulis jadikan sebagai data primer dalam penulisan buku ini. Sementara untuk data-data sekunder di antaranya adalah beberapa literatur yang telah dijelaskan dalam uraian kajian-kajian terdahulu di atas dan beberapa buku yang terkait dengan bahasan tema yang dimaksud.

Data primer yang dimaksudkan untuk mendapatkan data-data pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Kitab ini ditulis oleh al-Ghazâlî ketika ia menempuh cara hidup sebagai seorang sufi.⁹⁸ Kitab ini merupakan karya *magnum opus*-nya al-Ghazâlî yang memuat ide-ide sentral pemikiran al-Ghazâlî untuk menghidupkan kembali ilmu-ilmu agama Islam, termasuk kajian ilmu tasawuf Islam.

Kemudian kitab *Al-Maqshad al-Asmâ': Syarh Asmâ Allâh al-Husnâ*, yang memuat pembahasan al-Ghazâlî tentang nama-nama Tuhan secara komprehensif, masalah-masalah teologi dan sufisme. Kitab *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, karya ini semacam otobiografi al-Ghazâlî yang memuat pembahasan tentang riwayat perkembangan intelektual dan spiritual pribadinya, di samping tentang penilainnya terhadap metode para pencari kebenaran, macam-macam ilmu pengetahuan dan epistemologinya.

Kitab *Mizân al-'Amal* yang digolongkan sebagai karya tasawuf al-Ghazâlî, tetapi ditulis sebelum ia memasuki cara hidup sufi⁹⁹ juga dijadikan sebagai sumber rujukan

⁹⁸ Abd al-Karîm 'Usmân, *Sirah al-Ghazâlî*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, t.t.), hal. 203.

⁹⁹ *Ibid.*

untuk, -dalam beberapa hal- , membandingkan sebagian pandangan tasawufnya antara sebelum dan sesudah ia memasuki cara hidup sufi.

Kitab *Al-Risâlah al-Laduniyyah*, juga penulis menggunakan sebagai sumber dalam mengkaji pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Assin Palacios meragukan kebenaran (otentisitas) karya ini sebagai karya al-Ghazâlî karena teks-teks di dalam karya ini banyak yang sama dengan tulisan Ibn 'Arabî dalam bukunya yang berjudul *Risâlah fî al-Nafs wa al-Rûh*. Namun adanya penemuan bahwa manuskrip kitab *Al-Risâlah al-Laduniyyah* lebih tua dari pada karya Ibn 'Arabî tersebut, sudah dengan sendirinya telah menjawab keraguan tersebut.¹⁰⁰

Kitab *Misykât al-Anwâr*, walaupun tidak populer di kalangan orang awam namun ia adalah karya al-Ghazâlî tentang tasawuf yang paling orisinal dan merupakan karya esoterik dan filosofis yang memuat pandangan-pandangan radikal al-Ghazâlî. Karya ini adalah salah satu karya terakhir al-Ghazâlî yang menunjukkan masa kematangan intelektual dan spiritualnya. Di dalam *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî menyebutkan *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, *Mi'yâr al-'Ilm*, *Mahakk al-Nazhar* dan *Al-Maqshad al-Asnâ*. Penyebutan kitab-kitab ini dapat dijadikan sebagai indikasi bahwa *Misykât al-Anwâr* ditulis oleh al-Ghazâlî setelah kitab-kitab ini. *Misykât al-Anwâr* juga diduga kuat sebagai ungkapan pandangan-pandangan al-Ghazâlî yang "diyakini secara rahasia antara dirinya dan Allah, dan tidak pernah menyebutkannya kecuali kepada suatu kelompok terbatas murid-muridnya".¹⁰¹

¹⁰⁰ 'Abd. al-Rahmân Badawî, *Mu'allafât al-Ghazâlî*, (Kuwait: Wikâlah al-Mathbû'ât, 1977), Cet. II, hal. 270-271.

¹⁰¹ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 207-208. Lihat juga, W.H.T. Gairdner, *Al-Ghazzalî's Mishkât al-Anwâr* ("The Niche for Lights"), (Lahore:

Menurut Abû al-A'la 'Afîfî, sebagaimana dikutip oleh Kautsar Azhari Noer,¹⁰² bahwa *Misykât al-Anwâr* menggambarkan posisi atau sikap final al-Ghazâlî dalam masalah-masalah yang telah dibahasnya dalam karya-karyanya terdahulu. Dalam kitab *Misykât al-Anwâr* ini, al-Ghazâlî berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani diungkapkannya dalam karya-karyanya yang lain. Dalam kitab ini, al-Ghazâlî dekat kepada doktrin *wihdah al-wujûd*. Melalui kitab ini pula, al-Ghazâlî telah merintis teori filosofis iluminasionis (*nazhariyyah al-falsafiyah al-isyrâqiyyah*) sebelum al-Suhrawardî mengembangkan mazhab filsafat ini dalam bentuk yang lebih sempurna. Dengan teorinya tersebut, al-Ghazâlî menta'wîlkan ayat al-Nûr (Qs. 24: 35) dalam arti tidak mengambil makna lahirnya. Di sinilah al-Ghazâlî memiliki pandangan esoterik dan filosofis yang radikal. Atas dasar itu pula, tasawuf al-Ghazâlî lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunnî sebagaimana yang dipahami oleh kebanyakan orang.

Karya-karya lain al-Ghazâlî yang penulis pergunkan sebagai pelengkap dalam penelusuran data pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah seperti *Ayyuhâ al-Walad*, *Kimiya*

Syekh Muḥammad Ashraf, 1952), hal. 19. Karya terjemahan Gairdner ini diterbitkan pertama kali oleh The Royal Asiatic Society, London, pada tahun 1924. Edisi terjemahan bahasa Indonesianya diterbitkan oleh Pustaka Sufi, Yogyakarta, pada tahun 2002 dengan judul *Kiblat Cahaya*. Alasan al-Ghazâlî untuk tidak sembarangan menceritakan pengalaman puncak *ma'rifah fî Allâh* kepada orang lain adalah didasarkan pada pernyataan bahwa *ifsyâ' sirri al-Rubûbiyyah kufr* (menceritakan rahasia keTuhanan adalah kufur). Oleh karena itu, al-Ghazâlî sangat hati-hati dalam mengungkapkan pengalaman puncak *ma'rifah*-nya. Lihat lebih jauh, al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, jilid IV, hal. 246 dan al-Ghazâlî, *Misykâh al-Anwâr*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 269.

¹⁰² Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 208-210.

al-Sa'âdah, Minhâj al-'Ârifîn, dan lainnya yang termasuk kategori karya-karya al-Ghazâlî dalam bidang tasawuf.

Sementara data primer yang dipergunakan penulis untuk menelusuri pemikiran tasawuf al-Jîlî adalah kitab *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*. Karya ini merupakan karya al-Jîlî yang paling populer. Di dalam karya inilah al-Jîlî mengemukakan konsep *al-Insân al-Kâmil* secara detail. Selanjutnya, adalah kitab *Al-Kahf wa al-Raqîm fî Syarh bi-Ism-illâh al-Rahmân al-Rahîm* yang berisi tentang komentar atas *Basmalah* secara panjang lebar menurut tafsir sufi. Berbeda dengan kitab-kitab tafsir di luar tafsir sufi --yang berupaya menjelaskan kata demi kata dan kalimat demi kalimat dari ayat-ayat al-Qur'ân-- al-Jîlî, di dalam karyanya ini, menjelaskan ayat pertama surah al-Fâtihah, huruf demi huruf, yang menurutnya merupakan lambang-lambang yang mempunyai makna tersendiri.

Karya lain al-Jîlî yang penulis pergunakan di sini adalah *al-Kamâlât al-Ilâhiyah fî al-Shifât al-Muhammadiyah*. Karya al-Jîlî ini berisi penjelasan tentang nama-nama Tuhan sebagaimana *al-Maqshad al-Asnâ* karya al-Ghazâlî. Kemudian, kitab *al-Manâzhir al-Ilâhiyah* yang memaparkan secara langsung pengalaman kerohanian yang dirasakan oleh al-Jîlî sendiri. Sebelum memaparkan pengalaman kerohaniannya tersebut, al-Jîlî menjelaskan tentang syarat-syarat bagi orang yang akan membaca kitabnya tersebut dan dasar-dasar akidah yang wajib diyakini oleh setiap muslim.

Kitab *Al-Isfâr al-Ghaib Natîjah al-Safar al-Qarîb* adalah sebuah risalah kecil yang ditulis oleh al-Jîlî. Dalam risalah ini al-Jîlî menjelaskan tentang tata cara melaksanakan *safar* (perjalanan jauh) menurut tasawuf. Karya lain al-Jîlî yang

terkait adalah *Syarh Musykilât al-Futûhât al-Makkîyyah li Ibn 'Arabî*. Kitab ini berisi komentar al-Jîlî terhadap muatan isi kitab *al-Futûhât al-Makkîyyah* karya Ibn 'Arabî. Dan terakhir, karya al-Jîlî yang berjudul *Qashîdah al-Nâdirât al-'Ainîyyah* yang berisi antologi puisi dengan muatan 534 bait syair.¹⁰³

Setelah data terkumpul dari berbagai sumber baik primer yang berupa manuskrip dan buku kedua tokoh tersebut maupun sumber sekunder dari para pengkaji sesudahnya, kemudian penulis melakukan analisis isi (*content analysis*)¹⁰⁴ yaitu menganalisis seluruh kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî yang berkaitan dengan konsep *al-Insân al-Kâmil*, begitu juga pendapat dan pemikiran para sarjana yang berkaitan langsung dengan permasalahan yang dimaksud. Selanjutnya kedua pemikiran tokoh tersebut dikomparasikan dalam sistem dan konsep pemikirannya masing-masing.¹⁰⁵]

¹⁰³ R.A. Nicholson telah berupaya menyunting beberapa bait dari puisi tersebut, dan memuatnya sebagai *appendix* (lampiran) pada bukunya yang berjudul *Studies in Islamic Mysticism*.

¹⁰⁴ Dalam menganalisis isi penulis merujuk Klaus Krippendorff. Lihat: Klaus Krippendorff, *Content Analysis: Introduction to its Theory and Methodology*, trans. Farid Wajdi, *Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi*, (Jakarta: Rajawali Press., 1991).

¹⁰⁵ Paul Masson Oursel menyatakan bahwa studi komparatif adalah studi untuk melihat titik persamaan dan perbedaannya. Sementara Seyyed Mohsen Miri mengatakan bahwa keberadaan studi komparatif ini sangat penting, karena ia merupakan satu cara untuk memperluas perspektif dan wawasan seseorang. Di samping itu, ia juga mampu menghindarkan dari pemikiran yang picik dan kaku, membuka cakrawala baru tentang spiritualitas yang lebih komprehensif, terbebas dari ketakutan terhadap perspektif orang lain dan kepentingan pribadi. Sebagai sebuah kajian, tentu akan memperjelas sejumlah pemikiran yang dapat diterima seseorang, di mana sebelumnya tidak jelas baginya, dan memperjelas perbedaan antara dua pemikiran yang dapat menutupi kelemahannya sendiri. Studi komparatif akan menunjukkan bahwa sejumlah pandangan yang sama dari sejumlah orang tidak lebih dari sebuah perbedaan-perbedaan yang akhirnya dapat disatukan. Lihat, Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna*, hal. 3-6.

Bagian 2

EPISTEMOLOGI MANUSIA PARIPURNA (AL-INSÂN AL-KÂMIL)

A. Pengertian Manusia Paripurna (al-Insân al-Kâmil)

1. Al-Insân

Dalam al-Qur'ân, ada tiga kata kunci yang mengacu kepada makna pokok manusia: *basyar*, *insân* dan *al-nâs*.¹ Beberapa term lain yang jarang dipergunakan dalam al-Qur'ân dan dapat dilacak pada salah satu di antara tiga kata kunci tersebut adalah *unâs*, *anasiy*², *insiy*³ dan *ins*.⁴ *Unâs*, disebutkan lima kali dalam al-Qur'ân dan menunjukkan kelompok atau golongan manusia. Di antara ayat al-

¹ Bint al-Syâthî', *Al-Maqâl fî al-Insân: Dirâsah Qur'âniyah*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1966), hal. 11.

² *Anasiy* adalah bentuk jamak dari *insân* atau *insiy*, disebutkan hanya satu kali dalam al-Qur'ân.

³ *Insiy* adalah bentuk lain dari kata *insân*. dalam al-Qur'ân hanya disebutkan satu kali.

⁴ *Ins* disebutkan 18 kali dalam al-Qur'ân dan selalu dihubungkan dengan jin, sebagai pasangan makhluk manusia yang mukallaf. Jalaluddin Rakhmat, "Konsep-Konsep Antropologis", dalam Budhy Munawar Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), hal. 75.

Qur'an yang memuat kata *unâs* tersebut adalah:

وإذا استسقى موسى لقومه فقلنا اضرب بعصاك الحجر فانفجرت
منه اثنتا عشرة عينا قد علم كل أناس مشربهم كلوا واشربوا من
رزق الله ولا تعثوا في الأرض مفسدين.

“Dan (ingatlah) ketika Mûsa memohon air untuk kaumnya, lalu Kami berfirman: “Pukullah batu itu dengan tongkatmu”. Lalu memancarlah dari padanya dua belas mata air. Sungguh tiap-tiap suku telah mengetahui tempat minumnya (masing-masing). Makan dan minumlah rizki (yang diberikan) Allah, dan janganlah kamu berkeliaran di muka bumi dengan berbuat kerusakan”⁵

وما كان جواب قومه إلا أن قالوا أخرجوهم من قريبتكم إنهم
أناس يتطهرون.

“Jawab kaumnya tidak lain hanya mengatakan: “Usirlah mereka (Lûth dan pengikut-pengikutnya) dari kotamu ini; sesungguhnya mereka adalah orang-orang yang berpura-pura mensucikan diri”.⁶

*Basyar*⁷, dalam pengertian bahasa disebutkan untuk semua makhluk dengan berbagai jenis dan jumlahnya.⁸ Sedangkan *basyar* dalam al-Qur'ân⁹ lebih

⁵ Qs. al-Baqarah (2): 60.

⁶ Qs. al-A'râf (7): 82. lihat juga: Qs. al-A'râf (7): 160; Qs. al-Isrâ' (17): 71; dan Qs. al-Naml (27): 56.

⁷ *Basyar* adalah bentuk jamak dari kata *basyarât* yang berarti kulit kepala, wajah dan tubuh yang menjadi tempat tumbuhnya rambut. Ibn Barzâh mengartikannya sebagai kulit luar. Al-Laîs mengartikannya sebagai permukaan kulit pada wajah dan tubuh manusia. Lihat, Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, (Mesir: Dâr al-Mishriyah, 1968), Jilid V, hal. 124-126.

⁸ *Ibid.*

⁹ Al-Qur'ân menyebut kata *basyar* sebanyak 27 kali. Dalam seluruh ayat

dimaksudkan sebagai anak cucu Adam yang biasa makan, minum, berjalan-jalan di pasar dan mereka bertemu atas dasar persamaan.¹⁰ Secara ringkas, dapat dikatakan bahwa konsep *basyar* selalu dihubungkan dengan sifat-sifat biologis manusia seperti makan, minum dan seks, yang terikat dengan hukum-hukum alamiah. Di antara ayat al-Qur'an yang menjelaskan hal tersebut adalah:

قالت ربي انى يكون لى ولد ولم يمسنى بشر

"Tuhanku bagaimana mungkin aku punya anak, padahal aku tidak disentuh basyar (manusia)".¹¹

قل انما انا بشر مثلكم يوحى الى انما الهكم اله واحد

"Katakanlah Aku ini basyar (manusia biasa) seperti kamu hanya saja aku diberi wahyu, bahwa Tuhanmu adalah Tuhan yang satu".¹²

ما هذا الا بشر مثلكم يأكل مما تأكلون منه ويشرب مما تشربون

"Bukankah ia basyar (manusia biasa) seperti kamu, ia makan apa yang kamu makan dan minum apa yang kamu minum".¹³

tersebut memberikan referensi kepada manusia sebagai makhluk Biologis. 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Beirut: Dâr al-Fîkr, tt.), hal. 153-154.

¹⁰ Bint al-Syâthî, *Al-Maqâl fi al-Insân...*, hal. 12.

¹¹ Qs. 'Ali 'Imrân (3): 47. Ayat ini berisi tentang sikap keheranan Maryam atas peristiwa yang menimpa dirinya.

¹² Qs. al-Kahfî (18): 110. Ayat ini berisi tentang penegasan diri Nabi Muḥammad, bahwa secara biologis sama seperti umatnya.

¹³ Qs. al-Mu'minûn (23): 33. Ayat ini berisi tentang bantahan orang Kafir terhadap seruan para Nabi.

حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملك كريم

"Ya Allah, ini bukan basyar (manusia biasa), tapi ini tidak lain kecuali Malaikat yang mulia".¹⁴

Kata *insân*¹⁵ dalam kajian etimologi mempunyai tiga makna. *Pertama*, berasal dari kata *nasiya*¹⁶ yang bermakna "lupa". *Kedua*, berasal dari kata *anasa* sinonim dari kata: *abshara* yang bermakna "melihat"; *'alima* yang berarti "mengetahui"; dan *ista'dzana* yang berarti "meminta izin". *Ketiga*, berasal dari kata *al-uns* yang berarti "jinak", sebagai lawan dari kata *al-wahsyah* yang memiliki arti "buas".¹⁷

Dalam al-Qur'ân, *insân* dapat dikelompokkan dalam tiga kategori: *pertama*, *insân* dihubungkan dengan keistimewannya sebagai *khalîfah* yang memikul tanggung jawab di bumi.¹⁸ Dalam hal ini, manusia adalah makhluk yang diberi ilmu sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

¹⁴ Qs. Yûsuf (12): 31. Ayat ini berisi tentang Ketakjuban wanita Mesir terhadap ketampanan Yûsuf.

¹⁵ Kata *insân* disebutkan dalam al-Qur'ân sebanyak 65 kali. 'Abd. al-Bâqî, *op.cit.*, hal. 119-120.

¹⁶ Manusia, dalam pemikiran tasawuf sering diartikan sebagai makhluk yang lupa akan *al-Haqq*, karenanya manusia diharapkan untuk senantiasa ingat kepada penciptanya dan mendekatkan diri untuk mendapatkan hubungan yang langsung dengan Tuhan, sehingga disadari betul manusia berada di hadirat Tuhan.

¹⁷ Ibn Manzhûr, *Lisân al-Arab*, jilid VII, hal. 306-316.

¹⁸ Menurut Fazlur Rahman, manusia adalah makhluk yang memikul *amânah*. *Amânah* ini diartikan sebagai upaya menemukan hukum alam dan menguasainya, yang dalam bahasa al-Qur'ân disebutkan: "*mengetahui nama-nama semuanya*" lalu menggunakannya dengan inisiatif moral insânî untuk menciptakan tatanan dunia yang baik. Fazlur Rahman, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, March 1967, VI: I, hal. 9.

الذى علم بالقلم * علم الانسان مالم يعلم

"Yang mengajar dengan pena, mengajar insân apa yang tidak diketahuinya".¹⁹

Manusia mempunyai wujud yang sempurna dibanding makhluk lain seperti disebutkan dalam firman Allah:

لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم

"Sesungguhnya kami ciptakan manusia dalam sebaik-baik bentuk".²⁰

Di samping itu, manusia diberi kemampuan untuk mengembangkan ilmu dan daya nalarnya, yakni dengan menghubungkan kata *insân* dengan *nazhar* yang berarti "perenungan", "pemikiran", "analisis" dan "pengamatan" terhadap perbuatannya, seperti dalam firman Allah:

يوم يتذكر الانسان ما سعى

"Pada hari (ketika) manusia teringat akan apa yang telah dikerjakannya".²¹

Proses sirkulasi makanan sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

فلينظر الانسان الى طعامه

"Maka hendaklah manusia memperhatikan makanannya (dari apakah ia diciptakan?)".²²

¹⁹ Qs. al-'Alaq (96): 4-5.

²⁰ Qs. al-Thin: 4.

²¹ Qs. al-Nâzi'ât (79): 35.

²² Qs. 'Abasa (80): 24. lihat juga ayat 25-36.

Dan proses penciptaan manusia seperti dinyatakan dalam firman Allah:

فلينظر الانسان مم خلق

"Maka hendaklah manusia memperhatikan dari apakah ia diciptakan".²³

Serta Allah menjelaskan rahasia kebesarannya kepada *insân* (manusia) seperti yang terdapat dalam firman Allah:

سنريهم ايتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيدا

"Akan Kami perlihatkan kepada mereka (insân) ayat-ayat (tanda-tanda kekuasaan) Kami di ufuq-ufuq (tepi langit) dan pada diri mereka sendiri sehingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'ân itu al-Haqq. Tidakah cukup bahwa Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu".²⁴

Karena manusia menanggung *amânah*, maka *insân* dituntut memiliki rasa tanggung jawab. Hal ini dinyatakan dalam firman Allah:

أيحسب الانسان أن لن نجوع عظامه

"Adakah manusia mengira bahwa Kami tiada akan mengumpulkan tulang-tulangnya".²⁵

أيحسب الانسان أن يترك سدى

"Adakah manusia mengira bahwa ia akan dibiarkan dengan percuma (tidak disuruh beramal)".²⁶

²³ Qs. al-Thâriq (86): 5.

²⁴ Qs. Fushilat (41): 53.

²⁵ Qs. al-Qiyâmah (75): 3.

²⁶ Qs. al-Qiyâmah (75): 36.

ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن اقرب إليه
من حبل الوريد

"Sesungguhnya telah Kami jadikan manusia dan Kami ketahui apa-apa yang diwas-waskan (dibisikkan) oleh hatinya dan Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya".²⁷

Insân juga diwasiatkan untuk senantiasa berbuat baik, seperti yang dinyatakan dalam firman Allah:

إن في ذلك لاية وما كان أكثرهم مؤمنين

"Sesungguhnya tentang demkian itu, menjadi ayat (tanda kekuasaan Allah). Tetapi kebanyakan mereka tidak mau beriman".²⁸

ووصينا الانسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين
أن اشكر لي ولوالديك إلى المصير

"Kami wasiatkan kepada manusia terhadap ibu bapaknya. Ibunya mengandungnya dengan (menderita) kelemahan di atas kelemahan dan menceraikannya dari susuan dalam dua tahun (yaitu): Berterima kasihlah kepadaKu dan kepada ibu bapakmu. kepadaKu tempat kembali".²⁹

ووصينا الانسان بوالديه إحسانا حملته أمه كرها ووضعته كرها
وحمله وفصاله ثلاثون شهرا حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة
قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك التي أنعمت علي وعلى والدي

²⁷ Qs. Qāf (50): 16.

²⁸ Qs. al-Syu'arā' (26): 8.

²⁹ Qs. Luqmān (31): 14.

وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَصْلِحَ لِي فِي ذُرِّيَّتِي إِنِّي تُبْتُ إِلَيْكَ وَإِنِّي مِنَ الْمُسْلِمِينَ

*“Kami wasiatkan kepada manusia supaya berbuat baik kepada dua orang ibu bapaknya. Ibunya mengandungnya dengan susah payah dan melahirkannya dengan susah payah pula. Masa mengandungnya sampai menceraikannya dari susuan; tiga pulu bulan lamanya. Sehingga bila ia sampai dewasa dan sampai (umurnya) empat puluh tahun, ia berkata: “Ya Tuhanku, taufiqkanlah aku (tunjukilah hatiku) untuk mensyukuri nikmat Engkau, yang telah Engkau berikan kepadaku dan kepada dua orang ibu bapakku dan supaya aku kerjakan amalan saleh yang Engkau sukai dan perbaikilah bagiku anak-anak cucuku (keturunanku). Sungguh aku bertaubat kepadaMu dan aku termasuk orang-orang Islam”.*³⁰

Dan amalnya pun dicatat untuk dimintai pertanggungjawaban jawabnya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى

*“Dan bahwa tiadalah untuk manusia, melainkan apa-apa yang diusahakannya”.*³¹

Kedua, *insân* dihubungkan dengan predisposisi negatif pada diri manusia.³² Ia cenderung kafir dan *zhâlim*, seperti yang dinyatakan dalam beberapa firman Allah berikut ini:

³⁰ Qs. al-Ahqâf (46): 15.

³¹ Qs. al-Najm (53): 39.

³² Jalaluddin Rakhmat, *op.cit.*, hal. 78.

وَأَتَّكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعَدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِن
الإنسان لظَلُومٌ كَفَّارٌ

"DiberikanNya kepadamu tiap-tiap apa yang kamu minta. Jika kamu hitung nikmat Allah, tiadalah kamu sanggup menghitungnya. Sesungguhnya manusia itu amat aniaya (zhâlim) dan banyak ingkar (kafir nikmat)".³³

وهو الذي أَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ إِنَّ الإنسانَ لَكَفُورٌ

"Dia yang menghidupkan kamu, kemudian mematikan kamu, kemudian akan menghidupkan kamu (kembali). Sesungguhnya manusia itu kafir (ingkar akan nikmat Allah)".³⁴

وجعلوا له من عبادِهِ جُزْءًا إِنَّ الإنسانَ لَكَفُورٌ مُّبِينٌ

"Mereka adakan bagi Allah sebagian dari pada hamba-hambaNya (anak perempuan). Sungguh manusia itu pengingkar yang nyata."³⁵

Di samping itu, ia juga ambisius, bakhîl, bodoh, banyak membantah dan mendebat, resah, gelisah dan enggan membantu, merasa bersusah payah dan menderita, tidak berterima kasih, berbuat dosa dan meragukan hari pembalasan (akhirat). Hal ini semua seperti digambarkan dalam ayat-ayat al-Qur'ân berikut ini:

وَيَدْعُ الإنسانُ بِالشَّرِّ دَعْوَاهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الإنسانُ عَجُولًا

"Manusia itu suka meminta kejahatan, sebagaimana ia

³³ Qs. Ibrâhîm (14): 34.

³⁴ Qs. al-Hajj (22): 66.

³⁵ Qs. al-Zukhruf (43): 15.

suka meminta kebaikan. Adalah manusia itu mau cepat-cepat (tergesa-gesa)".³⁶

خلق الانسان من عجل سأوريكم آيتي فلا تستعجلون

"Manusia dijadikan (bersifat) terburu nafsu (mau cepat). Nanti akan Kuperlihatkan ayat-ayat (siksaanKu) kepadamu, sebab itu janganlah kamu minta segerakan"³⁷

قل لوأنتم تملكون خزائن رحمة ربي إذا لامسكتم خشية الانفاق
وكان الانسان قنورا

"Katakanlah: "Kalau sekiranya kamu mempunyai perbendaharaan rahmat Tuhanmu (kekayaan), niscaya kamu menjadi bakhil, takut membelanjakannya. Adalah manusia itu (bersifat) bakhil."³⁸

إنا عرضنا الامانة على السموت والأرض والجبال فأبين ان يحملنها
واشفقن منها وحملها الانسان إنه كان ظلوما جهولا.

"Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zhâlim dan amat bodoh".³⁹

ولقد صرفنا في هذا القرآن للناس من كل مثل وكان الانسان أكثر
شيع جدلا

"Sesungguhnya telah Kami nyatakan dalam al-Qur'ân ini bermacam-macam contoh untuk manusia. Tetapi

³⁶ Qs. al-Isrâ' (17): 11.

³⁷ Qs.al-Anbiyâ' (21): 37.

³⁸ Qs. al-Isrâ (17), 100.

³⁹ Qs. al-Ahzâb (33): 72.

manusia itu amat banyak bantahannya".⁴⁰

خلق الانسان من نطفة فإذا هو خصيم مبين

"Dia ciptakan manusia dari pada mani, tiba-tiba ia menjadi khusumat (musuh) yang nyata".⁴¹

أولم ير الانسان أنا خلقناه من نطفة فإذا هو خصيم مبين

"Tiadakah manusia mengetahui bahwa Kami menjadikan dia dari pada air mani, kemudian ia menjadi kesumat yang terang".⁴²

إن الانسان خلق هلوعا

"Sesungguhnya manusia dijadikan bersifat keluh kesah".⁴³

قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الاولى

"Allah berfirman: Ambillah dia dan janganlah engkau takut, nanti Kami kembalikan dia kepada keadaan yang semula".⁴⁴

يايها الانسان إنك كادح إلى ربك كدحا فملقىه

"Hai manusia, sesungguhnya engkau berjuang (berusaha) sekeras-keras usaha hingga sampai (menemui) Tuhanmu (mati), lalu engkau menemuiNya".⁴⁵

لقد خلقنا الانسان في كبد

"Sesungguhnya Kami menciptakan manusia padahal ia dalam kesusahan".⁴⁶

⁴⁰ Qs. al-Kahfi (18): 54.

⁴¹ Qs. al-Nahl (16): 4.

⁴² Qs. Yâsin (36): 77

⁴³ Qs. al-Ma'ârij (70): 19.

⁴⁴ Qs. Thâha (20): 21.

⁴⁵ Qs. al-Insyiqâq (84): 6.

⁴⁶ Qs. al-Balad (90): 4.

إن الانسان لربه لکنود

“Sesungguhnya manusia menyangkal nikmat Tuhannya”.⁴⁷

کلا إن الانسان لیطغی

“Sekali-kali janganlah (disangkal nikmat Allah itu). Sesungguhnya manusia amat durhaka”.⁴⁸

بل یرید الانسان لیفجر أمامه

“Bahkan manusia menghendaki supaya (terus) durhaka di masa yang akan datang”.⁴⁹

ویقول الانسان اءاذا مامت لسوف أخرج حیا

“Berkata manusia: Apabila aku mati, adakah aku akan dikeluarkan hidup kembali?”.⁵⁰

Ketiga, *insân* (manusia) dipandang sebagai makhluk yang paradoksal, yang berjuang mengatasi dua kekuatan yang saling bertentangan; kekuatan mengikuti fitrah dan kekuatan mengikuti prediposisi negatif. Tarik menarik antara dua kekuatan ini yang menyebabkan manusia dituntut untuk menemukan jati dirinya.

Kedudukannya sebagai makhluk paradoksal, dengan jelas dapat dilihat dari konsep penciptaan manusia yang merujuk kepada dua term *basyar* dan *insân*. Term *basyar* sebagaimana disebutkan dalam firman Allah:

⁴⁷ Qs. al-Ādiyāt (100): 6.

⁴⁸ Qs. al-Ālaq (96): 6.

⁴⁹ Qs. al-Qiyāmah (75): 5.

⁵⁰ Qs. Maryām (19): 66.

وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من صلصال من حمأ مسنون

*“Ketika Tuhanmu berkata kepada malaikat:
“Sesungguhnya Aku menciptakan manusia dari tanah
kering, dari tanah hitam yang telah berubah”.*⁵¹

إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين

*“Ketika Tuhanmu berkata kepada malaikat:
“Sesungguhnya Aku menciptakan manusia dari pada
tanah”.*⁵²

ومن آيته أن خلقكم من تراب ثم إذا أنتم بشر تنتشرون

*“Diantara tanda-tandaNya adalah bahwa Dia
menciptakan kamu dari tanah, kemudian tiba-tiba kamu
menjadi manusia yang bertebaran (di muka bumi)”.*⁵³

Adapun term *insân* sebagaimana disebutkan
dalam firman Allah:

ولقد خلقنا الانسان من صلصال من حمأ مسنون

*“Sesungguhnya telah Kami ciptakan manusia dari
tanah kering, dari tanah hitam yang telah berubah”.*⁵⁴

ولقد خلقنا الانسان من سللة من طين

*“Sesungguhnya telah Kami ciptakan manusia dari
sari tanah”.*⁵⁵

الذي أحسن كل شئ خلقه وبدأ خلق الانسان من طين

⁵¹ Qs. al-Hijr (15): 28.

⁵² Qs. Shâd (38): 71.

⁵³ Qs. al-Rûm (30): 20.

⁵⁴ Qs. al-Hijr (15): 26.

⁵⁵ Qs. al-Mu'minûn (23): 12.

“Yang membaguskan tiap-tiap sesuatu yang dijadikanNya dan Dia memulai kejadian manusia dari tanah (bumi)”.⁵⁶

Kedua term di atas mengacu pada substansi yang sama dan menunjuk obyek yang sama, yaitu manusia. Hal tersebut membawa pengertian kepada manusia sebagai pribadi yang berkarakter *insâni* dan *basyari*. *Insâni* bermuara pada ruhani, sedangkan *basyari* bermuara pada unsur material. Kedua unsur tersebut harus padu dalam keseimbangan.⁵⁷

Dari uraian di atas didapatkan pengertian yang jelas tentang kata *insân* yang menunjuk pada sesuatu yang inheren dalam diri manusia (dimensi bâthin), sedangkan *basyar* menunjuk pada pengertian luar (dimensi zhâhir). Dalam hal ini tasawuf cenderung menggunakan term *insân*, karena kajian tasawuf melihat bagian dalam dari diri manusia.

Kata kunci yang terakhir adalah term *al-nâs*,⁵⁸ yang mengacu pada pengertian manusia sebagai makhluk sosial. Hal ini didasarkan pada banyaknya ayat al-Qur’ân yang menggunakan term *al-nâs* untuk menunjukkan kelompok-kelompok sosial dengan berbagai karakteristiknya. Ungkapan yang lazim dalam pengertian kelompok sosial dengan berbagai karakteristiknya diawali dengan ungkapan: *ومن الناس* (dan di antara sebagian manusia), di antara ayat yang menjelaskan tentang hal tersebut adalah:

⁵⁶ Qs. Sajadah (32): 7.

⁵⁷ ‘Abbâs Mahmûd al-‘Aqad, “Al-Insân fi al-Qur’ân”, dalam *al-A’mâl al-Kâmilah*, (Beirût: Dâr Kutub Lubnani, 1974), hal. 381.

⁵⁸ Kata *al-nâs* disebutkan dalam al-Qur’ân sebanyak 240 kali. Lihat lebih jauh, ‘Abd. al-Bâqî, *op.cit.*, hal. 895-899.

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين

*“Diantara manusia ada yang berkata: “Kami telah beriman kepada Allah dan hari yang kemudian, padahal mereka itu bukan orang-orang yang beriman”.*⁵⁹

ومن الناس من يتخذ من دون الله أندادا يحبونهم كحب الله والذين آمنوا أشد حبا لله ولو يرى الذين ظلموا إذ يرون العذاب أن القوة لله جميعا وأن الله شديد العذاب

*“Diantara manusia ada yang mengambil lain dari pada Allah beberapa sekutu (berhala), sedang mereka itu mengasihinya, seperti mengasihi Allah. Tetapi orang-orang yang beriman amat kasih kepada Allah. Jika orang-orang aniaya mengetahui, ketika mereka melihat siksaan. Sesungguhnya kekuasaan bagi Allah semuanya dan sungguh Allah sangat keras siksaanNya”.*⁶⁰

فإذا قضيتم مناسككم فاذكروا الله كذكرتم آباءكم أو أشد ذكرا فمن الناس من يقول ربنا أتنا في الدنيا وماله في الآخرة من خلاق

*“Maka apabila kamu tunaikan amalan haji, ingatlah akan Allah seperti kamu mengingat bapak-bapakmu atau lebih sangat mengingatNya. Maka diantara manusia ada yang berkata: “Ya Tuhan kami, berilah kami (kebaikan) di dunia. Maka tak adalah untuknya bagian di akhirat”.*⁶¹

ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام

⁵⁹ Qs. al-Baqarah (2): 8.

⁶⁰ Qs. al-Baqarah (2): 165.

⁶¹ Qs. al-Baqarah (2): 200.

*“Setengah manusia ada yang ta’ajub terhadap engkau (mendengarkan) perkataannya pada hidup di dunia dan dia mempersaksikan kepada Allah apa yang dalam hatinya, padahal ia sebesar-besar musuhmu”.*⁶²

ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ويتبع كل شيطان مرید

*“Diantara manusia ada yang membantah terhadap Allah tanpa ilmu pengetahuan, dan mengikuti tiap-tiap syetan yang durhaka.”*⁶³

ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منیر

*“Diantara manusia ada yang membantah terhadap Allah tanpa ilmu, tanpa dalil dan tanpa kitab yang menerangkan”.*⁶⁴

ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأن به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والاخرة ذلك هو الخسران المبین

*“Diantara manusia ada orang yang menyembah Allah di pinggir-pinggir (dalam keraguan). Jika ia ditimpa kebajikan tentramlah (hatinya), tetapi jika ia ditimpa cobaan (malapetaka), ia berbalik menjadi kafir. Dia telah merugi di dunia dan di akhirat, itulah kerugian yang nyata”.*⁶⁵

ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزوا أولئك لهم عذاب مهین

“Diantara manusia ada yang membeli berita kosong (yang melengahkan), supaya dia menyesatkan (orang) dari

⁶² Qs. al-Baqarah (2): 204.

⁶³ Qs. al-Hajj (22): 3.

⁶⁴ Qs. al-Hajj (22): 8.

⁶⁵ Qs. al-Hajj (22): 11.

*jalan Allah tanpa ilmu pengetahuan dan dia ambil jalan itu jadi olok-olokkan. Untuk mereka itu siksa kehinaan”.*⁶⁶

ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السموات وما في الأرض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنة ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير

*“Tiadakah kamu perhatikan bahwa Allah menundukkan (memudahkan) untukmu apa-apa yang di langit dan apa-apa yang di bumi dan menyempurnakan untukmu nikmat-nikmatNya lahir dan batin. Diantara manusia ada yang membantah terhadap Allah tanpa ilmu, tanpa dalil dan tanpa kitab yang menerangkan”.*⁶⁷

ومن الناس من يقول آمنا بالله فإذا أؤذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله ولئن جاء نصر من ربك ليقولن إنا كنا معكم أوليس الله بأعلم بما في صدور العالمين

*“Diantara manusia ada orang yang berkata: “Kami telah beriman kepada Allah. Tetapi bila ia mendapat kesakitan (dari pada manusia) dalam (beriman kepada) Allah, lalu dia dijadikan cobaan dari manusia itu seperti siksaan Allah. Demi, jika engkau (ya Muhammad) mendapat pertolongan dari pada Tuhanmu, mereka berkata: “Sesungguhnya kami bersama-sama dengan kamu”. Tiadakah Allah lebih mengetahui apa-apa yang dalam dada orang-orang dalam alam”.*⁶⁸

Jadi, pemilihan istilah *al-insân* dari ketiga istilah kunci di atas bagi para sufi bukan tanpa alasan. Obyek

⁶⁶ Qs. Luqmân (31): 6.

⁶⁷ Qs. Luqmân (31): 20.

⁶⁸ Qs. al-'Ankabût (29): 10.

kajian yang relevan dengan para sufi tersebut adalah yang menunjuk pada pengertian-pengertian yang terkandung dalam makna *al-insân* itu sendiri.

2. Al-Kâmil

Kata *al-kâmil* (sempurna) adalah sifat dari kata *al-insân* (manusia), yang berarti kesempurnaan bagi yang disifati (manusia) atau tabî'at baiknya. Jadi, kalau kita gabungkan keduanya menjadi *al-insân al-kâmil*, maka pengertiannya adalah manusia yang mempunyai atribut "kesempurnaan".⁶⁹

3. Al-Insân al-Kâmil

Berkaitan dengan kesempurnaan manusia, para sufi membagi manusia atas tiga golongan: *pertama*, manusia sempurna adalah manusia yang sudah sampai pada tujuannya (*ma'rifah*). *Kedua*, manusia setengah sempurna, yaitu manusia yang masih dalam perjalanan menuju tujuan *Ma'rifah*. *Ketiga*, manusia yang tak berharga, yakni manusia yang diam, tanpa arah dan tujuan hidupnya.⁷⁰

Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, pengertian manusia sempurna adalah manusia yang telah mampu menggabungkan makna bâthin dengan makna zhâhir dari keberadaan dirinya. Lebih jauh al-Ghazâlî mengatakan bahwa manusia sempurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'*-nya. Begitupun sebaliknya, kata al-Ghazâlî, untuk mencapai tingkat *haqîqah*,

⁶⁹ Ibrâhîm Madkûr, *Mu'jam al-Falsafî*, (Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muthâi' al-'Âmiriyyah, 1979), hal. 152.

⁷⁰ Muzaffaruddîn Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, (Lahore: SH. Muḥammad Ashrâf, 1953), hal. 65.

tidak dengan melampaui batasan-batasan syarî'ah. Manusia sempurna itu, menurutnya, dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.⁷¹ Kesempurnaan jiwanya tersebut terbentuk oleh kesucian jiwanya dengan melalui syarî'ah para Nabi.⁷² Jadi, *ma'rifah* tidak bisa diraih tanpa adanya perpaduan dua unsur, yakni syarî'ah dan *haqîqah*.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Ghazâlî, jugaterkait dengan *al-fadhâ'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan kesempurnaan manusia itu sendiri.⁷³ *Al-fadhâ'il* yang dimaksud adalah *al-hikmah* (sebagai keutamaan dari daya akal), *al-syajâ'ah* (sebagai keutamaan daya *ghadhab*), *al-'iffah* (sebagai keutamaan daya *syahwah*) dan *al-'adâlah* (sebagai keseimbangan dari ketiga keutamaan tersebut di atas).⁷⁴

Syarîf 'Alî ibn Muḥammad al-Jurjânî menyatakan bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah suatu tema yang unik yang menyangkut tentang masalah sisi *Ilâhiyyah* (keTuhanan) dan sisi *kawniyah* (alam semesta). Tema yang sulit untuk diketahui rahasia-rahasiannya. Kecuali oleh orang-orang yang suci jiwanya, yang lepas dari *hijâb* kegelapan.⁷⁵

⁷¹ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam Muḥammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ, *Al-Qushûr al-'Awâlî*, (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hal. 33.

⁷² Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 203.

⁷³ Murad Wahbah dkk., *Al-Mu'jam al-Falsafî*, (Kairo: Al-Ṣaḡâfah al-Jadîdah, 1971), hal. 161.

⁷⁴ Al-Ghazâlî, *Mizân al-Amal*, ed.: Sulaiman Dunya, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), cet. I, hal. 264.

⁷⁵ Syarif 'Alî ibn Muḥammad al-Jurjânî, *Al-Ta'rîfât*, (Singapura-Jedah: Al-Haramayn, tt.), hal. 38.

Al-Insân al-Kâmil dilukiskan oleh Nicholson sebagai orang yang sepenuhnya dapat mencapai kesatuan dengan dzât Tuhan. Dalam hal ini manusia "serupa" dengan Tuhan. Pengalaman semacam ini dicapai oleh para nabi dan para wali. Oleh karena itu, *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya atribut bagi para Nabi, akan tetapi juga atribut bagi orang-orang pilihan (*khawwâsh*) yang telah mampu meraihnya.⁷⁶

Beberapa pengertian tentang *al-Insân al-Kâmil* dalam literatur para sufi lebih menunjukkan kepada pengalaman ruhaniah yang bersifat personal. Dengan berbagai term yang digunakan, mereka mencoba memformulasikan konsep-konsep tasawuf melalui simbol-simbol yang tidak mudah dipahami oleh semua orang.

Dalam hal ini al-Ghazâlî menyatakan bahwa apabila seseorang bisa menangkap makna dari simbol-simbol yang diungkapkan para sufi tersebut, maka ia akan mendapatkan makna yang benar. Akan tetapi apabila ia hanya mampu menangkap makna lahiriah dari simbolnya saja, maka ia akan mendapatkan pengertian yang keliru dan jauh dari apa yang dimaksudkan oleh kaum sufi. Para nabi –menurutnya-- juga menyampaikan risâlah kepada umatnya penuh dengan bahasa simbol (perumpamaan-perumpamaan), karena mereka diberi tugas untuk menyampaikan risâlnya dengan tingkat kemampuan akal (pengetahuan) kaumnya.⁷⁷

Pengertian *al-Insân al-Kâmil*, dipahami oleh Iqbal

⁷⁶ Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (London: Cambridge, University Press, 1921), hal. 78.

⁷⁷ Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid IV, hal. 23.

menjadi pengertian yang lebih dinamis, karena Iqbal memandang figur Muhammad secara komprehensif. *Al-Insân al-Kâmil* versi Iqbal adalah seorang *mu'min* yang mempunyai kekuatan, wawasan, perbuatan dan kebijaksanaan yang mencerminkan akhlak nabawî. Sang *mu'min* menjadi penentu bagi nasibnya sendiri dan secara bertahap mencapai kesempurnaan.⁷⁸ Tampaknya Iqbal memandang *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya sebatas pengalaman ruhaniyah *an sich*, melainkan lebih jauh dengan menghubungkannya dalam dinamika sosial. Namun demikian, ada beberapa kesamaan pandangan antara Iqbal dan para sufi terdahulu dalam meletakkan konsep dasar *al-Insân al-Kâmil*, yaitu adanya gerak dan upaya menuju

⁷⁸Feroze Hassan, *The Political Philosophy of Iqbal*, (Lahore: Published United, Ltd., 1970), hal. 103-104. Konsep tentang *Insân Kâmil* di atas dituangkan dalam syairnya:

Sang Mukmin memang penuh kekuatan
 Penaklukan kesukaran demi kesukaran
 Ia tumpuan akal, satu-satunya penuai cinta
 Dalam dirinya tersimpul gerak alam semesta.
 (Bal-i Jibril)

Si Kafir tenggelam dalam kemestaan
 Sang Mukmin menyimpan kekayaan dunia kejadian
 (Zarb-i Kalim)

Sang Mukmin ialah bayang-bayang sifat Tuhan
 Tiap detik kehidupannya melahirkan kemenangan
 (Zarb-i Kalim)

Dalam kesempurnaan titah kejadiannya
 Sang Mukmin mengubah suratan nasib
 ia tentukan takdirnya sendiri
 Kehebatannya, ke dalam pandangannya
 dan wawasannya tak terperikan (Bang-i Dara)

Johan Effendi, "Adam, Khudi dan Insân Kâmil: Pandangan Iqbal tentang Manusia" dalam M. Dawam Rahardjo (ed.), *Insan Kamil: Konsepsi menurut Islam*, (Jakarta: Grafiti Press, 1987), hal. 25.

kesempurnaan dan menjadikan Muḥammad sebagai figur yang ideal.

Muḥammad Yūsuf Mūsa menyimpulkan pengertian *al-Insân al-Kâmil* dalam pandangan para sufi adalah, bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah makrokosmos, jiwa dan sebab dari semua yang ada, yang kepadanya Allah ber-*tajallî* dengan segala kesempurnaan sifat-Nya, ia mampu mencapai *ma'rifah* secara sempurna. Oleh karena itu ia layak disebut sebagai bayangan dan *khalîfah* Allah di bumi.⁷⁹

Khan Sahib Khaza Khan bahkan mempetakan *al-Insân al-Kâmil* dari sisi penciptaan alam, yakni pada tiga aliran pemikiran: *pertama*, aliran *Îjâdîyyah*, yang beranggapan bahwa alam diciptakan dari tiada. Pandangan ini didasarkan pada pengertian tekstual dari ayat al-Qur'ân yang menyatakan:

الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور.

"Segala puji bagi Allah, yang menciptakan langit dan bumi, dan menjadikan gelap dan terang".⁸⁰

Kedua, aliran *wujûdîyyah*, alam tercipta melalui emanasi. Tuhan menciptakan alam bukan hanya untuk melihat diri-Nya, akan tetapi juga memperlihatkan diri-Nya.

Ketiga, aliran *Syuhûdîyyah*, yang beranggapan bahwa Tuhan dan makhluk (yang diciptakan) sebagai dua dzât, Tuhan adalah dzât yang ada/nyata (*reality*) sementara makhluk adalah dzât yang tidak

⁷⁹ Muḥammad Yūsuf Mūsa, *Falsafat al-Akhlâq fi al-Islâm*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1978), hal. 266.

⁸⁰ Qs. al-An'âm (6): 1.

nyata (*unreality*). Kesempurnaan berada dalam dzât Tuhan sedangkan ketidak-sempurnaan melekat pada makhluk. Aliran terakhir ini terdapat pula dalam bagian-bagian tertentu dari pemikiran tasawuf al-Jîlî⁸¹ dan juga al-Ghazâlî.

Pengertian *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî adalah merujuk pada satu substansi yang memiliki dua eksistensi: *pertama*, eksistensinya yang bersifat universal. Dalam penjelasannya, al-Jîlî berangkat dari teori penciptaan alam yang menyatakan bahwa alam ini ada (*mawjûd*) sebagai akibat dari *tajallî rūh* Tuhan yang diistilahkannya dengan term *Haqîqah Muḥammadîyyah*. Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Tuhan dan mendapatkan *tajallî rūh* Tuhan, yakni *haqîqah Muḥammadîyyah*. Pandangan al-Jîlî tersebut didasarkan kepada ḥadîs Nabi yang mengatakan bahwa: *خلق الله ادم على صورة الرحمن* (Allah menciptakan Adam dari bentuk [citra] Tuhan); *خلق الله ادم على صورته* (Allah menciptakan manusia [Adam] dari bentuk-Nya). Jadi, Manusia (*al-Insân al-Kâmil*) dalam hal ini dipahami sebagai makhluk yang memiliki nilai-nilai ketuhanan (*al-Haqq*). Dalam arti manusia tersebut mempunyai sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat Tuhan seperti *Ḥayy* (Hidup), *‘Âlim* (Mengetahui), *Qâdir* (Kuasa), *Murîd* (Berkehendak), *Samî’* (Mendengar), *Bashîr* (Melihat) dan *Mutakallim* (Berbicara).⁸²

⁸¹ Khan Shahib Khaza Khan, *Studies in Tasawuf*, (Delhi: Idârah Adabiyyah, 1978), hal. 5-7.

⁸² Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma’rifat al-Awâkhir wa al-Awâ’il*, (Beirût: Dâr al-Fîkr, tt.), Juz II, hal.75-76.

Kedua, eksistensi *al-Insân al-Kâmil* yang merujuk pada pengertian individual. Dalam hal ini al-Jîlî menunjuk diri Muḥammad⁸³ sebagai *al-Insân al-Kâmil* yang mutlak, yang dalam dirinya bertengger *Ḥaqîqah Muḥammadîyah*, selanjutnya *Ḥaqîqah* tersebut ber-*tajallî* dalam diri para wali pada kurun waktu berikutnya.⁸⁴

Al-Insân al-Kâmil versi al-Jîlî tersebut di atas dapat penulis deskripsikan sebagai satu titik yang mempunyai dua garis; garis *vertikal* sebagai eksistensi universal yang berhubungan dengan dzât Tuhan dan garis *horizontal* sebagai eksistensi yang berhubungan dengan manusia yang *kâmil* (sempurna) yang terdiri atas para nabi dan para wali.

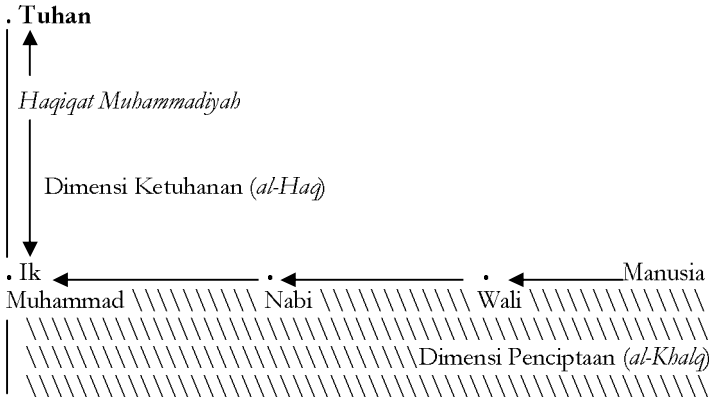
Untuk lebih jelasnya penulis gambarkan dalam bentuk skema berikut:

⁸³ Muḥammad yang dimaksud adalah Nabi Muḥammad saw yang memiliki sebutan *Abû al-Qâsim*, sifatnya *'Abd Allâh* dan gelarnya *Syam al-Dîn*.

⁸⁴ *Ibid*, hal. 72, 74.

Skema II

Substansi al-Insân al-Kâmil



Keterangan:

- Ik = *al-Insân al-Kâmil*
- Ruang Kosong [←] = wilayah sakral (ketuhanan)
- Ruang bergaris [\\\] = wilayah profan (penciptaan).

B. Konstelasi Historis Konsep Manusia Paripurna (Al-Insân Al-Kâmil)

Kecenderungan para orientalis yang menyimpulkan bahwa tasawuf berasal dari luar ajaran Islam atau setidaknya mereka mengatakan bahwa tasawuf merupakan sinkretisme antara ajaran Islam dan tradisi lokal, sangat mempengaruhi penilaian mereka terhadap keberadaan konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran tasawuf Islam itu sendiri. Mereka menganggap bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* itu berasal dari kepercayaan kuno Persia, yang memandang manusia pertama adalah “Kiyûmars” yang

memiliki daya-daya Ilâhî, teomorfisme dan memainkan peranan dalam penciptaan alam.⁸⁵

Kemiripan konsep yang terkandung dalam *al-Insân al-Kâmil* dari sisi penciptaan dengan kepercayaan Persia kuno, menimbulkan asumsi Schader yang kontroversial, -ia adalah salah seorang orientalis Jerman yang mengkaji masalah ini-. Schader menghubungkan konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dibentangkan oleh Ibn 'Arabî, yang mengatakan bahwa *Insân Kâmil* terbagi atas '*âlam al-shaghîr* (microcosmos) dan '*âlam al-kabîr* (macrocosmos) dengan teks Persia kuno al-Ma'nawiyah tentang *Majmû' al-Nufûs al-Juz'iyah* yang mengandung arti kedudukan manusia pertama sebagai miniatur alam semesta dan sebagai asal dari kejadian alam.⁸⁶ Schader juga menghubungkan teorinya dengan filsafat "Helenisme"⁸⁷ yang menyatakan Allah dan wahyu

⁸⁵ H.H. Schader, "Nazhâriyyat al-Insân al-Kâmil 'Inda al-Muslimîn" dalam 'Abd al-Rahmân al-Badawî, *Al-Insân al-Kâmil fî al-Islâm*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950), hal. 11-13; "الكيومرت" -menurut al-Syahrastânî-, adalah kepercayaan masyarakat Persia kuno yang menganggap "**Kiyûmars**" sebagai makhluk yang pertama terjadi sebagai akibat dari pertentangan antara "**Askar al-Nûr**" (pasukan kebenaran) dan "**Askar al-Zulmah**" (pasukan kejahatan), sebagai penengah antara keduanya adalah Malaikat. Lalu diambil kesepakatan bahwa selama tujuh ribu tahun "**Alam Suflâ**" (dunia) diberikan kepada "**Ahriman**" (personifikasi dari kejahatan), kemudian setelah selesai masa kekuasaannya atas dunia ia berikan kepada *askar al-Nûr* (pasukan kebenaran), namun sebelumnya, mereka sudah memporak porandakannya. Lalu muncullah seorang lelaki Kayûmars dan *hayâwan Sur*, setelah keduanya mati, dari Kayûmars memunculkan seorang lelaki *Misyah* (میشه) dan seorang perempuan *Misyânah* (میشانه) yang menjadi *Abû al-Basyar* (cikal bakal manusia), sedangkan *Sur* memunculkan berbagai jenis hewan. Al-Syahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, (Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyyah, 1977), hal. 250.

⁸⁶ Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfî 'inda 'Abd al-Karîm al-Jîlî*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1988), hal. 123.

⁸⁷ *Helenisme* adalah nama untuk kebudayaan, cita-cita dan cara hidup orang

menyatu dalam diri Muḥammad. Ibn ‘Arabî, menurut Schader, menarik filsafat Helenisme tentang *nous* dan *logos*⁸⁸ dalam pandangannya tentang konsep wali dan Nabi.⁸⁹

Persepsi Schader di atas –menurut hemat penulis– tidaklah didukung dengan data-data sejarah perkembangan pemikiran dalam dunia Islam. Ia hanya mengemukakan beberapa persamaan yang belum bisa dijadikan sebagai argumentasi yang kuat. Ia juga hanya menghubungkan-hubungkan antara dua konsep yang dipisahkan oleh masa dan tempat yang berjauhan atau dengan kata lain Schader tidak melihat dan mendudukan dua konsep tersebut dalam konteks ruang dan waktu yang berbeda di mana Islam tumbuh dan berkembang pertama kali dari Jazîrah Arab, sedangkan Samaniyyah berada di Persia. Walaupun ada beberapa hal yang sama, namun belum tentu konsep *al-Insân al-Kâmil* berasal dari Persia.

Oleh karena itu, penulis lebih cenderung melihat konsep *al-Insân al-Kâmil* ini berdasarkan kesinambungan sejarah yang memandang konsep ini sebagai “intisari

Yunani seperti yang terdapat di Athena pada zaman Pericles. Juga seringkali dibandingkan dengan kebudayaan Ibrani seperti yang dilukiskan dalam Perjanjian Lama. *Hellenisme* dalam abad keempat sebelum Masehi diganti oleh kebudayaan Yunani, tetapi tiap-tiap usaha menghidupkan kembali cita-cita Yunani di zaman modern disebut dengan *Hellenisme*. Pada akhir abad keempat berkembang menjadi dua aliran filsafat: *Stoicisme* oleh Zeno dan *materialis hedonisme* oleh Epicurus. Lihat, *Ensiklopedi Umum*, (Yogyakarta: Kanisius, 1991), hal. 402; Paul Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (New York: Macmillan Publishing Co., 1972), hal. 467.

⁸⁸ *Logos* adalah Tuhan yang menjelma pada diri manusia. Dalam kepercayaan Kristen, *logos* adalah Yesus. Sementara *nous* merujuk pada arti “rûḥ” Tuhan. Aliran Stoicism tidak membedakan antara *logos* dan *nous* (*The Stoics equated nous with the logos*). Lihat Paul Edwards (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, (London: Macmillan Publishers Collier, 1972), Vol. 5, hal. 525.

⁸⁹ H.H. Schader, *op.cit.*, hal. 35-42.

tasawuf".⁹⁰ Ia muncul sejak Islam datang dengan ayat-ayat al-Qur'ân tentang ibadah kepada yang Ghaib dan ayat-ayat yang bersifat tasawuf dengan beberapa kiasan, juga diperkuat dengan beberapa ungkapan hadîs serta sejarah kehidupan Nabi dan para sahabat yang bersifat *zuhûd* dan sufistik.

Di antara ayat-ayat yang bersifat kiasan melalui sentuhan tasawuf adalah:

هو الأول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

"Dia (Allah) yang awal dan yang akhir, yang zhâhir dan yang bâthin dan Dia Maha Mengetahui segala sesuatu".⁹¹

إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله يدالله فوق أيديهم فمن نكث فإنما ينكث على نفسه ومن أوفى بما عاهد عليه الله فسيؤتيه أجرا عظيما

"Sesungguhnya orang-orang yang bai'ah (berjanji setia, patuh) kepada engkau (ya Muḥammad), hanya sebenarnya mereka bai'ah kepada Allah. Tangan Allah berada di atas tangan mereka. Barang siapa melanggar (bai'ah itu), maka bahaya pelanggarannya itu atas dirinya sendiri dan barang siapa yang menyempurnakan (menepati) apa yang telah dijanjikannya kepada Allah, maka Allah akan memberikan pahala yang besar kepadanya".⁹²

Dasar-dasar dari konsep *al-Insân al-Kâmil* sudah ada sejak abad pertama dan kedua hijriyah, sebagai awal

⁹⁰ *Al-Insân al-Kâmil* sebagai "intisari tasawuf", dimaksudkan sebagai konsep yang lahir melalui bentukan sejarah perkembangan pemikiran Islam yang tidak bisa dilepaskan dari historitas tasawuf itu sendiri, sejak masa Nabi hingga terbentuknya konsep tersebut.

⁹¹ Qs. al-Hadid (57): 3.

⁹² Qs. al-Fath (48): 10.

dari perkembangan Islam.⁹³ Identifikasi terhadap *al-Insân al-Kâmil* pada saat itu mulai berkembang yaitu dengan munculnya tokoh Uways al-Qarnî sebagai sufi yang terkenal di masanya.⁹⁴

Uways adalah orang yang disebut-sebut Nabi sebagai hamba saleh dari Yaman yang mempunyai *karâmah*, di mana Nabi menganjurkan kepada 'Umar ibn Khaththâb dan Alî ibn Abî Thâlib, apabila bertemu dengannya, agar minta kepada Uways untuk didoakan dan dimohonkan ampunan kepada Tuhan.⁹⁵

Dari figur Uways tersebut, lalu muncul anggapan di kalangan para sufi dan Syî'ah⁹⁶ bahwa figur Uwaîs sebagai *Ghaûs* dan *Quthb* (wali) dan pada saat itu dianggap sebagai identifikasi hamba saleh (Nabi Khidhir) yang digambarkan dalam al-Qur'ân sebagai guru nabi Mûsa yang memiliki ilmu hakikat.

Term *Ghaûs* dan *Quthb* kemudian lebih jauh dikembangkan oleh kalangan Syî'ah sehingga istilah tersebut seolah-olah menjadi milik kaum Syî'ah. Sebagaimana yang dikatakan oleh Henry Corbin dan Kâmil Mushthafâ' bahwa kalangan sufi dianggapnya meminjam gagasan *Ghaûs* dan *Quthb* dari konsep Syî'ah tentang *Imâmah*, yang menyatakan bahwa dunia ini tidak pernah kosong dari seorang *Quthb*

⁹³ Sami' al-Nasysyar, *Nasy'at al-Fîkr fî al-Islâm*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), Juz III, hal. 250.

⁹⁴ Al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li Madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyah, 1969), hal. 37.

⁹⁵ Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî*, hal. 134.

⁹⁶ Tasawuf dan Syî'ah dalam perspektif sejarah adalah sesuatu yang padu dari wahyu keislaman, untuk mengetahui benang merahnya, maka harus melacak argumen-argumen kesejarahannya yang tendensius. Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, (New York: State University of New York Press, 1972), hal. 11.

(wali), yang dari padanya bergantung pemeliharaan *imân* dan bimbingan bagi umat manusia.⁹⁷

Gagasan tentang *imâm* sebagai *Quthb* alam semesta mempunyai persamaan dengan *Quthb* dalam konsep tasawuf, sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Haidar Amulî bahwa *Quthb* dan *Imâm* adalah dua ungkapan yang memiliki arti yang sama dan merujuk pada pribadi yang sama.⁹⁸

Cepatnya konsep *Ghaûs* dan *Quthb* merasuk dalam kalangan Syî'ah tidak bisa dilepaskan dari sejarah yang melatar-belakanginya, di mana kaum radikal Syî'ah yang berpihak kepada khalîfah 'Ali ibn Abî Thâlib mengalami kekalahan atas kaum realis pendukung Mu'âwiyah. Kaum radikal yang mencerminkan sikap keabsahan, kebenaran, kesalehan, kejujuran, kecermatan dan mementingkan kepentingan umat lebih berorientasi pada kehidupan ruhani. Sedangkan kelompok kaum realis lebih mencerminkan sikap kompromis, pengejar karir, ambisi kekuasaan dan mempertahankan kelas menengah yang sedang menanjak untuk menjadi perangkat sebuah kerajaan duniawi.⁹⁹

Mata rantai historis selanjutnya adalah pada awal abad ketiga Hijriyah di mana konsep tentang *al-Insân al-Kâmil* telah mengalami perkembangan konsep lebih jauh. Salah satu di antaranya adalah Abû Yazîd al-Busthâmî (w. 261 H./874 M.) yang mengemukakan gagasannya tentang *al-Walî al-Kâmil* (wali paripurna). Wali paripurna,

⁹⁷ Wahi Akhtar, "Tasawuf: Titik Temu Sunnah-Syî'ah", trans. Abdullah Hasan dalam *Al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 2, (Juli-Oktober 1990), hal. 69.

⁹⁸ Seyyed Hossein Nasr, *op.cit.*, hal. 111.

⁹⁹ Hassan Hanafî, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 66-67.

menurutnya, mempunyai empat bagian: *al-Awwal*, *al-Ākhir*, *al-Zhâhir*, dan *al-Bâthin*. Apabila seorang wali sudah *fanâ'* dengan *al-Zhâhir*, maka ia akan mendapatkan dan menyaksikan keajaibam kekuasaan Tuhan; apabila ia *fanâ'* ke dalam *al-Bâthin*, maka ia akan menyaksikan perjalanan rahasia Tuhan melalui alam semesta; apabila ia *fanâ'* ke dalam *al-Awwal*, maka ia akan mengetahui rahasia masa lalu; apabila *fanâ'* dalam *al-Ākhir*, maka ia akan mengetahui peristiwa masa yang akan datang. Manakala keempat bagian tersebut melekat pada diri seorang wali, maka paripurna atau sempurnalah wali tersebut.¹⁰⁰

Kemudian pada akhir abad ketiga Hijriyah, muncul al-Hallâj (w. 309 H./913 M.) yang membawa pandangan tentang manusia sempurna pada pengertian yang sangat ekstrim. Manusia sempurna yang diidentifikasi sebagai dirinya adalah tempat inkarnasinya Tuhan (*hulûl*).¹⁰¹ Manusia *kamal* (sempurna), menurutnya, adalah manusia yang lepas dari ikatan badan yang bersifat material, sehingga muncul *rûh ilâhiyyah* pada diri manusia tersebut.¹⁰²

Dalam doktrin *hulûl*-nya, al-Hallâj berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar; sifat keTuhanan (*lâhût*) dan sifat kemanusiaan (*nâsût*). Demikian juga manusia,

¹⁰⁰ Abd al-Rahman al-Badawî, *op.cit.*, hal. 211.

¹⁰¹ *Hulûl*, sebenarnya mempunyai dua bentuk pemahaman, yakni: (1) *al-hulûl al-jawâri*, yaitu keadaan dua esensi yang satu mengambil tempat pada yang lain (tanpa persatuan), seperti air mengambil tempat di dalam bejana; dan (2) *al-hulûl al-sarayâni*, yaitu persatuan dua esensi (yang satu mengalir di dalam yang lain) sehingga yang terlihat hanya satu esensi, seperti zat cair yang mengalir di dalam bunga. Bentuk *hulûl* yang terakhir inilah yang dikemukakan oleh al-Hallâj. Lihat, Al-Jurjâni, *Al-Ta'rifât...*, hal. 92 dan Anwar Fu'ad Abî Khuzâm, *Mu'jam al-Mushthalahât al-Shûfiyyah*, (Beirut: Maktabah Lubnân Nâsiryûn, 1993), hal. 77.

¹⁰² Yûsuf Zaidân, *Al-Fîkr al-Shûfi*, hal. 142.

mempunyai dua sifat dasar seperti yang dimiliki oleh Tuhan tersebut. Dengan demikian, menurut al-Hallāj, persatuan antara Tuhan dan manusia dapat terjadi. Namun, persatuan itu terjadi jika manusia telah membersihkan bathinnya sehingga sifat-sifat kemanusiaannya tenggelam dalam sifat keTuhanannya. Ketika itu barulah Tuhan dapat mengambil tempat (*hulūl*) dalam dirinya. Manusia yang demikianlah yang telah mencapai martabat kesempurnaannya.¹⁰³

Tentang munculnya alam semesta, al-Hallāj mengemukakan pandangannya melalui teori Nūr Muḥammad (*Al-Haqīqah al-Muḥammadīyah*). Baginya, Nabi Muḥammad saw mempunyai dua esensi: *pertama*, esensinya sebagai nūr (cahaya) azali yang *qadīm* dan menjadi sumber segala ilmu dan ma'rifah; *kedua*, Muḥammad sebagai esensi yang baru (*hadīs*), yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dalam esensinya yang kedua ini Muḥammad berkedudukan sebagai putera 'Abdullah serta menjadi nabi dan rasul.¹⁰⁴

Setelah al-Buṣṭhāmī dan al-Hallāj, konsep manusia sempurna dikemukakan pula oleh al-Hakīm al-Tirmidzī (w. 320 H./932 M.). Term yang digunakan oleh al-Tirmidzī untuk menunjuk manusia sempurna adalah dengan istilah *khatm al-awlyā'*. Ia merupakan sebutan bagi manusia yang telah mencapai *ma'rifah* yang sempurna tentang Tuhan dan bahkan mendapatkan *quwwah al-Ilāhīyah* (daya

¹⁰³Teori tentang *lāhūt* dan *nāsūt* al-Hallāj ini sebagaimana tampak dalam bait-bait sya'irnya. Lihat, Al-Khathīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdādī*, (Beirut: Dār al-Fikr, tt.), Juz. VIII, hal. 129.

¹⁰⁴Teori Nūr Muḥammad ini sebenarnya berakar dari ajaran Syi'ah dan muncul di masa Ja'far al-Shādiq (w. 148 H). Lihat, 'Abd al-Qadīr Maḥmūd, *al-Falsafah al-Shūfīyah fī al-Islām*, (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabi, 1966), hal. 578.

keTuhanan).¹⁰⁵ Lebih jauh, al-Tirmidzî menjelaskan bahwa ada empat puluh orang dari kalangan umat Muhammad yang mendapat kedudukan sebagai wali, satu di antara mereka adalah disebut *khatm al-awliyâ'*, sebagaimana Nabi Muhammad saw menjadi *khatm al-anbiyâ'*.¹⁰⁶

Pada abad kelima Hijriyah, muncul tokoh al-Ghazâlî yang banyak memberikan *counter* terhadap pemahaman tasawuf al-Busthâmî, al-Hallâj dan para sufi lainnya sekaligus ia juga mengemukakan konsep *al-washilûn* dan *al-muthâ'* sebagai identifikasi manusia sempurna. Konsepsi al-Ghazâlî ini akan penulis bahas secara detail bersama dengan konsepsi al-Jîlî dalam pembahasan tersendiri. Yang jelas, konsepsi al-Ghazâlî tersebut di samping mempunyai pengaruh besar dalam perumusan konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam periode-periode selanjutnya, konsepsi al-Ghazâlî tersebut juga sedikit banyak terpengaruh oleh keberadaan konsepsi-konsepsi sufi yang telah ada pada masa sebelum al-Ghazâlî. Hal ini sebagaimana juga terjadi pada pemikiran tasawuf al-Jîlî yang banyak terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabî dengan paham *wiḥdat al-wujûd*-nya dan juga pemikiran al-Hallâj dengan paham *ḥulûl* dan teori Nûr Muḥammad-nya tersebut.

Pada abad keenam Hijriyah, pemakaian istilah *al-Insân al-Kâmil* sebagai term teknis sufi baru pertama kalinya diperkenalkan oleh Ibn 'Arabî sebagai intisari dari konsepnya tentang "*waḥdat al-wujûd*".¹⁰⁷ Ibn 'Arabî membuat perbedaan secara jelas antara manusia sempurna

¹⁰⁵ Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfî*, hal. 143-144.

¹⁰⁶ Al-Ḥakîm al-Tirmidzî, *Ādâb al-Murîdîn*, ed. 'Abd al-Fattâḥ Barakah, (Kairo: Mathba'âh al-Sa'âdah, tt.), hal. 76.

¹⁰⁷ Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabî: Waḥdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 126.

pada tingkat universal dan pada tingkat partikular. Manusia sempurna pada tingkat universal adalah hakikat manusia sempurna itu sendiri, yaitu model asli yang abadi dari manusia sempurna individual; sementara manusia sempurna partikular adalah perwujudan manusia sempurna dari para Nabi dan Wali Allah.¹⁰⁸

Beberapa tokoh sufi lainnya yang menaruh perhatian cukup besar terhadap pandangan *al-Insân al-Kâmil* sebagai konsep dasar ajaran tasawuf pada masa abad keenam sampai abad kesembilan hijriyah adalah: al-Suhrawardî, Ibn 'Arabî, Ibn Sabî'in dan al-Jîlî. Keempat tokoh Sufi tersebut banyak memiliki titik kesamaan (di samping juga ada beberapa titik perbedaan) dalam menuangkan beberapa term yang merujuk pada kedudukan manusia sempurna. Seperti term *Quthb* yang berarti manusia yang sudah mencapai titik kulminasi dalam perjalanan ruhaninya, dan ia berkedudukan sebagai poros dari perjalanan alam semesta; *wâsithah* adalah manusia yang menjadi perantara bagi hubungan antara Allah dan makhluk-Nya; *mazhhar* adalah tempat di mana Allah menampakkan diri-Nya dan sekaligus sebagai *mir'ah* (cermin) atas diri-Nya.¹⁰⁹

Maraknya pandangan tentang *al-Insân al-Kâmil* pada masa itu, tidak hanya terbatas pada tokoh-tokoh sufi tertentu, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Namun juga pandangan tersebut telah mewarnai pandangan sufi-sufi yang lain. Mereka merefleksikan pandangannya tentang *al-Insân al-Kâmil* melalui bait-bait syair yang sangat beragam. Hal ini seperti tampak pada 'Umar ibn al-Faridî dengan kumpulam syairnya yang berjudul *al-Tâiyat al-Kubra* dan

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfi*, hal. 147.

Burhân al-Dîn al-Dasûqî (w. 696 H.) dengan kumpulan syairnya *Tajalliyât al-Mahbûb*.¹¹⁰

Dari uraian di atas, sebenarnya kita bisa menarik suatu kesimpulan bahwa posisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî khususnya mengenai konsep manusia sempurna memiliki signifikansi geneologis dalam hal tumbuh dan berkembangnya konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran tasawuf Islam.

C. Pandangan Para Sufi tentang Manusia Paripurna (Al-Insân al-Kâmil)

Sub bab pembahasan ini penulis maksudkan untuk bisa memahami lebih detail tentang berbagai pandangan para sufi mengenai konsep *al-Insân al-Kâmil* baik dari sisi persamaan maupun sisi perbedaannya.

1. Al-Insân al-Kâmil menurut Ibn 'Arabî¹¹¹

Manusia sempurna menurut Ibn 'Arabî adalah lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Tuhan secara sempurna tergambar pada diri manusia sempurna, karena ia telah mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang.¹¹²

¹¹⁰ *Ibid.*, hal. 148-150.

¹¹¹ Muhyiddîn Ibn 'Arabî, lahir di Mursia, Pantai Timur Andalusia, pada tahun 560 H./1165 M., ketika usianya menginjak delapan tahun ia pindah ke Seville hingga berumur 20 tahun. Di Seville ia belajar ilmu Hadîs, Fiqh, ilmu Kalam dan beberapa aliran filsafat kepada para Ilmuwan Andalus seperti Abû Bakar Ibn Khalaf. Tempat-tempat yang pernah ia singgahi: Cordova, Ghornathoh, Maroko, Tunis, Mesir Hijâz, Baghdâd dan akhirnya ia meninggal di Damaskus pada tahun 638 H./1240 M. Dunia Sufi ia masuki setelah ia pindah ke Tunis pada tahun 1194 M. Muḥammad Yasîr Syaraf, *Harakat al-Tashawwuf al-Islâmî*, (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyyah, 1986), hal. 217-218.

¹¹² Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabî*, hal. 127.

Kemampuannya menyerap semua nama dan sifat Tuhan tersebut, dikarenakan manusia itu mencakup realitas alam dan totalitas alam (*majmû' al-'âlam*), dan karena itu pula manusia disebut sebagai miniatur alam (*mukhtashar al-'âlam*). Bila manusia disebutnya sebagai "alam kecil" atau *microcosmos*, maka alam selain manusia disebutnya sebagai "alam besar" atau *macrocosmos*.¹¹³

Ibn 'Arabî membagi alam menjadi empat bagian: (1) *'âlam al-A'lâ* (alam baqa'), (2) *'âlam al-Istihalah* (alam fanâ'), (3) *'âlam al-Ta'mîr* (alam baqa' dan fanâ') dan (4) *'âlam al-Nasab*. Keempat alam tersebut terakumulasi dalam *al-'âlam al-Akbar* dan *al-'âlam al-Shaghîr*.¹¹⁴

Dalam doktrin Ibn 'Arabî, manusia sempurna bukan hanya sebab bagi adanya alam, tetapi juga sebagai pemelihara dan pelestari alam.¹¹⁵ Dalam hal ini manusia sempurna memiliki kedudukan sebagai *khalifah*. Segala sesuatu dalam alam ini tunduk kepada manusia, karena manusia merupakan perpaduan antara realitas wujud, termasuk realitas alam baik yang tinggi maupun yang rendah.

Mengenai sosok manusia sempurna partikular, Ibn 'Arabî mengklasifikasikan manusia itu pada dua bagian: Manusia Sempurna dan Manusia Binatang. Pembagian tersebut didasarkan pada tingkatan derajat manusia dalam mencapai kesempurnaan spiritualnya. Dalil naqli yang dijadikan sebagai justifikasi dari klasifikasi manusia tersebut adalah firman Allah yang menyatakan:

¹¹³ *Ibid*, hal. 129; lihat juga, al-Nasysyâr, *op.cit.*, Juz V, hal. 175.

¹¹⁴ Ibn 'Arabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyah*, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1972), vol.2, hal. 331.

¹¹⁵ Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Ḥikam*, ed. Abû al-'Alâ al-'Affî, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980), vol. I, hal.50.

يايها الانسان ما غرك بربك الكريم* الذي خلقك فسوك فعدلك* في
أي صورة ما شاء ركبك*

"Wahai manusia, apakah yang telah memperdayakan kamu berbuat durhaka terhadap Tuhanmu Yang Maha Pemurah. Yang telah menciptakan kamu lalu menyempurnakan kejadianmu dan menjadikanmu seimbang. Dalam bentuk apa yang Ia kehendaki, Dia menyusunmu".¹¹⁶

Pengklasifikasian tersebut juga dapat dianalogikan pada kesempatan yang lain, di mana ia membagi manusia, antara 'abd al-Rab (hamba Tuhan) dengan 'abd al-Nazhar (hamba nalar).¹¹⁷

'Abd al-Rabb (hamba Tuhan) adalah manusia yang jiwa dan *qalb* (hati)-nya suci, bebas dari hawa nafsu dan ikatan badaniyah dan mampu menyingkap segala realitas sesuatu. Kategori manusia ini disebut oleh Ibn 'Arabī sebagai manusia dalam formasi ukhrawi (*al-Nasy'ah al-Ukhrwiyah*), ia *ma'rifah* kepada Tuhannya melalui intuitif (*dzawq*), bukan dengan akalinya, bahkan akal ia tempatkan pada wilayah kekuasaan *ma'rifah*-nya. Dalam arti akal tunduk pada kebaikan-kebaikan yang menguasai jiwanya. Sedangkan 'Abd al-Nazhar adalah manusia yang terikat oleh nafsu dan condong kepada dimensi materialnya, ia tidak mengetahui realitas-realitas segala sesuatu, karena masih ada *hijāb* yang menghalanginya. Ia berada dalam formasi duniawi.¹¹⁸

¹¹⁶ Qs. al-Infithār (82): 6-8.

¹¹⁷ Toshihiko Izutsu, *Suffism and Taoism*, (Los Angeles: University of California Press, 1983), hal. 255.

¹¹⁸ Ibn 'Arabī, *Fushūsh al-Hikam*, vol.I, hal. 185; Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi*, hal. 135-136.

Untuk mencapai *maqâm* manusia sempurna, menurut Ibn 'Arabî, adalah melalui *takhalluq*, yakni menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri manusia yang berbentuk potensial menjadi aktual. *Takhalluq* ini -menurutnya- telah dicontohkan dengan sempurna oleh Nabi Muḥammad saw. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah yang berbunyi:

وانك لعلی خلق عظیم

"Sesungguhnya engkau mempunyai akhlaq yang agung".¹¹⁹

Takhalluq adalah jalan menuju Tuhan yang melahirkan akhlaq yang mulia. *Takhalluq*, menurut Ibn 'Arabî, identik dengan tasawuf. Ia menyatakan bahwa "*Berakhlaq dengan akhlaq Allah adalah tasawuf*".¹²⁰

Konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dibentangkan oleh Ibn 'Arabî di atas sampai pada suatu kesimpulan bahwa hanya ada satu wujud hakikat yaitu Tuhan. Segala sesuatu selain Tuhan tidak ada pada dirinya sendiri; ia hanya ada sejauh bisa menampakkan wujud Tuhan.

Alam adalah lokus penampakan diri Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna) merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Karena ia mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan. Kemampuannya tersebut disebabkan Tuhan telah menciptakannya menurut *shûrah*-Nya yang ada dalam bentuk potensialitas. Manusia sempurna mengubah gambar Tuhan dalam potensialitas menjadi gambar Tuhan dalam aktualitas.

¹¹⁹ Qs. al-Qalam (68): 4.

¹²⁰ Ibn 'Arabî, *al-Futūḥat*, vol. 2, hal. 267.

Uraian-uraian tentang pandangan *al-Insân al-Kâmil* yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabî di atas, dalam beberapa hal terdapat kesamaan dengan konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dipaparkan oleh al-Jilî. Di antara kesamaan-kesamaan tersebut adalah sebagai berikut:

Pertama, Manusia sempurna adalah cermin bagi Tuhan, Ibn 'Arabî menyebutnya *shûrah*.¹²¹ *Kedua*, manusia sempurna adalah akumulasi dari segala hakikat wujud. Hakikat wujud tersebut terdiri dari hakikat wujud 'ulyâ (tinggi) dan *sufîlâ* (rendah).¹²² *Ketiga*, Kedudukan manusia sempurna -menurut keduanya- sebagai *khalifah* Tuhan di bumi.¹²³ *Keempat*, keduanya sepakat, bahwa sosok manusia sempurna yang paling sempurna adalah Nabi Muḥammad saw; Kedudukannya sebagai *al-Insân Kâmil* yang universal, ia adalah wujud yang pertama ada dan kekal selama-lamanya, dan ia akan ber-*tajallî* dalam berbagai bentuk sepanjang zaman.¹²⁴

Adapun pendapat Ibn 'Arabî yang dikritik oleh al-Jilî adalah tentang kedudukan sebagian malaikat yang melebihi manusia sempurna. Ia katakan: "Menurut Syaikh (Ibn 'Arabî), Allah menjadikan malaikat *Muhimmah* dan *Muhakkimah* kedudukannya berada di antara Allah dan alam, sementara martabatnya berada di tengah-tengah antara Tuhan dan manusia sempurna. Akan tetapi menurut pendapatku manusia sempurna

¹²¹ Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, hal. 48; Bandingkan dengan al-Jilî, *op.cit.*, Juz II, hal 75.

¹²² Al-Jilî, *ibid*; Ibn 'Arabî, *ibid*, hal.50.

¹²³ Al-Jilî, *ibid*; Juz II, hal. 72; Bandingkan dengan Ibn 'Arabî, *Al-Futûḥât*, vol. V, hal. 359.

¹²⁴ Al-Jilî, *ibid*.

itu berada di atas para malaikat tersebut".¹²⁵

2. Al-Hakîm al-Muta'allih Menurut Al-Suhrawardî¹²⁶

Walaupun al-Suhrawardî tidak menggunakan term *al-Insân al-Kâmil* dalam mendeskripsikan manusia sempurna, namun dari apa yang ia jelaskan mengenai istilah *al-Hakîm al-Muta'allih* sebenarnya al-Suhrawardî sedang menguraikan figur manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).¹²⁷ Konsepsinya tentang *al-Hakîm al-Muta'allih* mempunyai beberapa sisi kesamaan dengan konsepsi al-Jîlî tentang *al-Insân al-Kâmil*.

Kesempurnaan manusia, menurut al-Suhrawardî, adalah bertingkat-tingkat: (a) Tingkat yang terendah adalah manusia yang hanya berkonsentrasi dalam latihan berfikir (*hikmah*) tanpa melatih daya rasa atau intuitifnya (*dzawq*); (b) Tingkat menengah adalah manusia yang melatih daya nalarnya dan hanya mencapai setengah dalam melatih daya rasanya atau manusia yang melatih dengan seksama *dzawq* atau

¹²⁵ Al-Jîlî, "Syarh Musykilât al-Futûhât al-Makkiyyah", dalam Yûsuf Zaidân, *Al-Fîkr al-Shûfi*, hal. 105.

¹²⁶ Nama lengkapnya Syihâb al-Dîn Yahyâ Ibn Habasy dilahirkan Suhrawardî, pada tahun 550 H. dan meninggal dunia pada tahun 586 H. di Aleppo Syria. Ia menganut paham emanasi yang ia sebut *Hikmah al-Isyrâq* (falsafat pancaran). Muḥammad Yasîr Syaraf, *op.cit.*, hal. 188; *Ensiklopedia Islam Indonesia*, hal. 866.

¹²⁷ Yang mendasari pandangan tentang *al-Hakîm al-Muta'allih* adalah konsepnya tentang *al-Isyrâqiyyah* (illuminasi) sebagai akumulasi dari pengetahuan *nazharî* yang diistilahkan dengan *al-Hikmah* dengan pengalaman rohani dari hasil intuitif (*dzawq*) yang diistilahkan dengan *al-ta'alluh*. Oleh karena itu manusia sempurna (*al-Hakîm al-Muta'allih*) menurutnya adalah manusia yang mendapatkan limpahan cahaya dari Tuhan atas usaha nalar dan latihan spiritual yang memfungsikan intuitifnya. Al-Suhrawardî, *Hikmah al-Isyrâq*, (Teheran: Majmu' Du'um Mushannafat, 1952), hal. 13.

intuisinya, akan tetapi kurang memberikan perhatian terhadap pelatihan akal atau *nazhar*-nya atau setidaknya daya nalarnya hanya mencapai setengah; dan (c) Tingkatan yang paling tinggi menurutnya adalah manusia yang mampu mengakumulasikan dua daya (*nazhar* dan *dzawq*) sekaligus secara maksimal.¹²⁸ Atas usaha memaksimalkan kedua daya tersebut ia akhirnya mendapatkan limpahan cahaya (*isyraq*).¹²⁹

Manusia sempurna menurutnya berhak atas *riyâsah* atau penguasa dunia. Sebab kedudukannya sebagai *khalifah* di bumi yang ditugasi untuk mengatur kehidupan alam. Ia juga disebut sebagai *Quthb* yang di sekelilingnya berputar alam *ilâhiyyah*.¹³⁰ Ia mendapatkan kesempurnaan tersebut melalui emanasi cahaya Tuhan (*al-faidh al-nûrânî*).

Apabila manusia sempurna versi al-Suhrawardî dibandingkan dengan menurut al-Jîlî, maka akan terdapat beberapa kesamaan, walaupun keduanya menggunakan term yang berbeda. Seperti halnya al-Suhrawardî mendeskripsikan manusia sempurna dengan *al-Hakîm al-Muta'allih* sebagai tingkatan iluminasi yang sempurna yang mencerminkan alam

¹²⁸ Orang yang telah mencapai tingkat ini adalah al-Suhrawardî sendiri. Lihat, Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfi*, hal. 107-108; Henry Corbin, *Târikh al-Falsafah al-Islâmîyah*, terj. Nashîr Murûwah dan Hasan Qubaysî, (Beirût: Mansyûrah 'Uwaydah, 1966), jilid I, hal. 324.

¹²⁹ Berkaitan dengan teori penciptaan, *isyraq* digambarkan sebagai Allah yang identik dengan cahaya, yang memancarkan cahaya-cahaya lain. Ia adalah cahaya dari segala cahaya. wujud lain-Nya adalah pancaran langsung atau tidak langsung dari diri-Nya. Ia menyebutkan, bahwa bumi dan langit dan malaikat yang sepuluh adalah pancaran dari Allah. *Ensiklopedia Islam Indonesia*, hal. 867.

¹³⁰ *Ibid*, hal. 109.

cahaya dan berhubungan dengan sisi keTuhanan. Sementara al-Jîlî mendeskripsikan manusia sempurna sebagai akumulasi dari segala wujud yang meliputi nilai-nilai keTuhanan (*al-Haqq*) atau Pencipta dan nilai-nilai ciptaan (*al-khalqiyah*). Kesamaan-kesamaan yang lain adalah sebagai berikut:

Manusia sempurna -menurut keduanya- sebagai *wāsithah* (perantara) antara Tuhan dan alam. Pencapaian kondisi sempurna -menurut keduanya- dicapai dengan jangka waktu yang lama dengan mengalami fase-fase atau tingkatan-tingkatan. Term yang digunakan oleh al-Suhrawardî adalah *marâtib min al-isyrâq al-Nûrî* (tingkatan-tingkatan pelimpahan cahaya Tuhan), sedangkan al-Jîlî menggunakan term *marâtib min tajalliyat Allâh*¹³¹ (tingkatan-tingkatan dari *tajallî* Tuhan).

3. Al-Muḥaqqiq Menurut Ibn Sabi'în¹³²

Al-Muḥaqqiq adalah manusia sempurna yang diistilahkan oleh Ibn Sabi'în. Ia adalah orang yang mendapatkan ilmu *tahqîq*,¹³³ dan dalam dirinya terakumulasi segala kesempurnaan wujud dan alam

¹³¹ ¹³¹Lihat al-Jili, *al-Insân al-Kâmil*, juz II, ha.71-77.

¹³² Ibn Sabi'în yang nama lengkapnya 'Abd al-Haqq Ibn Sab'în adalah seorang sufi terkemuka dari Andalusia (Spanyol). Ia lahir di Mursia pada tahun 1217 M. (614 H.). Selain mendapatkan bimbingan dari sejumlah gurunya dalam berbagai disiplin ilmu agama. Ia juga mendalami sendiri buku-buku yang diminatinya. Melalui ketekunannya ia telah berhasil menguasai berbagai aliran filsafat Yunani, Hermetisme, Persia, dan India. Di samping itu, ia juga menguasai pemikiran al-Farâbî, Ibn Sina, Ibn Bajjah, Ibn Thufail, Ibn Rusyd dan golongan Ikhwân al-Shafâ'. Lihat, *Ensiklopedia Islam Indonesia*, hal. 378.

¹³³ *Tahqîq* adalah ilmu *ma'rifah* dengan melalui intuitif yang khas, ia digambarkan sebagai ilmu yang tidak pernah didengar pada masanya dan tidak muncul ketika itu.

keruhanian (*'irfâniyyah*).¹³⁴

Pengetahuan tentang *tahqîq*, menurutnya haruslah melalui Nabi, dan manusia tidak akan mengenali Nabi kecuali melalui *Wâris* (wali). *Wâris* tersebut adalah *al-Muḥaqqiq*. Jadi, *al-Muḥaqqiq* (manusia sempurna) adalah perantara (*wâsithah*) antara Tuhan dan alam.¹³⁵ Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Jîlî, bahwa *al-Insân al-Kâmil* adalah perantara yang menghubungkan antara Tuhan dan alam.¹³⁶ *Al-Muḥaqqiq* adalah pengatur alam (*al-mudabbir al-'âlam*) dalam setiap zaman dan tempat dengan segala kekuatan dan aktivitasnya. Al-Jîlî menjelaskan bahwa *al-Insân al-Kâmil* bertugas mengatur dan memelihara alam dalam peredaran di seluruh alam wujud dari awal hingga akhirnya.¹³⁷

Untuk mencapai *maqâm* kesempurnaan tersebut, menurut Ibn Sabî'în, manusia harus melalui proses pendakian ruhani (*al-taraqqî*) yang diistilahkan dengan *al-safar*. Sedangkan al-Jîlî menyebutnya dengan istilah *al-tajalliyah*. Perbedaan di antara keduanya hanya terletak pada sistematika proses pendakian ruhani tersebut. Jika Ibn Sabî'în tidak menyebutkan secara sistematis dari fase-fase yang harus dilalui dalam proses pendakian ruhani tersebut maka al-Jîlî menyebutkannya secara rinci.¹³⁸

Proses pendakian ruhani itu --menurut keduanya-- tidak keluar dari batas-batas syarî'ah, karena secara lahir

¹³⁴ Al-Taftazânî, *Ibn Sabî'în wa Falsafah al-Shûfiyyah*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-Libnan, t.t.), hal. 251.

¹³⁵ *Ibid*, hal. 269.

¹³⁶ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz II. hal. 72.

¹³⁷ *Ibid*.

¹³⁸ Yûsuf Zaidân, *al-Fîkr al-Shûfî*, hal. 120.

masih tetap melaksanakan tuntunan syarî'ah. Syarî'ah merupakan suatu keniscayaan yang harus dijalankan bagi orang Islam, sedangkan pendakian ruhani hanya dilaluinya secara bâthin.¹³⁹

Itulah beberapa pandangan para sufi yang menjelaskan tentang konsep manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*) dalam beragam istilah yang dipergunakannya. Dari uraian di atas, jika kita perhatikan secara seksama maka sebenarnya sisi persamaan dan perbedaan yang ada di antara konsepsi al-Jîlî dengan konsepsi para sufi lainnya memiliki kesinambungan konsep dengan konsepsi tokoh sufi lainnya, misalnya, konsepsi al-Ghazâlî dalam berbagai karya tasawufnya.

Dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî menyebutkan penjelasan secara panjang lebar mengenai tahapan-tahapan menuju kesempurnaan manusia hingga bisa mencapai *Ma'rifah fî Allâh*. Begitu juga teori cahaya yang ia jelaskan dalam karyanya yang lain, *Misykâh al-Anwâr*. Teori cahaya al-Ghazâlî ini cukup berpengaruh besar pada pemikiran para sufi pasca al-Ghazâlî di antaranya adalah pada pemikiran iluminatif al-Suhrawardî dan paham *wihdat al-wujûd*-nya Ibn 'Arabî.

Cahaya yang dimaksud di atas oleh mayoritas sufi dipahami sebagai Nûr Muḥammad ciptaan awal Tuhan, sebelum cahaya yang lain. Hal tersebut di atas didasarkan pada firman Allah:

قد جاءكم من الله نور وكتب مبين

¹³⁹ *Ibid*, hal. 121.

“Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab yang menerangkan”¹⁴⁰

Sedangkan hadiṣ yang dijadikan legitimasi pendapat ini adalah Hadis Jâbir, yang diriwayatkan oleh Al-Baihaqî, al-Zarqânî dan al-Tirmidzî, bahwa Nûr Muḥammad adalah yang dijadikan pertama oleh Allah. Hal yang sama juga diungkapkan dalam Hadis ‘Ali bin Husein dari ayahnya ‘Ali bin Abi Thâlib bahwa Nabi bersabda:

كنت نورا بين يدي ربي

“Di masa yang lalu aku ini cahaya dihadapan Tuhanku”¹⁴¹

Oleh karena itu, pada pembahasan bab selanjutnya, penulis secara khusus membahas tentang pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî guna memahami secara utuh konsepsinya mengenai *al-Insân al-Kâmil*.[]

¹⁴⁰ Qs. al-Mâ'idah: 15. Sebagian ulama menafsirkan cahaya dalam ayat ini adalah “Muḥammad”, sebagaimana yang ditulis oleh Al-Thabâri, Ibnu Hatim dan al-Qurthubî yang mengutip tafsir Qatadah.

¹⁴¹ Muḥammad ‘Alawî al-Mâlîki, *Muḥammad al-Insân al-Kâmil*, (Kairo: Dâr Jawâmi‘î al-Kalim, t.t.), hal. 18-19.

Bagian 3

DIALEKTIKA PEMIKIRAN TASAWUF AL-GHAZÂLÎ DAN AL-JÎLÎ

Untuk mendapatkan kajian yang komprehensif tentang pemikiran seorang tokoh, maka mengetahui latar belakang eksternal dan internal kehidupannya merupakan suatu keharusan. Hal ini disebabkan kondisi sosial, budaya dan politik yang melingkupi kehidupannya sedikit banyak berpengaruh terhadap paradigma yang menjadi acuan kerangka pemikiran tokoh tersebut. Di samping itu, munculnya gagasan atau pemikiran tertentu dari seorang tokoh tidak bisa dilepaskan dari faktor eksternal dan internal yang melatarbelakangi kehidupan pada masanya tersebut.¹

¹ Latar belakang eksternal dari seorang tokoh sangat terkait dengan proses dialektika fundamental individu dan masyarakat. Terkait dengan hal ini, Peter L. Berger membaginya dalam tiga momentum teori; *eksternalisasi*, *obyektivasi* dan *internalisasi*. *Eksternalisasi* adalah kemampuan dalam mencurahkan kedirian manusia secara terus-menerus ke dalam dunia, baik dalam aktivitas fisis ataupun mental. Dalam hal ini masyarakat sebagai produk dari manusia (individu). *Obyektivasi* adalah disandangnya produk-produk aktivitas tersebut dalam diri manusia (individu). Dalam hal ini manusia mampu dalam melakukan tawar-menawar antara individu dan dunia luarnya. Sedangkan, *internalisasi* adalah suatu kemampuan manusia untuk menangkap dan mencerap dunia luar dan mentransformasikannya

Tanpa terlebih dahulu melihat dan memahami latar belakang kehidupan seorang tokoh, maka sangatlah sulit bagi penulis untuk dapat menguraikan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî mengenai konsep *al-Insân al-Kâmil* yang menjadi bagian dari fokus kajian dalam disertasi ini. Oleh karena itu, dalam pembahasan bab ini penulis sengaja menguraikan pemikiran tasawuf dari kedua tokoh tersebut dengan membahas terlebih dahulu sekilas mengenai sketsa biografis yang mencakup tentang latar belakang eksternal dan internal kehidupannya. Kemudian baru dibahas mengenai sumber dan corak serta pengaruh pemikiran tasawufnya, dan terakhir tentang beberapa karya tulisnya. Pembahasan dalam bab ini dimaksudkan untuk memahami secara tepat dan proporsional atas konsepsi yang dibangun dan posisi pemikiran keduanya dalam lintasan sejarah perkembangan pemikiran tasawuf.

A. Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî

1. Sketsa Biografis Kehidupannya

a. Latar Belakang Eksternal

Masa hidup al-Ghazâlî berada pada akhir periode klasik (650-1250 M.) yang memasuki masa disintegrasi

lagi dari struktur dunia obyektif ke dalam struktur kesadaran subyektif (individu). Jadi, internalisasi manusia merupakan produk dari masyarakat itu sendiri. Lihat lebih jauh, Peter L. Berger, *Langit Suci*, trans. Hartono, (Jakarta: LP3ES, 1991), hal. 4-5 dan juga Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hal. 64. Tiga teori tersebut penulis pergunakan sebagai pisau analisis dalam menilai dan mendeskripsikan pemikiran kedua tokoh tasawuf dalam kajian disertasi ini (al-Ghazâlî dan al-Jîlî), sehingga penulis dapat melihat bagaimana pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî dibentuk oleh kondisi sosialnya serta bagaimana al-Ghazâlî dan al-Jîlî itu sendiri bisa mewarnai lingkungan sosial disekitarnya.

(1000-1250 M.).² Di mana masyarakat Islam pada saat itu sedang mengalami masa kemunduran. Dinasti 'Abbâsiyah sebagai lambang kekuatan sosial politik umat Islam pada waktu itu telah mengalami keruntuhan kekuasaan karena munculnya beberapa faktor: *Pertama*, sistem kontrol yang lemah dari pusat kekuasaan ke daerah-daerah, karena semakin luasnya daerah kekuasaan dinasti 'Abbâsiyah itu sendiri. *Kedua*, adanya ketergantungan terhadap kekuatan tentara bayaran. Dan *ketiga*, lemah dan tidak efisiennya pengaturan manajemen keuangan negara pada saat itu.³

Betapapun demikian, dinamisasi pemikiran masih tetap tumbuh dan berkembang pada masa itu. Dinamika pemikiran berkembang dan mengkristal menjadi bentuk aliran-aliran dengan metode dan sistem pemikirannya masing-masing dan memperlihatkan tingkat keragaman yang tinggi. Hanya saja setiap aliran pemikiran saling mengklaim bahwa kebenaran hanya terdapat pada golongannya sendiri, sehingga kedudukan sebuah aliran pemikiran yang lain dipandang sebagai aliran yang keliru.⁴ Hal ini sebagaimana digambarkan oleh al-Syahrastâni (w. 548 H.) dalam karyanya, *al-Milal wa al-Nihal*, yang

² Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 11.

³ W. Montgomery Watt, *The Majesty that was Islam*, trans. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990), hal. 165-166; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâli*, (Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002), hal. 120.

⁴ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâli*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 24.

menguraikan betapa banyaknya aliran pemikiran dalam Islam yang muncul dan berkembang pada saat itu.⁵

Setidaknya ada empat aliran pemikiran yang populer pada masa al-Ghazâlî, yaitu: aliran pemikiran *al-mutakallimûn* (para ahli ilmu kalam), aliran pemikiran *al-falâsifah* (para filosof), aliran pemikiran *al-bâthiniyyah* (sering juga disebut: *ta'limiyyah*), dan aliran pemikiran *al-shûfiyyah* (para sufi).⁶ Dua dari yang pertama dalam usahanya mencari kebenaran menggunakan akal, walaupun antara keduanya terdapat beberapa perbedaan yang mendasar dalam prinsip penggunaan akal. Sedangkan golongan yang ketiga sangat menekankan otoritas imâm dalam usaha mencari kebenaran, dan golongan yang terakhir sangat menekankan akan penggunaan *al-dzawq* (intuisi).⁷

⁵ Menurut al-Syahrastânî, tidak setiap kumpulan pendapat yang berbeda dari yang lain, disebut aliran. Ada empat ukuran (*qawa'id*) sebagai dasar untuk keberadaan sebuah aliran, yaitu: (a) kekhususan pendapat tentang sifat-sifat Tuhan dan *al-tawhîd*; (b) tentang *al-qadr* dan *al-'adl*; (c) tentang *al-wa'd* dan *al-wa'îd*; (d) tentang *as-sam'*, *al-'aql*, *al-risâlah*, dan *al-amânah*. Berdasarkan ukuran ini, al-Syahrastânî kemudian menyatakan bahwa paham-paham di dalam Islam, ketika itu, terdiri atas empat aliran besar, yaitu *al-qadariyyah*, *al-shifatiyyah*, *al-khawârij*, dan *al-syî'ah*. Perpaduan dan percabangan dari empat aliran besar ini menjadikan aliran-aliran dalam Islam membengkak jumlahnya menjadi tujuh puluh tiga golongan. Lihat, al-Syahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl*, Juz 1, (Beirût: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, tt.), hal. 5-7.

⁶ Klasifikasi ini berdasarkan klasifikasi yang dibuat oleh al-Ghazâlî sendiri yang menyoroti secara langsung masing-masing aliran pemikiran tersebut dalam menemukan kesimpulan (kebenaran). Lihat, al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (tt.: Dâr al-Qamar li al-Turâs, tt.), hal. 12.

⁷ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, hal. 25.

Dilihat dari perkembangannya secara umum, ilmu kalam pada tahap awal berfungsi untuk mewujudkan dasar-dasar kepercayaan (*isbât al-'aqâ'id*), baik kepada orang Islam sendiri maupun kepada orang yang bukan Islam. Artinya, ilmu kalam merupakan usaha untuk membuat orang lain yakin akan kebenaran teologi Islam. Fenomena ini berlangsung sampai pada masa kepopuleran Mu'tazilah. Kemudian pada masa perkembangan selanjutnya, ilmu kalam lebih bersifat defensif dan apologetik (*al-difâ' 'an al-dîn*). Kedua tahap perkembangan ilmu kalam tersebut berbeda; yang pertama bersifat kreatif dan yang kedua bersifat statis. Al-Ghazâlî sendiri hidup ketika ilmu kalam berada pada tahap perkembangan yang kedua ini.⁸

Perkenalan umat Islam dengan pemikiran filsafat Yunani, ternyata tidak hanya memberi dukungan argumentatif terhadap perkembangan ilmu kalam, tetapi juga telah melahirkan sistem pemikiran tersendiri di kalangan umat Islam yang biasa disebut dengan istilah "Filsafat Islam". Filsafat Yunani, yang pada mulanya diperoleh melalui orang-orang Kristen Syria dan manuskrip-manuskrip yang dibawa langsung dari bekas-bekas kekuasaan Bizantium, mempunyai daya tarik tersendiri bagi pemikir-pemikir Islam. Daya tarik itu, terutama sekali, terletak pada penggunaan akal bebas yang dirasa telah memberi kepuasan intelektual. Artinya, dengan filsafat para pemikir Islam dapat mencari jawaban atas pertanyaan terdalam yang mengganggu pikiran mereka. Di samping itu, dirasakan pula ada

⁸ *Ibid.*, hal. 29.

persamaan-persamaan yang mendasar antara tujuan filsafat dan tujuan Islam.⁹ Di sisi lain, hal ini juga menggambarkan akan ketidakpuasan para pemikir Islam dengan keberadaan ilmu kalam.¹⁰

Munculnya aliran pemikiran filsafat dalam dunia Islam pada waktu itu mengundang pro dan kontra. Salah satu diskursus yang sering diperdebatkannya adalah tentang masalah penggunaan akal. Kalau dalam ilmu kalam akal dijadikan sebagai alat interpretasi terhadap teks-teks wahyu, dalam arti bahwa dasar-dasar berpikir dan logika dibuat sebagai pembantu untuk memahami, maka dalam filsafat Islam akal ditempatkan lebih tinggi lagi. Akal dapat memperoleh pengetahuan secara langsung dari *al-'Aql al-Fa'al* yang diidentikkan dengan Jibril yang bertugas membawa wahyu kepada para nabi. Dengan demikian, akal menghasilkan pengetahuan-pengetahuan yang tidak bertentangan dengan wahyu, karena pengetahuan dan wahyu berasal dari sumber yang sama.¹¹

⁹ Para filosof Islam berpendapat demikian. Hal ini sebagaimana terlihat dari integritas keislaman dan kefilosofan mereka. Al-Kindī (w. 873 M.) misalnya, mempersamakan tujuan filsafat dan agama, yaitu mencari kebenaran (*al-bahs 'an al-haqq*). Demikian juga Ibn Rusyd yang sengaja menulis satu buku untuk menunjukkan bahwa filsafat tidak bertentangan dengan syari'ah. Menurutnya, syari'ah (agama) sesungguhnya menyuruh orang untuk berfilsafat. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), hal. 15; Ibn Rusyd, *Fashl al-Maqâl fi mâ bain al-Hikmah wa al-Syari'ah min al-Ittishâl*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 5-6.

¹⁰ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâli*, hal. 29-30.

¹¹ *Ibid.*, hal. 30-31.

Bagi kalangan yang tidak menyenangi filsafat, mereka menganggap bahwa penempatan akal yang tinggi itu sangat berlebihan dan menyimpang dari ajaran Islam, karena ia berasal dari tradisi paganisme Yunani. Selain itu, filsafat dianggap dapat menjauhkan orang dari agama, sebab kepercayaan yang berlebihan terhadap akal akan membuat orang merasa tidak lagi memerlukan wahyu.¹²

Meskipun kalangan *mutakallimûn* dan *fuqahâ* banyak yang menentang filsafat namun perhatian umat Islam terhadap kajian filsafat tetap ada, meskipun dilakukan secara tidak terus terang. Pada masa al-Ghazâlî, ada gejala kekaguman terhadap proposisi-proposisi para filosof dalam bidang metafisika seperti kekaguman terhadap proposisi-proposisi mereka dalam bidang pengetahuan alam.¹³ Inilah salah satu hal yang sangat mencemaskan bagi al-Ghazâlî.¹⁴

Selain ilmu kalam dan filsafat, aliran pemikiran lain dalam Islam adalah aliran *al-ta'lim* atau yang sering juga disebut dengan nama *al-bâthiniyyah*. Berbeda dengan dua aliran sebelumnya, aliran ini selain menjadi representasi sistem pemahaman, juga merupakan gerakan politik. Sejarah pertumbuhannya selalu dikembalikan kepada lahirnya pendukung setia 'Alî ibn Abî Thâlib ketika terjadinya sengketa politik melawan Mu'âwiyah ibn Abî Sufyân. Namun demikian, sebagai satu sistem pemahaman, aliran *bâthiniyyah* ini telah muncul jauh ke belakang

¹² *Ibid.*, hal. 31.

¹³ Lihat, al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Beirût: Dâr al-Fikr al-Libnani, 1993), hal. 82 dan 86-87.

¹⁴ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 32.

sebelum terjadinya tragedi politik dalam dunia Islam tersebut.¹⁵

Nama *bâthiniyyah* merupakan isyarat kepada pemahaman teks-teks yang *zhâhir* dengan makna *bâthin*. Teks-teks *zhâhir* dari wahyu dianggap hanya sebagai simbol-simbol dari suatu hakikat yang sifatnya tersembunyi. Orang yang hanya memahami arti lahir dari teks-teks tersebut oleh mereka dikatakan belum sampai kepada hakikat yang dikehendaki. Berbeda dengan cara penakwilan dalam ilmu kalam dan filsafat, menurut *bâthiniyyah*, hanya *al-imâm al-ma'shûm* yang dapat mengetahui hakikat-hakikat yang tersembunyi itu, karena ia mempunyai ilmu *bâthin* yang tidak dimiliki oleh kebanyakan orang. Ilmu *bâthin* ini diperolehnya melalui legitimasi spiritual (*washiiyyah*) dari para imâm sebelumnya atau bisa juga langsung dari Nabi. Pentingnya arti '*ihsmah* di sini adalah sebagai jaminan atas kebenaran pengetahuan para imâm tersebut dan sekaligus sebagai penyangga otoritasnya secara mutlak. Orang selain imâm hanya dapat mencapai kebenaran melalui pengajaran (*ta'lîm*) dari para imâm tersebut. Karena konsep *ta'lîm* merupakan bagian yang esensial dari sistem pemahaman ini, maka kelompok ini sering disebut juga dengan sebutan *ta'lîm iyyah*.¹⁶

Aliran ini menyebar ke seluruh daerah kekuasaan Islam di Timur, meskipun pengikutnya tidak banyak apabila dibandingkan dengan pengikut Sunnî. Kegiatan propaganda mereka yang sangat rapih,

¹⁵ *Ibid.*, hal. 32-33.

¹⁶ *Ibid.*, hal. 33-34.

teratur dan secara rahasia telah mencemaskan para ulama Sunnî dan juga pemerintah 'Abbâsiyyah pada masa al-Ghazâlî. Kecemasan tersebut disebabkan tindakan-tindakan mereka, yakni selain menanamkan ajaran-ajaran bâthiniyyah kepada masyarakat, mereka juga bersikap keras dan revolusioner terhadap ulama dan penguasa setempat yang menentang ajaran-ajaran mereka dan berusaha menggagalkan kegiatan-kegiatan mereka. Bâthiniyyah dianggap sebagai aliran yang tumbuh dari penyusupan kultur asing dengan latar belakang politik. Ia lahir bukan karena tuntutan perkembangan pemikiran umat Islam ketika itu, melainkan karena kepentingan politik kalangan tertentu.¹⁷

Aliran pemikiran keempat yang berkembang pada masa al-Ghazâlî adalah aliran pemikiran tasawuf. Seperti halnya filsafat, pemikiran tasawuf ketika itu sangat bersifat individual jika dipandang sebagai satu sistem pemahaman. Namun berbeda dengan filsafat, di dalam pemikiran tasawuf bukan kemampuan intelektual yang berperan penuh untuk mencari kebenaran, melainkan kesungguhan spiritual yang dijalaninya.¹⁸ Di samping itu, jika usaha para filosof adalah dengan mempertajam daya pikir untuk mencapai tingkat *al-'Aql al-Mustafad* sehingga dapat berhubungan langsung dengan *al-'Aql al-Fa'al* yang merupakan sumber pengetahuan, maka usaha yang

¹⁷ *Ibid.*, hal. 34-35.

¹⁸ Di kalangan sufi, istilah yang digunakan secara umum untuk latihan spiritual antara lain adalah *al-riyâdhah* dan *al-mujâhadah*. Tahap selanjutnya adalah *al-musyâhadah* dan *al-mukâsyafah*. Lihat, al-Ghazâlî, *al-Imlâ' fi Isykalah al-Ihyâ'*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), hal. 9.

dilakukan oleh para sufi adalah dengan mempertajam daya intuisi (*al-dzawq*) dengan cara membersihkan diri dari dorongan-dorongan duniawi agar dapat bersatu dengan hakikat yang Mutlak, Tuhan. "Persatuan" dengan Tuhan ini akan mampu menyingkap segala rahasia dan hakikat-hakikat.¹⁹

Tasawuf, meski bukan merupakan kegiatan intelektual, tetapi akhirnya menjurus kepada perumusan konsep-konsep tertentu dalam ajaran-ajarannya, misalnya; konsep *nâsût* dan *lâhût* pada pemikiran tasawuf al-Hallâj (w. 992 M.).²⁰ Kegiatan konseptualisasi dalam pemikiran tasawuf ini terjadi setelah tasawuf dipengaruhi oleh pemikiran filsafat.²¹

Diantara prinsip dalam pemikiran filsafat (Aristoteles) yang mempengaruhi pemikiran tasawuf adalah *al-syabih yudrak bi al-syabih* (yang dapat menangkap sesuatu adalah yang mempunyai persamaan dengannya). Prinsip ini terkait dengan adanya penempatan utama pemikiran filsafat pada substansi immaterial manusia dalam usaha mendapatkan kebenaran. Di dalam pemikiran tasawuf, prinsip ini juga dianut. Hal tersebut dapat dilihat dalam jenjang-jenjang pendakian (*maqâmât*) yang harus dilalui oleh sufi. Dalam hal ini unsur

¹⁹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 35-36.

²⁰ Menurut al-Hallâj, Tuhan mempunyai dua sifat dasar, yaitu: *lâhût* (keTuhanan) dan *nâsût* (kemanusiaan). Pandangan ini mendasari teorinya tentang *al-hulûl*, yaitu bahwa Tuhan memilih manusia-manusia tertentu sebagai tempat (*al-hulûl*) bersemi-Nya sifat-sifat keTuhanan dan menghilangkan dari padanya sifat-sifat kemanusiaan. Lihat, Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, hal. 88.

²¹ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut al-Ghazâlî*, hal. 36.

jasmani manusia nyaris dinegasikan sama sekali dalam proses ini, bahkan bila perlu mengisolir diri ('uzlah) untuk membentengi diri dari kemauan jasmani.²²

Keempat sistem pemahaman di atas itulah yang secara umum mewarnai suasana pemikiran umat Islam pada masa al-Ghazâlî dan hal ini cukup berpengaruh terhadap pola pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sendiri. Keragaman sistem pemahaman ini disertai dengan adanya kecenderungan monolitik dalam melihat kebenaran. Hal ini turut mempertajam batas antara sistem pemikiran yang satu dengan sistem pemikiran yang lain. Di samping itu, keadaan seperti ini telah memunculkan "kebingungan" di kalangan sebagian masyarakat awam untuk memilih dan menentukan aliran pemikiran yang mana yang dianggap benar.²³ Latar sosial-historis inilah yang kemudian memunculkan semangat al-Ghazâlî untuk menuangkan berbagai gagasan pemikirannya dalam bentuk tulisan dan lisan dan telah membentuk satu corak pemikiran tersendiri.

b. Latar Belakang Internal

Al-Ghazâlî lahir pada tahun 450 H. (1058 M.) di daerah Thûs, salah satu kota di Khurâsan yang diwarnai oleh adanya perbedaan paham keagamaan, karena di samping dihuni oleh mayoritas umat Muslim Sunnî, kota ini juga dihuni oleh Muslim Syî'ah dan orang-orang Kristen. Lingkungan pertama

²² *Ibid.*, hal. 37; lihat juga al-Kalabadzi, *al-Ta'aruf li madzhab ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1969), hal. 114.

²³ *Ibid.*, hal. 37-38.

yang membentuk kesadaran al-Ghazâlî adalah situasi dan kondisi keluarganya sendiri. Ayahnya tergolong orang yang hidup sangat sederhana, tetapi mempunyai semangat keagamaan yang sangat tinggi.²⁴

Sebelum meninggal dunia, ayah al-Ghazâlî telah menitipkan dan mempercayakan kedua putranya (Muhammad dan Ahmad) kepada salah seorang sahabatnya, yaitu seorang sufi yang baik hati untuk dididik sampai habis harta warisan mereka berdua. Atas didikan dan kasih sayang ibu mereka, keduanya terdorong untuk mengikuti dan menuntut ilmu kepada sahabat ayah mereka tersebut. Selanjutnya, al-Ghazâlî dan saudaranya tersebut mendapatkan bimbingan berbagai cabang ilmu sampai suatu saat harta warisan dari ayah mereka habis. Sahabat ayah mereka tersebut telah berhasil mendidik keduanya seperti yang diinginkan oleh ayah mereka dengan membekali mereka tentang dasar-dasar ilmu tasawuf.²⁵

Hingga usia dua puluh tahun, al-Ghazâlî tetap tinggal dan belajar di kota kelahirannya, Thûs. Ia belajar ilmu fiqh secara mendalam dari Ahmad ibn Muhammad al-Razkanî. Selain itu, ia juga belajar ilmu tasawuf dari Yûsuf al-Nassaj, seorang sufi terkenal pada masa itu.²⁶ Kedua ilmu ini sangat terkesan di hati al-Ghazâlî dan ia bertekad untuk lebih mendalami

²⁴ *Ibid.*, hal. 39-40. Sulaiman Dunia, *op.cit.*, hal.18.

²⁵ Usia al-Ghazali saat itu diperkirakan lima belas tahun. Lihat 'Abd al-Kârim Uşman, *Sirat al-Ghazâlî*, (Damaskus: Dâr al-Fikr, tt.) hal. 17; M. Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 127.

²⁶ Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1973), hal. 19.

lagi di kota-kota lain. Pada tahun 470 H. al-Ghazâlî pindah ke kota Jurjân untuk melanjutkan studinya. Di sana ia belajar kepada Abî Nashr al-Isma'îlî.²⁷ Di kota Jurjân ini, ia tidak lagi hanya mendapat pelajaran tentang dasar-dasar agama Islam sebagaimana yang diterimanya sewaktu di kota Thûs, tetapi ia mendalami pula pelajaran bahasa Arab dan bahasa Persi.²⁸ Setelah beberapa lama, al-Ghazâlî merasa tidak puas dengan pelajaran yang diterimanya di kota Jurjân, karena itu lalu ia pulang kembali ke Thûs selama tiga tahun. Tidak beberapa lama timbullah dalam pikiran al-Ghazâlî untuk mencari sekolah yang lebih tinggi, sebab pada saat itu kesadaran al-Ghazâlî mulai muncul untuk melatih kemampuan dirinya dan juga keinginannya untuk mencari kebenaran, meskipun umurnya masih relatif muda.²⁹

Pada tahun 471 H. al-Ghazâlî berangkat menuju kota Naisâbûr karena tertarik dengan adanya perguruan tinggi Nizhâmiyah. Di kota ini ia bertemu dan sekaligus belajar kepada seorang ulama besar, Abû al-Ma'âlî Diyâ'u al-Dîn al-Juwainî yang terkenal dengan sebutan imâm al-Haramain, yang menjabat sebagai pemimpin perguruan tinggi tersebut. Kepada ulama besar ini al-Ghazâlî belajar secara langsung sebagai mahasiswa dalam berbagai ilmu pengetahuan seperti ilmu kalam, fiqh, ushûl fiqh, retorika, manthiq

²⁷ Badawî Thabanah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 8.

²⁸ Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fi Nazhar al-Ghazâlî*, hal. 19.

²⁹ Al-Taftâzânî, *op.cit.*, hal. 152; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 128.

serta mendalami pemikiran filsafat.³⁰

Menurut Zubaidî, seorang komentator karya al-Ghazâlî, bahwa al-Ghazâlî telah mempelajari berbagai ilmu pengetahuan dari imâm al-Haramain tersebut, seperti ilmu fiqh, ilmu kalam, manthiq, retorika dan sebagainya sehingga ia sanggup bertukar pikiran dengan segala macam aliran pemikiran yang ada. Bahkan ia juga telah mulai menulis buku-buku dalam berbagai disiplin ilmu pengetahuan. Menurut Harron Khan Sharwani, ketika itu al-Juwainî baru saja dipanggil kembali dari Hijâz untuk memimpin perguruan tinggi Nizhâmiyah yang didirikan oleh Nizhâm al-Mulûk. Al-Ghazâlî pada mulanya hanya sebagai mahasiswa, kemudian menjadi asisten guru besar sampai gurunya meninggal dunia pada tahun 1085 M.³¹

Pada tahun 475 H. ketika al-Ghazâlî memasuki usia 25 tahun, ia mulai meniti karier akademiknya sebagai dosen pada Universitas Nizhâmiyah Naisâbûr, di bawah bimbingan guru besarnya, imâm al-Haramain. Dan setelah imâm al-Haramain meninggal dunia maka kosonglah pimpinan perguruan tinggi tersebut. Untuk mengisi kekosongan jabatan itu kemudian Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk menunjuk al-Ghazâlî sebagai penggantinya, meski usianya pada saat itu baru 28 tahun. Namun karena telah menunjukkan kecakapan yang luar biasa, maka

³⁰Sulaiman Dunia, *Al-Haqiqah fî Nazhar al-Ghazâlî*, hal. 20.

³¹Harron Khan Sherwani, *Studies in Moslem Political, Thought and Administration*, (Lahore: Published by Syekh Muhammad Ashraf, 1945), hal.145; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 128-129.

Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk menaruh hati padanya untuk menggantikannya.³²

Selanjutnya al-Ghazâlî pindah ke Mu'askar (sebuah asrama di lingkungan kerajaan Nizhâm al-Mulûk) dan menetap di sana kurang lebih selama lima tahun lamanya. Dikatakan bahwa kepindahan al-Ghazâlî ke Mu'askar tersebut adalah atas permintaan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk yang tertarik kepadanya. Al-Ghazâlî juga diminta untuk memberikan kajian ilmiah rutin dua minggu sekali dihadapan para pembesar dan para ahli ilmu di lingkungan kerajaan. Di samping itu, al-Ghazâlî juga berkedudukan sebagai penasihat (*muftî*) Perdana Menteri. Dengan demikian, kedudukan al-Ghazâlî semakin hari semakin tinggi di kalangan pejabat tinggi kerajaan. Hal ini terbukti dengan pengaruhnya yang besar dalam politik pemerintahan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk.³³

Ketika al-Ghazâlî menetap di Mu'askar ini, ia sering menghadiri pertemuan-pertemuan ilmiah yang diadakan di istana Perdana Menteri. Melalui pertemuan-pertemuan inilah al-Ghazâlî diketahui dan dipertimbangkan kepakarannya sebagai seorang ulama yang berpengetahuan luas dan mendalam. Oleh karena itu, pada tahun 484 H., ketika pejabat rektor Universitas Nizhâmiyah Baghdâd kosong, setelah Kaya al-Hirasî meninggalkan jabatan tersebut, maka Perdana Menteri meminta kepada al-Ghazâlî supaya pindah ke kota Baghdâd untuk menjadi pimpinan Universitas Nizhâmiyah Baghdâd yang menjadi

³² Sulaiman Dunia, *Al-Haqîqah fî Nazhar al-Ghazâlî*, hal. 22.

³³ Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazâlî*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), hal. 27.

pusat seluruh perguruan tinggi Nizhâmiyah. Di sini ia banyak mendapatkan simpati dari para mahasiswa untuk mengikuti kuliah-kuliahnya, meskipun ketika itu usianya baru mencapai 33 tahun. Sejauhmana penghargaan Nizhâm al-Mulûk terhadap al-Ghazâlî, Najibullâh menjelaskan bahwa ia Seorang imâm yang agung dan terpelajar, pada tahun 1085 M., al-Ghazâlî diundang untuk datang ke kantor kerajaan raja Mâlik Syah al-Saljukiyah oleh Perdana Menteri yang agung dan terpelajar pula. Negarawan ini mengakui keahlian al-Ghazâlî, maka pada tahun 1090 M. ia diangkat menjadi profesor dalam bidang ilmu hukum di Universitas Nizhâmiyah Baghdâd dan di sana al-Ghazâlî mengajar selama 4 tahun sambil menulis berbagai buku".³⁴

Semua tugas yang dibebankan kepada al-Ghazâlî dapat dilaksanakan dengan baik, sehingga ia memperoleh sukses besar. Bahkan kesuksesannya dapat menaruh simpati para pembesar Dinasti Saljuk untuk meminta nasihat dan pendapatnya baik dalam masalah-masalah yang terkait dengan keagamaan maupun kenegaraan. Lewat nasihat dan pandangannya ini membawa al-Ghazâlî memiliki pengaruh yang besar di kalangan penguasa Dinasti Saljuk. Bahkan disebutkan bahwa pengaruh al-Ghazâlî di masa kekuasaan raja Mâlik Syah dan Perdana Menteri Nizhâm al-Mulûk setara dengan pembesar istana yang lain. Ia sangat berpengaruh terhadap jalannya roda pemerintahan dan ikut serta menentukan kebijakan-kebijakan dalam bidang

³⁴ Najibullah, *Islamic Literature*, (New York: Washington Square, 1963), hal. 126; M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 130-131.

agama, pendidikan, budaya, dan politik. Sedemikian besar pengaruhnya di lingkungan istana, sehingga tidak ada satu urusan apapun yang dapat diputuskan tanpa persetujuannya. Sebab, al-Ghazâlî merupakan guru istana dan *muftî* besar yang hidup di bawah lindungan penguasa Dinasti Saljuk.³⁵

Walau demikian besarnya nikmat dan kesuksesan yang telah diraih oleh al-Ghazâlî, namun kesemuanya itu tidak mampu mendatangkan ketenangan dan kebahagiaan bagi dirinya. Bahkan selama periode Baghdâd ia menderita kegoncangan bathin yang sangat hebat akibat sikap keragu-raguannya. Dalam puncak keraguannya sewaktu berada di Baghdâd, pertanyaan yang selalu membentur dalam hatinya adalah: Apakah pengetahuan hakiki itu? Apakah pengetahuan yang diperoleh lewat indera atau lewat akal, ataukah lewat jalan yang lain? Pertanyaan-pertanyaan inilah yang memaksa al-Ghazâlî untuk menyelediki sifat pengetahuan manusia secara intens. Pada mulanya al-Ghazâlî meragukan semua pengetahuan yang dicapai manusia. Keraguan ini, katanya dialami hampir dua bulan lamanya dan selama itu ia dalam keadaan seperti kaum *Safsathah* (*Sophistic*) yang hanya bisa menentukan langkah logika dan ucapan. Namun kemudian sesudah itu Allah memberikan kesembuhan dari penyakit keraguan tersebut. Pikirannya menjadi sehat kembali, demikian juga keseimbangan bathinnya. Hal ini dapat terjadi, sesuai dengan penuturannya sendiri, tidak dengan mengatur argumentasi ataupun menyusun

³⁵ *Ibid.*, hal. 131; lihat Zainal Abidin Ahmad, *Riwayat Hidup al-Ghazâlî*, hal. 40.

keterangan yang runtut, tetapi berkat cahaya-Nya yang telah dipancarkan ke dalam *qalb* (hati)-nya.³⁶

Setelah sembuh dari penyakit keragu-raguannya tersebut, dimulailah babak baru dari perjalanan hidup al-Ghazâlî dalam mencari kebenaran, kesempurnaan, dan kebahagiaan hakiki melalui jalan tasawuf. Ia menempuh jalan hidup sufi ini setelah menyelami berbagai metode yang digunakan banyak orang pada masa itu untuk mencari kebenaran, seperti ilmu kalam, filsafat, dan kebathinan, namun semuanya tidak dapat mengantarkan kepada kebenaran yang dicarinya. Menurutnyanya, segala pekerjaannya termasuk mengajarkan ilmu yang dipandang sebagai pekerjaan mulia ditinjau ulang dengan pemahaman sedalam-dalamnya sehingga ia merasa sedang berada di jalan yang salah, sebab menurut kesadarannya ilmu-ilmu yang selama ini dibanggakan ternyata tidak ada manfaatnya dalam menempuh jalan menuju akhirat. Motivasi tujuan dalam mendidik maupun mengajar yang selama ini ia rasakan sesungguhnya tidak ikhlas karena Allah melainkan banyak dicampuri oleh tujuan mencari kedudukan dan popularitas, sehingga keadaannya sudah benar-benar berada di pinggir neraka, jika tidak segera menarik diri dan mengubah sikap.³⁷

Inilah salah satu sisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî yang sangat menekankan akan pentingnya nilai ikhlas dalam setiap perbuatan yang kita lakukan. Dan pilihan jalan hidup al-Ghazâlî pada

³⁶ Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 31.

³⁷ *Ibid.*, hal. 71-74.

dunia sufi telah dilaluinya melalui proses yang sangat panjang hingga akhirnya ia menemukan pilihan jalan hidupnya tersebut. Ia banyak belajar dan menguasai berbagai cabang disiplin ilmu sebelum memasuki jalan hidupnya sebagai seorang sufi, dan setelah menempuh jalan hidup sufi pun ia tetap menjalankan syarî'ah, sebagaimana yang diajarkan dalam al-Qur'ân dan al-Hadîs. Hal ini menjadi frame tersendiri dalam corak pemikiran tasawuf yang dikembangkannya.

Dalam menghabiskan sisa umurnya, setelah menjalani pengembaraan dunia sufi dari satu daerah ke daerah yang lain, al-Ghazâlî kemudian mendirikan *Khanaqah* atau sejenis pondokan bagi para sufi dan madrasah bagi para penuntut ilmu. Ia pun menghabiskan hari-hari tuanya untuk berbuat kebajikan seperti membaca al-Qur'ân hingga selesai, bertemu dengan para sufi, dan mengajar murid-muridnya.³⁸ Kurang lebih setelah masa lima tahun sepulang al-Ghazâlî dari perjalanan sufinya tersebut, maka pada hari Senin tanggal 14 Jumâdil Akhir tahun 505 H. al-Ghazâlî meninggal dunia di pangkuan adiknya, Ahmad al-Ghazâlî.³⁹

2. Sumber dan Corak Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî

Al-Ghazâlî, sebagaimana tampak dalam sketsa kehidupannya di atas, lahir dan berkembang di kalangan keluarga yang berkecenderungan hidup sufistik. Ayahnya seorang yang senang dengan ajaran-ajaran tasawuf, dan setelah ayahnya wafat, al-Ghazâlî

³⁸ Zainal Abidin Ahmad, *op.cit.*, hal. 52.

³⁹ Sulaiman Dunia, *op.cit.*, hal. 56.

diasuh pula oleh seorang teman ayahnya yang juga seorang sufi besar atas wasiat ayahnya, dengan adiknya yang bernama Ahmad, yang kemudian hari juga menjadi seorang sufi.⁴⁰ Namun sebagai seorang pemikir, munculnya pemikiran al-Ghazâlî sangat terkait dengan latar historis yang mempengaruhinya baik kondisi historis pada masanya maupun pada masa sebelumnya⁴¹ dan latar historis tersebut telah membentuk satu corak tersendiri dalam pemikiran al-Ghazâlî.

a. Sumber-sumber Pemikiran Tasawufnya

Al-Ghazâlî senantiasa mendasarkan pandangan-pandangan tasawufnya pada al-Qur'ân dan al-Hadîs, baik secara langsung maupun tidak. Seperti pemikir-pemikir muslim lainnya, pendasaran pemikiran al-Ghazâlî kepada al-Qur'ân dan al-Hadîs, terlihat lebih banyak tidak bersifat secara langsung, khususnya yang berkaitan dengan konsep manusia.⁴² Artinya, ketika ia berhadapan dengan teks-teks al-Qur'ân dan al-Hadîs, ia tidak dalam keadaan kosong. Di dalam dirinya sudah ada kecenderungan dan pikiran-pikiran dasar yang selanjutnya mempengaruhi pemahamannya

⁴⁰ Al-Subkî, *Thabaqât al-Syâfi'iyyah al-Kubra*, (Mesir: 'Isa al-Bâbî al-Halabî wa al-Syirkah, t.t), juz VI, hal. 193-194; Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 212.

⁴¹ Latar historis inilah yang penulis maksudkan sebagai sumber-sumber pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Sebagaimana kita ketahui bersama bahwa sebelum masa al-Ghazâlî telah muncul para tokoh sufi terkenal yang secara langsung maupun tidak langsung sangat berpengaruh besar terhadap rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri.

⁴² Al-Ghazâlî termasuk pemikir Islam yang banyak menggunakan ta'wil terhadap pemahaman al-Qur'ân dan al-Hadîs. Menurutnya, sikap yang benar dalam mena'wil adalah jalan tengah, tidak berat kepada akal atau kepada *naql*. Lihat lebih jauh lihat dalam al-Ghazâlî, *Qanûn al-Ta'wil*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hal. 238-239.

terhadap teks-teks al-Qur'ân dan al-Hadîs itu sendiri. Kecenderungan dan pikiran-pikiran dasar tersebut, pada prinsipnya merupakan ciri khas pemikiran al-Ghazâlî. Namun demikian, ini tidak berarti bahwa ia terlepas dari pemikiran-pemikiran yang telah ada sebelum atau yang berkembang pada masanya.

Pada pandangan-pandangannya yang berkenaan dengan konsep manusia, tampak jelas bahwa meskipun ia menentang pandangan-pandangan para filosof. Ia banyak mengambil pandangan-pandangan para filosof, terutama dari pemikiran filsafat Ibn Sîna. Misalnya, definisi tentang jiwa (*al-nafs*) yang ia tulis di dalam *Ma'ârij al-Quds*, dan pembagiannya kepada jiwa vegetatif (*al-nafs al-nabâtiyah*), jiwa sensitif (*al-nafs al-hayâwaniyah*) dan jiwa manusia (*al-nafs al-insâniyah*)⁴³ hampir tidak berbeda dengan yang dirumuskan oleh Ibn Sîna di dalam bukunya *al-Najât*. Begitu pula tentang pembagian akal yang dibagi oleh al-Ghazâlî menjadi dua bagian, yakni akal teoritis (*al-'aql al-nazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amali*).⁴⁴ Pembagian akal dalam dua kategori ini ia adopsi dari pemikiran filsafat al-Farâbî dan Ibn Sîna.⁴⁵

Contoh pandangan lain al-Ghazâlî yang berasal dari pemikiran filsafat Yunani (yang ditransfer melalui para filosof Islam) adalah pembahasan tentang pokok-pokok keutamaan (*ummahât al-fadhâ'îl*). Menurut al-Ghazâlî, inti dari keutamaan adalah keseimbangan (*al-'adl*) antara daya-daya yang dimiliki oleh manusia.⁴⁶

⁴³ Sulaiman Dunia, *al-Haqiqah*, hal. 260.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 59-60.

⁴⁶ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, tt.), hal. 76-82, dan

Pandangan ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Aristoteles. Memang ada beberapa ayat al-Qur'ân yang mengandung ide *tawâsuth* yang maknanya sama dengan maksud *al-'adl* tersebut. Di antaranya adalah firman Allah yang menyatakan:

ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد
ملوما محسورا

“Jangan engkau jadikan tangan engkau terbelenggu ke kuduk engkau dan jangan pula engkau lepaskan selepas-lepasnya, nanti engkau duduk tercela dan menyesal. (jangan bakhil dan jangan pemboros).⁴⁷

Namun demikian, menempatkan keseimbangan tersebut sebagai inti dari keutamaan tetap memperkuat dugaan bahwa pemikiran al-Ghazâlî diilhami oleh warisan filsafat Yunani.⁴⁸

Selanjutnya, pandangan lain al-Ghazâlî yang juga bersumber dari para filosof adalah tentang logika dan etika. Di dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa logika termasuk di dalam kelompok ilmu yang semestinya tidak diingkari, sebab tidak ada hubungannya dengan dasar-dasar keimanan.⁴⁹ Sikap al-Ghazâlî terhadap logika tersebut pada dasarnya sama dengan sikap al-Ghazâlî terhadap etika

90. lihat juga uraian Zakî Mubârok, *al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Syu'b, tt.), hal. 169-170 dan 179-193.

⁴⁷ Qs. al-Isrâ' (17): 29.

⁴⁸ Hanya saja pandangan tersebut lebih dahulu dijumpai pada filosof-filosof sebelum al-Ghazâlî seperti Ibn Sîna, al-Farâbî dan Ibn Miskawaih. Lihat Muhammad Yûsuf Mûsa, *Falsafah al-Akhlâq fi al-Islâm*, (Kairo: Mu'assasah al-Khanji, 1963), hal. 203 dan 205.

⁴⁹ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hal. 20.

yang meliputi pembahasan pada sifat-sifat jiwa, akhlak, jenis-jenis dan pembagian serta cara-cara memperbaiki dan menyempurnakannya. Menurut al-Ghazâlî pembahasan tentang itu semua diambil dari para sufi.⁵⁰

Oleh karena itulah rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî sangat dipengaruhi dan tidak bisa dilepaskan oleh berbagai pandangan dan pengalaman para sufi baik yang hidup sebelum masa al-Ghazâlî maupun yang semasa dengannya.⁵¹ Di antara para sufi yang paling utama dan cukup berpengaruh besar pada rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî -seperti yang dijelaskan oleh Kautsar Azhari Noer⁵²- adalah: Al-Ḥârîṣ ibn Asad al-Muhâsibî (w. 243 H./637 M.) adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghazâlî. al-Muhâsibî mengkompromikan tasawuf dan syarî'ah. Al-Qusyayrî menilai bahwa pada zamannya tidak ada orang yang dapat menandingi al-Muhâsibî dalam bidang ilmu, watak, pergaulan, dan tingkah laku.⁵³

⁵⁰ *Ibid.*, hal. 22-23.

⁵¹ Di antara para sufi yang disebutkan secara langsung oleh al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî, al-Junaidî al-Baghdâdî, al-Syibli, Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Muhâsibî. *Ibid.*, hal. 35.

⁵² Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003), hal. 190-198. Bandingkan dengan Kautsar Azhari Noer, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf", dalam *PARAMADINA Jurnal Pemikiran Islam*, Volume I, Nomor 2, Tahun 1999, hal. 166-172.

⁵³ Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm al-Qusyayrî, *al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Ḥâmid Balthajî, (t.tp: Dâr al-Kayr, t.th.), hal. 429.

Menurut A.J. Arberry, bahwa al-Muhâsibî adalah penulis sufi pertama dari barisan terkemuka yang untuk sebagian besar membentuk pola seluruh pemikiran selanjutnya. Bagian terbesar tulisan al-Muhâsibî berkenaan dengan disiplin diri (*muhâsabah*) dan karyanya, *al-Ri'âyah li Huqûq Allâh*, secara khusus berpengaruh besar pada keputusan al-Ghazâlî untuk menulis *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.⁵⁴

Karya lain al-Muhâsibî, *Kitâb al-Washâyâ* (atau *al-Nashâ'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada tasawuf al-Ghazâlî. Pengantar karya al-Muhâsibî ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam pemikiran al-Ghazâlî ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalâl*.⁵⁵ Osman Bakar⁵⁶ menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis *al-Munqidz* al-Ghazâlî telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitâb al-Washâyâ* al-Muhâsibî.⁵⁷

Sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Nashr al-Sarrâj (w. 378 H./988 M.). Ia merupakan salah seorang penulis teks tertua tentang tasawuf. Karyanya, *Kitâb al-Lumâ'*, adalah sebuah buku yang sangat berharga mengenai pengantar doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi, yang berisi banyak kutipan dari berbagai sumber. Karya al-Sarrâj tersebut juga memberikan perhatian khusus pada

⁵⁴ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 191.

⁵⁵ Lihat, A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1979), hal. 46-47.

⁵⁶ Lihat juga, Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991).

⁵⁷ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 191.

ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abû Yazîd al-Busthâmî yang interpretasinya dikutip kata demi kata oleh al-Junaydî. Al-Sarrâj menutup bukunya itu dengan uraian panjang dan terinci tentang kekeliruan-kekeliruan teori dan praktek yang dilakukan oleh beberapa sufi.⁵⁸

Al-Sarrâj hidup tak jauh dari masa keemasan al-Muhâsibî dan al-Junaydî. Al-Sarrâj juga telah berupaya dengan keras dan sungguh-sungguh membuktikan bahwa tasawuf sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'ân, Sunnah dan syari'ah. Banyak sufi terkemuka menjadi muridnya, baik secara langsung maupun tidak langsung.⁵⁹

Sufi moderat lain yang sangat penting sebelum al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makkî (w. 386 H./996 M.). Karya terkenalnya adalah *Qût al-Qulûb* yang memiliki pengaruh besar bagi tulisan-tulisan tasawuf di masa setelahnya. Karyanya tersebut mengandung lebih banyak argumen yang berhati-hati dan lebih sedikit kutipan yang aneh namun sangat penting sebagai usaha pertama dan sangat berhasil untuk membangun desain menyeluruh tasawuf ortodoks. Sebagaimana al-Muhâsibî, Abû Thâlib al-Makkî telah dipelajari secara hati-hati oleh al-Ghazâlî dan memberikan pengaruh yang besar atas cara pemikiran dan tulisan al-Ghazâlî di mana ia banyak sekali bersandar kepada karya al-Makkî ini.⁶⁰

⁵⁸ *Ibid.*, hal. 192-193.

⁵⁹ *Ibid.*, hal. 193.

⁶⁰ *Ibid.*, hal. 193-194. Lihat juga, A.J. Arberry, *Sufism*, hal. 68; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hal. 85.

Al-Kalâbâdzî termasuk sufi moderat lain sebelum al-Ghazâlî. Karyanya yang terkenal dan dibaca banyak orang sampai kini serta menjadi kompedium yang paling berharga tentang tasawuf adalah *al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*. Al-Kalâbâdzî telah berupaya menemukan suatu jalan tengah dan dapat mendamaikan ortodoksi dan tasawuf. Menurut A.J. Arberry bahwa al-Kalâbâdzî telah membuka jalan yang selanjutnya diikuti oleh seorang sufi yang merupakan teolog terbesar: Al-Ghazâlî, yang karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, akhirnya mampu mendamaikan yang skolastik dan yang mistik.⁶¹

Munculnya berbagai aliran yang membingungkan dan adanya pertentangan antara syarî'ah dan tasawuf pada abad ketiga dan keempat telah mendorong Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 421 H./1021 M.) untuk tampil memadukan aspek-aspek esoterik dan eksoterik Islam dan ia mampu menciptakan penggabungan dan saling ketergantungan antara tasawuf dan syarî'ah. Michael Chodkiewicz⁶² mengatakan bahwa al-Sulamî tidak hanya memadukan antara fikih dan tasawuf, tetapi juga antara beberapa disiplin dan kajian yang berlainan dalam tasawuf. Al-Sulamî adalah orang pertama yang menulis tentang sejarah hidup para sufi yang sistematis melalui karyanya yang berjudul *al-Thabaqât al-Shûfiyyah*. Karya al-Sulamî yang lain adalah *al-Futuwwah*, sebuah buku kecil yang mengulas

⁶¹ *Ibid.*, hal. 194-195.

⁶² Lihat, Michael Chodkiewicz, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi*, terj. Fathiyah Basri, (Bandung: Al-Bayan, 1992), hal. 9.

perpaduan antara syarî'ah dan tasawuf.⁶³

Sufi lain sebelum al-Ghazâlî yang perlu disebutkan di sini adalah Abû al-Qâsim al-Qusyayrî (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi terkemuka dari Ahli Sunnah dan karyanya yang terkenal adalah *al-Risâlah*. Kitab ini ditulis oleh al-Qusyayrî didorong oleh rasa keprihatinannya atas penyimpangan yang ada dalam tasawuf, baik dari segi akidah maupun moral. *Al-Risâlah* ditulisnya untuk mengembalikan tasawuf kepada jalur yang benar seperti tasawuf para guru golongan sufi yang telah membangun kaidah-kaidah mereka di atas prinsip-prinsip tawhîd yang benar. Dengan kaidah-kaidah tersebut, mereka memelihara akidah-akidah mereka dari bid'ah dan dekat dengan tawhîd kaum Salaf dan Ahli Sunnah. Karya al-Qusyayrî tersebut memberikan gambaran umum yang cermat dan mengagumkan tentang ajaran dan praktek tasawuf dari sudut pandang seorang teolog Asy'âriyyah.⁶⁴

Sufi moderat lainnya sebelum al-Ghazâlî adalah Abû al-Hasan 'Alî ibn 'Usmân al-Hujwirî (w. 465 H./1072 M.). Ia adalah sufi Persia yang terkenal dengan karyanya yang berjudul *Kasyf al-Mahjûb*.⁶⁵ Karyanya tersebut bertujuan untuk mengemukakan

⁶³ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 195-196.

⁶⁴ *Ibid.*, hal. 196.

⁶⁵ Menurut R.A. Nicholson, sistematika karya al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb*, sebagian didasarkan pada *Kitâb al-Lumâ'* karya al-Sarrâj dan kedua kitab ini serupa dalam rancangan umumnya, dan rincian-rincian tertentu dalam karya al-Hujwirî jelas dipinjam dari karya al-Sarrâj. Lihat, R.A. Nicholson, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwirî, *Kasyf al-Mahjûb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., (Bandung: Mizan, 1993), hal. 12.

sebuah sistem tasawuf yang komprehensif, bukan hanya untuk menghimpun sejumlah ujaran para guru sufi, namun mendiskusikan dan menjelaskan juga tentang doktrin-doktrin dan praktek-praktek para sufi. Al-Hujwirî adalah seorang sufi Sunnî dan pengikut madzhab Hanafi yang mencoba menjelaskan teologinya dengan satu corak tasawuf tingkat tinggi yang memberikan tempat utama bagi *fanâ'*. Namun, ia tetap bersikap moderat untuk menghindari kecenderungan pantheis. Ia sering memperingatkan para pembacanya agar tetap mentaati syari'ah (hukum Islam) sebagaimana yang dicontohkan oleh semua sufi yang mencapai derajat kesucian yang tinggi.⁶⁶

Sufi-sufimoderatsebelumal-Ghazâlî, sebagaimana yang telah diuraikan di atas, mempunyai peranan yang sangat penting dalam upaya mendamaikan tasawuf dan syari'ah, dan mempertahankan ortodoksi Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah. Pengaruh mereka atas perkembangan tasawuf di kemudian hari, khususnya di dunia Sunnî, sangat besar. Karya-karya mereka dibaca secara luas oleh banyak orang Muslim, dan dikaji serta dikutip oleh banyak sufi dan ulama sesudah mereka⁶⁷ termasuk yang tampak dalam pemikiran dan karya-karya al-Ghazâlî.

Pandangan utama para sufi yang cukup berpengaruh dalam sistem pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, misalnya, adalah adanya penempatan *al-dzawq* di atas akal. Dampak dari pengutamaan *al-dzawq* ini diikuti oleh sikapnya yang memperkecil akan arti

⁶⁶ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 197.

⁶⁷ *Ibid.*, hal. 197-198.

kehidupan dunia ini bagi manusia dalam upayanya mencapai kesempurnaan diri. Dalam konteks ini ia menyebut *al-faqr* (kemiskinan), *al-jû'* (lapar), *al-khumul* (lemah, lesu) dan *al-tawakkul* (kepasrahan) sebagai keutamaan-keutamaan yang harus dijalani ketika seseorang menempuh jalan hidup sebagai seorang sufi.⁶⁸

Sementara itu, dari segi pandangan teologis, al-Ghazâlî tetap menjadi pengikut setia Asy'âriyyah. Al-Ghazâlî pernah belajar teologi pada teolog terkemuka, al-Juwaynî. Di bawah pengaruh gurunya ini, al-Ghazâlî menerima prinsip-prinsip kalâm Asy'âriyyah, yang tetap ia pegang hingga akhir hayatnya. Kautsar Azhari Noer—dengan mengutip pernyataan Massimo Campanini,⁶⁹ seorang sarjana Itali yang mengajar Filsafat Islam di Universitas Milan—menyimpulkan bahwa “Prinsip-prinsip kalâm Asy'âriyyah, seperti tawhîd dan realitas sifat-sifat Tuhan, yang harus dibedakan dengan Dzât Tuhan, bersama dengan topik-topik karakteristik teologi Asy'âriyyah yang lain dipegang juga oleh al-Ghazâlî: kepercayaan kepada ke-*qadîm*-an al-Qur'ân; penerimaan deskripsi antropomorfik yang tampak Qur'âni tentang Tuhan, yang dikatakan mempunyai penglihatan, pendengaran dan tubuh meskipun kita tidak mengetahui bagaimananya; keyakinan bahwa semua orang yang diberkahi akan melihat wajah Tuhan di Surga seperti “bulan di malam terang

⁶⁸ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hal. 80 dan 276; Juz IV, hal. 193 dan 243.

⁶⁹ Lihat, Massimo Campanini, “Al-Ghazzali” dalam *History of Islamic Philosophy*, ed.: Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, (London and New York: Routledge, 1996), I, hal. 259.

benderang"; pernyataan tegas yang berulang-ulang bahwa satu-satunya jalan untuk mengetahui Tuhan adalah wahyu, karena akal manusia terlalu lemah untuk menangkap realitas-realitas yang amat agung; dan pengakuan bahwa sukseksi empat khalifah yang cerdas dan lurus (*râsyidûn*) adalah sah menurut tatanan moralitas".⁷⁰

Al-Ghazâlî adalah pendukung terkemuka dan corong terbesar aliran Asy'âriyyah. Sebagai seorang yang dipengaruhi oleh Asy'âriyyah, orisinalitas pemikiran teologisnya hampir tidak ada. Kalâm Asy'âriyyah, sampai tingkat tertentu, menjadi kerangka teologis yang memagari refleksi mistis al-Ghazâlî. Al-Ghazâlî tidak dapat membebaskan tasawuf moderatnya dari kungkungan ortodoksi kalâm Asy'âriyyah ketika menghadapi filsafat dan tasawuf filosofis. Tasawuf moderat al-Ghazâlî, karena sesuai dan disesuaikan dengan kalâm Asy'âriyyah, mudah diterima oleh ulama-ulama Asy'âriyyah. Maka, bertemulah tasawuf al-Ghazâlî dan ortodoksi Sunnî yang dipertahankan oleh mayoritas ulama Muslim sampai hari ini.⁷¹

Ajaran lain dalam teologi Asy'âriyyah yang tetap menjadi keyakinan dan yang paling penting bagi al-Ghazâlî adalah tentang perbuatan manusia dan kemampuan akal untuk mengetahui nilai (baik dan buruk). Pandangan al-Ghazâlî tentang kedua pembahasan tersebut telah membuktikan bahwa al-Ghazâlî adalah pengikut setia teologi Asy'âriyyah.

⁷⁰ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 205-206.

⁷¹ *Ibid.*, hal. 206.

Pandangan Asy'âriyyah bahwa nilai baik atau buruk hanya diperoleh dari wahyu,⁷² kelihatannya, tetap mempengaruhi pandangan al-Ghazâlî.

Dari berbagai uraian di atas tampaklah bahwa rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî terbentuk oleh berbagai sumber rumusan pemikiran yang muncul dan berkembang baik pada masa sebelum maupun ketika masa hidup al-Ghazâlî sendiri. Betapapun al-Ghazâlî menentang beberapa point pemikiran para filosof di dalam karyanya, *Tahâfut al-Falâsifah*, namun ia tetap banyak mengambil pandangan-pandangan mereka dalam merumuskan pemikiran tasawufnya terutama yang menyangkut pembahasan tentang jiwa dan hakikat manusia serta lainnya. Dari pemikiran para sufi sebelumnya, al-Ghazâlî juga banyak mengambil berbagai cara dan pendekatan diri pada Tuhan yang merupakan tujuan hidup manusia. Sementara dari pemikiran kalâm Asy'âriyyah, al-Ghazâlî banyak mengambil pandangan tentang kekuasaan mutlak Tuhan dan perbuatan manusia.⁷³ Ramuan dari berbagai sumber pemikiran tersebut pada akhirnya telah menjadikan corak tersendiri dari pemikiran tasawuf al-Ghazâlî.

b. Corak Pemikiran Tasawufnya

Penilaian banyak sarjana selama ini terhadap posisi dan pengaruh al-Ghazâlî dalam sejarah perkembangan tasawuf⁷⁴ telah melahirkan suatu gambaran tersendiri dalam melihat corak pemikiran

⁷² Muhammad Yûsuf Mûsa, *Falsafah al-Akhlâq*, hal. 43.

⁷³ Muhammad Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 66.

⁷⁴ Untuk melihat lebih jauh contoh penilaian beberapa sarjana tersebut, lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 185-187.

tasawuf al-Ghazâlî. Pembicaraan tentang tempat al-Ghazâlî dalam sejarah tasawuf juga seringkali digambarkan oleh banyak sarjana (terutama sarjana Sunnî) terkait dengan klasifikasi tasawuf yang mereka buat.

Salah satu cara mengklasifikasikannya adalah dengan melihat keterkaitannya atau kesetiiaannya pada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Dengan cara ini kemudian mereka membuat suatu perbedaan diskriminatif antara tasawuf yang mereka anggap berpegang teguh pada al-Qur'ân dan al-Sunnah dan tasawuf yang mereka anggap tidak terikat pada al-Qur'ân dan al-Sunnah. Dari sini muncullah istilah "tasawuf Sunnî" (*al-Tashawwuf al-Sunnî*) atau kadang disebut "tasawuf akhlaki" (*al-tashawwuf al-akhlâqî*), dan istilah "tasawuf filosofis" (*al-tashawwuf al-falsafî*) atau "tasawuf semi filosofis" (*al-tashawwuf syibh al-falsafî*) atau kadang disebut "tasawuf teosofi" (*al-tashawwuf al-tiyûshûfî*).⁷⁵

Simuh dalam salah satu tulisannya⁷⁶ membuat pemetaan lain—sebenarnya isinya sama dengan pemetaan di atas—mengenai penganut ajaran tasawuf dan membaginya menjadi dua aliran besar, yaitu: *aliran transendentalisme* dan *aliran unionisme*.

⁷⁵ Tasawuf tipe pertama dianggap memagari dirinya dengan al-Qur'ân dan al-Sunnahserta menjauhi penyimpangan-penyimpangan yang menuju kepada kesesatan dan kekafiran. Sementara tasawuf tipe kedua dianggap telah memasukkan ke dalam ajaran-ajarannya unsur-unsur filosofis dari luar Islam, seperti dari Yunani, Persia, India dan Kristen serta mengungkapkan ajaran-ajarannya dengan memakai istilah-istilah filosofis dan simbol-simbol khusus yang sulit dipahami oleh orang banyak. *Ibid.*, hal. 188.

⁷⁶ Simuh, "Konsepsi tentang *Insân Kâmil* dalam Tasawuf" dalam *al-Jami'ah*, No. 26, Tahun 1981, hal. 58.

Aliran transendentalisme adalah aliran yang masih mempertahankan sendi-sendi dasar ajaran tawhîd dan membedakan adanya dua pola wujud, yakni *wâjib al-wujûd* (Tuhan) dan *mumkin al-wujûd* (makhluk). Dua wujud yang secara fundamental memang berbeda. Aliran ini juga mempertahankan prinsip ketidakterbedaan antara hamba dengan Tuhan. Menurut Simuh, Pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk dalam model aliran transendentalisme ini.⁷⁷

Bagi aliran transendentalisme, menurut Simuh, tingkat yang tertinggi yang dapat dicapai oleh seorang hamba dalam dunia tasawuf adalah *ma'rifah* pada Allah dan penghayatan terhadap alam ghaib (*kasyf*) serta mendapatkan ilmu *ladûniyah* (ilmu yang diperoleh langsung dari sisi Tuhan, tanpa ada proses belajar terlebih dahulu, dan hanya dapat diraih dengan cara *kasyf*). Walaupun aliran ini tidak menggunakan istilah *al-Insân al-Kâmil*, namun gambaran atau ide dasar tentang *al-Insân al-Kâmil* tetap menjadi dasar ajarannya, yakni dengan adanya sebutan "wali" atau

⁷⁷Adapun yang dimaksud aliran *unionisme* adalah aliran yang menganut paham bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia atau hamba pada hakikatnya adalah sama dengan Tuhan. Paham ini bisa disebut sebagai paham kesatuan (kesamaan) antara hamba dengan Tuhan atau *ittihâd, hulûl, wihdat al-wujûd* atau juga kesatuan kawula-Gusti. Menurut paham ini hakikat manusia berasal dari limpahan cahaya Tuhan dan sehakikat dengan Dzât Tuhan. Maka *Insân Kâmil* menurut paham union-mistik ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan ikatan materi (*jasmâniyah*)-nya, sehingga memancarkan sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Jadi, dalam aliran union-mistik teori tentang *Insân Kâmil* diperkuat dengan teori asal usul manusia yang berasal dari pancaran Dzât Tuhan dan memang bersifat ke-Ilâhî-an. Oleh karena itu, *Insân Kâmil* berarti Tuhan yang nampak. Di antara tokoh aliran ini adalah Abû Yazîd al-Busthâmî, Husein ibn Manshûr al-Hallâj, Ibn al-'Arabi dan termasuk 'Abd al-Karîm al-Jili. Lihat, *Ibid.*, hal. 58-61.

golongan *khawwâsh*. Oleh karena itu, konsep *al-Insân al-Kâmil* menurut aliran ini adalah *walî Allâh*, yaitu orang-orang *khawwâsh* yang secara langsung telah mendapat limpahan ilmu ghaib dari *Lawh Mahfûzh*, sehingga ia dapat berkenalan dengan para malaikat, *rûh* nabi-nabi dan dapat memetik pelajaran dari mereka, mengetahui suratan nasib yang ada di *Lawh Mahfûzh* sehingga dapat mengetahui apa yang akan terjadi (*ngerti sadurunge winara*, dalam istilah bahasa Jawa), dan bahkan *ma'rifah* pada Allah. Walaupun *Insân Kâmil* bukan Tuhan dan tidak sama dengan Tuhan, namun ia adalah orang suci yang mendapatkan ilmu ghaib. Tingkat *walî Allâh* atau *al-Insân al-Kâmil* adalah tingkat selapis di bawah tingkatan nabi-nabi. Hal ini sebagaimana dijelaskan al-Ghazâlî dalam *al-Munqidz* bahwa *karâmah* para wali itu sama dengan tingkat permulaan para nabi (*Karâmat al-Auliyâ' hiya 'alâ al-tahqîq bidâyat al-Anbiyâ'*).⁷⁸

Bagi al-Ghazâlî, semangat tasawuf tidak lain adalah semangat pendalaman agama, baik dalam pemahaman, penghayatan dan pengamalannya, sebab agama pada dasarnya turun di dunia sebagai jawaban atas panggilan dan tuntutan manusia yang dalam (*fithrî*). Dari sudut pandang ini, maka semangat tasawuf adalah sesuatu yang inheren dalam sistem keagamaan. Karena agama dan keberagaman tanpa semangat tasawuf ini adalah suatu kemustahilan bahkan boleh jadi hanya sekedar kumpulan aturan formal yang beku dan sama sekali tidak menarik bagi siapa saja yang masih memiliki kesadaran esoterik.

⁷⁸ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hal. 41.

Dari sisi pandangan ini pula melalui beberapa uraian dalam berbagai karya tasawufnya sesungguhnya al-Ghazâlî bertujuan untuk hidup dengan melaksanakan kebenaran-kebenaran agama dan menguji kebenaran-kebenaran tersebut dengan metode eksperimental para sufi. Pengujiannya tersebut ternyata berhasil dengan kesimpulan: *Pertama*, bahwa hanya dengan mengintensifkan kehidupan bâthin (*esoterik*), maka imân yang hidup segera benar-benar dapat diwujudkan. *Kedua*, bahwa tasawuf tidak mempunyai tujuan kognitif apapun selain agama.⁷⁹

Atas dasar kedua kesimpulan di atas, maka kebanyakan orang menganggap bahwa tasawuf yang dibangun dan dikembangkan oleh al-Ghazâlî bukanlah *tasawuf romantis* seperti model tasawufnya Abû Yazîd al-Busthâmî dikenal dengan istilah *ittihâd* dan Abû Manshûr al-Hallâj yang populer dengan istilah *hulûl*-nya, melainkan tasawuf *religius ortodoks* (Sunni⁸⁰) yang menitikberatkan pada kesucian rohani

⁷⁹ *Ibid.*, hal. 213-214; Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hal. 144.

⁸⁰ Hal ini sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qadîr Maḥmûd bahwa tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk tasawuf Sunni, bahkan di tangan al-Ghazâlî lah jenis tasawuf ini mencapai kematangannya. Lebih jauh Maḥmûd berpendapat bahwa para pemimpin Sunni pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh gnostik barat dan timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari tasawuf yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syarî'ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan tasawuf yang Islâmî dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufi. Tasawuf Sunni akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pembenteng dan pengawal bagi spirit metode Islâmî, yaitu al-Ghazâlî yang menempatkan

dan keluhuran budi sebagai perwujudan yang otentik dan valid dari religiusitas seseorang. Di sinilah letak kekuatan dan sekaligus merupakan karakteristik bangunan tasawuf al-Ghazâlî sehingga mempunyai pengaruh yang kuat dan besar serta luas di dunia Islam khususnya.⁸¹

Besarnya pengaruh bangunan tasawuf al-Ghazâlî juga diindikasikan karena adanya corak bangunan tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri. Al-Ghazâlî, seperti diakui oleh banyak ulama dan sarjana Sunnî, adalah pembela utama tasawuf Sunnî. Corak tasawufnya adalah tasawuf Sunnî, yang mudah dipahami dan diterima oleh semua orang, termasuk orang awam. Tetapi, penilaian ini tidak dapat diterima apabila kita memperhatikan secara cermat terhadap karya al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*. Dalam karya tersebut, kita dengan mudah menemukan pandangan-pandangan esoterik dan filosofis al-Ghazâlî yang sangat radikal.⁸²

Dalam *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî berani dengan terang-terangan mengungkapkan apa yang tidak berani ia ungkapkan dalam karya-karyanya yang lain. Dalam karya ini, yang diperuntukkannya hanya bagi kalangan terbatas murid-muridnya, al-Ghazâlî dekat dengan doktrin *wiḥdat al-wujûd*. Ia mengatakan bahwa “tidak ada dalam wujud ini kecuali Allah” dan “segala sesuatu adalah binasa kecuali wajah-Nya” (Qs. 28: 88). Atas dasar inilah,

syarî'ah dan hakikat secara seimbang. Lihat, 'Abd al-Qadîr Maḥmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 1 dan 151; M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 218-219.

⁸¹ M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 214.

⁸² Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 208.

maka tasawuf al-Ghazâlî yang dianutnya secara pribadi itu lebih tepat dimasukkan ke dalam tasawuf filosofis, bukan tasawuf Sunnî. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ada sarjana yang “menuduh” al-Ghazâlî bermuka dua: kepada orang banyak ia mengajarkan tasawuf moderat yang dipandang sebagai tasawuf Sunnî, sementara untuk dirinya sendiri dan kalangan terbatas murid-muridnya yang telah mencapai tingkat kematangan spiritual ia menganut pandangan esoterik dan filosofis yang radikal, yang dapat diklasifikasikan sebagai tasawuf filosofis.⁸³ Dalam hal ini menurut penulis, ini sebagai bentuk penyampaian ajaran yang arif dari al-Ghazâlî kepada publik, sebagaimana anjuran rasul untuk menyampaikan ajaran sesuai dengan tingkat intelektualnya.

Kemunculan bangunan tasawuf al-Ghazâlî ternyata memiliki arti penting dalam upaya merehabilitasi citra tasawuf. Adanya polemik tasawuf yang semakin menajam ketika munculnya paham *ittihâd* al-Busthâmî dan paham *hulûl*-nya al-Hallâj yang banyak ditentang oleh kalangan *fuqahâ'* (para ahli fiqh) dan *mutakallimîn* (para ahli kalam) yang menjustifikasi keduanya sebagai paham sesat dan bahkan keluar dari garis akidah Islam⁸⁴ namun dapat

⁸³ *Ibid.*, hal. 208-209.

⁸⁴ Bagi *fuqahâ'*, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat mementingkan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam (tasawuf), bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya (*syarî'ah*). Sementara *mutakallimîn* memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan satu ajaran tentang “penyatuan” dengan Tuhan, yang oleh al-Busthâmî dengan paham *ittihâd* dan al-Hallâj dengan paham *hulûl*-nya biasa diekspresikan dengan ungkapan-ungkapan yang dalam tradisi tasawuf disebut dengan istilah *syathâhât* (teofani). *Syathâhât* adalah penuturan atau ungkapan sang sufi yang menggunakan ungkapan simbolik dan padat akan makna. *Syathâhât* juga merupakan suatu bentuk ekspresi pengalaman keruhaniaan

didamaikan oleh bangunan tasawuf al-Ghazâlî.⁸⁵

Terkait dengan hal di atas, setidaknya ada dua kontribusi al-Ghazâlî yang dapat dikemukakan di sini, yaitu: *pertama*, merekonsiliasikan aspek eksoterik dan esoterik Islam; dan *kedua*, memberikan eksplanasi di seputar istilah-istilah “ganjil” (*syathahât*) dalam tasawuf dan bahkan pandangan-pandangan tertentu tentang *ittihâd* dan *hulûl*, dua paham yang dinilai sangat kontroversial pada masa al-Ghazâlî. Dampak dari usaha al-Ghazâlî ini, selain telah mampu mengembalikan citra tasawuf sehingga dapat

seorang sufi ketika ia telah berada dalam keadaan ekstase (*wajd*). Dalam keadaan seperti ini ia telah mencapai tingkat ekstase mistik di dalam peringkatnya yang tinggi, dan pada kondisi itu pula ia sesungguhnya telah kehilangan kesadaran kemanusiaannya dan dikatakan telah mengalami perasaan “menyatu” dengan hadirat Allah swt. Keadaan-keadaan ruhani (*ahwâl*) yang dicapainya memberi peluang kepadanya untuk menangkap suara yang timbul dari kedalaman pengalaman *qalb*-nya berupa ucapan-ucapan yang mendalam dan paradoks. Di antara *syathâhât* al-Busthâmî adalah: “Maha Suci Aku, Maha Besar Aku, Aku adalah Allah. Tiada Tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku”. Sedangkan di antara *syathâhât* al-Hallâj yang paling terkenal adalah: “*Anâ al-Haqq*” (Aku adalah Tuhan). Lihat, Tawfiq Thâwil, *Ushûsh al-Falsafah*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabîyyah, 1979), hal. 364; 'Abd al-Qadir Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 311; M. Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazâlî*, hal. 51; Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, (Bandung: Arasy Mizan, 2005), hal. 147-153; Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2001), hal. 34 dan 38.

⁸⁵ Memang bangunan tasawuf al-Ghazâlî tidak sepenuhnya dianggap demikian. Karena, dalam kenyataannya, pada masa sebelum al-Ghazâlî telah banyak tokoh sufi moderat yang telah berhasil mendamaikan antara tasawuf dan ortodoksi dan pada pasca al-Ghazâlî pun ternyata konflik antara tasawuf dan ortodoksi terus terjadi dan kadang-kadang justeru lebih keras dari pada yang terjadi sebelumnya. Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hal. 198-201.

diterima kembali dengan mesra ke pangkuan umat Islam, juga telah melahirkan sikap saling pendekatan (*reapproachment*) antara *ahl al-syarî'ah* (*fuqahâ'*) dan *ahl al-ḥaqîqah* (sufi),⁸⁶ dan munculnya mayoritas ulama yang selain sebagai sufi sekaligus juga sebagai *fuqahâ'*, dan begitu pula sebaliknya.

Dalam dialektika intelektual-spiritualitasnya, al-Ghazâlî telah menemukan kebenaran hakiki (*'ilm al-yaqîn*) setelah menempuh jalan tasawuf. Bagi al-Ghazâlî, tasawuf tidak saja telah membebaskan dahaga dan krisis intelektualnya yang bersifat metodologis (*manhâjî*), tetapi juga krisisnyanya yang bersifat spiritual (ruhani), sehingga cukup logis kalau kemudian ia sangat mengapresiasi tasawuf melalui ungkapannya: "*perjalanan sufi merupakan perjalanan terbaik, jalannya adalah jalan terbenar, dan akhlaknya adalah akhlak yang paling bersih*".⁸⁷ Hanya saja, tasawuf yang diapresiasi al-Ghazâlî adalah tasawuf yang ia formulasikan ujung dan batas akhirnya dengan istilah *al-qurb*.⁸⁸

Bahkan al-Ghazâlî berupaya mengembalikan terminologi fiqh sebagai ilmu atau jalan untuk menuju kehidupan akhirat. Bukan hanya memuat bahasan-bahasan formal, akan tetapi bersifat umum dan komprehensif.⁸⁹

⁸⁶ Sebenarnya upaya rekonsiliasi antara aspek esoterik dan eksoterik Islam itu sudah dirintis oleh al-Qusyairî dan al-Harawî, tetapi upaya itu baru benar-benar mencapai kesempurnaannya di tangan al-Ghazâlî. Lihat, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 109.

⁸⁷ Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hal. 32.

⁸⁸ *Ibid.*, hal. 33.

⁸⁹ Shâlih Ahmad al-Syâmî', *Al-Imâm al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Mî'ah al-Khâmisah*, (Damsyik: Dâr al-Qalâm, 1993), hal. 108.

Menurut 'Abd al-Qadîr Mahmûd,⁹⁰ dengan istilah *al-qurb* ini al-Ghazâlî memiliki dua maksud utama, yakni: *pertama*, mengkontradiksikan dan sekaligus melakukan penolakan terhadap *ittishâl*, suatu paham yang memungkinkan tercapainya pertemuan langsung *rûh* sufi dengan Dzât Tuhan. Dan *kedua*, menunjuk pada *al-'irfân al-yaqîn* atau *ma'rifah* (*gnosis*) sebagai ujung dari pengalaman tasawuf.

Berdasarkan uraian tentang sumber dan corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dirumuskan dari sistem pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, yaitu: *pertama*, dengan menggunakan istilah *al-qurb* (sebagai padanan *ma'rifah*) sebagai ujung tasawuf, al-Ghazâlî sangat mempertahankan adanya "jarak" pemisah antara seorang sufi dan Tuhan—Yang Maha Mutlak walaupun seorang sufi tersebut telah mencapai tingkat *ma'rifah fi Allâh*, atau dengan kata lain bahwa hamba (seorang sufi) tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan;⁹¹ dan *kedua*, puncak penghayatan tasawuf, menurut al-Ghazâlî, sangat sulit dan bahkan tak dapat diterangkan sehingga tidak ada satu konsep atau kata-kata pun yang begitu tepat untuk melukiskannya. Hal ini sesuai dengan prinsip teologis al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa *ifsyâ'u al-sirri al-rubûbiyyah*

⁹⁰ 'Abd al-Qâdir Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyat*, hal. 232.

⁹¹ Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazâlî ketika menjelaskan makna *al-tasyahhud* dalam ibadah shalat, ia mengatakan: "*jadilah kamu bagi-Nya seorang hamba ('abd) dalam segala perbuatanmu sebagaimana kamu menjadi hamba-Nya dalam segala perkataanmu*". Al-Ghazâlî, *Minhâj al-Ârifîn*, dalam *Majmû' Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th), hal. 217-218.

kufr (memberitahukan rahasia keTuhanan kepada orang lain adalah kufur).⁹² Sebagai konsekuensinya, al-Ghazâlî merasa perlu memberikan penilaian kritis terhadap sisi-sisi khusus paham tasawuf yang telah eksis di masa hidupnya. Hal ini sebagaimana tampak dalam kritik-kritik yang dilontarkannya seputar konsep *ittihâd* dan *hulûl* serta puncak pengalaman sufi lainnya.

3. Beberapa Karya Tulis al-Ghazâlî

Banyak karya-karya yang diatributkan kepada al-Ghazâlî, dan sejak lama telah dilakukan berbagai upaya ilmiah untuk mengetahui mana karya-karya al-Ghazâlî yang sebenarnya,⁹³ dengan tujuan akan mempermudah pemahaman yang benar tentang karya-karya tersebut. Tidak diragukan lagi bahwa al-Ghazâlî seorang penulis yang sangat produktif. Puluhan buku telah dituliskannya, meliputi berbagai lapangan ilmu pengetahuan; filsafat, ilmu kalam, fiqh dan *ushûl fiqh*, tafsîr, tasawuf, akhlak

⁹² Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazâlî dalam pembukaan kitabnya, *Misykât al-Anwâr*. Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, dalam *Majmû' Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, hal. 269.

⁹³ Menurut Mahmûd Hamdi Zaquq, karena adanya berbagai faktor, adalah sulit untuk meneliti karya-karya al-Ghazâlî yang sebenarnya. Khususnya karena al-Ghazâlî adalah seorang penulis yang menggeluti banyak disiplin ilmu pengetahuan. Apabila kepadanya diatributkan pula sejumlah karya tentang sihir dan sebangsanya. Jelas, al-Ghazâlî tidak mungkin menyusun karya-karya yang demikian itu. Karena bakat intelektual yang dimilikinya, seperti dikatakan oleh Ibn Khaldûn, tidak memungkinkannya untuk menggeluti masalah-masalah seperti itu. Mahmud Hamdi Zaquq, *Al-Ghazâlî: Sang Sufi Sang Filosof*, terj. Ahmad Rofi Utsman, (Bandung: Pustaka, 1987), hal. 9-10. Lihat juga, 'Abd al-Rahmân Badawî, *Muallafât al-Ghazâlî*, Cet. II, (Kuwait: Wakalah al-Mathbu'ât, 1977).

dan otobiografinya sendiri. Kegiatannya di bidang tulis-menulis ini tidak pernah berhenti sampai ia meninggal dunia. Kehidupannya menyendiri yang dilaluinya tidak membuatnya berhenti menulis. Malah pada periode inilah ia menyusun karyanya yang terkenal *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.⁹⁴

Di dalam *muqaddimah* kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Badawî Thabânah - editor kitab *Ihyâ'*- menuliskan berbagai hasil karya tulis al-Ghazâlî yang berjumlah 47 kitab.⁹⁵ Uraian rinci dari nama-nama kitab karya al-Ghazâlî tersebut penulis sebutkan sesuai kelompok ilmu pengetahuannya, yaitu:

- a. Kelompok Filsafat dan Ilmu Kalam, yang meliputi:
 - 1) *Maqâshid al-Falâsifah*
 - 2) *Tahâfut al-Falâsifah*
 - 3) *Al-Iqtishâd fî al-I'tiqâd*
 - 4) *Al-Munqidz min al-Dhalâl*
 - 5) *Al-Maqshad al-Asnâ' fî Syarh Asmâ illâh al-Husnâ'*
 - 6) *Faishal al-Tafrîqah bain al-Islâm wa al-Kufr wa al-Zindiqah*

⁹⁴ Di samping karya-karya ilmiah, al-Ghazâlî juga telah menyusun sejumlah besar karya populer, membahas berbagai masalah keagamaan dan moral, mudah dicerna, dan ditujukan untuk masyarakat awam yang belum memiliki khazanah ilmiah yang luas. Sementara itu, karya-karya ilmiahnya merefleksikan buah pikirannya yang mandiri yang menurutnya merupakan syarat utama bagi setiap upaya ilmiah. Sepanjang hidupnya al-Ghazâlî selalu menentang setiap bentuk pengekoran intelektual dan penghalang pencarian realitas. Karena itu, tidaklah mengherankan bila al-Ghazâlî menyatakan bahwa "orang yang begitu dominan sikap mengikut tidak layak untuk dijadikan sahabat". Lihat, *Ibid.*, hal. 10.

⁹⁵ Badawî Thabânah, "Muqaddimah" dalam al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Fikr, t.t), hal. 22-23.

- 7) *Al-Qisthâs al-Mustaqîm*
- 8) *Fadhâ'ih al-Bâthiniyah wa Fadhâ'il al-Mustazhiriyyah*
- 9) *Hujjah al-Haqq*
- 10) *Mufshil al-Khilâf fî Ushûl al-Dîn*
- 11) *Al-Muntahâ fî 'Ilm al-Jidâl*
- 12) *Al-Madhnûn bihi 'alâ Ghair Ahlihi*
- 13) *Mihak al-Nazhar*
- 14) *Asrâr 'Ilm al-Dîn*
- 15) *Al-Arba'in fî Ushûl al-Dîn*
- 16) *Iljâm al-'Awwâm 'an 'Ilm al-Kalâm*
- 17) *Al-Radd al-Jamîl fî Radd 'alâ Man Gayyar al-Injîl*
- 18) *Mi'yâr al-'Ilm*
- 19) *Al-Intisyâr*
- 20) *Isbât al-Nazhar*

b. Kelompok Ilmu Fiqh dan Ushul Fiqh, yang meliputi:

- 1) *Al-Basît*
- 2) *Al-Wasît*
- 3) *Al-Wajîz*
- 4) *Khulâshah al-Mukhtashar*
- 5) *Al-Mustashfâ' min 'Ilm al-Ushûl.*
- 6) *Al-Mankhûl min Ta'lîqât al-Ushûl*
- 7) *Syifâ' al-'Alîl fî al-Qiyâs wa al-Ta'wîl*
- 8) *Al-Dzari'ah ilâ Makârim al-Syarî'ah*

c. Kelompok Ilmu Akhlak dan Tasawuf, yang meliputi:

- 1) *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*
- 2) *Mîzân al-'Amal*
- 3) *Kîmyâ' al-Sa'âdah*

- 4) *Misykât al-Anwâr*
- 5) *Minhâj al-‘Âbidîn*
- 6) *Al-Durrah al-Fakhîrah fî Kasyf ‘Ulûm al-Akhîrah*
- 7) *Al-Uns wa al-Mahabbah*
- 8) *Al-Qurbah ilâ Allâh ‘Azza wa Jalla*
- 9) *Akhlâq al-Abrâr wa Najât al-Asyrâr*
- 10) *Bidâyah al-Hidâyah*
- 11) *Al-Mabâdi wa al-Ghâyah*
- 12) *Talbîs al-Iblîs*
- 13) *Nasîhah al-Mulûk*
- 14) *Al-Risâlah al-Ladûniyah*
- 15) *Al-Risâlah al-Qudsiyah*
- 16) *Al-Ma’khaz*
- 17) *Al-Amali*

d. Kelompok Ilmu Tafsir, yang meliputi:

- 1) *Yaqût al-Ta’wîl fî Tafsîr al-Tanzîl*
- 2) *Jawâhir al-Qur’ân*

Dari serangkaian karya al-Ghazâlî di atas, banyak para pengkaji Barat yang menyatakan kekagumannya terhadap al-Ghazâlî yang sufi dan filosof dalam kedudukannya sebagai penggagas pemikiran-pemikiran yang masih hidup hingga sekarang. Mac Donald misalnya, dalam bukunya tentang al-Ghazâlî yang dimuat dalam *Encyclopedia of Islam* mendeskripsikannya sebagai seorang pemikir yang orisinal dan paling besar yang pernah dilahirkan oleh Islam.⁹⁶

⁹⁶ Macdonald, "al-Ghazali" dalam E.J Brill's, *First Encyclopedia of Islam*, (Leiden, New York, Koln: E.J Brill's, 1993), hal.146-149; M. Amin Syukur dan

Begitu pula kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, masterpiece-nya yang paling prima bukan hanya memukau orang Islam, akan tetapi juga para pemikir Barat. Banaventura, teolog Kristen Katolik, Mûsa al-Maimûn (*Moses the Maimuned*), seorang teolog Yahudi adalah di antara sekian banyak ahli pikir yang terpengaruh oleh al-Ghazâlî, sehingga Montgomery Watt mengatakan: "*al-Ghazâlî is the best mind ever produced in Islam after the Prophet himself*" (al-Ghazâlî adalah pemikir terbaik yang pernah dilahirkan Islam setelah Nabi Muḥammad saw).⁹⁷

B. Pemikiran Tasawuf Al-Jîlî

1. Sketsa Biografis Kehidupannya

a. Latar Belakang Eksternal

Al-Jîlî (768-826 H./1365-1421 M.)⁹⁸ yang secara populis dikenal sebagai ulama dan sufi, hidup pada masa ketika filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam telah memasuki masa suram dan kemunduran⁹⁹. Bahkan kemunduran tersebut terjadi dalam berbagai lini kehidupan umat Islam Hal ini sebagai akibat dari jatuhnya Dinasti 'Abbâsiyah sebagai kerajaan adikuasa yang dihancurkan oleh pasukan Mongol. Namun demikian pemikiran al-Jîlî tampak memperlihatkan ciri kesinambungan dengan pemikir-pemikir masa keemasan sebelumnya seperti al-Ghazâlî (w. 1111

Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 145.

⁹⁷ *Ibid.* Lihat juga, Nurcholish Madjid, "Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan" dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. II, 1985, hal. 7-8.

⁹⁸ D.S. Margoliout, '*Abd Al-Karim*, dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *shorter Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, 1961), hal. 7.

⁹⁹ Dawam Rahardjo, *op. cit.*, hal. 5.

M.)¹⁰⁰ dan Ibnu Sîna (w. 1037 M.). Keduanya dianggap sebagai tokoh yang mewakili corak pemikiran masa keemasan, baik ciri tasawuf pada al-Ghazâlî maupun ciri filsafat Yunani Aristotelian pada Ibnu Sîna.

Jatuhnya kota Baghdâd sebagai pusat Dinasti 'Abbâsiyah pada tahun 1158 H. ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri khilafah 'Abbâsiyah, akan tetapi juga merupakan awal masa kemunduran dari politik dan peradaban dalam dunia Islam, karena pusat peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan di kota Baghdad ikut lenyap dihancurkan oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan. Dalam perspektif sejarah pemikiran, selanjutnya kemunduran yang dihadapi oleh umat Islam tersebut mendapatkan pengabsahan dari aliran teologi Jabariyah yang menyatakan bahwa semua yang terjadi itu merupakan takdir Tuhan yang harus diterima dengan lapang dada.¹⁰¹

Sebagai akibat lebih lanjut dari kehancuran dan kekalahan dunia Islam atas orang kafir telah mendorong muncul dan berkembangnya kecenderungan sufi tertentu dalam kehidupan kaum Muslimin. Melalui angan-angannya mereka berupaya mencari dunia nyata dari pemerintahan yang lebih tinggi di atas pemerintahan dunia, yakni *pemerintahan ruhani*. Dan ta'wîl merupakan suatu piranti yang

¹⁰⁰ Al-Ghazâlî hidup ketika dunia Islam berada pada tingkat perkembangan pemikiran yang tinggi. Pemikiran-pemikiran ini tidak terhenti sebagai hasil olah budi individual, tetapi berkembang menjadi aliran-aliran dengan metode dan sistemnya masing-masing. Muḥammad Yasir Nasution, *op.cit.*, hal. 17.

¹⁰¹ Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*, (London: Mac Millan Press, 1974), hal. 433.

digunakan sebagai konsiliasi tertentu antara diri mereka dengan dunia, dengan beralih dari kehilangan kepada penemuan, dari hampa kepada serba ada dan dari putus asa kepada harapan.¹⁰²

Kehidupan dan pemikiran mistis saat itu telah mendominasi kehidupan masyarakat muslim di seluruh dunia Islam¹⁰³ pada akhir abad kedua belas sampai awal abad keempat belas, tidak terkecuali tempat-tempat yang pernah disinggahi oleh al-Jīlī sendiri dalam mengadakan perjalanan spiritualnya ke berbagai daerah, seperti Kusyi (India), Zābid

¹⁰² Hassan Hanafī, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Sonhaji Sholeh, (Jakarta: P3M, 1991), hal. 68.

¹⁰³ Pada paroh abad yang sama, muncul seorang ulama besar Ibn Taimiyah (w. 1328 H.) mengkritik secara tajam praktek dan pemikiran Sufisme, menurutnya para Sufi terbagi dalam tiga kategori: *Pertama*, adalah kelompok *masyāyikh al-Islām, masyāyikh al-Kitāb wa al-Sunnah* dan *A'imat al-Hudā*, seperti: Fudhail ibn 'Iyād (w. 803 M.), Ibrahim ibn Adham (w. 777 M.), Syaḡīq al-Balkhī (w.810 M.), Ma'rūf al-Karkhī (w. 815 M.), Bishr al-Khaffī (w. 841 M.), Sari al-Saqāthī (w. 871 M.), Abū Sulaiman al-Darānī (w. 831 M.), Junaid al-Baghdādī (w. 909 M.), Sahl ibn 'Abdullāh al-Tustarī (w. 897 M.), 'Amr ibn 'Usmān al-Makkī (w. 904 M.), 'Abd al-Qādir al-Jailanī (w. 1166 M.), Hammād al-'Abbās (w. 1130 M.) dan Abū al-Bayān (w. 1156 M.), mereka adalah kelompok Sufi yang prakteknya tidak bertentangan dengan al-Qur'an, kehidupan dan pengalaman mereka sesuai dengan Syari'ah; *Kedua*, adalah kelompok yang mengalami keadaan yang tidak normal, *syathāhāt* (berkata yang lepas kontrol) dan mabuk, mereka dipandang sebagai orang yang bertentangan dengan syari'ah, tetapi cepat atau lambat mereka pulih kembali, contoh dari kelompok ini adalah: Abū Yazīd al-Buṣṭhāmī (w. 875 M.), Abū al-Ḥusain al-Nūrī (w. 907 M.) dan Abū Bakar al-Syibli (w. 946 M.). Untuk kelompok ini, Ibn Taimiyah tidak berkomentar banyak; *Ketiga*, adalah kelompok yang dianggapnya sesat dan bertentangan dengan ajaran Islam, karena mereka menganut doktrin inkarnasi (*ḥulūl*) dan *wahdat al-wujūd*, di antara dari kelompok ini adalah: Al-Ḥallāj (w. 922 M.), Ibn 'Arabī (w. 1240 M.), Sadrudīn al-Qunawī (w. 1273 M.), Ibn Sabī'in (w. 1269 M.), dan Tilimsanī (w. 1291 M.). Kelompok terakhir ini yang mendapatkan kritik tajam dari Ibn Taimiyah. Lihat, Ibn Taimiyah, *Majmu'at al-Rasā'il wa al-Masā'il*, ed. Rasyīd Ridhā', (Kairo: t.p., t.t.), vol. 1, hal. 179.

(Yaman), Makkah, Palestina dan Mesir.¹⁰⁴ Di beberapa daerah tersebut ia bersentuhan dengan berbagai budaya lokal dan aliran keagamaan di luar Islam. Oleh karena itu dalam karyanya yang berjudul *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhir*, ia juga menjelaskan beberapa aliran di luar Islam dan berupaya menangkap esensi dari aliran-aliran tersebut.

Zâbid sebagai tempat yang banyak mempengaruhi dan membentuk pemikiran tasawuf al-Jîlî adalah ibukota dari kerajaan Banî Rasûliyyah (1229-1454 M.) yang merupakan pelanjut dari Dinasti Ayyûbiyyah yang berkuasa di Yaman hingga tahun 1229 M.¹⁰⁵ Betapapun tradisi Syî'ah sudah lama mapan di kawasan ini, namun dinasti ini tetap memakai paham Sunnî sebagai ideologi kerajaannya. Dari segi kondisi sosial, ekonomi dan politik Banî Rasûliyyah pada saat kehidupan al-Jîlî digambarkan sebagai salah satu kerajaan kecil yang sedang mengalami masa keemasannya, kekuasaannya terbentang dari Hijâz sampai ke Hadhramaut. Ia mempunyai hubungan yang baik dengan kerajaan-kerajaan lainnya, seperti Cina, Ayyûbiyyah dan Mamlûk Mesir. Kemajuan ekonomi didapatkan dari adanya jaringan perdagangan internasional Timur Jauh.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm al-Jîlî Failasuf al-Shûfiyyah*, (Kairo: Al-Hayiah al-Mishriyah, 1988), hal. 15-19.

¹⁰⁵ C.E. Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyâs Hasan, (Bandung: Mizan, 1993), hal. 103-104.

¹⁰⁶ *Ibid.*, hal. 104.

Perkembangan pemikiran tasawuf falsafi¹⁰⁷ tampaknya bukan merupakan ancaman bagi ajaran Sunnî, walaupun tasawuf jenis ini berkembang di kalangan Syî'ah, bahkan pemerintahan Banî Rasûliyyah menyokong berdirinya sebuah sekolah spesialis tasawuf falsafi yang didirikan oleh al-Jabartî guru dari al-Jîlî.¹⁰⁸

Ajaran tasawuf yang menjadi amalan ritual para sufi pada saat itu, memunculkan beberapa teori yang mencoba mencari akar dari ajaran tersebut.¹⁰⁹

¹⁰⁷*Tasawuf falsafi*, adalah corak ajaran tasawuf yang sistem ajarannya menggunakan pemikiran filosofis. Lihat 'Abd Al-Qadîr Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyyah fi al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 19; Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Faham Wahdat al-Wujûd*, dalam *Islam Perspektif*, (Yogyakarta: 1995), hal. 35-38.

¹⁰⁸Yûsuf Zaidân, '*Abd Al-Karîm*, *op. cit.*, hal. 39.

¹⁰⁹Setidaknya ada lima teori yang berkembang sampai sekarang, yakni: *Pertama* pengaruh kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Begitupun para *zâhid* dari para sufi Islam yang memilih hidup mengasingkan diri atas pengaruh pola kehidupan para *râhib* tersebut. *Kedua*, pengaruh filsafat mistik Pythagoras yang berpendapat bahwa roh manusia itu bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Sementara badan jasmani manusia dipandang sebagai penjara bagi roh tersebut. Kesenangan roh yang sebenarnya ialah di alam Samawî. Manusia harus senantiasa membersihkan roh dengan cara meninggalkan kehidupan materi, kemudian berkontemplasi. *Ketiga*, pengaruh filsafat emanasi Plotinus yang mengatakan bahwa wujud yang ada di alam semesta ini memancar dari dzât Tuhan. Roh manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Akan tetapi, karena roh manusia masuk ke alam materi, maka roh tersebut menjadi kotor, untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh manusia harus dibersihkan dengan cara mendekati Tuhan agar bisa bersatu dengan Tuhan. *Keempat*, pengaruh paham nirwana dari ajaran Buddha yang menyatakan bahwa untuk mencapai nirwana, orang harus meninggalkan aktivitas dunia dan memasuki hidup kontemplasi. *Kelima*, ajaran Hinduisme yang mendorong manusia untuk meninggalkan kenikmatan dunia dan mendekati Tuhan untuk mencapai persatuan antara *Atman* dengan *Brahman*. Lihat, Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme*

Teori-teori tersebut kemudian banyak dipakai oleh kalangan orientalis dalam melihat kehidupan mistis di dunia Islam. Di antara orientalis yang memakainya adalah Reynold A. Nicholson yang menyatakan bahwa meskipun kehidupan mistis pada saat itu didirikan atas dasar pokok ajaran tasawuf Islam, akan tetapi telah terjadi penambahan ajaran-ajaran dari luar Islam, sehingga tasawuf pada saat itu tidak sebagaimana asalnya dan dalam banyak hal telah terjadi perubahan, karena pengaruh keadaan setempat dan tekanan-tekanan politik.¹¹⁰

Terlepas dari benar tidaknya teori-teori tersebut, tapi yang jelas dalam al-Qur'ân sendiri sebagai ajaran dasar Islam secara implisit telah banyak menyebutkan ajaran-ajaran tentang tasawuf. Hal ini juga dapat menjadi sanggahan atas pemikiran Nicholson di atas. Salah satu ayat al-Qur'ân yang mengandung makna tasawuf adalah:

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ
فَلِيَسْتَجِيبُوا لِي وَلِيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يُرْشَدُونَ

*“Dan apabila hambaKu bertanya kepada engkau tentang halKu, maka sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku perkenankan do’a orang yang meminta, bila ia meminta kepadaKu, tetapi hendaklah ia mengikut perintahKu, serta beriman kepadaKu; mudah-mudahan mereka mendapat petunjuk”.*¹¹¹

dalam Islam, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 58-59.

¹¹⁰ Reynold A. Nicholson, *Fi Tashawwuf al-Islâmi wa Târikhihi*, trans. Abû ‘Alâ al-‘Afifi, (Kairo: tp., 1956), hal. 64-65.

¹¹¹ Qs. al-Baqarah (2): 186.

b. Latar Belakang Internal

Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa nama lengkap al-Jîlî adalah 'Abd al-Karîm ibn Ibrahîm ibn 'Abd al-Karîm ibn Khalîfah ibn Aḥmad ibn Maḥmûd. Ia bergelar *Quthb al-Dîn*, sedangkan sebutan *al-Jîlî* adalah sebutan yang dinisbahkan kepada tempat asal nenek moyangnya, yakni *Jîlan*¹¹². Tokoh Sufi lainnya yang sebutan namanya dinisbahkan pada tempat yang sama adalah 'Abd al-Qadîr al-Jailanî (w. 571 H.)¹¹³ seorang pendiri tarekat Qadîriyyah, yang diduga oleh al-Jîlî adalah keturunan dari keluarganya.¹¹⁴ Maksud penyebutan *al-Jîlî* bagi 'Abd al-Karîm bukan al-Jailanî, adalah dimaksudkan untuk menghindari penyerupaan atau bahkan salah persepsi dengan penyebutan bagi 'Abd al-Qadîr al-Jailanî itu.¹¹⁵

Al-Jîlî lahir pada awal bulan Muharram tahun 767 H. di sebuah desa di wilayah Baghdâd dan ia meninggal dunia dalam usia 59 tahun atau

¹¹² *Jailan*, *Jilan* atau *Jilî* adalah sebuah perkampungan yang dikelilingi oleh pegunungan. Sebelah selatannya dibatasi laut Kharaz, sebelah utara adalah gunung Birz, dan sebelah timurnya dibatasi Tobrustan. Nama perkampungan *Jilan* itu sendiri diambil dari nama bobot Nabi Nûh. Lihat, Yaqût al-Hamawî, *Mu'jam al-Buldân*, (Beirût: Dâr al-Shâdir, tt.), Juz. II hal. 208. Menurut Ritter, *Jîlan* terletak di kawasan selatan Kaspia. Lihat, H. Ritter, 'Abd al-Karîm bin Ibrahîm al-Jilî' dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramer, *The Encyclopedia of Islam*, (Leiden: E.J. Brill, London Luzac & co., 1967), vol. I hal. 71. Menurut al-Baladzûrî, *Jîlan* adalah nama dari gugusan beberapa negeri di sekitar Tobrustan. Lihat, Aḥmad ibn Yahyâ' al-Baladzûrî, *Kitâb Futûh al-Buldân*, (Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.), Juz. III, hal. 710.

¹¹³ Haji Khalifah, *Kasyf al-Dzunnûn*, (India: Dâr al-Sa'âdah, tt.), Juz. II, hal. 340.

¹¹⁴ Tujimah, *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûh wa al-Rahmân*, (Jakarta: Penerbit Universitas, 1960), hal. 248.

¹¹⁵ Haji Khalifah, *op. cit.*

diperkirakan pada tahun 825 H. di Zâbid (Yaman). Data tentang kelahirannya ini termuat dalam gubahan sya'irnya.¹¹⁶

Al-Jilî muda adalah orang yang sangat senang melakukan pengembaraan spiritual dari satu tempat ke tempat lainnya. Ketika usia 20 tahun ia mengawali pengembaraannya ke daerah Kusyi (India).¹¹⁷ Di Kusyi ia pertama kali mengenal ajaran selain Islam, yakni ajaran Hindu lengkap dengan acara ritualnya, namun di Kusyi ia tidak tinggal lama. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya menuju Persia, di sini ia mempelajari bahasa Persia dan menulis buku yang diberi judul "*Jannat al-Ma'ârif wa Ghayat al-Murîd wa al-Ma'ârif*".¹¹⁸

Pada tahun 796 H. saat ia menginjak usia 29 tahun, ia kemudian hijrah dari Persia menuju Zâbid (Yaman). Di Kota ini ia menemukan guru spiritual yang cocok bagi dirinya, yang di kemudian hari sangat mempengaruhi jalan pemikirannya dalam bidang tasawuf. Ia adalah Syeikh Syarîf al-Dîn ibn Ismâ'il al-Jabartî yang lebih dikenal dengan sebutan "al-Jabartî", seorang sufi yang sangat terkenal pada zamannya.¹¹⁹

Setelah tiga tahun tinggal bersama guru dan teman-temannya di Zâbid. Pada tahun 799 H. Ia

¹¹⁶ Lihat lebih jauh dalam al-Jilî, *Al-Nadîrat al-'Ainiyyat*, dalam Yûsuf Zaidân, '*Abd Al-Karîm al-Jilî*', hal. 15. Menurut Ritter ia diperkirakan lahir pada tahun 1365 H./1366 M., dan wafat pada tahun 1400-1417 M. Ritter, *op. cit.*,

¹¹⁷ Yûsuf Zaidân, *ibid.*, hal. 15-16.

¹¹⁸ *Ibid.*, hal. 15. Walaupun buku tersebut di atas menggunakan judul bahasa Arab, namun isinya berbahasa Persia.

¹¹⁹ *Ibid.*, hal. 16.

melanjutkan kembali pengembaraannya ke tanah suci Makkah. Di sini ia bergabung dengan kelompok sufi yang mengamalkan *tharîqah*-nya di sekeliling Baitullâh. Di kalangan sufi saat itu berkembang suatu pendapat bahwa *Ism Allâh al-A'zhâm*¹²⁰ adalah "Huwa", al-Jîlî merasakan kejanggalan pendapat yang banyak berkembang tersebut, ia kemudian meluruskan pendapat tersebut dengan penjelasan yang bisa diterima oleh kalangan sufi. Menurutinya, "Huwa" adalah *dhamir ghâ'ib* (kata ganti ketiga) sebagai nama mulia dzât Ketuhanan. *Ism Allâh al-A'zhâm* terkuak maknanya apabila bisa menyaksikan Allah dengan mata hati dalam setiap keadaan.¹²¹ Sejak saat itu kredibilitasnya sebagai seorang sufi menjadi diakui oleh kalangan sufi di Makkah.

Pada bulan Rabî'ul Awal tahun 800 H. ia pulang kembali ke Zâbid dan tinggal selama tiga tahun. Pada bulan Rajab 803 H. ia melawat ke Kairo. Di Kairo ia menyaksikan suasana keilmuan al-Azhar dan mengadakan temu ilmiah bersama ulama-ulama al-Azhar, dan temu ilmiah tersebut bisa membuahkanya karya tulisnya yang memaparkan ajaran tasawuf dalam untaian keindahan bahasa. Karya tulis tersebut ia beri judul "*Ghaniyat Arbâb al-Simâ'*"¹²² Dari Mesir

¹²⁰ *Ism Allâh al-A'zhâm*, dalam konteks sufi lebih dimaksudkan sebagai suatu nama rahasia antara seorang hamba dengan *Khâliq*-nya yang tidak bisa diketahui oleh orang lain. Nama yang memuat semua nama-nama, *Ism al-A'zhâm* adalah Allah, isim dzât yang disifati dengan segala sifat dan nama. 'Abdul Mun'im al-Hifnî, *Al-Mu'jam al-Shûfi*, (Kairo: Dâr al-Rosyad, 1997), hal. 22; Lihat, Syeikh Nafis ibn Idrîs, *Al-Durannafis*, trans. K.H. Haderanie, *Pertama Yang Indah*, (Surabaya: CV. Amin, tt.,), hal. 72.

¹²¹ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 59-61.

¹²² Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm*, hal. 19.

ia melanjutkan petualangan spiritualnya menuju Gazah (Palestina). Dari Gazah kemudian ia kembali lagi ke Zâbid. Di kota ini al-Jîlî menghabiskan sisa-sisa umurnya sebagai seorang *mursyîd* (pembimbing spiritual) di Masjid Jabartî, setelah gurunya al-Jabartî wafat.¹²³

Sebelum ia mendapatkan guru yang diidam-idamkannya, yakni Syeikh al-Jabartî, ia berguru kepada Syeikh al-Maqdisî (w. 798 H.) seorang *faqîh* yang sufi. Dari al-Maqdisî ia mendapatkan banyak pengetahuan agama yang elementer, ia sendiri mengakui bahwa banyak memperoleh ilmu dari Syeikh al-Maqdisî tersebut. Selanjutnya ia berguru kepada Ibn Jamîl, sufi yang mendapatkan julukan *Syams al-Syumûsy*.¹²⁴ Pada akhirnya ia berguru pada seorang sufi besar, Syeikh al-Jabartî. Dari Syeikh al-Jabartî ia mendapatkan ilmu tentang dasar-dasar tasawuf dan pengalaman ruhaniyah yang mendalam. Ia memuji gurunya dengan sebutan *Sayyid al-Auliyâ' al-Muhaqqiqîn* (pemimpin para wali) dan *al-Quthb al-Kâmil wa al-Muhaqqiq al-Fâdhil* (wali kutub yang paripurna dan utama).¹²⁵

¹²³ *Ibid.*, untuk mendapatkan data latar belakang internal yang utuh dari tokoh sufi seperti al-Jîlî, maka pengamatan terhadap para gurunya merupakan faktor yang sangat penting. Hal ini karena beberapa alasan yang mendasarinya, yakni: *pertama*, hubungan seorang sufi dengan gurunya diikat dengan ikatan emosional yang sangat kuat; *kedua*, guru merupakan *wâsithah* (perantara) bagi muridnya untuk dapat sampai kepada *maqâm ma'rifah*; dan *ketiga*, guru sebagai pembimbing spiritual senantiasa mengawasi perilaku muridnya secara total, sehingga muridnya bisa sampai pada kondisi yang sempurna.

¹²⁴ *Ibid.*

¹²⁵ Al-Jîlî, *op. cit.*, hal. 39.

Pada awalnya Syekh al-Jabartî adalah seorang pengikut *tharîqat al-Qadiriyyah*, namun setelah mendalami ajaran tasawuf Ibn 'Arabî, ia tertarik dan mendirikan sebuah sekolah *takhashshus* (spesialis) yang mengkhususkan pada pengajaran tasawuf falsafi, sebagai perimbangan terhadap para *fuqahâ'* yang lebih banyak menyerang tasawuf falsafi. Sekolah ini mendapatkan dukungan yang kuat dari Sultan Banî Rasûliyyah sebagai penguasa di Yaman. Sekolah inilah yang diwariskan al-Jabartî kepada muridnya al-Jîlî setelah ia wafat.¹²⁶

Di samping belajar kepada para guru yang mempengaruhi jalan pikiran al-Jîlî dalam bidang tasawuf, ia juga banyak bergaul dengan para sufi dan ulama pada masanya dan hal ini setidaknya juga punya pengaruh dalam pembentukan pemikirannya, walaupun tidak sebesar pengaruh para gurunya. Baik dari para sufi yang beraliran *tasawuf falsafi*¹²⁷ maupun *tasawuf 'amali* (Sunni).¹²⁸ Al-Jîlî menyebut mereka dengan *al-Ikhwân* (saudara). Beberapa ikhwân yang disebut oleh al-Jîlî adalah 'Imâd al-Dîn Yahyâ' ibn Abî al-Qâsim al-Tusanî al-Maghribî, Bahâ' al-Dîn Muḥammad ibn Syeikh al-Naqsabandî (w. 717 H.), seorang pendiri *tharîqat al-Naqsabandiyyah*, dan juga beberapa ulama fiqh, di antaranya: Ḥasan ibn al-Majnûn dan al-Faqîh Aḥmad al-Jubâ'î.¹²⁹ Ia juga

¹²⁶Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm*, hal. 39.

¹²⁷Aliran *Tasawuf falsafi* ini cenderung mensistematiskan ajaran tasawuf pemikiran filosofis, Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hal. 38.

¹²⁸Aliran *tasawuf 'amali* ini lebih menekankan pada pengalaman ritual sufi melalui *tharîqah-tharîqah*. Ia lebih bersifat dogmatis. *Ibid.*

¹²⁹Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karîm*, hal. 44-45.

menyebutkan beberapa temannya sebagai sesama murid al-Jabartî seperti Muḥammad ibn Abî al-Qâsim al-Majazî (w. 829 H.), Aḥmad al-Ma'bidî (w. 815 H.), Muḥammad ibn Syâfi'î dan Aḥmad al-Raddad.¹³⁰ Itulah lingkungan internal yang cukup berpengaruh besar dalam membentuk pola dan corak dalam pemikiran tasawuf al-Jîlî.

2. Sumber dan Corak Pemikiran Tasawuf al-Jîlî

a. Sumber-Sumber Pemikirannya

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-Jîlî senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'ân dan al-Ḥadîṣ, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'ân dan al-Ḥadîṣ secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-Jîlî lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna *ḥarfî*, akan tetapi mencari makna yang terdalam dari ayat tersebut. Makna-makna ayat yang diungkapkannya sangat terkait dengan kecenderungan dan pemikiran-pemikiran dasarnya dan hal ini senantiasa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks.

Landasan pemikiran al-Jîlî terhadap al-Qur'ân dan al-Ḥadîṣ dari semua hasil pandangannya tentang konsepsi *al-Insân al-Kâmil* ditegaskan dalam sebuah statemennya yang menyatakan bahwa "*setiap ilmu yang tidak didasari oleh al-Kitâb dan al-Sunnah adalah*

¹³⁰ *Ibid.*, hal. 35-36.

sesat". Akan tetapi menurut al-Jîlî, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab tasawuf tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'ân dan al-Hadîs), karena *kepicikan* wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran tasawuf.¹³¹

Apabila al-Qur'ân dan al-Sunnah sebagai dasar atau landasan pemikiran al-Jîlî, maka *ta'wîl*,¹³² pengalaman ruhani dan *al-Ṣaqâfah al-Sâ'idah*¹³³ adalah metode dan sumber inspirasi al-Jîlî dalam merumuskan dan menghasilkan konsepsinya.

Ada perbedaan yang mendasar dari metode *ta'wîl* yang digunakan oleh kalangan *mutakallimûn*, yang dalam hal ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dengan kalangan sufi falsafi. Mu'tazilah dengan metode *ta'wîl*-nya menarik pengertian teks ayat pada pemahaman yang bersifat rasional, sedangkan para sufi menarik pengertian ayat pada pemahaman yang bersifat *dzawqiyah* (rasa/intuitif), di mana rasa tersebut sebagai hasil dari pengalaman ruhaninya. Mereka menyangsikan kebenaran *ta'wîl* melalui pemikiran, penalaran dan logika.

¹³¹ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 8.

¹³² *Ta'wîl* adalah mencari hakikat makna dari suatu teks untuk dapat menangkap makna yang benar-benar dikehendaki oleh teks atau ayat al-Qur'ân itu sendiri (الوصول إلى حقيقة المراد من الآيات القرآنية). Yûsuf Zaidân, '*Abd al-Karîm al-Jîlî*', hal. 241.

¹³³ *Al-Ṣaqâfah al-Sâ'idah*, lebih dimaksudkan sebagai akumulasi dari hasil pemikiran pada masa lalu dan masanya, yang meliputi pemikiran tasawuf, filsafat, fiqh, sastra dan lainnya yang selaras dengan ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîs. *Ibid.*, hal. 256.

Ta'wîl menurut para ahli tafsîr adalah menyingkap makna yang tertutup (tersembunyi, tersirat). *Ta'wîl* juga dipahami sebagai mengalihkan makna ayat pada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya, makna yang dimungkinkan oleh ayat tersebut tidak bertentangan dengan *al-Kitâb* dan *al-Sunnah* melalui cara *istinbâth*.¹³⁴ Oleh karena itu, *ta'wîl* seringkali berkaitan dengan *istinbâth*, sementara *tafsîr* umumnya didominasi oleh *naql* dan *riwâyah*. Perbedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses *ta'wîl*, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya.¹³⁵

Peran pembaca atau *mu'awwil* di sini bukan sebagai peran mutlak, dalam pengertian melalui *ta'wîl* teks ditundukkan pada kepentingan subyektif. *Ta'wîl* harus didasarkan pada pengetahuan mengenai beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep *tafsîr*.¹³⁶ *Mu'awwil* harus mengetahui benar seluk beluk tentang tafsir sehingga ia dapat memberikan *ta'wîl* yang diterima terhadap teks, yaitu *ta'wîl* yang tidak menundukkan teks pada kepentingan-kepentingan subyektif, kecenderungan

¹³⁴ Al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, (Beirût: Dâr al-Ma'ârif li al-Thibâ'ah wa al-Nasyar, 1972), Cet. III, Juz II, hal. 149-150.

¹³⁵ Nasr Hâmid Abû Zaid, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap 'Ulûmul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LkiS, 2002), Cet. II, hal. 296.

¹³⁶ Ilmu tentang turunnya ayat, surat, dan cerita-cerita yang berkenaan dengan ayat, isyarat yang ada di dalamnya, kronologi *makkiyah* dan *madaniyah*, *muḥkam* dan *mutasyabih*, *nâsikh* dan *mansûkh*, *khâsh* dan *'âm*, *mutlaq* dan *muqayad*, *mujmal* dan *mufasar*. Selain itu, ada yang menambahkan: ilmu tentang halal-haram, janji dan ancaman, perintah dan larangan, pelajaran (hikmah) dan perumpamaan. Al-Zarkasyî, *al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, hal. 148-149.

pribadi, dan ideologinya.¹³⁷

Seperti hermeneutika klasik dalam tradisi Barat, *ta'wîl* di dalam tradisi Islam tumbuh dari latar belakang pemikiran yang memandang bahwa bahasa merupakan wadah makna, dan adanya kesadaran bahwa semua teks keagamaan atau keruhanian memiliki makna bâthin yang tersembunyi di balik ungkapan lahir. Dalam sejarah tasawuf, tradisi *ta'wîl* bermula dari ikhtiar orang 'ârif untuk memahami al-Qur'ân secara lebih mendalam. Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'ân digolongkan ke dalam beberapa jenis dan untuk tiap-tiap jenis diperlukan metode pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda. Sebagai metode penafsiran atau ilmu tafsîr, pada awalnya *ta'wîl* dirintis oleh Ja'far al-Shâdiq pada abad ke-8 dan kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika seperti al-Sulamî, Sahl al-Tustarî, al-Qusyairî, al-Ghazâlî, Ibn 'Arabî, Rumî, Ruzbihan al-Baqlî dan lain-lain.¹³⁸

Sumber pemikiran al-Jîlî yang berasal dari *al-Saqâfah al-Sa'îdah*, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arabî¹³⁹ seperti *al-*

¹³⁷ Nasr Hâmid Abû Zaid, *Tekstualitas al-Qur'ân*, hal. 296.

¹³⁸ Abdul Hadi W.M., *Tasawuf yang Tertindas*, hal. 98. Lihat juga, Islah Gusmian, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika hingga Ideologi*, (Jakarta: Teraju, 2003), hal. 244-246.

¹³⁹ A.E. Affifi mengklasifikasikan sumber-sumber yang mempengaruhi pemikiran Ibn 'Arabî ke dalam dua kelompok, yakni: *Pertama*, sumber-sumber Islam yang terdiri dari al-Qur'ân dan al-Hadîs, sufi-sufi Pantheistik terdahulu, asetik-asetik muslim, mutakallimûn, Carmathian dan Ismâ'iliyan, Aristoteles dan Neo-Platonik Persia (terutama Ibn Sina), dan Isyrâqi. *Kedua*, sumber non-Islam terdiri dari filsafat Hellenistik, terutama Neo-Platonik

Futûhât al-Makkiyah dan *Fushûsh al-Hikâm* dan sufi-sufi lainnya, di samping ia juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut.¹⁴⁰ Semuanya tampak melatarbelakangi lahirnya konsep *al-Insân al-Kâmil*. Apabila dilihat corak pembahasannya maka karya-karya tersebut adalah perpaduan antara filsafat dan tasawuf. Dengan demikian, filsafat juga merupakan sumber pemikiran al-Jîlî yang tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-Jîlî, seperti Ibn 'Arabî dengan konsep *Wahdât al-Wujûd*, al-Busthâmî dengan teori *al-Ittihâd* dan al-Hallâj dengan konsep *hulûl* dan teori kenabiannya serta al-Ghazâlî dengan teori cahayanya yang ada dalam *Misykâh al-Anwâr* merupakan kesinambungan pemikiran dengan filsafat Islam yang menyatakan bahwa alam semesta ini berasal dari pancaran Tuhan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Farâbî, sedangkan teori itu sendiri dipengaruhi oleh filsafat Plotinus dan Plato.¹⁴¹

b. Corak Pemikiran Tasawuf al-Jîlî

Al-Jîlî menuangkan konsep-konsep tasawufnya secara utuh dalam kitabnya yang berjudul *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâ'il wa al-Awâkhîr*. Kitab ini terdiri atas bab-bab yang berisikan perpaduan dari

dan filsafat Pilo dan Stoic tentang Logos. Lihat, A.E. Affifi, *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabî*, (Lahore: Ashraf, 1938), hal. 149-170.

¹⁴⁰ Dari hasil penelaahannya terhadap kitab *Al-Futûhât al-Makkiyah*, al-Jîlî menghasilkan karya tulis yang berjudul *Syarh al-Futûhât al-Makkiyah wa Fathal-Abwâb al-Mughallaqât min al-'Ulûm al-Ladûniyyah*. Lihat, Yûsuf Zaidân, *op. cit.*, hal.63.

¹⁴¹ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hal. 82.

berbagai pokok bahasan, yakni meliputi pembahasan tentang filsafat ketuhanan, alam, esensi ibadah dan lain-lainnya. Namun demikian yang tampak sebagai fokus perhatiannya adalah tentang konsep manusia yang dibahas secara khusus dalam satu bab tersendiri dengan judul *Al-Insân al-Kâmil*. Menurutnya bahasan-bahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Ia menyebutnya sebagai '*umdah*'¹⁴² (pokok) dari bab-bab lainnya.

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran tasawuf al-Jilî secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak pemikiran tasawuf dalam perkembangannya sejak zaman Rasûlullâh. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya tasawuf itu melalui tiga tahapan, yakni: *Pertama*, tahap kemunculan tasawuf yang ditandai dengan perilaku *zuhûd* (sufi) dari kehidupan Rasûlullâh, para sahabat dan tabi'în. Mereka lebih berorientasi terhadap kehidupan yang abadi (akhirat). Kelompok ini dikenal dengan sebutan *Ahl al-Shaffâ'*.¹⁴³ Sedangkan konsep *walî* atau *quthb* pertama kali dikenal dalam literatur para sufi yaitu dengan munculnya figur *Uways al-Qarnî* yang diidentifikasi sebagai hamba yang shâlih.¹⁴⁴

¹⁴² Al-Jilî, *op. cit.*, hal. 71.

¹⁴³ *Ahl al-Shaffâ'* adalah para sahabat Rasul yang meninggalkan harta benda, sanak saudara, kampung halaman (Makkah), karena memenuhi panggilan hijrah sebagai perintah Tuhan. Mereka hidup di Madinah sebagai *Muhâjir* (pendatang) yang hidup dalam kemiskinan dan hanya berpakaian dengan baju *shûf* (wol yang kasar). Al-Kalabâdzî. *Al-Ta'âruf li Mazhab Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabah Kulliyah al-Azhariyyah, 1969), hal. 30.

¹⁴⁴ *Ibid.*

Kedua, tahap *al-tamkîn* (pembentukan), yaitu beralihnya konsep *zuhûd* kepada konsep *ma'rifah*, dan *zuhûd* dalam hal ini dipahami sebagai sarana menuju *ma'rifah*. *Ma'rifah* dijabarkan pertama kali secara sistematis oleh Dzûn al-Nûn al-Mishrî.¹⁴⁵ Konsep *ma'rifah*, pada kurun berikutnya ditarik oleh al-Hallâj (w. 309 H.) pada pemahaman yang lebih ekstrim, yaitu manusia *kamal* (sempurna) sebagai gambaran Tuhan dan tempat *tajallî* (penampakan) dzât Tuhan.

Ketiga, adalah tahap penyempurnaan, di mana konsep-konsep sebelumnya direkonstruksi secara lebih sistematis dengan menggunakan term-term filsafat Islam. di antara tokoh-tokoh tasawuf pada masa ini adalah al-Suhrawardî, Ibn 'Arabî dan Al-Jîlî.

Pada tahap penyempurnaan di atas, ada juga beberapa kesamaan pandangan dari para sufi tentang kedudukan manusia sempurna. Persamaan-persamaan tersebut adalah: *pertama*, manusia sempurna sebagai poros dari segala yang ada (*quthb*); *kedua*, manusia sempurna sebagai perantara antara Allah dengan alam (*wâsithah*); *ketiga*, manusia sempurna sebagai tempat penampakan (*mazhhar*) diri Tuhan; dan *keempat*, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (*nuskah*) terhadap alam.¹⁴⁶

¹⁴⁵ *Ma'rifah* pada saat itu mengambil bentuk yang khusus bagi para sufi, dikisahkan bahwa al-Busthâmî mendapatkan *maqâm al-ma'rifah* setelah ia melakukan ibadah selama empat puluh tahun sebagaimana layaknya ibadah para sufi. Lihat, 'Abd al-Rahmân Badawî, *Syathâhât al-shûfiyyah*, (Beirût: Dâr al-Qalam, 1976), hal. 28.

¹⁴⁶ Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfî*, hal. 95-120.

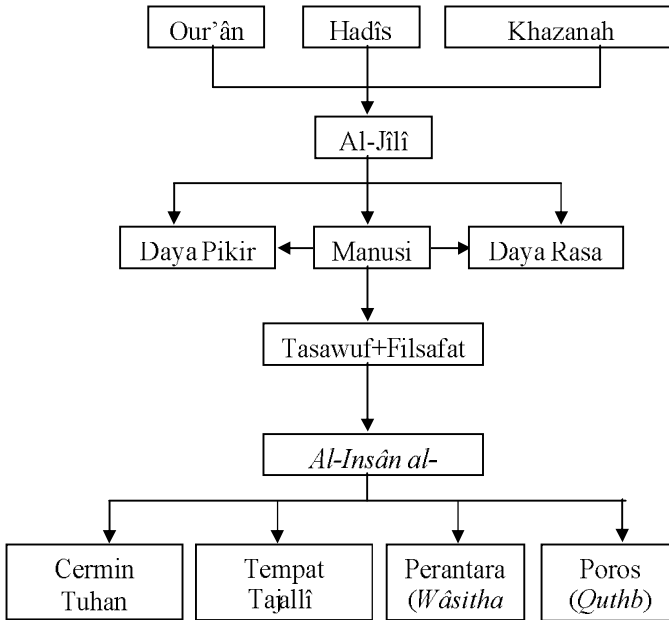
Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*. Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan falsafat keduanya memandang obyek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia itu memiliki dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat *materi* dan dimensi bathin yang bersifat *immateri*. Dimensi bathin memiliki dua daya, yaitu akal (*nazharîyah*) yang berpusat pada otak dan daya rasa (*intuitif*) (*dzawqiyah*) yang berpusat pada *qalb*, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (*ma'rifah fî Allâh*).

Pemikiran tasawuf dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat obyek manusia yang bersifat *immateri*. Dimensi *immateri* ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila dimensi substansialnya ini masih ada. Akan tetapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan *mayat*.¹⁴⁷

Untuk memperjelas uraian di atas, maka secara sistematis penulis gambarkan konstruksi pemikiran tasawuf al-Jîlî tersebut dalam skema sebagai berikut:

¹⁴⁷Harun Nasution, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam dalam Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Februari, 1994, hal. 20-23.

Skema III Konstruksi Pemikiran Tasawuf Al-Jîlî



3. Beberapa Karya Tulis al-Jîlî

‘Abd al-Karîm al-Jîlî adalah figur sufi yang kreatif menulis dalam bidang tasawuf. Karya-karya tulis tersebut masih tersebar dan belum banyak diketemukan; karya-karyanya ada yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara. Hanya ada empat kitab yang sudah dicetak dan dipublikasikan secara luas, yaitu: *Al-Insân al-Kâmil*, *Haqîqat al-Haqâiq*, *al-Manâzhir al-Ilâhiyyah* dan *Marâtib al-Wujûd*. Sedangkan jumlah karya tulisnya secara pasti belum diketahui.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Team Penyusun Proyek Pembinaan Perguruan Tinggi Agama IAIN Sumatra Utara mencatat hanya sebanyak 20 buah, Proyek Pembinaan PTA, *op. cit.*,

Karya-karyanya yang telah berhasil diidentifikasi oleh Yûsuf Zaidân adalah sebagai berikut:

a. Karya Tulis yang Absah

- 1) *Al-Kahf wa al-Raqîm*,¹⁴⁹ Kitab ini membahas tentang syarh Basmalah.
- 2) *Al-Manâzhir al-Ilâhiyyah*, Kitab ini berisi tentang cerita perjalanan *musyâhadah*-nya dengan Tuhan.
- 3) *Ghaniat Arbâb al-Simâ'*, menerangkan adab-adab seorang sufi, ditulis pada Tahun 803 H. di Kairo.
- 4) *Jannat al-Ma'ârif wa ghayat al-Murîd wa al-'Ârif*, Risalah ini ditulis al-Jîlî di Persia, sebelum ia pindah ke Yaman.
- 5) *Al-Kammâlât al-Ilâhiyyah*, kitab ini selesai ditulis tahun 805 H. di Zabid Yaman.
- 6) *Al-Insân 'Ain al-Jûd*, Kitab ini membentangkan konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan.
- 7) *Al-Qâmus al-A'zham*, kitab ini masih dalam bentuk manuskrip.
- 8) *Al-Safar al-Qarîb*, kitab ini berisi karangan pendek tentang adab dalam melakukan pengembaraan spiritual.
- 9) *Syarh Musykilât al-Futûhât*, naskah kitab ini terdapat di Damaskus.
- 10) *Al-Isfâr 'an Risâlat al-Anwâr*, kitab ini sebagai *syarh* (penjelas) dari kitab Ibn 'Arabî yang berjudul *Al-Isfâr*

hal. 86. Sedangkan Yûsuf Zaidân mencatat dalam kitabnya *al-Fikr al-Shûfi*, sebanyak 33 buah. Yûsuf Zaidân, *op. cit.*, hal. 52.

¹⁴⁹Adanya kitab ini disebutkan oleh al-Jîlî dalam kitabnya *Al-Insân al-Kâmil*, bab ketiga, kitab ini menurutnya menjelaskan tentang rahasia sifat dan nama Tuhan. Al-Jîlî, *op. cit.*, Jilid I, hal. 37.

'an Natâij al-Asfâr.

- 11) *Al-Nâdhirât*, kitab ini berisi kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair.
- 12) *Al-Qashîdah al-Wahîdah*, kitab ini tersimpan di Baghdâd dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.
- 13) *Musamarat al-Habîb*, kitab ini yang membicarakan tentang perjalanan Nabi Mûsa dan seorang pemuda Yûsa' Ibn Nûn untuk menjumpai al-'Abd al-Shâlih.
- 14) *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*¹⁵⁰, ini merupakan karya dari al-Jîlî yang paling terkenal. Ia membentangkan tentang konsepnya "*Al-Insân al-Kâmil*", yang banyak mengundang perhatian dari para tokoh Sufi sesudahnya, sehingga banyak kitab-kitab yang memberikan syarh terhadap kitab ini, seperti: *Muwadhahât al-Hâl* karya Aḥmad al-Anshârî, *Kasyf al-Bayân* karya al-Nabilisî, Syarh 'Alî Zada 'Abd al-Bâqî ibn 'Alî dan Syarh Syeikh 'Alî ibn Hijâz.
- 15) *Arba'ûn Muathinan*, kitab ini berisikan sulûknya seorang sufi.
- 16) *Manzil al-Manâzil*, kitab ini berisi tentang adab sulûk.
- 17) *Al-Mamlakah al-Rabbâniyah*.
- 18) *Al-Marqûm fî Sirr al-Tawhîd al-Majhûl wa al-Ma'lûm*.
- 19) *Al-Kunz al-Maktûm*.
- 20) *Al-Wujûd al-Mutlaq*.

¹⁵⁰ Dari berbagai karangannya, maka kitab ini sebagai fokus kajiannya. Sedangkan yang lainnya sebatas *syarh* (penjelas) terhadap kitab ini, ia menyatakan:

بل جميع الكتاب من اوله إلى اخره شرح لهذا الباب.

"Seluruh kitab sejak awal hingga akhir sebagai penjelas dari bab (konsep ini". *Ibid.*, jilid II, hal. 71.

- 21) *Bahr al-Hudûs wa al-Qidam wa Mawjîd al-Wujûd wa al-'Adam.*
- 22) *Kitâbal-Ghâyah*, kitab ini berisicara mengetahui makna ayat al-Qur'ân dan al-Hadîs yang *Mutasyâbihât.*
- 23) *'Aqîdat al-Akâbir al-Muqtabasah min al-Ahzâb wa al-Salâwât.*
- 24) *'Uyûn al-Haqâiq.*
- 25) *Zulafat al-Tamkîn.*
- 26) *Marâtib al-Wujûd*, kitab ini berupa karangan ringkas yang menjelaskan tentang tingkatan dari maqâm-maqâm yang dilalui para sufi dari tingkat *al-'Ammah al-Muthlaq* sampai *al-Insân al-Kâmil*.¹⁵¹
- 27) *Haqîqat al-Haqâ'iq.*

b. Karya Tulis yang Diduga Karya Al-Jîlî

- 1) *Kasyf al-Ghâyah*, Manuskrip kitab ini terdapat di Hamburg Jerman dan di Paris. Walaupun dalam penulisannya tidak mencantumkan nama al-Jîlî namun diduga kuat sebagai salah satu karya dari al-Jîlî.
- 2) *Ummahât al-Ma'ârif*, kitab ini tidak disebut-sebut oleh pengarangnya ataupun para penulis belakangan, namun diduga oleh pengkaji tasawuf wanita shâlihah, 'Abd al-Bâ'is, yang menyatakan bahwa al-Jîlî sebagai pengarang kitab ini.

c. Karya Tulis yang Belum Ditemukan

- 1) *Kasyf al-Sutûr*, kitab ini sampai sekarang belum ditemukan, namun namanya disebut-sebut oleh pengarangnya dalam kitab *syarh al-Futûhât.*

¹⁵¹ Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfi*, hal. 54-61; 'Abd al-Karîm, hal. 57-71.

- 2) *Risâlah al-Sabahah*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebut dalam karangannya yang lain *al-Isfâr*.
- 3) *Quthb al-'Ajâ'ib*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebutnya dalam karangan yang lain, yakni *Al-Insân al-Kâmil*.
- 4) *Al-Khadm al-Zakhîr wa al-Kanj al-Faqîr*, kitab ini juga sampai sekarang belum dijumpai, namun pengarang menyebutkan dan menjelaskan bahwa kitab ini berisi tentang tafsîr.¹⁵² []

¹⁵² *Ibid.*

Bagian 4

CAPAIAN MANUSIA PARIPURNA DALAM PERSPEKTIF AL-GHAZÂLÎ DAN AL-JÎLÎ

Dari uraian bab sebelumnya tentang visi *al-Insân al-Kâmil* yang juga memuat pembahasan tentang pandangan para sufi mengenai konsep *al-Insân al-Kâmil*, maka dalam bab ini penulis hanya akan memfokuskan pada uraian bagaimana sebenarnya konsep *al-Insân al-Kâmil* tersebut dalam perspektif dua tokoh sufi besar, al-Ghazâlî dan al-Jîlî. Masing-masing pembahasan dalam bab ini meliputi pembahasan seputar diskursus mengenai Tuhan, martabat dan dimensi Manusia, serta tangga pendakian menuju *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Ghazâlî dan al-Jîlî.¹

¹ Untuk menganalisis pembahasan dalam bab IV ini secara keseluruhan penulis menggunakan teori kesinambungan historis, di mana penulis, di samping membiarkan teks-teks naskah berbicara pada zamannya secara utuh, penulis juga berupaya memahaminya dengan cara merekonstruksi situasi dan zaman di mana naskah tersebut muncul, lalu mencoba menginterpretasikan dengan situasi dan zaman di mana penulis hidup pada era kekinian (modern). Interpretasi tersebut diupayakan lebih bersifat produktif, sehingga bisa memperkaya naskah kuno. Di lain pihak penulis melihat situasi pribadi atau karya yang aktual dalam uraian masa lalu. Di mana naskah atau peristiwa masa lalu memberikan jawaban dan penjelasan

A. Manusia Paripurna (Al-Insân al-Kâmil) dalam Perspektif Al-Ghazâlî

Term *al-Insân al-Kâmil* memang tidak disebutkan secara eksplisit oleh al-Ghazâlî, namun dari paparannya tentang konsep “cahaya” dalam kitab *Misykât al-Anwâr*² maka sesungguhnya al-Ghazâlî sedang membicarakan tentang bagaimana sebenarnya yang disebut dengan *al-Insân al-Kâmil* (Manusia Sempurna).

Dalam kitab *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî menggunakan term *al-Wâshilûn* untuk menunjuk figur manusia paripurna. *Al-Wâshilûn* menurutnya adalah orang-orang yang telah sampai dalam pengenalannya dengan Tuhan melalui *al-dzawq* (intuisi) yang maksimal. Tingkatan *al-Wâshilûn* tersebut, menurut al-Ghazâlî, terbagi menjadi dua tingkatan, yakni: Tingkat *pertama*, adalah orang-orang yang menempati *maqâm* (kedudukan) dengan mendapatkan pengetahuan yang terlepas dari jangkauan indra dan pikir, segala yang ada terlepas dari kesadarannya kecuali keindahan, kesucian Tuhan dan dirinya sendiri; dan tingkat *kedua*, adalah tingkatan ketika kesadarannya telah menyatu dengan Tuhan, ia tidak menyadari apa-

atas masalah sekarang. Dengan demikian akan ditemukan di dalamnya makna dan arah yang tidak dimaksudkan atau disadari oleh si pengarang pada masa yang lalu. K. Bertens, Hans-George Gadamer dan Hermeneutika dalam Anton Bakker dan Achmad Charis Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1990), hal. 48.

² Kitab *Misykât al-Anwâr* adalah salah satu karya al-Ghazâlî yang memaparkan doktrin esoterisnya secara cukup jelas yang, dengan itu, memungkinkan bagi manusia untuk mengenal hakikat dan kedudukan Tuhan dalam realitas alam semesta. Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, (Mesir: Maktabat al-Jundi, 1970); lihat juga, Al-Ghazâlî, “Misykat al-Anwâr”, dalam *Majmû’ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 269-292.

apa lagi, termasuk dirinya sendiri.³ Tingkatan inilah yang disebut oleh sebagian ahli tasawuf dengan istilah *ittihād*, *hulūl*, *wihdat al-wujūd* dan *al-Insân al-Kâmil* dalam literatur tasawuf falsafi.⁴ Namun menurut al-Ghazâlî pengalaman-pengalaman ruhani tersebut bukan berarti menunjukkan pada penyatuan yang sesungguhnya (bersifat hakiki) antara dua obyek yang nyata-nyata berbeda, yakni antara hamba dan Tuhan.

Dalam pembahasan kitab *Misykât al-Anwâr*, al-Ghazâlî juga acap kali mengisyaratkan hal-hal "mesterius" yang menuntut pengamatan yang mendalam dan kadang mengundang analisis spekulatif. Di antaranya adalah ia memunculkan term *al-Muthâ'* (yang dipatuhi). *Al-Muthâ'* dipahami sebagai khalîfah Allah atau wakil tertinggi, pengontrol tertinggi di jagat raya. Hubungan figur *al-Muthâ'* tersebut dengan Allah adalah sebagaimana hubungan yang tak dapat dipisahkan antara pusat cahaya dengan matahari, atau antara titik api dengan pijaran batu bara.⁵

Untuk memahami secara jelas dan menyeluruh pemikiran tasawuf al-Ghazâlî mengenai konsep *al-Insân al-Kâmil* yang teraplikasi dalam figur *al-Wâshilûn* dan *al-Muthâ'* tersebut maka penulis akan menguraikan tiga pembahasan pokok yang bisa mengantarkan pada pemahaman tentang *al-Insân al-Kâmil* dalam perspektif al-Ghazâlî. Tiga pembahasan pokok yang dimaksud adalah

³ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 291-292.

⁴ Istilah-istilah tersebut sebagaimana digunakan oleh al-Busthâmî, al-Hallâj, Ibn al-'Arabi dan al-Jilî. Lihat lebih jauh, 'Abd al-Rahmân Badawî, *Syathâhât al-Shûfiyyah*, Cet. III, (Kuwait: Wakalah al-Mathbû'ah, 1978); 'Abd al-Razaq al-Kasani, *Mu'jam Istihlâhât al-Shûfiyyah*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1992).

⁵ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 291. Suatu pertanyaan yang mendasar adalah siapakah *al-Muthâ'*, yang dalam hal ini al-Ghazali tidak menyebutkannya secara eksplisit.

diskursus tentang Tuhan, martabat dan dimensi manusia, serta berbagai tangga pendakian menuju *maqâm al-Insân al-Kâmil* menurut al-Ghazâlî.

1. Diskursus tentang Tuhan

Dalam pembahasan ini penulis akan menguraikan beberapa pokok pemikiran al-Ghazâlî yang berkaitan dengan masalah ketuhanan baik dari segi Dzât (esensi) Tuhan, nama (*Asmâ'*) Mutlak Tuhan, sifat Mutlak Tuhan, maupun bentuk-bentuk *tajallî* Tuhan itu sendiri dalam diri hamba-Nya.

Bagi al-Ghazâlî, *wujûd* (ada, *being*, atau dalam arti tertentu disebut *eksistensi*) merupakan konsep dasar yang paling umum meliputi semua hal yang *mawjûd* (yang ada).⁶ Oleh karena itu, *wujûd* diklasifikasikan oleh al-Ghazâlî menjadi empat kategori gradual dengan segala makna dan implikasi yang dipeganginya secara konsisten dalam berbagai uraian karya-karya tulisnya. Keempat kategori tersebut adalah: (1) *wujûd haqîqî* atau *dzâtî*, yaitu adanya sesuatu dalam realitasnya sendiri seperti *wujûd fî al-a'yân*, *wujûd fî al-khârij*, atau *haqîqat al-syai' fî nafsihi*; (2) *wujûd* dalam mental subyek yang mengetahui (*wujûd fî al-zhan*), yaitu menjelmannya "gambar" atau "salinan" obyek dalam mental subyek sebagaimana realitas obyek itu sendiri, yang disebut "ilmu"; (3) *wujûd* dalam *lafazh* lisan (*wujûd fî al-lafzh*); dan (4) *wujûd* dalam tulisan (*wujûd fî al-kitâbah*). Dua *wujûd* pertama bersifat universal, sedangkan dua *wujûd* berikutnya bersifat simbolik, berbeda-beda menurut

⁶ Al-Ghazâlî, *Maḥk al-Nazhar fî al-Mantiq*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-Hadîsah, 1966), hal. 106; Al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, Cet II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hal. 141 dan 170.

perbedaan waktu, tempat dan situasi-kondisinya. Derajat dari keempat *wujûd* itu sendiri bersifat hirarkis, di mana yang lebih rendah (luar) menunjukkan yang lebih tinggi (dalam).⁷ Di tempat lain terdapat *wujûd* yang kelima, *wujûd syabahî*, yaitu bahwa sesuatu itu sebenarnya tidak berwujud, tetapi ada yang lain yang serupa dalam salah satu sifatnya, seperti yang diisyaratkan dalam mimpi.

Menurut al-Ghazâlî, segala sesuatu selain Allah wujudnya adalah baru dan diciptakan oleh-Nya. Segala sesuatu selain Allah adalah mungkin adanya (*mumkin al-wujûd*) yang mendapat wujud dari Allah sebagai Dzât yang wajib adanya (*wâjib al-wujûd*). Sebagai Dzât yang wajib adanya, maka wujudnya adalah *qadîm* dan *azalî* serta memiliki hakikat yang berbeda dengan ciptaan-Nya. Oleh karena itu, Allah adalah hakikat dari segala hakikat yang ada.⁸

Dalam menjelaskan klasifikasi *wujûd* di atas, al-Ghazâlî menganalogikan dengan cahaya matahari yang menyinari bulan dan cahaya bulan yang menyinari kaca

⁷ Al-Ghazâlî, *Mahk al-Nazhar*, hal. 119-120; al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, hal. 75-77; al-Ghazâlî, *Al-Maqshad al-Asnâ' Syarh Asmâ' Allâh al-Husnâ'*, (Kairo: Maktabah al-Kulliyât al-Azhariyah dan Maktabah wa Mathba'ah al-Fajr al-Jadîd, tt.), hal. 10-12 dan 28-47.

⁸ Dalam hal ini al-Ghazâlî menjelaskan beberapa sifat Allah yang meliputi dzât, sifat dan perbuatan Allah. Dzât Allah adalah *qadîm* yang wujudnya tidak berawal bahkan Ia adalah awal dari segala sesuatu, Allah adalah *azali* dan *abadi* yang wujudnya tidak berawal dan berakhir, yang berbeda dengan makhlukNya, dan beberapa 'karakter' dzât lain yang berbeda dengan makhluk. 'Karakter' sifat Allah –di antaranya—adalah bahwa Allah itu Pencipta yang berilmu yang mengetahui segala sesuatu yang ada. Sedangkan 'karakter' yang termasuk dalam perbuatan-Nya adalah bahwa segala sesuatu yang baru yang ada dalam alam ini adalah hasil perbuatan dan penciptaan-Nya. Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), Juz. I, hal. 104-115.

cermin dan memantulkannya ke cermin yang lain. Dalam contoh tersebut, cahaya yang hakiki adalah cahaya matahari. Analogi cahaya itu memberi kesimpulan bahwa Allah adalah wujud yang hakiki sedangkan yang lainnya adalah wujud yang bersifat *nisbî* yang pada dasarnya tidak ada dan hanya sebagai bayangan dan pantulan.⁹

Al-Ghazâlî juga mengatakan bahwa segala sesuatu selain Allah, bila dipandang dari dirinya sendiri, adalah ketiadaan belaka (*'adam mahdh*), dan bila dipandang dari arah datangnya wujud, dari Sumber Pertama, adalah ada (*mawjûd*), namun bukan berarti ada dengan sendirinya, tetapi ada sejauh berasal dari Allah. Oleh karena itu, "tiada dalam wujud ini kecuali Allah".¹⁰ Lebih jauh al-Ghazâlî mengatakan bahwa:

"wujud adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan. Yang paling berhak memiliki nama cahaya adalah "Sumber" cahaya itu sendiri, "Cahaya Pertama", "Cahaya yang Sebenarnya", "Cahaya Terjauh dan Tertinggi" yang tiada cahaya di atasnya dan darinya turun cahaya kepada selainnya, yaitu Allah. Nama cahaya untuk selain "Cahaya Pertama" adalah kiasan belaka, karena segala sesuatu selain Dia, bila dilihat dari dirinya, tidak mempunyai cahaya sama sekali. Cahaya pada segala sesuatu itu adalah pinjaman dari sesuatu yang lain. Cahaya yang sebenarnya adalah Dia yang di tangan-Nya penciptaan dan perintah, dan Dia adalah yang pertama memberi cahaya dan menjaga keberlangsungannya. Tidak sesuatu pun berbagi

⁹ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 274-275.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 275-276.

dengan Dia akan hakikat nama cahaya ini dan tidak pula kepemilikannya kecuali secara kiasan. Alam atau "apa yang selain Allah" pada dirinya adalah ketiadaan belaka dan wujud hakiki hanyalah Allah sebagaimana cahaya hakiki hanyalah Allah".¹¹

Dengan analogi cahaya bulan inilah kemudian al-Ghazâlî merumuskan teori illuminatifnya dan juga teori *ma'rifah fî Allâh*.

Al-Ghazâlî menegaskan bahwa konsepnya tentang wujud Tuhan tersebut tidak mengarah pada paham *ittihâd* (*union*) ataupun *hulûl* (*inkarnasi*), tapi hanya *wahdat al-syuhûd*. Menurutnya, meskipun ia menerima beberapa doktrin filsafat Yunani seperti persoalan dualitas manusia, tapi ia menjauhkan diri dari teori-teori ketuhanan model Aristotelian dan Neo-Platonisme tersebut. Hal ini sebagaimana tampak dari penolakan kerasnya terhadap teori emanasi dan penyatuan antara hamba dan Tuhan dari beberapa doktrin sufi seperti yang dijumpai dalam doktrin Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Hallâj serta pengalaman sufi-sufi lainnya.¹²

Al-Ghazâlî menolak paham *ittihâd* (*union*) ataupun *hulûl* (*inkarnasi*) di atas karena, menurutnya, paham tersebut berkecenderungan ke arah ketuhanan yang bersifat pantheistik-imanenis. Paham itu juga akan merusak konsep *tawhîd* yang menjadi ciri khas doktrin

¹¹ *Ibid.*, hal. 276.

¹² Mengenai doktrin tersebut, al-Ghazâlî menulis: "*sampailah ia ke derajat yang begitu dekat dengan-Nya sehingga ada orang yang mengiranya sebagai hulûl, ittihâd atau wushûl. Semua persepsi itu adalah salah belaka*". Kutipan ini dengan jelas menggambarkan sikap al-Ghazâlî terhadap doktrin tersebut. Al-Ghazâlî, *al-Munqidz min al-Dhalâl*, (tk.: Dâr al-Qalam li al-Turâs, tt.), hal. 40-41.

teologis Islam. Dengan demikian, al-Ghazâlî telah mempertahankan keyakinan Islam mengenai Tuhan sebagai Dzât yang transenden yang mengatasi dan berbeda dengan segala makhluk-Nya.¹³

Namun, penolakan al-Ghazâlî terhadap doktrin atau paham di atas tidak secara otomatis bahwa ia menolak pula pengalaman sufi yang telah mencapai *ma'rifah ilâ Allâh*. Baginya, pengalaman itu benar adanya hanya saja ketika pengalaman itu diungkapkan, maka akan menghadapi problem bahasa, karena miskinnya bahasa manusia dalam menggambarkan hal tersebut. Upaya menjelaskannya hanya akan sia-sia belaka.¹⁴

¹³ Penolakan al-Ghazâlî juga karena ia memandang bahwa doktrin atau paham *ittiḥād* (menyatu) dan semacamnya itu mengandung kontradiksi internal yang tidak bisa diselesaikan. Sebab, dua obyek yang *ittiḥād* itu berbeda substansinya secara diametral. Meskipun al-Ghazâlî sudah menjelaskan pemikirannya tentang *ittiḥād* tersebut, namun ada sementara ahli yang menyebutkan bahwa dalam karyanya yang lain al-Ghazâlî mempunyai kecenderungan paham tersebut. Hal ini seperti yang ditulis oleh Ibrâhîm Madkûr bahwa "...maka anda akan melihat misalnya al-Ghazâlî menyerang dengan keras dan menolak secara kuat teori penyatuan model al-Ḥallâj dalam bukunya *lḥyâ'*; sementara ia sendiri mempunyai kecenderungan kepada paham tersebut dan bahkan menyatakan pendapat yang mirip dalam bukunya *Misykât al-Anwâr*". Ibrâhîm Madkûr, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hal. 73. Komentar Madkûr tersebut perlu dijelaskan kembali. Al-Ghazâlî sendiri sudah memberikan *warning* ketika menjelaskan problem cahaya tersebut. Pernyataannya bahwa "Allah bersama segala sesuatu sebagaimana cahaya bersama segalanya sebagai seakan-akan Allah menghuni setiap ruang dan tempat" yang cenderung pantheistik tersebut mesti ditafsirkan dalam konteks –misalnya– bahwa Allah merupakan penopang bagi eksistensi segala yang wujud. Ketika Allah menarik diri dari peran tersebut, maka hilang pula eksistensi segala yang wujud tersebut. lebih jauh lihat uraian lengkapnya dalam al-Ghazâlî, *lḥyâ'*, Juz 1, hal. 104-114; al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 276-277.

¹⁴ Al-Ghazâlî, *Al-Maqshad al-Asnâ'*, hal. 109-115; Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 40-41.

Dari gambaran di atas kemudian tampak bagaimana posisi al-Ghazâlî dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam. Ia banyak melakukan kritik terhadap para filosof, mutakallimîn, ta'limî atau bâthinî dan para sufi heterodoks. Kritiknya terhadap para filosof karena mereka mengadopsi pemikiran Hellenisme yang berlebihan sehingga mengabaikan aspek fundamental ajaran Islam. Sedangkan mutakallimîn cenderung apologetis dan doktriner sehingga agama menjadi kering dan kaku. Kaum bâthinî menjadi bagian kritiknya karena kelompok ini menganut paham taklid buta dan kultus individu. Kaum sufi juga dikritiknya karena mereka menjauhi logika dan akal serta tidak mengontrol penafsiran dan pengalaman intuitifnya dengan kedua perangkat tersebut, sehingga mereka terjatuh pada konsep-konsep irasional seperti konsep *ittihâd* dan *hulûl* tersebut.¹⁵

Berbagai kritik yang dilontarkan oleh al-Ghazâlî terhadap pemikiran filsafat di kalangan para filosof Islam juga banyak yang terkait dengan masalah ketuhanan. Bagi al-Ghazâlî, argumen-argumen yang diajukan oleh para filosof ternyata tidaklah kuat dan bahkan menurut keyakinannya ada beberapa pendapat mereka yang bertentangan dengan ajaran-ajaran Islam. Dari sini kemudian al-Ghazâlî mengambil sikap untuk

¹⁵ *Ibid.* Uraian tentang ide dasar teologi al-Ghazâlî di atas dapat memberi pemahaman mengapa ia melakukan kritik terhadap beberapa doktrin Kristen (terutama konsep trinitas tuhan) dengan menggunakan dua prinsip, yaitu hubungan antara akal dan wahyu (teks), dan penggunaan metode tafsir dan ta'wil teks kitab suci. Lihat lebih jauh, al-Ghazâlî, *Al-Radd al-Jamil li Ilâhiyyati 'Îsa bi Sharîh al-Injil*, ed.: Muḥammad 'Abdullâh al-Syarqâwî, Cet. II, (Kairo: Dâr al-Hidayah, 1986), hal. 125-147.

‘menentang’ pemikiran filsafat. Dan untuk tujuan itu ia menulis sebuah buku yang berjudul *Maqâshid al-Falâsifah* (pemikiran kaum filosof) dan ia juga menulis sebuah karya yang khusus ditujukan untuk mengkritik berbagai pemikiran filsafat yang berkembang pada masanya, *Tahâfut al-Falâsifah*¹⁶ (*The Incoherence of the philosophers*, kekacauan pemikiran para filosof).¹⁷

Menurut al-Ghazâlî, satu-satunya pengetahuan yang menimbulkan keyakinan akan kebenarannya adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan dengan jalan tasawuf. Al-Ghazâlî untuk hal-hal tertentu tidak percaya terhadap pemikiran filsafat,

¹⁶ Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Libnani, 1993).

¹⁷ Kata *tahâfut*, secara etimologis berarti keguguran dan kelemahan. Ketika karya al-Ghazâlî (*Tahâfut al-Falâsifah*) ini diterjemahkan pertama kali ke dalam bahasa Latin pada abad ke-13 Masehi, terdapat beragam bentuk kata terjemahan untuk karya tersebut. Di antaranya adalah dengan diberi judul *Destructione Philosophorum*. Rimon Martin, seorang filosof skolastik yang semasa dengan St. Thomas Aquinas, dalam buku sanggahannya terhadap kaum Muslimin dan Yahudi, menyebut *Tahâfut al-Falâsifah* dengan *Ruina Philosophorum*, yang berarti: Kehancuran dan Keruntuhan Para Filosof. Sedangkan, Van Den Bergh, seorang orientalis yang menerjemahkan kitab *Tahâfut al-Tahâfut* karya Ibn Rusyd ke dalam bahasa Inggris, telah mendiskusikan istilah *tahâfut* ini. Ia memberi judul terjemahannya dengan *The Incoherence of The Incoherence*. Di sini, ia meninggalkan pengertian dari para sarjana sebelumnya, dan berpendapat bahwa *tahâfut* berarti pertentangan pendapat dan pemikiran, ketidakeratan dan ketidaksemaan antara pendapat dan pemikiran itu: kerancuan pemikiran filosofis. Pendapat ini lebih mendekati permasalahan yang dikandung karya al-Ghazâlî tersebut, dan lebih sesuai dengan ciri filsafat yang benar, karena perhatian filsafat tertumpu pada ide atau pemikiran, benar-tidaknya, tanpa melihat pribadi pemikranya. Lihat, Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Tahâfut al-Falâsifah li al-Ghazâlî*, dalam *Turâs al-Insâniyyah*, Vol. 5, No. 11, Tahun 1966, Dâr al-Kutûb al-'Arabi, Kairo, hal. 831; Ahmadie Thaha, "Kata Pengantar: Al-Ghazâlî dan Tahâfut" dalam Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah: Kerancuan Para Filosof*, terj. Ahmadie Thaha, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), hal. xvii-xviii.

bahkan ia memandang para filosof sebagai ahli bid'ah, yakni tersesat dalam beberapa pendapat mereka. Di dalam *Tahâfut al-Falâsifah*, al-Ghazâlî menyalahkan 20 pendapat para filosof. Tiga dari dua puluh pendapat tersebut, menurut al-Ghazâlî, membawa kepada kekufuran. Tiga pendapat yang dimaksud adalah: (1) bahwa alam itu kekal dalam arti tak bermula,¹⁸ (2) bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian dari apa-apa yang terjadi di alam ini,¹⁹ dan (3) bahwa pembangkitan jasmani manusia itu tidak ada.²⁰

Adanya pendapat bahwa alam itu kekal dalam arti tidak bermula, tidak dapat diterima oleh teologi Islam. Dalam teologi Islam, Tuhan adalah Pencipta. Dan yang dimaksud dengan Pencipta adalah yang menciptakan sesuatu dari tiada (*creatio ex-nihilo*). Oleh karena itu, kalau alam (dalam arti segala yang ada selain dari Tuhan) dikatakan tidak bermula, maka alam bukanlah diciptakan dan dengan demikian Tuhan bukanlah Pencipta. Sementara dalam al-Qur'ân disebutkan bahwa Tuhan adalah Pencipta segala-galanya. Menurut al-Ghazâlî tidak ada orang Islam yang menganut paham bahwa alam ini tidak bermula. Lebih jauh al-Ghazâlî mengatakan bahwa dalam ketiga hal yang telah disebutkan di atas, kaum filosof dengan terang-terangan telah menentang *nash* (teks) al-Qur'ân.²¹

¹⁸ Al-Ghazâlî, *Tahâfut*, hal. 39-77.

¹⁹ *Ibid.*, hal. 142-149.

²⁰ *Ibid.*, hal. 204-220.

²¹ Jawaban dari kalangan filosof terhadap serangan-serangan al-Ghazâlî ini diberikan kemudian oleh Ibn Rusyd dalam bukunya *Tahâfut al-Tahâfut* (*The Incoherence of the Incoherence*, kekacauan dalam kekacauan). Harun Nasution, *Filsafat & Mistisisme*, hal. 43-45.

Ada dua istilah yang digunakan oleh al-Ghazâlî dalam kaitannya dengan nama mutlak Tuhan ini, yaitu *al-Ilâh* dan *al-Rabb* dalam makna yang hakiki bukan majazi. Menurut al-Ghazâlî, setiap teks yang menggunakan kata *ilâh*, maka pasti dalam pengertian majaznya. Sebab, bila yang dimaksud adalah hakikatnya, maka –menurut al-Ghazâlî—banyak penyebutan kata *ilâh* dalam setiap syarî’ah yang bertentangan dengan kebenaran dan penjelasan akal.²² Di samping itu, menurut al-Ghazâlî, kata *al-Ilâh* (Baca: الله) hanya diperuntukkan bagi Dzât-Nya. Karena kata tersebut merupakan nama Mutlak Tuhan (*ism al-Ḥaqq*) sebagai Dzât yang *wâjib al-wujûd*.²³

Oleh karena itu, kata *al-Ilâh* dalam pengertian majazi –menurut al-Ghazâlî—adalah menunjukan makna bagi setiap yang agung. Pengertian *ilâh* dengan makna majazi ini banyak terjadi di kalangan para sufi heterodoks yang dalam pengalaman puncaknya tanpa sadar mengucapkan kata-kata ganjil atau yang sering disebut dengan istilah *syathahât* seperti:

- سبحانى (Maha Suci Aku)
- ما أعظم شأنى (Alangkah Agungnya keadaanKu), dan
- أنا الله, وما فى الجبة إلا الله (Aku adalah Allah, dan tidak ada di dalam jubahku kecuali Allah).²⁴

²² Al-Ghazâlî, *Al-Radd al-Jamîl*, hal. 140-141.

²³ Al-Ghazâlî, *Al-Maqshad al-Asnâ’*, hal. 115-116.

²⁴ *Ibid.* Ungkapan-ungkapan *syathâhah* tersebut dikatakan oleh al-Busthâmî dan al-Ḥallâj. Untuk mengetahui lebih jauh, lihat: Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 276-277; al-Ghazâlî, *Al-Maqshad al-Asnâ’*, hal. 110-115; al-Ghazâlî, *Fadhâ’ih al-Bâthiniyyah*, (Kairo: Al-Maktab al-Ṣaqâfi, tt.), hal. 109; Abû ‘Abdurrahmân al-Sulamî, *Ṭhabâqât al-Shûfiyyah*, hal. 308-311; dan Ibn al-Mulqin al-Mishri, *Ṭhabâqât al-Auliya’*, Cet. II, (Tpk.: Al-Khanji, 1969), hal. 187.

Berbeda dengan kata *ilâh* yang hanya diperuntukkan bagi sesuatu yang agung, kata *rabb* dipergunakan dengan banyak makna seperti Tuhan, pemilik rumah atau harta.²⁵

Dalam *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî menerangkan tentang sifat-sifat Tuhan secara lengkap. Tuhan, bagi al-Ghazâlî, adalah unik, tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, abadi, siapapun tidak ada yang menyamai-Nya, dan tidak ada bandingan-Nya. Dia Satu, Qadîm, tanpa adanya pendahuluan, lestari, dan tidak berpermulaan. Baqâ', tidak kenal akhir, terus menerus. Dia kekal, tetap, tidak pernah hilang: tidak kenal akhir dan tidak kenal putus dari segala sifat kesempurnaan-Nya. Dia yang Awal dan Akhir. Transenden. Kemurahan-Nya tersebar ke seluruh alam semesta ini.

Tuhan bukanlah jasad, substansi atau aksiden. Dia tidak dapat diserupakan dengan sesuatu yang hidup atau benda mati. Dia tidak di bumi atau di langit. Dia yang dipuja oleh sekalian makhluk di bumi dan dekat dengan segala wujud yang ada, seperti yang dinyatakan dalam firman Allah:

ولقد خلقنا الانسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من
حبل الوريد

*"Sesungguhnya telah Kami jadikan manusia dan Kami ketahui apa-apa yang diwas-waskan (dibisikkan) oleh hatinya dan Kami lebih dekat kepadanya dari urat lehernya."*²⁶

Dalam banyak karyanya, al-Ghazâlî menyatakan dengan tegas mengenai Kesatuan Wujud, bahwa semua yang ada ini merupakan ciptaan-Nya, makhluk-Nya,

²⁵ Al-Ghazâlî, *Al-Radd al-Jamil*, hal. 141-142.

²⁶ Qs. Qâf (50): 15.

dan semuanya muncul akibat dari kebijaksanaan-Nya, kehendak-Nya, keunggulan-Nya, dan keagungan-Nya.

Al-Ghazâlî menyatakan, bahwa tidak ada satu unsur sekecil apapun di langit dan di bumi yang tidak mempersaksikan Keesaan Tuhan, mereka mengakui sebagai Yang Maha Esa. Semua makhluk mengetahui dengan cara mereka masing-masing akan adanya Pencipta mereka. Semua makhluk memuji Tuhan dengan cara mereka, namun manusia tidak mampu memahami cara mereka memuji. Karena manusia menggunakan indera pendengaran lahir yang sangat terbatas, dan tidak mampu mendengar yang tidak terbatas, bukan dengan pendengaran bâthin. Demikian juga karena manusia berbicara dengan lisan lahir bukan dengan lisan bâthin. Memang, bila kekurangan manusia ini, tidak melanda manusia pada umumnya, tentulah kemampuan Sulaiman memahami bahasa burung, semut, dan kemampuan Musa berbicara dengan Tuhan bukanlah menjadi keistimewaannya.²⁷

Hikmah dari ciptaan Tuhan sangat jelas nyata. Oleh karena itu, menurut al-Ghazâlî, manusia hanya perlu memperlihatkan alam sekitar untuk menyaksikan bahwa wujud dan sifat-sifat Tuhan itu dapat ditunjukkan melalui semesta alam raya ciptaan-Nya ini. "Segala yang dapat kita tangkap dan kita serap melalui indera kita, baik indera lahir maupun bâthin", semuanya menjadi bukti nyata yang tidak gampang disangkal untuk membuktikan kebenaran Allah dan kekuasaan-Nya. Batu, tanah, tetumbuhan, makhluk hidup, bumi, bintang, darat, laut, api, dan udara, substansi dan aksiden,

²⁷ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz II, hal. 219; Juz IV, hal. 371.

menjadi bukti adanya Tuhan. Bahkan manusia sendiri bisa sebagai bukti utama adanya Tuhan. Terhadap fenomena kelelawar yang hanya dapat melihat di malam hari, tidak dapat melihat di siang hari karena lemah daya penglihatannya terhadap kuatnya sinar matahari, akal manusia tidak mampu menangkap keagungan sempurna dan kemuliaan Tuhan.²⁸

Al-Ghazâlî juga memberikan tafsiran esoterik tertentu dari *asmâ'* Allah yang terkesan sangat berlawanan. Misalnya, Allah adalah yang al-Awwal dan al-Akhir, al-Zhâhir dan al-Bâthin. Allah sebagai al-Awwal menurut al-Ghazâlî adalah bila dihubungkan dengan wujud sesuatu. Sebab, segalanya merupakan emanasi dari Dia melalui rangkaian antara satu dengan lainnya. Dan Allah sebagai yang al-Akhir adalah bagi mereka yang melakukan perjalanan kembali kepada-Nya. Para *musâfir* (orang yang menempuh perjalanan sufi) melangkah tahap demi tahap hingga menuju akhir pencariannya, yaitu hadir ke hadirat-Nya. Jadi, Tuhan sebagai al-Akhir dari semua perenungan dan al-Awwal dari semua wujud. Dia tersembunyi (al-Bâthin) bagi mereka yang sibuk dengan fenomena duniawi, yang hanya mencari Tuhan melalui indera zhâhir saja, dan Tuhan Maha Zhâhir, bagi mereka yang melihat-Nya dengan indera bâthin, yaitu mata hati (*bashîrah*) yang mampu menembus dunia ghaib.²⁹

Tuhan bagi al-Ghazâlî adalah Transenden, Pencipta dan Penyebab Pertama dari semua wujud. Penggerak Utama dari segala yang wujud dan merupakan Hikmah

²⁸ *Ibid.*, Juz IV, hal. 275.

²⁹ *Ibid.*, hal. 217-218.

Abadi. Tuhan adalah Keindahan Tertinggi dari segala bentuk keindahan yang ada di dalam karya manusia, keindahan seorang penyair terdapat pada bait-bait syairnya, pelukis pada hasil lukisannya, pengarang pada tulisannya, arsitek pada hasil bangunannya. Keindahan tersebut menyiratkan akan kejeniusan konsep-konsep mereka. Yang indah tetap indah. Demikian juga keindahan dan kesempurnaan ciptaan Tuhan, semuanya mengisyaratkan bahwa hanya Dia sajalah yang merupakan Keindahan Paripurna, paling bercahaya, paling agung, yang tidak dapat dijelaskan, karena keindahan itu di luar jangkauan konsep keindahan yang ada pada manusia.³⁰

Al-Ghazâlî juga mengungkapkan: Tuhan sebagai Cahaya, yaitu Sumber Cahaya, sebagai syarat utama bagi hidup dan gerak, indah dan nikmat yang menyatu dengan hikmah dan ilmu. Dalam alam nyata, cahaya mengandung kemuliaan dan kehormatan, sedangkan dalam tataran etika dan intelektual cahaya

³⁰ *Ibid.*, hal. 259. Al-Ghazâlî mengulas cinta seorang hamba yang terbakar oleh keindahan dan keagungan Allah yaitu kenikmatan dalam merenungkan keindahan-Nya, katanya seperti yang disabdakan rasul bahwa Allah berfirman: *"Aku siapkan bagi hamba-hamba-Ku yang berbuat adil, apa yang tidak dapat dilihat oleh mata, didengar oleh telinga, dan tidak pula dapat dipahami oleh hati manusia"*. Realisasi dari keagungan Tuhan adalah rasa segan hati hamba-hamba-Nya, sedangkan merenungkan keindahan-Nya akan mengakibatkan hati seorang hamba akan selalu berusaha masuk menembus hijâb keghaiban Tuhan dan melihat Keindahan Tertinggi. Yang dimaksud hidup bersama Tuhan adalah ketulusan dan kerelaan hati dalam berzikir tentang keindahan-Nya. Itulah Keindahan Abadi, Kesempurnaan yang tiada batas, hanya terlihat oleh mata bâthin. Lebih dari semua keindahan yang ada di dunia yang merupakan bayangan dari Keindahan Mutlak. Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazâlî*, terj. Amrouni, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), hal. 156-157.

merepresentasikan kemurnian, kesucian, dan kebenaran. Oleh karena itu, adalah sangat logis menyamakan Tuhan sebagai Cahaya. Lagi pula sifat asli dari cahaya adalah manifes dengan sendirinya dalam pencerahan, demikian pula dengan cahaya Tuhan.³¹

Al-Ghazâlî menegaskan: “Segala sesuatu di dunia ini merupakan hasil dari kekuasaan Tuhan dan pencerahan dari cahaya-Nya. Karena tidak ada lagi kegelapan yang lebih intens dari pada suatu yang tidak ada (*non existence*) dan tidak ada cahaya yang lebih terang dari pada sesuatu yang nyata yang terpancar dari Cahaya Tuhan, Cahaya Esensial, Yang Maha Tinggi, Suci. Segala cahaya yang wujudnya tergantung kepada yang Maha Hidup dengan sendiri-Nya, bukanlah cahaya yang mewujudkan itu sendiri, dan wujud seperti ini bukanlah wujud sejati sama sekali. Jadi, satu-satunya Cahaya sejati adalah Tuhan, Dia dan hanya Dia sendirilah yang Wujud Real.³²

Salah satu Cahaya Nyata (*al-Nûr al-Ḥaqq*) dengan sendirinya adalah Tuhan, dan tidak ada selain itu. Kalaupun ada, maka itu adalah cahaya yang parsial, tidak sempurna, transitory atau pantulan dari cahaya-Nya, dan semuanya itu tidak terlepas dari pada diri-Nya. Istilâh “Cahaya” bisa diterapkan untuk apa saja, namun untuk Dia semata-mata pengertiannya adalah metaforis, tanpa arti yang nyata Tuhan adalah Cahaya yang tertinggi dan Mutlak. Hanya diri-Nya semua kebenaran, sedangkan cahaya nyata dan di luar diri-Nya adalah bukan cahaya sama sekali.³³ Pendek kata, istilâh

³¹ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz IV, hal. 370.

³² *Ibid.*

³³ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 100.

“cahaya” disimpulkan oleh al-Ghazâlî sebagai sesuatu yang sangat bernilai dan hanya dapat diterapkan untuk Cahaya Tertinggi, yaitu cahaya di atas segala-galanya.³⁴

Kaitannya dengan konsep *al-insân al-kâmil*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa manusia paripurna adalah manusia yang bisa mencapai tujuan hidupnya, yaitu *ma'rifah ilâ Allâh*. Tujuan hidup manusia adalah kesempurnaan jiwanya, yang bisa mengantarkan pada *ma'rifah*. Dengan demikian kesempurnaan manusia terkait dengan substansi esensialnya, yaitu *al-nafs* (jiwa). Karena jiwa mempunyai sifat dasar mengetahui yang bisa mencapai puncak pengetahuan tertingginya, *ma'rifah* kepada Tuhan.³⁵

Al-Ghazâlî juga memberikan pengertian bahwa manusia paripurna adalah manusia yang mampu menggabungkan makna bâthin dengan makna zhâhir. Manusia paripurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara'* dan dalam mencapai hakikat tidak melampaui batasan-batasan syarî'ah. Manusia seperti itu, menurutnya dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.³⁶

Kesempurnaan manusia -menurut al-Ghazâlî- terkait dengan apa yang ia sebut sebagai *al-Fadhâ'il* (keutamaan-keutamaan), yakni berfungsinya daya-daya yang melekat pada diri manusia selaras dengan tuntutan kesempurnaannya. *Al-Fadhâ'il* tersebut

³⁴ *Ibid.*, hal. 110.

³⁵ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964), hal. 205; al-Ghazâlî, *Kîmyâ' al-Sa'âdah*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), hal. 420; M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hal. 82.

³⁶ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 33.

adalah: *al-hikmah* sebagai keutamaan dari daya akal; *al-syajâ'ah* sebagai keutamaan dari daya *al-ghadab*; *al-'lffah* sebagai keutamaan dari daya *al-syahwah*; dan *al-'adalah* sebagai faktor penyeimbang dari ketiga daya tersebut.³⁷ *Al-'adalah* ini merupakan keseimbangan dari dua segi, yakni dari penempatan masing-masing keutamaan itu di antara kedua keburukan dan dari segi penempatan akal sebagai alat kontrol.³⁸

Kemudian, untuk bisa mendapatkan jiwa yang sempurna tersebut -menurut al-Ghazâlî- maka manusia harus melalui upaya-upaya tertentu, yakni: *Pertama, al-takhalliyyât*, yaitu upaya pengosongan diri dari sifat-sifat tercela; *Kedua, al-tahalliyyât*, pengisian kembali dengan sifat-sifat terpuji setelah pengosongan diri dari sifat-sifat tercela; dan *Ketiga*, melalui upaya-upaya tersebut, maka dalam diri manusia akan terbentuklah jiwa *muthma'innah*, yakni jiwa yang siap menerima *tajallî* Tuhan. Pada tahap ini manusia mengalami kesempurnaan jiwa, karena ia telah memperoleh pengetahuan abstrak tentang dunia ghaib.³⁹

³⁷ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hal. 264.

³⁸ Misalnya *al-ghadab* dan *al-syahwah* adalah dua kecenderungan yang inheren di dalam daya pendorong (*al-bâ'is*) atau kehendak (*al-irâdah*). Manusia terdorong untuk melakukan sesuatu tidak terlepas dari salah satunya, dari kecenderungan *al-ghadab* timbul keberanian untuk melakukan apa saja guna menentang sesuatu yang merugikannya. Sebaliknya, dengan kecenderungan *al-syahwah*, seseorang akan berusaha memiliki sesuatu yang menguntungkannya. Tanpa ada daya yang lebih tinggi yang menjadi sumber pertimbangan lain, maka *al-ghadab* akan menimbulkan kebuasan, sedangkan *al-syahwah* akan menjadi keserakahan. Karena itu, pada manusia sebagai makhluk moral ada akal yang berfungsi menangkap *al-hikmah* yang berfungsi pula untuk menempatkan sesuatu secara proporsional. M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 186.

³⁹ Al-Ghazâlî, *Al-Imlâ' fî Isykalât al-Ihyâ*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), hal. 7.

2. Diskursus tentang Martabat dan Dimensi Manusia

Memandang manusia berarti berpikir secara totalitas tentang diri manusia itu sendiri: struktur eksistensinya, hakikat atau esensinya,⁴⁰ pengetahuan dan perbuatannya, tujuan hidupnya, dan segi-segi lain yang mendukung sehingga akan tampak jelas bagaimana wujud manusia yang sebenarnya. Manusia sebagai

⁴⁰ Ungkapan "hakikat manusia" mengacu kepada sebuah kecenderungan tertentu dalam memahami manusia. Hakikat mengandung makna sesuatu yang tetap dan tidak berubah-ubah, yaitu identitas esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lain. Ungkapan ini menandai satu kecenderungan di dalam filsafat yang menganggap manusia memiliki definisi pra-ada tentang kemanusiaannya. Definisi pra-ada tersebut adalah esensi yang dibedakan secara jelas dari eksistensi. Dalam pandangan tersebut, kelihatannya, esensi lebih penting dari pada eksistensi. Kecenderungan ini sangat dominan pada periode klasik dan abad pertengahan. Kecenderungan yang datang kemudian adalah kecenderungan yang memandang manusia tidak mempunyai ciri khas tetap yang dinamakan esensi. Manusia dipandang sebagai makhluk historis; karena mempunyai nilai sejarah yang berbeda dengan makhluk-makhluk lainnya. Manusia dapat dimengerti dengan mengamati perjalanan sejarahnya. Yang diperoleh dari pengamatan atas pengalaman sejarahnya bukanlah definisi pra-ada, melainkan suatu rangkaian *anthropological constants*, yaitu dorongan-dorongan dan orientasi yang tetap ada pada manusia. Adanya perbedaan kecenderungan ini telah memperlihatkan terjadinya pergeseran orientasi manusia dalam upaya memahami dirinya. Pada periode klasik dan abad pertengahan, orientasi para filosof adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif; sedangkan para filosof modern berorientasi kepada eksistensinya dalam sejarah. Orientasi yang pertama memiliki dimensi yang lebih vertikal dari pada orientasi yang kedua yang lebih bersifat horizontal. Meskipun perumusan tentang manusia oleh para filosof terdahulu dimulai dengan deskripsi, namun pada akhirnya yang mereka maksudkan adalah tatanan normatif yang menjadi acuan bagi kesempurnaan manusia. Kesempurnaan itu dapat berupa keserasian dengan kosmos (*kosmosentrisme*) atau keserasian dengan Tuhan (*teosentrisme*). Joao Inocencio Piedade, "Problematika Manusia dalam Antropologi Filsafat" dalam *Basis*, Oktober, XXXV, 1986, hal. 10; Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, (Jakarta: Gramedia, 1984), hal. 6-7; M. Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 67-69.

makhluk historis, karena keberadaannya mempunyai sejarah, ia senantiasa berubah dari masa ke masa, dalam kurun waktu tertentu manusia berbeda dengan manusia dalam kurun waktu yang lain. Dalam kaitannya dengan eksistensi manusia, perbedaan itu terletak hanya pada unsur dan sifatnya yang kasat mata, sedang hakikatnya adalah sama.

Al-Ghazâlî menggunakan berbagai term untuk menjelaskan esensi manusia. Selain term *al-nafs*, ia juga menggunakan term *al-qalb*, *al-rûh* dan *al-'aql*. Namun demikian, menurut al-Ghazâlî, keempat term tersebut sebagai *al-alfâzh al-mutarâdifah* (kata-kata yang mempunyai arti yang sama).⁴¹ Hal ini juga disebutkan di dalam *al-Risâlah al-Ladûniyyah* di mana al-Ghazâlî menegaskan bahwa yang dimaksud dengan term-term *al-qalb*, *al-'aql*, *al-rûh*, dan *al-nafs* adalah sama, yaitu esensi manusia; yang berbeda hanya namanya saja.⁴²

Esensi manusia, menurut al-Ghazâlî, adalah substansi immaterial yang berdiri sendiri, bersifat ilâhî (berasal dari *'âlam al-amr*), tidak bertempat di dalam badan, bersifat sederhana, mempunyai kemampuan

⁴¹ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, *op.cit*, hal. 19. Penggunaan keempat term tersebut juga didasari oleh keinginan al-Ghazâlî untuk mempertemukan konsep-konsep filsafat, tasawuf dan syara' (sumber-sumber ajaran Islam). Sebab term *al-nafs* dan *al-'aql* sering digunakan oleh para filosof, sedangkan *al-rûh* dan *al-qalb* seringkali digunakan oleh para sufi. Al-Farâbî, misalnya, mengisyaratkan *al-rûh* lebih rendah dari pada *al-nafs*, yaitu *al-rûh al-gharizî* yang membawa hidup. Tetapi Ibn Sina menggunakan *al-rûh* dalam arti yang sama dengan *al-nafs*. Lihat, al-Farâbî, *Ara' Ahl al-Madinah al-Fadhilah*, Muhammad 'Alî al-Shubaih, Kairo (tt.), hal. 49; Jamil Shaliba, *Min Aflathûn ilâ Ibn Sina*, (Kairo: Dâr al-Andalûs, 1981), hal. 114.

⁴² Al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-Ladûniyyah*, dalam Muhammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ', *al-Qushûr al-'Awâlî*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970), Juz II, hal. 100.

mengetahui dan menggerakkan badan, diciptakan (tidak *qadîm*), dan bersifat kekal pada dirinya. Al-Ghazâlî berusaha menunjukkan bahwa keberadaan jiwa dan sifat-sifat dasarnya tidak dapat diperoleh melalui akal saja, tetapi dengan akal bersama syara'. Oleh karena itu, di samping mengutip ayat al-Qur'ân yang berbunyi:

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.

"Maka apabila Aku menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya rūḥ (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud".⁴³

al-Ghazâlî juga mengutip dua ayat lain untuk mendukung argumentasi pemikirannya. Seperti halnya dua ayat berikut ini:

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون

"Dan jangan engkau sangka orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati; mereka itu hidup dan diberi rizki di sisi Tuhan mereka".⁴⁴

ويستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

"Dan mereka bertanya kepada engkau tentang rūḥ. Katakanlah: Rūḥ itu sebagian dari urusan Tuhanku; kamu tiada diberi pengetahuan, melainkan sedikit".⁴⁵

Ayat pertama untuk menunjukkan kekekalan jiwa dan ayat yang kedua untuk menunjukkan ia berasal dari dunia yang sangat dekat Tuhan (*'âlam al-amr*).

⁴³ Qs. al-Hijr (15): 29. Lihat, al-Ghazâlî, *Al-Madhnûn al-Shaghîr*, dalam Muḥammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ', *al-Qushûr al-'Awâli*, Juz II, hal. 172-173

⁴⁴ Qs. Ali 'Imrân (3): 169. lihat, al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hal. 19.

⁴⁵ Qs. Al-Isrâ' (17): 85. lihat, al-Ghazâlî, *Al-Madhnûn al-Shaghîr*, hal. 177.

Dalam kerangka pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, manusia menduduki posisi utama, baik sebagai subyek maupun sebagai obyek ilmu, dan mengetahuinya termasuk media penting dalam mengetahui Allah.⁴⁶ Dari berbagai karyanya dapat disimpulkan bahwa – menurut al-Ghazâlî—manusia adalah makhluk yang terbentuk dari jasad dan rûh dengan sejumlah potensi dan naluri tertentu, yang berwujud sebagai identitas ketunggalan dalam mutlaknya kebersamaan, dan berfungsi sebagai 'abd sekaligus *khalifah* (wakil) Allah di muka bumi. Manusia diciptakan pada posisi antara hewan dan malaikat,⁴⁷ dan mengandung sifat-sifat kehewan, kesetanan, kemalaikatan dan ketuhanan. Dengan demikian, manusia yang sering didefinisikan dengan istilah “hewan berpikir” merupakan miniatur alam semesta.⁴⁸ Meskipun badan merupakan bagian integral dari manusia, tetapi inti hakikat manusia adalah rûhnya, di mana badan merupakan kendaraannya, sedang potensi-potensi dan naluri-nalurinya merupakan alat kelengkapannya yang tunduk kepada akal secara kompulsif.⁴⁹ Kesempurnaan khas manusia adalah

⁴⁶ Bahwa mengetahui jiwa manusia merupakan kunci mengetahui Allah. Lihat, al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hal. 198-200 dan al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 108.

⁴⁷ Menurut al-Ghazâlî, Tuhan menciptakan segala makhluknya ini sesuai dengan kapasitas dan potensialitas yang dimiliki oleh makhluk tersebut. Dengan kapasitas dan potensialitas yang dimilikinya itu kemudian makhluk ini terbagi menjadi tiga golongan, yakni: (1) Malaikat, yang hanya memiliki kekuatan akal; (2) Bahâ'im (hewan), yang hanya memiliki kekuatan syahwah; dan (3) Banî Adam (manusia), yang diciptakan di antara keduanya dengan memiliki kekuatan akal dan syahwah. Lihat, al-Ghazâlî, *Sirr al-'Âlamîn wa Kasyf mâ fi al-Dârayn*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il*, hal. 477.

⁴⁸ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III; al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hal. 198-210.

⁴⁹ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hal. 210.

akalnya dan menangkap hakikat segala sesuatu sesuai realitasnya.⁵⁰

Al-Ghazâlî juga menyatakan bahwa manusia itu mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu *al-nafs* (jiwanya).⁵¹ Berbeda dengan pengertian *al-nafs* di atas, *al-nafs* di sini diartikan sebagai “substansi yang berdiri sendiri dan tidak bertempat”⁵² serta merupakan “tempat bersemayamnya pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma’qûlât*) yang berasal dari ‘*âlam al-malakût* atau ‘*âlam al-amr*.”⁵³ Hal ini menunjukkan bahwa esensi manusia bukan terletak pada fisiknya dan juga fungsi fisiknya. Sebab, fisik adalah sesuatu yang mempunyai tempat, sedangkan fungsi fisik manusia adalah sesuatu yang tidak berdiri sendiri, karena keberadaannya bergantung pada fisik.

Di tempat lain, al-Ghazâlî menjelaskan bahwa manusia terdiri atas dua substansi pokok, yakni substansi yang berdimensi dan substansi yang tidak berdimensi, namun mempunyai kemampuan merasa dan bergerak dengan kemaunnya.⁵⁴ Substansi yang pertama disebut badan (*al-jism*) dan substansi kedua disebut jiwa (*al-nafs*).

Pemikiran al-Ghazâlî tentang jiwa manusia hubungannya dengan Tuhan, sejalan dengan para sufi lain. Jiwa pada mulanya tidak ada (*pre-existent*) sebelum ia terperangkap ke dalam tubuh dan memiliki sifat ketuhanan. Menurut al-Ghazâlî, keunggulan dan

⁵⁰ *Ibid.*, hal. 195-196 dan 210. Ini berbeda dengan para mutakallimîn yang memandang *nafs* manusia hanya sebagai aksiden dari jasad.

⁵¹ Al-Ghazâlî, *Ma’ârij al-Quds*, hal. 19.

⁵² Al-Ghazâlî, *Madârij al-Sâlikîn*, (Kairo: Saqâfah al-Islâmiyah, 1964), hal. 16.

⁵³ Al-Ghazâlî, *Ma’ârij al-Quds*, hal.19.

⁵⁴ *Ibid.*, hal 29.

keistimewaan manusia itu terletak pada kelebihanannya dari makhluk lain dalam hal mengetahui Tuhan. Alat istimewa yang digunakan manusia untuk mengetahui Tuhan adalah hati melalui *taqarrub* kepada Allah, beramal saleh dengan tulus ikhlas, berserah diri kepada Allah sesuai dengan petunjuk melalui wahyu yang diturunkan-Nya.⁵⁵

Dalam karya monumentalnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî menggunakan empat term dalam membahas tentang esensi manusia, yaitu: *al-qalb*, *al-rûh*, *al-nafs*, dan *al-'aql*.⁵⁶ Penggunaan keempat term tersebut menunjukkan bahwa kajian al-Ghazâlî terhadap esensi manusia sangat mendalam, dan menyertai sepanjang perkembangan pemikirannya.⁵⁷

Menurut Muhammad Yasir Nasution, penggunaan keempat term di atas kaitannya dengan masalah esensi manusia tidak hanya digunakan oleh al-Ghazâlî,

⁵⁵ Al-Ghazâlî, *Al-Risâlah al-Ladûniyyah*, hal. 26; al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hal. 11.

⁵⁶ Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 3-4.

⁵⁷ *Ibid.* juz II, hal. 3-4; 'Âbidin Ibnu Rusn, *Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hal. 31. Menurut Ali Isa Othman bahwa karena tiap-tiap term tersebut mempunyai sejarah pemakaian kata yang panjang di dalam bahasa Arab dan literatur kaum muslim, maka penilaian yang mendalam terhadap tiap-tiap kata dalam term tersebut dan juga pemikiran utama yang terkandung di dalamnya akan dapat menunjukkan adanya gerak pemikiran di dalam Islam dan dapat mengungkapkan isi dasar serta hubungan konsepsional yang telah mempengaruhi paham kaum muslim. Penelitian seperti itu dapat memberikan pandangan yang lebih tepat terhadap cara-cara pertemuan kegiatan intelektual antara kaum muslim dengan peradaban lainnya di mana para pemikir muslim bisa memahami dan menerima pemikiran dari kebudayaan lainnya itu. Dengan demikian, hal tersebut dapat menunjukkan adanya pengaruh dari generasi kaum muslim sebelumnya terhadap diri al-Ghazâlî dan juga dapat menempatkan sumbangan pemikiran al-Ghazâlî pada fokus yang tajam dan tepat. Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, hal. 131.

tetapi kalangan filosof dan para ahli tasawuf juga mempergunakan term-term tersebut. Term *al-nafs* dan *al-'aql* sering digunakan oleh para filosof, sedangkan term *al-rūh* dan *al-qalb* sering digunakan oleh para sufi. Di dalam al-Qur'ân, term *al-rūh*, *al-nafs* dan *al-qalb* dipergunakan untuk menunjukkan kesadaran manusia.⁵⁸ Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

ويستلونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم إلا قليلا

*"Dan mereka bertanya kepada engkau tentang rūh. Katakanlah: Ruh itu sebagian dari urusan Tuhanku; kamu tiada diberi pengetahuan, melainkan sedikit".*⁵⁹

ذلك ومن يعظم شعائر الله فإنها من تقوى القلوب

*"Itulah (perintah). Barang siapa membesarkan syi'ar-syi'ar (tanda-tanda agama) Allah, maka itulah dari taqwa hatinya".*⁶⁰

أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو أذان يسمعون بها فإنها لا تعى الابصار ولكن تعى القلوب التى فى الصدور

*"Tiadakah mereka berjalan di muka bumi, supaya mereka mempunyai akal (untuk) memikirkan, atau telinga (untuk) mendengarkan. Sesungguhnya mereka bukankah buta mata, tetapi buta hati yang dalam dada".*⁶¹

Al-qalb menurut al-Ghazâlî adalah *lathîfah rabbâniyyah* (sesuatu yang sangat halus yang bersifat

⁵⁸ M. Yasir Nasution, *Manusia*, hal. 84-85.

⁵⁹ Qs. Al-Isrâ' (17): 85.

⁶⁰ Qs. al-Hajj (22): 32.

⁶¹ Qs. al-Hajj (22): 32, 46.

ketuhanan). *Latifah* tersebut merupakan hakikat manusia. *Al-rûh* adalah sesuatu yang halus, yang berkemampuan mengetahui (*al-mudrikah*) pada manusia, sama dengan salah satu arti dari *al-qalb*. *Al-nafs* adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia. Dan *al-'aql* juga adalah sesuatu yang halus, yang merupakan hakikat manusia sama dengan *al-qalb*.⁶² Oleh karena itu, keempat term tersebut digunakan al-Ghazâlî untuk menunjuk esensi manusia.

Al-Ghazâlî melihat hakikat manusia secara ganda, yaitu secara naturalistik/biologik dan metafisis. Dalam arti metafisis, *nafs* (jiwa), *rûh* (roh), *qalb* (hati),⁶³ dan *'aql* (akal) adalah identik, yaitu sesuatu yang halus yang bersifat ketuhanan dan keruhanian (*latifah rabbâniyyah rûhâniyyah*), yakni substansi yang merupakan jati diri manusia. Sedangkan dalam arti fisis, *qalb* adalah segumpal daging yang terletak di dada bagian kiri, yang di dalamnya terdapat lubang yang mengandung darah hitam sebagai sumber memancarnya *rûh* dalam arti fisis. *Qalb* macam ini dimiliki oleh semua makhluk biologis. *Rûh* dalam arti fisis adalah sejenis energi yang halus yang sumbernya adalah *qalb* fisis. Ia memancar ke seluruh tubuh melalui urat-urat dan pembuluh-pembuluh darah, seperti rambatan cahaya dari sebuah lampu ke seluruh penjuru rumah. *Nafs*, selain bermakna identik dengan *qalb* dan *rûh*, juga sering dipakai untuk

⁶² Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Jilid III, hal. 3-4.

⁶³ Di dalam bahasa Arab, *qalb* (hati) selalu dianggap sebagai bâthin, di mana terdapat pikiran yang sangat rahasia dan murni. Atau dengan perkataan lain, hati merupakan dasar yang paling dalam dari sifat pengetahuan manusia. Oleh karena itu, istilah *qalb* yang terdapat di dalam al-Qur'ân dan al-Sunnah adalah untuk menunjukkan tempat dari pengetahuan. Ali Isa Othman, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, hal. 131.

menunjuk potensi berupa *syahwah* dan *ghadab*. 'Aql kadang berarti sifat ilmu yang tempatnya adalah *qalb*, kadang juga berarti sesuatu yang menangkap ilmu, yaitu *qalb* ruhani.⁶⁴ Di sisi lain, *nafs* ibarat negara, *qalb* ibarat raja, dan 'aql ibarat perdana menterinya.⁶⁵

Qalb, *rûh*, atau *nafs* dalam arti metafisis adalah substansi tunggal yang tak terbagi-bagi, berdiri pada dirinya, bukan jisim dan tidak menempati jisim, serta tidak mengambil ruang dan arah tertentu. Watak esensialnya adalah mengendalikan badan sebagai alatnya.⁶⁶ Hakikat *rûh* sendiri termasuk '*âlam al-malakût*,⁶⁷ sejenis malaikat.⁶⁸ Ia termasuk rahasia Allah, di mana rasul tidak membicarakannya,⁶⁹ dan tidak mengizinkan untuk menjelaskan hakikatnya kecuali sekedar mengkaji karakteristik dan fenomena-fenomenanya yang penting untuk kehidupan manusia.⁷⁰ Tetapi tidak mustahil ada wali dari umatnya di mana rahasia ini bisa terbuka baginya, dan dalam syara' tidak ada dalil

⁶⁴ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 108; al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hal. 3-4; dan al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, hal. 19-24.

⁶⁵ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 116.

⁶⁶ Al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, (Beirut: Dâr al-Kutûb al-'Ilmiyah, 1990), hal. 233-234; Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 112-114; dan al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, hal. 24-43.

⁶⁷ Al-Ghazâlî membedakan alam (kosmologi) dalam tiga bagian, yaitu '*âlam al-mulûk wa al-syahâdah* (dunia material), '*âlam al-jabarût* (dunia selestial), dan '*âlam al-malakût* (dunia rohani). Konsep pembagian alam tersebut sangat sinkron dengan konsep al-Ghazâlî mengenai tahapan-tahapan atau pendakian menuju Tuhan yang akan dibahas lebih jauh dalam pembahasan selanjutnya.

⁶⁸ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 111.

⁶⁹ *Ibid.*, hal. 111-114.

⁷⁰ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hal. 3; Juz IV, hal. 112.

yang memustahilkannya.⁷¹ Jadi, rasul tidak diizinkan menjelaskannya kepada yang bukan ahlinya.⁷²

Mengenai struktur dan potensi-potensi jiwa manusia, konsep al-Ghazâlî secara umum sama dengan konsep para filosof muslim lainnya, seperti Ibn Sîna, tapi dengan beberapa pengecualian tertentu. Menurut al-Ghazâlî, jiwa kehewanan (*al-nafs al-hayawâniyyah*) mempunyai dua potensi: (1) *muḥarrikah* (lokomosi) yang terdiri dua macam: (a) *bâ'isâh* (generator), yaitu pembangkit yang memotivasi gerak bila dalam *khayâl* (*common sense*) tercipta gambar sesuatu yang diinginkan atau ditakuti sehingga ia mendorong *mubâsyirah* untuk bergerak. Potensi ini adalah *syahwah dan ghadab*; (b) *mubâsyirah lî al-ḥarakah* (pendorong langsung terhadap gerak), yaitu potensi-potensi yang tersebar dalam urat-urat syaraf dan otot-otot yang berhubungan dengan organ-organ fisik. (2) *mudrikah* (daya tangkap) yang terdiri dua macam: (a) *zhâhir* (lahir), yaitu panca indera (sensasi), dan (b) *bâthin*, yaitu: (1) *khayâliyah* (*common sense*), yakni tempat di mana terdapat copy benda-benda sensual setelah benda itu hilang dari indera; (2) *hâfizhah lî al-shuwwâr* (*recollection/memory*) yang menyimpan copy benda-benda tersebut; (3) *wahmiyah* (estimasi), yakni potensi yang menangkap makna-makna abstrak dari partikular-partikular sensual; (4) *hâfizhah lî al-ma'ânî* (penyimpan makna-makna abstrak) yang disebut pula dengan istilah *dzâkirah* (peringat); dan (5) *mufakkirah* (*intellect*), yakni potensi yang menyusun apa yang terdapat dalam *khayâl* dan memisahkan satu sama lain

⁷¹ *Ibid.*, Juz I, hal. 100; al-Ghazâlî, *Maḥk al-Nazhar*, hal. 137.

⁷² Al-Ghazâlî, *Al-Madnûn al-Shaghîr*, (Beirût: Dâr al-Hikmah, tt.), hal. 41-44.

sesuai pilihannya. Semua potensi tersebut ada pada diri manusia dan hewan kecuali *mufakkirah*, yang pada hewan ada imbangannya yaitu *mutakhayyilah* (pengkhayal).⁷³

Khusus mengenai jiwa manusia sebagai manusia, maka potensinya terbagi dua: *'âlimah* (yang mengetahui) dan *'âmilah* (yang bekerja). Keduanya disebut "akal", yaitu "akal teoritis" dan "akal praktis". *'Âmilah* adalah potensi jiwa yang merupakan pangkal gerak fisis kepada satuan-satuan perbuatan yang memerlukan pikiran sesuai tuntutan *'âlimah*. Semua potensi dan organ fisik tunduk di bawah kendalinya, tetapi ia kadang dikendalikan oleh *syahwah* dan *ghadab*. Di atas *'âmilah* adalah *'âlimah*, yaitu potensi yang menangkap hakikat *ma'qûlah* yang bersih dari materi, tempat dan arah. Di atas *'âlimah* adalah malaikat yang bertugas menangani jiwa manusia untuk memancarkan ilhâm kepadanya dari Allah.⁷⁴

Menurut al-Ghazâlî, potensi akal yang ada dalam diri manusia tersebut di atas mengalami tiga fase perkembangan, yakni: *Pertama*, fase bayi, ketika ia masih berupa potensi; *Kedua*, fase *mumayyiz*, di mana ia sudah mengenal sejumlah pengetahuan *a priori* (*ma'qûlah awwaliyyah dharûriyyah*); Dan *ketiga*, fase dewasa, di mana terdapat ilmu-ilmu perolehan secara aktual, baik

⁷³ Al-Ghazâlî menjelaskan letak masing-masing potensi ini sebagai berikut: *common sense* dan *memori* terdapat pada ruang pertama dari bagian depan otak. Terjadinya kerusakan pada organ ini mengakibatkan rusaknya potensi-potensi tersebut. *Wahmiyah* terletak pada ujung ruang tengah dari otak. *Hâfizhah li al-ma'ânî* terletak pada ruang terakhir dari otak. *Intellect* terdapat pada bagian tengah otak, yaitu antara kompleks gambar dan kompleks makna. Lihat, al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, hal. 52-55; al-Ghazâlî, *Mi'râj al-Sâlikin*, hal. 29.

⁷⁴ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, hal. 56.

melalui *ilhâm* maupun *kasab*. Potensi penerima ilmu ini berbeda-beda pada manusia satu dengan manusia lainnya, sehingga berbeda pula posisi para ulama, filosof, wali dan nabi.⁷⁵ Oleh karenanya, dalam kategorisasi al-Ghazâlî, manusia itu terbagi dalam tiga golongan: *Awwâm*, *Khawwâsh*, dan *Khawwâsh al-Khawwâsh*

3. Pendakian menuju Manusia Paripurna (al-Insân al-Kâmil) menurut al-Ghazâlî

a. Nilai Substansial Syarî'ah

Para pakar modern banyak berbeda pendapat tentang hubungan antara tasawuf dengan ajaran Islam. Sebagian berpendapat bahwa tasawuf adalah perkembangan eksotik, dan sebagian jejaknya merupakan unsur dari sumber asing. Misalnya, mereka dianggap mewarisi asketisme (kepasrahan) dan praktek-praktek monastik dari Nasrani; menjalankan peniadaan diri (*fanâ'*) dari Hindu; keinginan untuk mengetahui realitas luhur melalui pemurnian jiwa dan iluminasi dari gnostisisme; serta pandangan kegandaan (*multiplicity*) dari kebersatuan-

⁷⁵ Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, hal. 252-256; Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hal. 78; al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hal. 201-206. secara umum, konsep al-Ghazâlî mengenai persoalan ini sama dengan konsep para filosof lain, tetapi ia mengubah term-term filosof dengan term-term Islâmî, seperti "*'Aq/ Fa'al*" dengan "*malaikat*". Dari sinilah kemudian al-Ghazâlî membangun konsep filsafat ilmu, etika, psikologi, dan tentunya pemikiran tasawuf yang ia kemukakan dalam berbagai karyanya. Di samping itu, al-Ghazâlî juga menganut teori *illuminasi* (*isyraq*) yang dianut oleh para filosof muslim lain, yang memandang munculnya ilmu dalam akal manusia adalah dari sisi Allah melalui pancaran sinar malaikat terhadap jiwa manusia, ketika jiwa itu telah siap menerimanya, yakni telah sempurnanya akal yang menangkap copy partikular-partikular dalam *khayâl*.

nya Neo-Platonisme; dan teosofi monistiknya dari Vedanta India.⁷⁶

Sementara yang lain menentang pandangan di atas. Bagi mereka, tasawuf adalah fenomena yang sepenuhnya Islâmî, dan merupakan ekspresi otentik dari semangat Islâmî. Lebih jauh mereka menjelaskan bahwa kehidupan bersahaja seperti yang banyak dijalankan kaum sufi adalah meniru (mentauladani) kehidupan Rasul dan para sahabatnya; sedang pengasingan diri dari masyarakat ramai juga sesuai dengan syarî'ah, yaitu membebaskan diri dari pengaruh kemunduran dan korupsi di pemerintahan; kecenderungan mereka untuk berserah diri, berzikir juga sangat dipujikan Rasul; dan pandangan teosofis mereka serta konsep filosofis dari *wahdat al-wujûd* sekalipun, mereka kemukakan dengan argumentasi berdasarkan ayat-ayat al-Qur'ân dan al-Hadîs.⁷⁷

Beberapa ulama mengemukakan sifat rumit dari fenomena ini, yang mencoba untuk memisahkan antara kemiskinan tasawuf, kecenderungan akan berserah diri, serta tasawuf dari cinta, ekstase, *fanâ'*, dan iluminasi; dan menyatakan yang pertama sebagai ajaran Islam, sedang yang terakhir sebagai pengaruh

⁷⁶ Lihat lebih jauh, Margareth Smith, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, (Amsterdam: Philo Press, 1928, cetak ulang 1974); E.H. Palmer, *Oriental Myticism*, (1867, cetak ulang di London 1969); Raynold A. Nicholson, *Mystics of Islam*, (Oxford: Routledge & Kegan Paul, 1960); R.C. Zaehner, *Hindu and Muslim Mysticism*, (New York: Shocken Books, 1969).

⁷⁷ Hal ini bisa dilihat dalam beberapa karya Louis Massignon dan lainnya seperti A. Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (University of North Carolina, 1975); M. Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia*, (Lahore: Bazmi-Iqbal); Husein Nasr dalam banyak karyanya; dan Mir Valiuddin, *Qur'anic Sufism*, (Hyderabad: Academy of Islamic Studies, 1959).

dari luar. Beberapa ulama yang lain mencoba membedakan tasawuf ortodoks (*al-tashawwuf al-Sunnî*), misalnya yang dirumuskan oleh al-Ghazâlî dan tasawuf filosofis (*al-tashawwuf al-falsafî*) yang dikembangkan oleh para sufi seperti Ibn 'Arabî dan generasi seterusnya termasuk yang dikembangkan oleh al-Jîlî.⁷⁸ Pembagian ini menyiratkan bahwa gagasan yang pertama dianggap sepenuhnya bertolak dari ajaran Islam, sedangkan yang kedua mengandung berbagai unsur asing.⁷⁹

Penulis tasawuf awal seperti al-Sarrâj (w. 378 H./988 M.), al-Kalabâdzî (w. 390 H./1000 M.), Abû Nu'âim (w. 430 H./1038 M.), dan al-Qusyairî (w. 465 H./1072 M.) menandakan bahwa tasawuf merupakan ekspresi murni tentang ekspresi rohani ajaran Islam, dan merupakan perwujudan yang teramat sempurna dari nilai-nilai rohaniyah.⁸⁰ Mereka

⁷⁸ Perbedaan antara tasawuf Sunnî dan tasawuf falsafî ini sebagaimana tampak dalam beberapa karya seperti 'Abd Qadîr Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967); Abû al-Wafâ' al-Taftazanî, *al-Madkhal ilâ al-tashawwuf al-Islâmî*, (Kairo: tp., 1976); dan Ibrahim Madkûr, *Fî al-Falâsifat al-Islâmiyah: Manhâjuhu wa Tathbîquhu*, (Kairo: tp., tt).

⁷⁹ Lihat, Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq al-Anshârî, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, hal. 86-87. Menurutnya, beberapa pakar yakin bahwa sufisme Ibn 'Arabî adalah benar dan nyata; dan sufisme 'Abd al-Qadîr al-Jîlanî (w. 561 H./1116 M.), Syihâbuddîn al-Suhrawardî (w. 632 H./1234 M.), dan juga al-Ghazâlî, dianggap lebih *diniyyah* (agamis) ketimbang sebuah ajaran mistik. Untuk keterangan hal ini lebih jauh bisa dilihat: Titus Burckhardt, *An Intrudocion to Sufi Doctrine*, tranl. D.M. Matheson, (Lahore: Ashraf, 1968); dan Frithjof Schuon, *The Transcendental Unity of Religions*, tranl. Peter Townsend, (London: Faber & Faber, 1953).

⁸⁰ Hal ini sebagaimana tergambar dalam ulasan al-Sarâj bahwa sufi adalah wakil Allah di bumi, wali-wali dari rahasia-Nya dan pengetahuan-Nya serta ciptaan-Nya yang terbaik. Mereka itu adalah pilihan Tuhan, teman-teman

mengemukakan bahwa kaum sufi mempunyai keyakinan sebagaimana yang dirumuskan oleh para ahli ilmu kalam (teologi)⁸¹ bahwa mereka juga mengikuti aturan sebagaimana yang dirumuskan oleh para *fuqahâ'* (ahli hukum Islam), dengan metode dan pengalaman yang sepenuhnya sesuai dengan al-Qur'ân da al-Sunnah.⁸² Mereka tafsirkan dan rujukkan ucapan kaum sufi yang terlihat kurang taat-asas (inkonsisten), dan meninggalkan hal-hal yang tidak sesuai.⁸³

Pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, bagi generasi penerusnya, dianggap telah maju jauh ke depan.

yang mulia dan orang-orang yang paling dicintai; *muttaqûn*, *sabiqûn*, *abrâr*, *muqarrabûn*, *abdâl* dan *siddiqûn* semuanya berasal dari mereka. Orang-orang sufi tidak memilih salah satu cabang ilmu pengetahuan dan meninggalkan yang lainnya (seperti orang-orang yang hanya menekuni *hadîs*, *fiqh* dan *zuhd*); mereka benar-benar membatasi diri mereka sendiri untuk mencapai beberapa *ahwâl wa maqâmât*. Mereka adalah sumber berbagai macam ilmu pengetahuan dan perwujudan dari sublimasi semua kebajikan (*akhlâq al-syarîfah*), lama seindah yang baru. Al-Sarâj, *al-Lumâ*, ed.: 'Abd al-Halîm Maḥmûd dan Thahâ 'Abd al-Bâqî Surûr, (Kairo: Dâr al-Kutûb al-Ḥadîsah, 1380 H./1960 M.), hal. 19 dan 40. Lihat juga, Abû al-Qâsim al-Qusyairî, *Al-Risâlah al-Qusyairîyah*, ed.: 'Abd al-Halîm Maḥmûd dan Muḥammad ibn al-Syarîf, (Kairo: tk., 1972), hal. 20-21; Abû Nu'aîm, *Hilyat al-Awliyâ'*, (Beirût: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980), Vol. I, hal. 21-28.

⁸¹ Al-Kalâbadzî khususnya mencoba menunjukkan bahwa kepercayaan yang dipegang orang-orang sufi tidaklah berbeda dengan kepercayaan *Ahl al-Sunnah*. Lihat, Abû Bakr Muḥammad al-Kalâbadzî, *Al-Ta'arrûf li Madhab Ahl al-Tashawwuf*, ed.: 'Abd al-Halîm Maḥmûd dan Thahâ 'Abd al-Bâqî Surûr, (Kairo: al-Halabî, 1380 H./1960 M.), hal. 33-82.

⁸² *Ibid.*, hal. 84-86; al-Sarâj, *al-Lumâ'*, hal. 105-146.

⁸³ Terkait dengan hal ini, al-Sarâj dalam *al-Lumâ'*-nya menjelaskan tentang *syathâḥât* dan *isyârât* orang-orang sufi di mana ia mencoba menunjukkan bahwa meskipun mereka muncul berbeda dengan Syarî'ah, mereka sebenarnya sama. Ia juga menyebutkan gagasan-gagasan beberapa orang sufi yang keliru. *Ibid.*, hal 453-555.

Selain mencoba menafsirkan tasawuf dan mencoba merujukkannya pada ajaran Islam, sebagaimana juga dilakukan para pendahulunya, ia juga mencoba menafsirkan ajaran Islam itu sendiri dengan titik pandang, pengalaman dan praktek sufi, dan menunjukkan bahwa apabila Islam dipahami dengan baik maka pelaksanaannya juga tidak berbeda dengan apa yang dilakukan oleh para guru sufi. Inilah yang dilakukannya dengan karya terbesarnya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*.⁸⁴ Hasilnya adalah bahwa apa yang dianggap terbaik oleh ajaran Islam adalah identik dengan tasawuf.⁸⁵

⁸⁴ Usaha al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* adalah untuk menghadirkan seluruh sistem iman dan kepercayaan Islam, ibadah dan tata cara (Juz I); kehidupan sosial dan mata pencaharian (Juz II); moralitas dan pemurnian jiwa (Juz III); dan kebaikan agama dan spirit (Juz IV). Dalam penyusunan karyanya tersebut, al-Ghazâlî juga menggambarkan segala sesuatu al-Qur'ân, al-Hadîs, fiqh, tulisan-tulisan para ulama pendahulu, perkataan dan praktek-praktek orang-orang sufi. Tetapi dasar kerangka konseptual yang menjadi inti keseluruhan isi karyanya tersebut adalah membentuk diskusi dan menentukan kesimpulan, dibentuk oleh gagasannya tentang tiga pokok masalah yang fundamental; pengetahuan, kebahagiaan (*al-sa'âdah*), dan kenyataan. Pada kedudukan tiga gagasan ini, peranan terpenting dan sangat menentukan adalah dimainkan oleh kepercayaan filosofis al-Ghazâlî, dan pemahamannya tentang sufisme yang sebaik praktek sufinya sendiri. Untuk mengapresiasi pokok masalah ini, dapat dilihat lebih jauh dari otobiografi al-Ghazâlî dalam *al-Munqidz min al-dhalâl*, juga; M. Watt, *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*; M. 'Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Imam al-Ghazâlî*, (Aligarh, 1962); Ali Isa Othman, *Al-Insân 'inda al-Ghazâlî*, terj. Khayri Hammâd, (Kairo: Anjalo, tt.); Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq al-Anshârî, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality", dalam *Islamic Studies*, Vol. XXI, No. 3, Autumn 1982, hal. 1-47.

⁸⁵ Muḥammad 'Abd al-Ḥaqq al-Anshârî, *Antara Sufisme dan Syari'ah*, hal. 89.

Karya 'Abd al-Qadîr al-Jîlanî (w. 561 H./1166 M.) dan Syihâbuddîn al-Suhrawardî (w. 632 H./1234 M.) meneguhkan dan memperkuat citra di atas. Namun demikian, mereka sendiri mendisasosiasikan diri dengan aspek spekulatif dari karya al-Ghazâlî. Ibn 'Arabî mengikuti langkah al-Ghazâlî, dan melaksanakan tugas lebih jauh dalam penafsiran kepercayaan dan praktek Islam dalam titik pandang pengalaman dan intuisi sufi.⁸⁶

b. Tangga Pendakian Menuju Manusia Paripurna (Maqâm al-Insân al-Kâmil)

Sesuai dengan kadar keterkaitan tasawuf al-Ghazâlî dengan teologinya, maka pembahasan di sini akan ditekankan pada bagian yang menunjukkan kepada semacam "metode" yang bisa menghasilkan pengetahuan untuk menyakinkan akan kebenaran materi akidah Islam, sebagaimana yang diharapkan dalam setiap teologi. Metode tersebut disebut "*sulûk*" (perjalanan) yang selengkapnya disebut "*sulûk tharîq Allâh Ta'âlâ*" (menapaki jalan Allah Ta'âla).⁸⁷ *Sulûk* versi al-Ghazâlî ini mirip dengan suatu sistem dalam pendidikan. Karena itu, penyajian al-Ghazâlî tentang

⁸⁶ Ibn 'Arabî telah memainkan fungsi ini dalam skala besar dalam karyanya yang panjang lebar, *al-Futûhât al-Makkiyah*. Di sini, ia menginterpretasikan kepercayaan Islam secara keseluruhan dan mempraktekannya sendiri dengan sudut pandang filosofinya *wahdat al-wujûd*. Ia juga memberi interpretasi lain yang lebih dekat dengan pandangan tokoh muslim pada umumnya (penerimaan teologi). Hal ini sebenarnya tidak mewakili pemikiran Ibn 'Arabî yang sesungguhnya. Suatu pemaparan yang lebih jelas, khususnya pada pokok masalah yang fundamental, ditemukan dalam karyanya *Fushûs al-Hikâm* yang berisi esensi pemikiran filosofisnya. Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis*, hal. 267-268.

⁸⁷ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz IV, hal. 135.

sulûk ini diberikan dengan cara menjelaskan setiap komponen dalam pendidikan formal, yaitu: tujuan, anak didik (*murîd*), pendidik (guru, *mursyîd*), alat dan kegiatan.⁸⁸

Sulûk dalam konsepsi al-Ghazâlî merupakan aspek praktis dari tasawuf. Karena itu, tujuannya adalah tujuan tasawuf itu sendiri. Tasawuf al-Ghazâlî berpuncak pada situasi yang disebutnya "*al-qurb*" (dekat) kepada Allah, suatu terminologi yang diambil oleh al-Ghazâlî dari al-Qur'ân (Qs. al-Baqarah (2): 187) dalam *al-Munqidz*, al-Ghazâlî menyatakan bahwa tasawuf berakhir pada situasi *al-qurb* (dekat), sehingga ada sementara orang yang mengira bahwa situasi tersebut sampai kepada *al-hulûl*, *al-ittihâd* dan *al-wushûl*. Tapi semua itu, menurut al-Ghazâlî adalah keliru.⁸⁹ Dari pernyataannya tersebut, jelaslah bahwa puncak tasawuf menurut al-Ghazâlî adalah sama saja, hanya persepsi orang terhadap situasi akhir itulah yang berbeda, sehingga menimbulkan kekeliruan pada sebagian golongan orang yang pada dasarnya tidak melihat lagi adanya jarak antara si hamba dengan Tuhan, sebagaimana ketiga paham yang dianggapnya keliru (*al-hulûl*, *al-ittihâd* dan *al-wushûl*). Al-Ghazâlî sendiri tetap mempertahankan adanya "jarak" antara si hamba dengan Tuhan ketika seseorang mencapai puncak tasawuf, sehingga terminologi yang dipergunakannya adalah "*al-qurb*".⁹⁰

⁸⁸ Zurkani Jahja, *Teologi al-Ghazali*, hal. 219.

⁸⁹ Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 378-379.

⁹⁰ 'Abd al-Qadir Mahmûd, *Al-Falsafah al-Shûfiyah fî al-Islâm*, (Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967), hal. 232.

Konsep dasar hubungan antara jiwa manusia dengan Tuhan menurut al-Ghazâlî adalah dengan mendasarkan atas jalan sakral, di mana jiwa mendaki menuju tempat asalnya. Al-Ghazâlî mengacu kepada pernyataan seorang sufi yang menyatakan bahwa Allah memiliki dua rahasia yang Ia karuniakan kepada hamba-Nya. Dua rahasia yang dimaksud adalah: *Pertama*, di saat seorang hamba terlahir dari rahim ibunya, Tuhannya berfirman kepadanya: “Aku telah lahirkan kamu ke dunia ini dalam keadaan suci murni tanpa noda yang melekat padamu dan Aku telah menetapkan kehidupanmu dan memberikanmu suatu kepercayaan. Oleh karena itu, Aku percayakan kepadamu bagaimana kamu akan memperlakukan kepercayaan yang Aku berikan itu kepadamu, dan ingatlah pada suatu saat kelak, dalam keadaan seperti apakah kamu menghadap-Ku”.⁹¹

Kedua, saat Allah memberikan *rûh* pada manusia, dan saat *rûh* itu kembali kepada-Nya sebagai penciptanya, Allah berkata: “Wahai hamba-Ku, apa yang telah kamu buat dengan apa yang telah Aku percayakan kepadamu? Apakah kamu sangat menjaganya sehingga kamu dapat bertemu dengan-Ku, dan telah memenuhi apa yang telah Aku percayakan kepadamu? Ataukah kamu telah menyia-nyiaikan kepercayaan-Ku, sehingga Aku mesti menemuimu dengan tuntutan pembalasan terhadapmu”.⁹²

⁹¹ Al-Ghazâlî, *Ihyâ*, Juz IV, hal. 11.

⁹² *Ibid.*

Jiwa termasuk ke dalam dunia spiritual, yang memberikan gambaran tentang Tuhan. Cermin dapat memantulkan realitas, dan jiwa pada awal aslinya adalah murni (*salīm*), “Setiap anak lahir dalam keadaan fithrah”, tetapi setelah bercampur dengan materi dalam dunia yang rendah ini, maka jiwa terjatuh dari tempat yang tinggi. Ibarat cermin menjadi suram demikian pula dengan jiwa yang asalnya murni, menjadi rusak. Kesuciannya telah ternoda oleh debu dosa yang merusaknya.⁹³

Tujuan dari seorang sufi adalah membebaskan jiwa dari belenggu-belenggu jiwa, memurnikan hati, memoles cermin, agar penghalang-penghalang antara jiwa dan Tuhan dapat dibersihkan, sehingga memungkinkan bagi jiwa untuk kembali pulang ke rumah asal yang sebenarnya. Pencarian jiwa menuju Tuhannya adalah yang terpenting dari sekian banyak bentuk pencarian. Jika seorang pencari Kerajaan Tertinggi sebagai tempat Kebahagiaan Abadi, memiliki beribu-ribu jiwa dan beribu-ribu kehidupan. Masing-masingnya seperti kehidupan dunia ini dan lebih panjang lagi serta digunakan semuanya untuk pencarian raksasa ini, masih tetap kecil. Apabila seorang telah sampai pada apa yang dicari, maka ia akan memperoleh “hadiah” yang jauh lebih besar dan lebih baik dari semua yang telah diberikan olehnya.⁹⁴

Ada tiga tahap perjalanan untuk mengantarkan jiwa bersatu kembali kepada sumbernya, suatu keselamatan yang diinginkan oleh semua jiwa. Tiga

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ Al-Ghazālī, *Minhāj al-Ābidin*, hal. 92.

tahap yang dimaksud adalah: *Tahap pertama*, adalah pencari (*al-murīd*) yaitu kesadaran seseorang sebagai makhluk dan mengakui Tuhan sebagai Pencipta; *Tahap kedua*, adalah musafir (*al-saīr*) yaitu seorang hamba yang tegak berjalan menuju Tuhan; Dan *tahap ketiga*, adalah sampai (*al-wāshil*) yaitu hamba yang telah mencapai pengetahuan sempurna tentang Tuhan, dan ia bersukaria dengan yang disukai.⁹⁵

Bagi seorang yang menjalani jalan mistis (tasawuf), yang menjadi akhir tujuan hidupnya hanyalah ingin mengenal Tuhan dengan sebenar-benarnya. Oleh karena itu, setiap gerak-gerik dan tingkah lakunya diarahkan untuk mencapai tujuan tersebut.

Ada dua kata kunci yang erat kaitannya dengan tujuan akhir seorang sufi, yaitu *al-ḥaqīqah* dan *al-ma'rifah*.⁹⁶ Perkataan *al-ḥaqīqah* berakar pada kata *al-ḥaqq*, yang di satu sisi berarti 'milik' atau "kepunyaan", dan di sisi lain berarti 'benar' atau 'kebenaran'.⁹⁷ Dalam konteks tasawuf, *al-ḥaqīqah* selalu dikaitkan dengan kebenaran Ilāhī (*al-ḥaqīqah al-Ilāhīyah*). Ia merupakan negasi berbagai efek dari sifat-sifat hamba oleh sifat-sifat Tuhan, sehingga Tuhan menjadi pelaku melalui,

⁹⁵ Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis*, hal. 172.

⁹⁶ Sebelum al-Ghazālī, pembicaraan masalah *maqāmāt* dan *ahwāl* dalam sufisme sudah ada, tetapi tidak ada kesepakatan tentang pengertian dan macam-macamnya. Sufi pertama yang menyusun adanya *maqāmāt* adalah Sarī al-Saqātī (w.251 H/865 M). Untuk mengetahui lebih jauh tentang persamaan dan perbedaan pengertian dan macam-macam *maqāmāt* dan *ahwāl*, lihat al-Sarrāj, *Al-Lumā'*, Kairo, 1961, Jilid I, hal. 354-550; Jilid II, hal. 3-168.

⁹⁷ Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, (Solo: Ramadhani, 1993), Cet. VII, hal. 66.

di dalam, dan dari hamba.⁹⁸

Seperti halnya *al-tharîqah*, *al-haqîqah* pun tidak dapat dipisahkan keberadaannya dari *al-syarî'ah*. Tiap-tiap *al-syarî'ah* itu adalah *al-haqîqah*, dan tiap-tiap *al-haqîqah* itu adalah *al-syarî'ah*. *Al-syarî'ah* mewujudkan perbuatan, dan *al-haqîqah* mewujudkan keadaan bâthin.⁹⁹ Keterkaitan antara syarî'at, tarekat dan hakikat ini -antara lain- tercermin dalam sebuah ungkapan:

الشريعة أقوال والطريقة أفعالي والحقيقة أحوالي

"*Al-syarî'ah* adalah perkataanku, *al-tharîqah* adalah perbuatanku, dan *al-haqîqah* adalah keadaan bâthinku".¹⁰⁰

Jadi, *al-syarî'ah* merupakan landasan bagi para sufi untuk menjalani *al-tharîqah*, yang -jika dijalani dengan segenap kesungguhan- akan menghantarkan pada *al-haqîqah*, yakni kesempurnaan bâthin.¹⁰¹

Kata kunci kedua yang berkaitan dengan tujuan akhir seorang sufi adalah *al-ma'rifah*. Akar kata *al-ma'rifah* adalah 'arafa yang berarti 'mengenal'. Jadi, secara sederhana, kata *al-ma'rifah* dapat diartikan sebagai pengetahuan. Dalam konteks tasawuf, pengertian *al-ma'rifah* dikaitkan dengan pengetahuan

⁹⁸ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujûd [Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17]*, (Bandung: Mizan, 1999), Cet. II, hal. 83. lihat juga, Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan A. Baiquni, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 87-88.

⁹⁹ Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, (Solo: Ramadhani, 1985), Cet. III, hal. 399.

¹⁰⁰ Lihat, Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi*, hal. 84; Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono et al., (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 123.

¹⁰¹ *Ibid.*

Ilâhî. *Al-ma'rifah* adalah cahaya yang diberikan kepada hati siapa saja yang dikehendaki-Nya. Ia merupakan pengetahuan hakiki yang datang melalui penyingkapan (*al-kasyf*), penyaksian (*al-musyâhadah*) dan cita rasa (*al-dzawq*). Pengetahuan ini datang dari Allah, namun ia bukan Allah itu sendiri, karena Allah tidak bisa diketahui dalam hakikat-Nya.¹⁰²

Al-Ma'rifah merupakan tahap terakhir bagi seorang *sâlik* setelah menjalani *al-syarî'ah*, *al-tharîqah*, dan *al-haqiqah* dalam perjalanan menuju Allah. Orang yang telah sampai pada tingkat hakikat akan mendapatkan penghayatan *ma'rifah* langsung pada *al-Haqq*, dan mengenal-Nya dengan sebaik-baiknya. Dalam istilah tasawuf, orang yang telah mencapai *ma'rifah* ini disebut *al-'ârif* atau dalam bentuk jamaknya, *al-'ârifîn*.¹⁰³

Seorang *'ârif* dianggap telah sampai pada tujuan utama dari perjalanan mistisnya jika telah mendapatkan penghayatan *ma'rifah* pada dzât Allah. Dan yang dimaksud dengan *ma'rifah* di sini bukan tangkapan rasio atau indera, akan tetapi pengalaman atau penghayatan kejiwaan yang dialami sewaktu dalam keadaan *fanâ'* (ekstase). Oleh karena itu, *fanâ'* adalah hal yang sangat didambakan oleh orang yang menjalani tasawuf.¹⁰⁴

Tidak sebagaimana ajaran-ajaran para tokoh sufi pada umumnya, al-Ghazâlî tidak mengupas secara sistematis stasion-stasion atau *maqâmât* yang

¹⁰² Amatullah Amstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, hal. 177.

¹⁰³ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi*, hal. 86.

¹⁰⁴ *Ibid.*

merupakan tahapan-tahapan yang harus dilalui oleh seorang sufi dalam mendekati diri sedekat-dekatnya kepada Allah. Walaupun demikian dalam bagian keempat dari kitab *Ihyâ'*-nya, al-Ghazâlî secara berturut-turut membahas tentang *al-taubah*, *al-sabr wa al-syukr*, *al-khawf wa al-rajâ'*, *al-faqr wa al-zuhd*, *al-tawhîd wa al-tawakkul*, kitab *al-mahabbah wa al-syaûq wa al-uns wa al-ridhâ*. Kemudian dilanjutkan dengan pembahasan mengenai *al-niyyah wa al-ikhâlâs wa al-shidq*, kitab *al-muqârabah wa al-muhâsabah*, kitab *al-tafakkur*, dan diakhiri dengan pembahasan mengenai *dzikr al-maut wa ma ba'dah*.¹⁰⁵

Untuk berada dekat dengan Tuhan, seorang sufi harus menempuh jalan panjang yang berisi station-station yang biasa disebut dengan istilah *maqâmât*.¹⁰⁶ Al-Ghazâlî dalam bukunya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* menyebutkan beberapa station yang harus dilalui oleh seorang sufi, yaitu: *al-taubah*, *al-shabr*, *al-syukr*, *al-rajâ'*, *al-khawf*, *al-zuhd*, *al-mahabbah*, *al-'isyq*, *al-uns*, dan *al-ridhâ*.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Al-Ghazali, *Ihyâ' 'ulûm aldîn*, juz IV. hal. 2-448; M. Amin Abdullah, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 276.

¹⁰⁶ *Maqâmât* adalah bentuk plural dari kata *maqâm*. Banyak definisi yang dikemukakan oleh para sufi tentang apa yang dimaksud dengan *maqâm*. Al-Qusyairî, misalnya, mengatakan: "*maqâm* adalah hasil usaha manusia dengan kerja keras dan keluhuran budi pekerti yang dimiliki hamba Tuhan yang dapat membawanya kepada usaha dan tuntunan dari segala kewajiban. Lihat, al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairiyah fi 'ilm al-Tashawwuf*, (Mesir: Dâr al-Khair, tt.), hal. 56.

¹⁰⁷ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Vol. IV, hal. 345. Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 62.

Di samping istilah *maqâm* di atas, terdapat pula dalam literatur tasawuf istilah *ahwâl*, yakni suatu kondisi jiwa yang diperoleh melalui kesucian hati. *Hâl* juga merupakan keadaan mental, seperti perasaan senang, sedih, takut dan sebagainya. *Hâl* adalah sebuah pemberian dari Allah bukan sesuatu yang diusahakan seperti *maqâmât*.¹⁰⁸ *Hâl* yang biasa disebutkan dalam tasawuf adalah: *khawf-tawadhdhu'-taqwâ-ikhlâs-uns-wajd-syukr*.¹⁰⁹

Hâl, berlainan dengan *maqâm*, bukan diperoleh atas usaha manusia, tetapi diperoleh sebagai anugerah dan rahmat dari Tuhan. *Hâl* bersifat sementara, datang dan pergi; datang dan pergi bagi seorang sufi dalam perjalanannya mendekati Tuhan. Jalan yang dilalui oleh seorang sufi tidaklah licin dan tidak dapat ditempuh dengan mudah. Untuk dapat pindah dari satu station ke station lainnya membutuhkan usaha yang berat dan waktu yang tidak singkat. Terkadang seorang calon sufi harus bertahun-tahun tinggal dalam satu station.¹¹⁰

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa ada perbedaan antara *maqâmât* dan *ahwâl*. *Maqâmât* adalah suatu tingkatan seorang hamba dihadapan Tuhannya dalam hal ibadah dan latihan-latihan jiwa yang dilakukannya. Jadi, *maqâmât* akan tercapai atas dasar usaha yang dilakukan. Sedangkan *ahwâl* adalah suatu kondisi atau keadaan jiwa yang diberikan Allah tanpa upaya dari orang yang bersangkutan. Meskipun jika ditelusuri terus bahwa pemberian Tuhan tersebut

¹⁰⁸ Al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairiyah fi 'ilm al-Tashawwuf*, hal. 57.

¹⁰⁹ Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, hal. 63.

¹¹⁰ *Ibid.*

ada sangkut pautnya dengan upaya-upaya yang telah dilakukan oleh seorang hamba pada masa sebelumnya.¹¹¹

Al-Ghazâlî mengindentikkan manusia sempurna dengan *al-muthâ*¹¹² (yang dipatuhi), dalam arti segala titah dari manusia sempurna adalah titah Tuhan, karena tidak sekali-kali manusia sempurna melakukan suatu tindakan yang lepas dari kontrol Tuhan dan larangan manusia sempurna pada hakikatnya merupakan larangan Tuhan. Semua sifat, sikap dan perilaku manusia sempurna adalah cerminan dari Tuhan. Hal ini selaras dengan firman Allah yang menyatakan bahwa "*barang siapa yang patuh dan taat kepada utusan (manusia sempurna), maka ia patuh kepada Tuhan*".

B. Manusia Paripurna (Al-Insân al-Kâmil) dalam Perspektif al-Jilî

Konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pandangan al-Jilî padat dengan makna, yang memerlukan penjelasan dari beberapa segi. Pengertian *al-Insân al-Kâmil* secara utuh harus dilihat dari segi hubungannya dengan Tuhan, dengan manusia dan dengan alam. Al-Jilî menuangkan konsepsinya tentang penjelasan hal itu dalam sebuah karya tulis yang berjudul *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*¹¹³ (Manusia

¹¹¹ Al-Sarrâj, *al-Luma'*, hal. 65; M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran & Kontekstualitas*, (Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), hal. 56.

¹¹² Al-Ghazâlî, *Misykat al-Anwâr*, Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism*, (Cambridge: Cambridge press, 1923), hal. 44.

¹¹³ Kitab *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il* terdiri dari dua Juz dan 63 bab, diawali dengan bab tentang dzat (esensi) dan diakhiri dengan bab tentang hakikat agama-agama dan ibadah.

yang sempurna dalam pengetahuan tentang sesuatu yang akhir dan yang awal).

Manusia sempurna dalam hal ini dipahami oleh al-Jîlî sebagai *prototipe* yang berhadapan dengan pencipta dan pada saat yang sama berhadapan dengan makhluk. Manusia sempurna jika berhadapan dengan pencipta berarti ia terkait dengan fungsinya sebagai *wāsithah* (perantara) antara Tuhan dan makhluk, juga sebagai *mir'ah* (cermin) bagi Tuhan, di mana Tuhan melihat diri-Nya melalui manusia sempurna. Sedangkan jika ia berhadapan dengan makhluk, manusia sempurna mempunyai tugas kemanusiaan yang bersifat horisontal dan erat kaitannya dengan kedudukannya sebagai *khalifah* (penguasa) di bumi, wakil Tuhan untuk menata kehidupan makhluk di dunia

Dalam pembahasan ini, sebagaimana dalam pembahasan *al-Insân al-Kâmil* dalam perspektif al-Ghazâlî, penulis akan memaparkan diskursus tentang Tuhan, manusia, dan tangga pencapaian *maqâm* (kedudukan) manusia sempurna menurut al-Jîlî. Hal ini dimaksudkan untuk dapat menangkap secara utuh makna-makna yang terkandung dalam konsepsi al-Jîlî tentang manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).

1. Diskursus tentang Tuhan

a. Dzât (esensi) Tuhan

Dzât menurut al-Jîlî adalah setiap nama dan sifat yang disandarkan kepada sesuatu, maka sesuatu (*al-syay'*) tersebut adalah dzât (*esensi*). Dzât terbagi atas dua bagian; *ma'dûm* (tiada, *non reality*) dan *mawjûd* (ada, *reality*). *Al-Mawjûd* (yang ada) terdapat dua macam: *Maḥḍha* (murni) dan *mulḥaq bi al-'adam* (imitasi). Tuhan adalah wujud *maḥḍha* (murni),

sedangkan makhluk adalah wujūd *mulḥaq bi al-‘adam* (imitasi) yang didahului oleh ketiadaan.¹¹⁴ Jadi Allah adalah dzât mutlak yang murni (*pure being*) yang menjadi sandaran nama-nama dan sifat-sifat. Nama dan sifat tidak bersandar pada eksistensi, melainkan pada substansi-Nya.

Secara lengkap al-Jîlî mendeskripsikan dzât (esensi) Tuhan sebagai berikut:

واعلم ان ذات الله سبحانه وتعالى عبارة عن نفسه التي هو بها موجود لانه قائم بنفسه، وهو الشئ الذي استحق الأسماء والصفات بهويته فيتصور بكل صورة يقتضيها منه كل معنى فيه، اعنى اتصف بكل وصف يطلبه كل نعت، واستحق لوجوده كل اسم دل على مفهوم يقتضيه الكمال، ومن جملة الكمالات عدم الانتهاء ونفى الادراك فحكم بأنها لا تدرك وانها مدركة له لاستحالة الجهل عليه فاعلم.

*“Ketahuilâh, bahwa sesungguhnya dzât (esensi) Allah swt adalah ungkapan yang menjelaskan diri-Nya yang mawjûd (ada), oleh karena itu Ia berdiri sendiri, dengan huwiyah-Nya (ke-Diaan-Nya) dzât Allah adalah sesuatu (substansi) yang memiliki beberapa nama dan sifat, Ia menggambarkan segala bentuk yang menuntut adanya setiap makna, dalam arti bentuk-bentuk tersebut disifati dengan segala sifat yang membutuhkan pensifatan. Eksistensi-Nya memiliki setiap nama yang merujuk pada pemahaman yang sempurna; Dari beberapa sifat dan nama kesempurnaan-Nya tiada berakhir (abadi) dan suatu yang tidak mungkin untuk diketahui”.*¹¹⁵

¹¹⁴ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz I, hal.21.

¹¹⁵ *Ibid.*, Juz I, hal. 21.

Dari pemaparan al-Jilî di atas, dapat dipahami bahwa pengetahuan (*idrâk*) atas dzât Tuhan merupakan suatu hal yang tidak mungkin, karena dzât-Nya memiliki nama-nama dan sifat-sifat yang tidak terbatas. Oleh karena itu akal tidak kuasa untuk menangkap isyarat-isyaratnya dan memberikan batasan terhadap gambaran atas dzât Tuhan. Keluar-biasaan tentang esensi Tuhan, direfleksikan oleh al-Jilî melalui bait sya'irnya sebagai berikut:¹¹⁶

عزت مداركه غابت عوالمه * جلت مهالكه أصمت صوارمه*
لا العين تبصره لا الحد يحصره* لا الوصف يحضره من ذائندمه.

*"Sangatlah kuat indra-Nya; misteri pengetahuan-Nya*nyatalah Dzât yang kuasa menghancurkan, tiada yang mampu membendung-Nya. tiada penglihatan mampu melihat-Nya, tiada batasan yang mampu membatasi-Nya*tiada gambaran yang mampu menghadirkan-Nya bagi orang yang mendambakan kebersamaan dengan-Nya".*

Berkaitan hubungan manusia dengan Tuhan, mungkinkah dzât Tuhan yang ghaib bertajallî dalam diri manusia? Menurut al-Jilî daya manusia tidaklah mungkin meraih *tajallî* Tuhan, namun apabila Tuhan menghendaki, maka akan terjadi *tajallî* dengan sendirinya. Kehendak Tuhan tersebut terkait dengan usaha maksimal spiritual manusia, hasil dari upaya spiritual manusia menghasilkan jiwa yang siap untuk menerima *tajallî*-Nya. Dengan demikian, eksistensi manusia sendiri beralih menjadi *ahl al-Ghaib*.¹¹⁷ *Ahl al-*

¹¹⁶ *Ibid.*, Juz I, hal. 22.

¹¹⁷ Sebab dikatakannya sebagai *ahl al-ghaib*, menurut Yûsuf Zaidân adalah karena ia ghaib (absen) dari segala aktivitas duniawi dan tenggelam dalam samudera cahaya ketuhanan. Lihat, Yûsuf Zaidân, *'Abd al-Karim*, hal. 197.

Ghaib adalah wali yang dekat dengan Allah, karena ia terpilih untuk bisa mendekati-Nya atau menerimanya. Hal ini selaras dengan firman Allah yang berbunyi:

والسابقون السابقون * أولئك المقربون في جنات النعيم * ثلة من الأولين * وقليل من الآخرين.

*“Dan orang-orang dahulu yang terdahulu (masuk Islam). Mereka itu orang yang dekat di sisi Tuhan. Dalam surga kesenangan. Mereka itu banyak di antara orang-orang dahulu. Dan sedikit di antara orang-orang yang kemudian”.*¹¹⁸

Tajalli dzât Tuhan kepada manusia merupakan fase terakhir dari beberapa fase, oleh karena itu manusia yang sudah mendapatkan tingkatan ini layak mendapatkan predikat *al-Insân al-Kâmil*. Hal ini disebabkan dzât Tuhan yang dideskripsikan sebagai sesuatu yang sangat abstrak dan konsepnya sulit untuk ditangkap, manusia mampu menangkap-Nya. Sebagaimana yang terungkap dalam Hadîs Nabi Muḥammad saw yang menyuruh untuk senantiasa berfikir tentang ciptaan Tuhan dan bukan berfikir tentang dzât Tuhan. Al-Qur’ân juga dalam beberapa ayatnya lebih menekankan kepada manusia untuk mencurahkan potensi dirinya secara maksimal mempelajari ciptaan Tuhan.¹¹⁹ Dengan mempelajarinya manusia diharapkan dapat mengenal Penciptanya.

¹¹⁸ Qs. al-Wâqî’ah (56): 10-14.

¹¹⁹ Qs. al-Ghâsyiyah (88): 17-20.

Sikap kehati-hatian al-Jîlî dalam memberikan gambaran tentang dzât Tuhan terlihat dalam penjelasan berikutnya:

واعلم أن ذات الله تعالى غيب الأحدية التي كل العبارات واقعة عليها من وجه غير مستوفيه لمعناها من وجوه كثيرة، فهي لاتدرك بمفهوم عبارة ولا تفهم بمعلوم اشارة، لأن الشئ انما يفهم بما يناسبه فيطابقه أو بما ينافيه فيضاده، وليس لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد. فارتفع من حيث الإصطلاح إذا معناه في الكلام وانتفى بذلك أن يدرك للأنام

*“Ketahuilâh, sesungguhnya dzât Allah swt adalah ghaib al-Aḥadiyyah (ghaib keesahan-Nya) yang setiap ungkapan yang mendeskripsikannya dari berbagai sisi tidak mampu menangkap maknanya. Ia tidak bisa diketahui dengan pemahaman dari ungkapan dan tidak bisa dipahami dengan pengetahuan isyarat. Karena sesuatu bisa dipahami dengan apa yang sesuai dan koheren. Atau dengan apa yang bisa dinafikan dan dikontraskan. Tidaklah ada bagi dzât Tuhan padanan dalam wujud yang sesuai, koheren dan penafian serta pengontrasan. Dengan demikian secara terminologi tidak didapatkan statement yang memadai dan tidaklah mampu makhluk mendeskripsikannya”.*¹²⁰

Untuk memberi penjelasan tentang dzât (esensi) yang ghaib, al-Jîlî menganalogikan dzât seekor burung Quds yang terbang di angkasa yang hampa, dengan keuniversalnya ia melayang-layang di angkasa planet yang tinggi yang tidak terjangkau oleh alam. Lalu nama-nama dan sifat memberikan membenaran

¹²⁰ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz I, hal. 22.

dan pembuktian realitas atas keberadaannya. Tatakala ia ingin dikenali oleh alam ciptaannya, ia menulis isyarat-isyarat yang tertulis pada sayap burung merpati, sehingga isyarat-isyarat tersebut bisa dikenali oleh makhluk.¹²¹

b. Nama (Asmâ') Mutlak Tuhan

Al-Jîlî mendefinisikan nama (*ism*) adalah sesuatu yang memberikan pengertian dan pemahaman kepada yang dinamai (*musammâ'*). *Ism* (nama) mengantarkan gambaran pada daya imajinatif, mendatangkan kepada pemahaman, sehingga bisa dipersepsi dalam pemikiran dan akal bisa mendeskripsikannya, baik terhadap *musammâ'* yang *mawjûd* (ada) maupun *ma'dûm* (tidak ada).¹²²

Menurutnya nama-nama (*ism*)¹²³ bisa mengantarkan kepada pengetahuan tentang dzât Mutlak. Karena nama (*ism*) dijadikan oleh Allah sebagai cermin (*mir'ah*) bagi manusia. Apabila manusia mampu bercermin, maka akan terbuka tabir yang memisahkan antara makhluk dan khâliq, segala do'anya akan dikabulkan. Dirinya dengan *ism* bagaikan dua cermin yang saling berhadapan yang satu sama lain bisa saling memandang.¹²⁴

Mengenai kata "Allâh", al-Jîlî menamakannya sebagai kata benda yang *jâmid*¹²⁵, yang terdiri dari 5

¹²¹ *Ibid.*

¹²² *Ibid.*, hal. 25.

¹²³ *Ism*, yang dimaksud di sini adalah nama yang melekat pada dzât Mutlak, yang disebut juga dengan *al-ism al-mutlaq* yang merujuk kepada nama Allah.

¹²⁴ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 26.

¹²⁵ *Jâmid* adalah kata benda yang tidak berasal dari kata turunan, kata yang berdiri sendiri.

(lima) huruf, yaitu: *alif, lam, lam, alif* dan *ha'*. Masing-masing huruf tersebut mengandung makna filosofis tersendiri. Huruf pertama adalah *alif*, mengandung arti *al-Ahadiyyah* yang berarti semua yang ada dalam alam *wujûd* ini tiada atau sirna kecuali *al-Haqq*, makna ini didasarkan pada firman Allah:

ولا تدع مع الله إليه آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا وجهه له
الحكم وإليه ترجعون

"Janganlah engkau sembah Tuhan yang lain, bersama Allah. Tidak ada Tuhan melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu akan binasa kecuali dzât-Nya. Bagi-Nya hukum (peraturan) dan kepada-Nya kamu dikembalikan".¹²⁶

كل من عليها فان* ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام

"Tiap-tiap siapa (orang-orang, hewan) yang di atas bumi akan fanâ' (binasa). Dan tinggallah dzât Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemurahan".¹²⁷

Dua ayat di atas dengan jelas menyatakan bahwa setiap sesuatu itu akan binasa kecuali *wajah al-Haqq* yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. Kata *wajh* diartikan sebagai *al-syay'i* (sesuatu).¹²⁸

Huruf yang kedua adalah *lâm* yang mengandung arti *al-Jalâl al-Ilâhi* (keperkasaan Tuhan) yang memiliki sifat *'uzhmah* (keagungan) dan *iqtidâr* (kekuasaan), dalam hal ini *Jalâl* sebagai kesinambungan dari sifat *al-Jamal* (keindahan), Tuhan pada tataran *Jalâl* sudah *tajallî* keluar dari kepotensialan-Nya. Huruf yang ketiga, adalah *lâm* yang kedua, mengandung

¹²⁶ Qs. al-Qashshash (28): 88.

¹²⁷ Qs. al-Rahmân (55): 26-27.

¹²⁸ Al-Jîli, *op.cit.*, Juz I, hal. 28.

arti *al-Jamal al-Mutlaq* yang memiliki sifat *'ilm* (ilmu) dan *lathîf* (kelembutan). Sifat *al-Jalâl* dan *al-Jamal* merupakan dua sifat yang terpadu yang merupakan *tajallî* Tuhan. Kedua nama tersebut diibaratkan oleh al-Jîlî sebagai *fajr* yang dinisbahkan kepada *al-Jalâl*, dan *isyrâq* yang dinisbahkan kepada *al-Jamal* yang keduanya mengawali terbitnya matahari.¹²⁹

Huruf yang keempat berupa *alif* yang tidak tertulis tetapi tetap diucapkan, yaitu *alif* yang sempurna, yang dipahami tanpa batas, dan tidak tertulisnya huruf ini menunjukkan ketidak-terbatasannya, sementara tetap diucapkannya merupakan indikasi kepada hakikat adanya kesempurnaan dzât Allah swt.¹³⁰

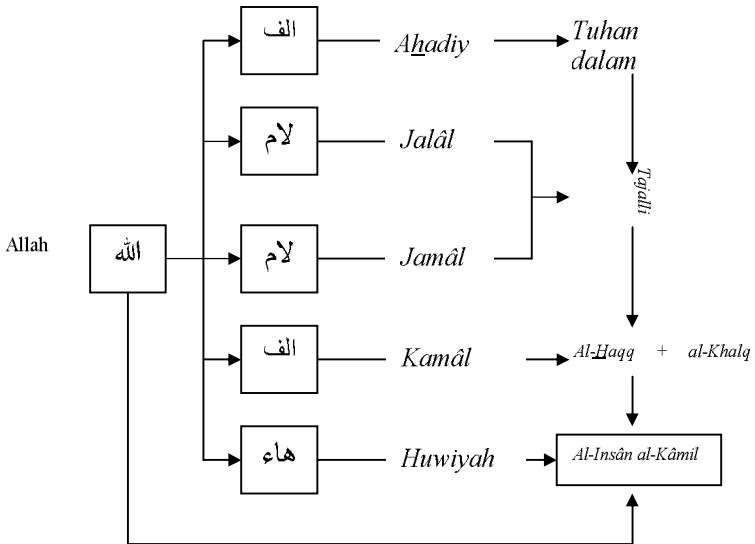
Huruf yang terakhir dari kata "Allâh" adalah *ha'* yang mengandung arti *huwiyat al-Haqq* sebagai eksistensi *al-Insân* (manusia). Makna ini didasarkan kepada firman Allah swt dalam surat al-Ikhlâsh (112): 1: *قل هو الله احد* (هو) diartikan oleh al-Jîlî bisa kembali kepada *fâ'il* dari kata *qul* (قل) yang berarti *anta* (انت) atau Muḥammad, lalu ia menghubungkannya dengan huruf *hâ'* yang berada pada kata "Allâh" (الله) yang diartikan sebagai simbol dari eksistensi manusia sempurna yang memiliki nilai-nilai ketuhanan.

Simbol-simbol di atas penulis gambarkan dalam bentuk sebuah bagan sebagai berikut:

¹²⁹ *Ibid*, hal. 29-30.

¹³⁰ *Ibid.*, hal.30.

Bagan (Skema) IV Nama Mutlak Tuhan (al-Ism al-Mutlaq)



Bentuk bundar dalam huruf *hâ'* (هاء) dalam kata Allâh di atas merupakan simbol dari perputaran rūh wujud dari alam penciptaan dan ketuhanan yang mengitari manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).¹³¹ Dalam hal ini berarti keberadaan manusia sempurna melingkupi sisi ketuhanan dan sisi penciptaan. Implikasi dari sisi ketuhanannya adalah ia mempunyai sifat-sifat kesempurnaan sebagaimana Tuhan. Sedangkan dimensinya sebagai makhluk, ia mempunyai beberapa kekurangan dan kelemahan.

Pengertian manusia sempurna di atas adalah hasil dari interpretasi al-Jîlî terhadap kata *awliyâ'* yang tertera dalam teks ayat al-Qur'ân sebagai berikut:¹³²

¹³¹ *Ibid*, hal. 31.

¹³² Qs. Yûnus (10): 62. *Wali* dalam hal ini dipahami sebagai orang yang tidak

الا إن اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

"Ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula bersedih hati".

Dalam hal ini *wali* dipahami sebagai wujud Tuhan, karena kemampuannya menerima pancaran Tuhan, sehingga *wali* adalah manusia sempurna. Sebagai hasil dari *tajallî* Tuhan, maka *wali* mirip dengan Tuhan, dalam arti ia mempunyai tugas-tugas ketuhanan. Dengan ungkapan lain dapat dikatakan bahwa *wali* di sini adalah hakikat Tuhan yang tergambar dalam bentuk ciptaan-Nya, atau ciptaan yang mampu menangkap *ma'an al-Ilâhîyyah*¹³³ (rahasia ketuhanan).

c. Sifat Mutlak Tuhan

Sifat, menurut al-Jîlî, adalah sesuatu yang menjelaskan keadaan yang disifati (*mawshûf*) atau sesuatu yang menerangkan gambaran dan pemahaman tentang kondisi yang disifati.¹³⁴ Adanya

memiliki rasa takut dan kekhawatiran, karena dalam dirinya yang ada hanyalah Tuhan.

¹³³ *Ma'an al-Ilâhîyyah* dalam kesempatan lain disebutnya "*sir al-rubûbiyyat*", yakni melimpahnya sifat ketuhanan dari *rabb* (pencipta) kepada *marbûb* (ciptaan) ketika seorang hamba telah mencapai batas maksimal dari *'ubûdiyyah*-nya sehingga muncullah *rububiyyah*. Al-Jîlî, *al-Kahf wa al-Raqîm* dalam Yûsuf Zaidân, *op.cit.*, hal. 70; al-Tahanawi, *Kasyf Ishthilâh al-Funûn*, (Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah li al-Kitâb, tt.), Juz III, hal. 160. Dalam hubungannya dengan wali sebagai hamba yang mampu menangkap rahasia ketuhanan, maka ia berhak sebagai pembimbing spiritual (*spiritual guide*) dan sebagai guru besar dalam masalah-masalah *ubûdiyyah*. Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1974), hal. 124.

¹³⁴ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hal. 32.

sifat karena adanya *mawshûf* (yang disifati) dan tidak adanya *shifah* karena tidak adanya *mawshûf* (yang disifati). Sifat, menurutnya, terbagi menjadi dua: *fadhâ'iliyyah* dan *fadhiliyyah*. *Fadhâ'iliyyah* adalah sifat yang berhubungan dengan esensi manusia, sedangkan *fadhiliyyah* adalah sifat yang berkaitan dengan luar esensiya. sifat tersebut melekat pada Tuhan. Sifat mutlak Tuhan terkait dengan *asmâ' Tuhan*, ia menyebutnya *asmâ' nu'ûtiyyah*. Jadi sifat adalah nama (*ism*) yang menjelaskan keadaan dirinya. Sifat Allah, menurut al-Jilî, tidak dapat diketahui secara inderawi, karena tidak terbatas banyaknya dan merupakan ungkapan kesempurnaan-Nya.¹³⁵

Sifat Tuhan¹³⁶ menurutnya terbagi menjadi dua, yakni: *Pertama*, *shifat al-Dzâtîyyah* (esensial), sifat yang menunjuk pada makna esensial-Nya seperti: *al-Aḥad*, *al-Wāḥid*, *al-Fard*, *al-Shamad*, *al-'Azhîm*, *al-Hayy*, *al-'Azîz*, *al-Kabîr*, *al-Muta'âllî* dan seterusnya; *Kedua*, *shifat al-Shifâtîyyah*, sifat yang menjelaskan keadaan-Nya seperti: *al-'Ilm*, *al-Qudrah*, dari sifat *al-nafsiyyah*, *al-Mu'thi*, *al-Khallâq* serta beberapa sifat *al-Af'âliyyah* yang lain. Asal sifat dari beberapa sifat ketuhanan adalah *al-Rahmân*, yang berhadapan dengan *ism*

¹³⁵ *Ibid.*, hal. 33.

¹³⁶ Sebagian ulama kalam tidak menyetujui dengan pensifatan Tuhan, karena sifat dan nama Allah itu tanpa batas, Allah adalah dzât yang sempurna, yang lain adalah *naqsh* (kurang). Pensifatan terhadap dzât Tuhan berarti mengurangi kesempurnaan Tuhan. Al-Kalâbâdzî, *op.cit.*, hal. 49. Ulama kalam yang sangat tidak setuju dengan pensifatan terhadap dzât Tuhan adalah golongan Mu'tazilah. Menurut mereka pensifatan akan menyebabkan *ta'addud al-qudamâ'* (berbilangnya yang *Qadîm*), padahal yang *Qadîm* hanya satu yakni dzât Tuhan. Lihat al-Asy'ârî, *Maqâlât al-Islamiyyîn*, (Kairo: Dâr al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.), Juz. I, hal. 216.

(nama) Allah dalam keluasan dan kesempurnaan-Nya. Perbedaan antara *Allâh* dan *al-Rahmân* adalah kalau *Allâh* menunjuk pada penamaan (*ismiyyah*), sedangkan *al-Rahmân* dengan keumumannya adalah merujuk pada pensifatan (*washfiyyah*).¹³⁷

Sifat Allah yang tanpa batas diakui oleh para sufi sebagai sesuatu yang sulit untuk dipahami, karena adanya sifat harus mengetahui terlebih dahulu sesuatu yang disifatnya, padahal yang disifatnya merupakan sesuatu yang ghaib dan sulit diapresiasi dalam sebuah konsep, akan tetapi hal-hal tersebut bukan berarti meniadakan sifat mutlak Tuhan (*nafy al-Shifah*) atau sekurangnya mengurangi kesempurnaan dzât Tuhan. Karena dalam literatur sufi disebutkan bahwa dzât, sifat dan nama merupakan suatu kesatuan yang mengantarkan pada suatu pemahaman terhadap konsep Tuhan. Dalam hal ini al-Jîlî menjelaskan:

واعلم أن الصفة عند المحقق هي التي لا تدرك وليس لها غاية،
بجلاف الذات فإنه يدركها ويعلم أنها ذات الله تعالى ولكن
لا يدرك ما لصفاتها من مقتضيات الكمال، فهو على بينة من ذات
الله ولكن على غير بينة من الصفات: مثاله ان العبد اذا ترقى من
المرتبة الكونية الى المرتبة القدسية وكشف له عنه. علم أن ذات
الله تعالى هي عين ذاته، فقد ادرك الذات وعلمها، قال صلى الله
عليه وسلم: من عرف نفسه فقد عرف ربه.

"Ketahuilâh, sesungguhnya sifat (Allah) menurut Sufi (ahl al-Muḥaqiq) adalah sesuatu yang tidak bisa dipersepsi dan baginya tanpa batas, berbeda dengan dzât

¹³⁷ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz I, hal. 33.

(Allah) yang bisa dipersepsi dan bisa diketahui bahwa dzât tersebut dzât Allah, akan tetapi tidak diketahui sifatnya yang memenuhi kesempurnaan (*al-Kamal*), dan kesempurnaan bisa menjelaskan dzât Allah, akan tetapi tidak terhadap sifat. Seperti apabila seorang hamba *taraqqî* (naik) dari martabat (jenjang) alam penciptaan menuju martabat (jenjang) ketuhanan (*qudsiyyah*), maka (*kasyf*) tersingkaplah antara dirinya dengan Tuhannya. Ia mengetahui bahwa dzât Allah adalah substansi bagi dirinya, ia benar-benar menemukan dzât dan pengetahuan tentang-Nya. Sebagaimana diungkapkan oleh Rasûlullâh: “Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya”.¹³⁸

Kasyf didapat oleh hamba dengan melintasi sekat penghalang dan melalui beberapa *‘alâmah* (pertanda). Sekat penghalang tersebut adalah *al-Sahq* dan *al-Mahq*.¹³⁹ Sedangkan pertanda yang dijadikan indikasi dari pendahuluan *kasyf* adalah pengalaman dari beberapa *fanâ’*, yakni: *Pertama*, *fanâ’* dari dirinya, lalu muncullah hadirat Tuhannya; *kedua*, *fanâ’* dari hadirat Tuhan dan muncullah rahasia ketuhanan; *ketiga*, *fanâ’* dari keterkaitannya dengan sifat-sifat Tuhan bersamaan dengan mendapatkan hakikat dzât Tuhan

Al-Jîlî memberikan penegasan terhadap uraian di atas, bahwa apa yang dipaparkan dalam konsepnya adalah pengalaman *rûhânî* yang mencapai titik kulminasi sehingga mampu *kasyf* atau *fanâ’*. Hal tersebut bukan berarti manusia menyatu dengan Tuhan secara substansial (*ittihâd*) atau dzât Tuhan

¹³⁸ *Ibid*, hal. 33-34.

¹³⁹ *Al-Sahq* adalah hilangnya selubung materi yang menghalangi penglihatan mata hati manusia dengan Tuhannya. Sedangkan *al-mahq* adalah *fana’* yang sempurna. Lihat, al-Syarqawi, *op.cit.*, hal. 194.

menempati jasad manusia (*hulûl*). Menurutnya, hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan.¹⁴⁰

d. Tajallî¹⁴¹ Tuhan¹⁴²

Tajallî Tuhan adalah suatu keniscayaan bagi Tuhan sebagai *ma'bûd* (yang disembah) dan bagi makhluk sebagai *'âbid* (yang menyembah). Manusia adalah makhluk yang mempunyai potensi bagi terjadinya *tajallî* Tuhan. Dengan demikian Tuhan bisa dilihat dan dikenal oleh makhluk-Nya.

Sebelum Tuhan ber-*tajallî* dan dikenal oleh makhluknya, Tuhan dalam keadaan *'amâ*,¹⁴³ lalu *al-*

¹⁴⁰ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz I, hal. 34.

¹⁴¹ Kata *tajallî* biasa diterjemahkan oleh para penulis sekarang ke dalam bahasa Inggris dengan istilah "*self-disclosure*" (penyingkapan diri), "*self-revelation*" (pembukaan diri), "*self-manifestation*" (penampakan diri), "*teophany*" (penampakan Tuhan). Lihat, Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hal. 57. Sinonim dari kata *tajallî* yang digunakan oleh al-Jîlî dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil* adalah *al-faid* (emanasi, pancaran, pelimpahan) dan *al-zhuhûr* (penampakan, *apportion*).

¹⁴² *Tajallî* diri Tuhan adalah merupakan hubungan dua arah antara makhluk dan Tuhan. Tuhan sebagaimana makhluk menginginkan diri-Nya tertangkap. Ia mencari manusia sebagaimana manusia mencari Dia. Manusia harus menemukan Tuhan dan menyerap sifat-sifat-Nya yang tak terbatas. Dengan demikian tumbuhlah ego ke dalam diri. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, ia naik ke tingkatan wakil Tuhan. Dan jadilah ia manusia sempurna. Lihat, M.M.Syarif, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*, terj. Yusuf Jamil, (Bandung: Mizan, 1984), hal. 36.

¹⁴³ *Amâ* adalah Tuhan masih dalam keabsolutannya yang tersembunyi tanpa nama dan sifat yang bersandar atas-Nya. ia adalah dzât (esensi) yang murni (*mahdha*). Makna ini ditarik dari sabda Nabi Muhammad saw:

إن العماء ما فوقه هواء ولا تحته هواء.

"*Sesungguhnya al-'amâ tiada di atasnya udara dan tiada dibawahnya udara*". Yakni tiada sisi ketuhanan dan penciptaan. Al-Jîlî mendeskripsikan pengertian *al-'ammâ* dalam untaian bait sya'irnya:

إن العماء هو المحل الأول * فلك شمس الحسن فيه أف

'amâ berhadapan dan menerima *al-ahadiyyah*. Tuhan dalam kondisi ini ber-*tajallî* bagi diri-Nya atau penampakan diri-Nya pada dzât-Nya yang Esa (*al-Dzât al-Ahadiyyah*). Tuhan masih belum bisa disifati dan lepas dari sisi *al-Haqqiyyah* dan *al-Khalqiyyah*.¹⁴⁴ Lalu Tuhan masih tersembunyi dalam wujud murni yang dikenali segala kesempurnaannya (*huwiyyah*).¹⁴⁵ Dan akhirnya Tuhan menampakkan dzât-Nya (*Iniyyah*). *Iniyyah* adalah isyarat bagi munculnya Tuhan dengan segala kesempurnaan dari sisi bâthin-Nya. Hal ini disandarkan pada firman Allah:

اننى انا الله لا اله الا انا فاعبدنى واقم الصلاة لذكرى

“Sesungguhnya Akulah Allah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, sebab itu sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingatKu”.¹⁴⁶

Berdasarkan hubungan timbal balik tersebut, di mana Tuhan ingin dikenal oleh makhluk-Nya dan makhluk (ciptaan) ingin mengenal Tuhannya, maka terjadi suatu kepentingan bersama yang menjadi keinginan masing-masing. Tuhan akan *zhuhûr* (*apporation*) (menampakkan diri) terhadap hamba yang dikehendaki-Nya.¹⁴⁷ Hamba yang dikehendaki

هونفس نفس الله كان له بها * كون ولم يخرج فلا يتبدل

Al-Jilî, *op.cit.*, Juz I, hal. 50. Dalam keadaan seperti itu dzât Ilâhî tidak dapat dikenali, kecuali dzât tersebut ber-*tajallî*, sehingga pengetahuan tentang-Nya bisa dicapai oleh makhluk. Team Penyusun, *op.cit.*, hal. 74.

¹⁴⁴ *Ibid.*, hal. 50.

¹⁴⁵ *Ibid.*, Juz I, hal. 96.

¹⁴⁶ Qs. Tâhâ (20): 14.

¹⁴⁷ Al-Jilî, “Al-Kahf wa al-Raqim” dalam Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfi*, *op.cit.*, hal. 73.

adalah hamba yang dikenali dan disenangi oleh Tuhan serta hamba yang jiwanya siap menerima limpahan cahaya-Nya sehingga seorang hamba mampu mengenal Tuhannya secara sempurna.

Hamba yang dikendaki dan dikenali atau dikasihi oleh Tuhan adalah dikarenakan hamba tersebut senantiasa mendekatkan dirinya dengan amalan-amalan yang disenangi Tuhan, sebagaimana yang diungkapkan oleh hadîs Qudsî:

ما زال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى احبه، فان احبته كنت
عينه التى يرى بها وقدمه التى يمشى بها... ويصبح عبدا ربانيا
يقول للشئ كن فيكون.

"Hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan yang disenangi (nawâfil), maka apabila Aku menyukainya, Aku adalah esensi bâthinnya sebagai penglihatannya dan gerak langkahnya.... Ia sebagai hamba yang memiliki nilai-nilai ketuhanan (rabbâni) yang apabila berkata "kun" (Jadilah), "fayakûn" (maka jadi)".¹⁴⁸

Hamba mendapatkan *tajallî* Tuhan secara berjenjang dari perbuatan, nama, sifat sampai dzât Tuhan secara lengkap. Dalam hal ini ia berpredikat sebagai *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna).¹⁴⁹ Al-Jîlî membagi jenjang-jenjang *tajallî* Tuhan tersebut secara sistematis. Ia membaginya ke dalam empat fase:

Fase *pertama*, adalah *tajallî* Tuhan dalam bentuk perbuatan-perbuatan-Nya (*tajallîyah al-af'âl*). Apabila

¹⁴⁸ Hadîs tersebut dijadikan sandaran oleh al-Jîlî untuk menjelaskan awal pendakian bagi seorang hamba dalam memasuki pintu gerbang ketuhanan. Al-Jîlî, *al-Kahf wa al-Raqim*, hal. 23.

¹⁴⁹ R.A. Nicholson, *Op.cit.*, hal. 87.

perbuatan Tuhan ber-*tajallî* pada diri hamba, maka ia akan menyaksikan perjalanan kekuasaan Tuhan dalam alam semesta ini, Allah mempersaksikannya sebagai penggerak dan sebagai pengatur yang berhak menghentikan suatu gerakan tertentu. Ia menafikan perbuatan hamba dan tetaplah perbuatan Tuhan. Dalam fenomena ini, Tuhan secara hakikat sebagai penggerak perbuatan hamba. Hamba yang mendapatkan *tajallî* perbuatan Tuhan merasuk dalam dirinya *al-haûl* (upaya), *al-quwwah* (daya) dan *al-irâdah* (kehendak) Tuhan.¹⁵⁰ Hal ini selaras dengan kisah tentang *al-'Abd al-Shâlih* (Nabi Khidhr) dalam al-Qur'ân, yang mendemonstrasikan perbuatannya di hadapan Mûsâ.¹⁵¹ Statemen Nabi Khidhr yang patut dicatat di sini dari demonstrasi perbuatannya adalah sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

وما فعلته عن امرى

*"Dan bukanlah kukerjakan atas kemauanku sendiri".*¹⁵²

¹⁵⁰ Al-Jilî, *Al-Insân al-Kâmil*, hal. 56.

¹⁵¹ Kisah tentang Nabi Khidhr dan Musa ini sebagaimana tertera dalam Qs. al-Kahfi (18): 60-82. Perbuatan Khidhr yang ganjil dalam pandangan Mûsâ seperti melubangi kapal penduduk miskin, membunuh anak kecil dan memperbaiki bangunan tua yang rusak, ternyata mempunyai hikmah yang pada akhirnya dapat dimengerti oleh Mûsâ. Hikmah-hikmah tersebut seperti yang disebutkan dalam Qs. Al-Kahfi (18): 79-82. Peristiwa perusakan terhadap kapal orang-orang miskin tersebut, dimaksudkan untuk menghindari kekejaman seorang raja yang senantiasa merampas kapal yang melewati wilayahnya; Anak kecil yang dibunuh, karena andaikan besar nanti ia sebagai perusak iman, terutama bagi kedua orang tuanya yang *shâlih*; dan pembangunan terhadap dinding bangunan tua, karena di dalamnya terdapat harta karun milik dua anak yatim, Tuhan menghendaki untuk memeliharanya sampai kedua anak tersebut dewasa.

¹⁵² Qs. al-Kahfi (18): 82.

Jadi, apa yang diperbuat oleh Nabi Khidhr sebenarnya adalah kehendak dan perbuatan Tuhan.

Statemen di atas menjelaskan bahwa betapa kuatnya perbuatan Tuhan pada diri hamba yang telah mendapatkan *tajallî* perbuatan-Nya, ia adalah sarana bagi kekuasaan Tuhan dalam menata kebaikan bagi kehidupan ciptaan-Nya. Lebih jauh, al-Jilî mengekspresikan fenomena di atas melalui bait sya'irnya:¹⁵³

فلا حظت في فعلى قضاء مرادها * وابصرت صنعى انها هى صانع
فسلمت نفسى حيث اسلمنى القضاء * ومالى مع فعل الحبيب
تنازع
ارانى كالالات وهو محركى * انا قلم والاقطار الاصابع.

"Maka jelaslah bagiku bahwa perbuatanku adalah kehendak dan keinginan-Nya dan kulihat, yang kulakukan adalah perlakuan-Nya. Maka kuterima jiwaku sebagaimana kehendak-Nya menerimaku* dan tiada sesuatu perbuatanku menyalahi perlakuan kekasihku. Diriku terlihat bagaikan wahana yang tergerakkan oleh-Nya* aku bagaikan pena, sedangkan taqdir-Nya bagaikan jari jemarinya"*

Al-Jilî dalam hal ini juga menyangkal pandangan kaum Zindiq¹⁵⁴ yang menisbahkan perbuatan-perbuatan mereka yang menyimpang kepada

¹⁵³ Al-Jilî, *Qashidah al-Nâdirât al-Ainiyah*, (Beirût: Dâr al-Jail, 1408H./1988 M.), hal. 111-112; bait ke 420-423.

¹⁵⁴ Kaum zindik adalah kaum yang melegitimasi perbuatannya yang menyimpang dari ajaran Islam dengan nash-nash al-Qur'an dan al-Hadîs. Lihat, Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, ed.: Abdurrahmân ibn Muḥammad al-'Ashî, ('Amr Khadim al-Haramain, 1404 H.), Juz. 4, hal. 221.

perbuatan Tuhan, sesudah mereka melakukan perbuatan maksiat tersebut mereka katakan ini adalah perbuatan Tuhan. Menurut al-Jīlī, ciri perbuatan seorang hamba yang telah mendapatkan *tajallī* perbuatan Tuhan adalah perbuatan yang ia lakukan tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah, ia seorang yang *thā'ah* (patuh) dan perbuatannya senantiasa selaras dengan ajaran al-Qur'ān dan al-Sunnah yang merupakan penampakan *tajallī* perbuatan Tuhan.¹⁵⁵

Dari uraian di atas, maka dapat dikatakan bahwa hanya perbuatan yang baik yang menjadi kehendak Tuhan. Perbuatan yang buruk adalah pilihan dari manusia. Munculnya perbuatan jelek pada diri manusia, karena ia tidak menggunakan potensi atau daya yang ada pada dirinya yang berupa *nafs*, dan *rūh*, serta *qalb*. Dengan demikian, manusia tenggelam dengan naluri biologisnya yang cenderung memuaskan hawa nafsunya. Tiga daya manusia yang berupa *nafs*, *rūh* dan *qalb* akan penulis uraikan dalam sub bab pembahasan tersendiri.

Untuk menjelaskan *tajallī* Tuhan melalui perbuatannya, dalam kesempatan yang lain al-Jīlī mengemukakan *ḥadīṣ qudsī*¹⁵⁶ yang menjelaskan tentang amalan-amalan yang bisa mengantarkan seorang hamba menjadi dekat kepada Tuhan. Apabila seorang hamba sudah dekat dengan Tuhan, maka semua aktivitas hamba tersebut dikontrol langsung oleh Tuhan. *Ḥadīṣ qudsī* yang dimaksud adalah:

¹⁵⁵ Al-Jīlī, *op.cit.*, Juz I, hal. 57.

¹⁵⁶ *Ibid.*, Juz. II, hal. 146.

لا يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فإذا احبته كنت
سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصره ولسانه الذى ينطق به
ويده التى يبسط بها ورجله التى يمشى بها.

"Hamba-hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah, sehingga Aku mencintainya. Apabila aku telah mencintainya, maka melalui pendengarannya Aku mendengar, dengan matanya Aku melihat, dengan lidahnya Aku berbicara dengan tangannya Aku bertindak dan dengan kakinya Aku melangka bersamanya".

Fase kedua, adalah *tajallî* Tuhan dalam bentuk nama-nama-Nya (*tajallîyyah al-asmâ'*). Dalam hal ini hamba yang menerima *tajallî* Tuhan dalam nama-nama-Nya merasuk dalam dirinya nama Tuhan. Nama yang pertama kali merasuk dalam dirinya adalah *al-Mawjûd* dan yang paling tinggi di antara nama-nama Tuhan adalah *Allâh*. Allah menghapus nama hamba dan menetapkan nama Allah. Apabila ia dipanggil dengan nama Allah ia langsung menyahutinya.¹⁵⁷ Nama terakhir Tuhan yang ber-*tajallî* dalam diri seorang hamba adalah *al-Qayyûm*. Lalu hamba akan naik untuk menerima *tajallî* Tuhan berikutnya.

Dalam strata ini hamba mengalami *fanâ'*, jiwanya melebur dalam ketuhanan, ia tidak merasakan sesuatu yang berada di luar dirinya, lalu naik lagi dalam pengalaman berikutnya *fanâ' al-fanâ'* (*fanâ'* yang sempurna), sehingga muncullah *al-Baqâ'* Tuhan. Dengan demikian seorang hamba *baqâ'* (tetap) bersama Tuhan.

¹⁵⁷ *Ibid*, hal. 59.

Fase *ketiga*, adalah *tajallî* Tuhan dalam bentuk sifat-sifat-Nya (*tajallîyyah al-Shifât*). Seorang hamba yang menerima sifat Tuhan, dirinya tenggelam dalam sifat ketuhanan¹⁵⁸ dan ia disifati dengan sifat-sifat Tuhan tersebut, dan segala sifat Tuhan telah menjelma dalam dirinya, *wujûd latîfah*.¹⁵⁹ Tuhan menduduki *wujûd* hamba yang lebur dan *fanâ'*. Tetapi dalam hal ini al-Jîlî menegaskan bahwa meleburnya *al-Lathîfah al-Ilâhîyah* yang menggantikan *haykal* (bentuk) hamba hanyalah bersifat *majâzî* (kiasan) dan al-Jîlî tidak mengatakan *hulûl* atau *ittihâd*. Bentuk peleburan sendiri berupa *al-jûd* (anugerah) dan *al-fadhî* (keutamaan). Tuhan merupakan pengalaman spiritual bagi hamba yang sudah mencapai titik kulminasi.

Apabila yang ber-*tajallî* adalah sifat Tuhan berupa sifat *al-Bashar* (Maha Melihat), maka hamba di sini akan mampu menangkap atau melihat segala yang *mawjûdât* (segala yang ada) maupun yang bersifat ghaib. Apabila yang ber-*tajallî* adalah sifat Tuhan, *al-Sama'* (Maha Mendengar), maka hamba akan mampu mendengar suara *al-jamâdât* (benda-benda), *al-nabât* (tumbuh-tumbuhan) dan *al-hayâwanât* (binatang-bintang). Ia juga mampu mendengar perkataan-perkataan malaikat dan perkataan-perkataan ghaib lainnya.¹⁶⁰

Dalam strata ini seorang hamba mendapatkan gelar *al-'Abd al-Shifah* dan ia memiliki *al-karâmah*¹⁶¹

¹⁵⁸ Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, Juz I, hal. 62.

¹⁵⁹ *Lathîfah*, menurut al-Jîlî, identik dengan *Rûh al-Qudûs*.

¹⁶⁰ *Ibid*, hal. 64.

¹⁶¹ *Al-karâmah* adalah kelebihan atau keistimewaan yang diberikan oleh Allah kepada para wali yang mirip dengan mu'jizat yang diberikan Allah kepada

yang dalam term al-Qur'ân disebut sebagai *al-Busyrâ*. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة لا تبديل لكلمات الله ذلك هو الفوز العظيم

“Bagi mereka pembawa berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan dalam kehidupan di akhirat. Tidak ada perubahan bagi kalimat-kalimat (janji-janji) Allah. Yang demikian itu adalah kemenangan yang besar”.¹⁶²

Sebutan *al-Busyrâ* tersebut didasarkan kepada lima alasan mendasar, yakni: *Pertama*, dari sisi *khalqiyah* (penciptaan) ia mengalami *fanâ'* yang sempurna, dan dari sisi *al-ḥaqiqiyah* (ketuhanan) ia *baqâ'* (tetap) dalam sisi ketuhanan; *Kedua*, ia menerima pensifatan dari sifat-sifat ketuhanan; *Ketiga*, pensifatannya tersebut pada sisi keghaibannya; *Keempat*, mengandung pengertian pembenaran terhadap ritualitas agama-agama, di mana yang pada hakikatnya disembah hanyalah Allah semata; dan *Kelima*, penyanggahan atas kekeliruan para tokoh agama dan aliran, kecuali mereka Muslim.¹⁶³

Fase *keempat*, adalah *tajallî* Tuhan dalam dzât-Nya (*tajallîyyah al-dzât*). Fase ini adalah fase *tajallî* Tuhan yang terakhir pada diri hamba. Hamba yang telah menerima bentuk *tajallî* ini disebut sebagai manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*). Karena, hamba tersebut sudah mendapatkan pengalaman spiritual yang paling sempurna. Dengan kontinuitas ibadahnya kepada Tuhan, ia mendapatkan limpahan dzât Tuhan.

para Nabi. Al-Syarqâwî, *op.cit.*, hal. 118.

¹⁶² Qs. Yûnus (10): 64.

¹⁶³ Yûsuf Zaidân, *al-Fikr al-Shûfî*, hal. 78-79.

Ia telah berkedudukan sebagai *khalifah* di muka bumi yang bertanggung jawab terhadap tatanan kehidupan spiritual makhluk di bumi ini. Hal ini selaras dengan firman Allah yang menyatakan bahwa:¹⁶⁴

وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya aku menjadikan seorang *khalifah* di bumi”.

Kata *khalifah* pada ayat di atas dipahami oleh al-Jilī sebagai manusia sempurna yang berhak atas *al-khilāfah al-Ilāhiyyah* (kekuasaan Tuhan) di bumi.¹⁶⁵ Manusia yang telah menduduki strata ini disebut juga dengan term *al-khitām* (kedudukan final), yakni manusia yang sudah mencapai titik kulminasi dalam perjalanan spiritualnya.

2. Diskursus tentang Martabat dan Hakikat Manusia

Untuk memahami diskursus manusia, maka yang perlu ditangkap terlebih dahulu adalah hakikat manusia yang mempunyai watak yang tetap, tidak berubah-ubah dan bersifat esensial yang menyebabkan sesuatu menjadi dirinya sendiri dan membedakannya dari yang lainnya.

Pada periode klasik dan abad pertengahan, orientasi para filosof dan sebagian para sufi dalam memahami diri manusia adalah esensi manusia yang dirumuskan melalui refleksi yang sangat spekulatif, yakni rumusan tersebut bersifat vertikal, manusia sempurna dipahami sebagai keserasian dengan kosmos atau Tuhan melalui

¹⁶⁴ Qs. al-Baqarah (2): 30.

¹⁶⁵ Yûsuf Zaidân, *‘Abd al-Karîm*, hal. 205.

tatanan normatif yang menjadi acuannya.¹⁶⁶ Dalam hal ini al-Jîlî yang hidup pada abad pertengahan telah menjadikan orientasi ini sebagai bahan rumusan-rumusan konsepnya dalam mendeskripsikan manusia sempurna.

Sebagai konsekuensi dari refleksi spekulatif yang bersifat vertikal tersebut, dalam literatur sufi dikenal adanya konsep *tajallî* dan *taraqqî* (pendakian spiritual). Tuhan akan ber-*tajallî* terhadap hamba-Nya yang senantiasa mensucikan jiwanya, dalam arti ia senantiasa *taqarrub* (mendekat) kepada Allah swt. maka dalam diri hamba pun terjadi *taraqqî* (*stage*) atau tahapan-tahapan dalam menerima *tajallî* Tuhan, al-Jîlî mengistilahkanannya dengan *barzakh* (perantara, posisi) dalam tingkatan spiritual. Proses terjadinya *tajallî* dan *barzakh* tersebut sebagai hubungan timbal balik antara Tuhan dan hamba.

Al-Jîlî menjelaskan tingkatan posisi (*barzakh*) tersebut dengan tiga tingkatan, yakni: *Pertama*, tingkatan *bidâyah*, yaitu hamba yang telah memiliki nama dan sifat Tuhan; *Kedua*, tingkatan *tawâsuth* (pertengahan), dalam hal ini hamba telah menerima pancaran hakikat ketuhanan (*al-Haqâ'iq al-Ilâhîyah*); dan *ketiga*, tingkatan *khitâm* (pamungkas), seorang hamba telah mengetahui berbagai macam urusan ketuhanan.¹⁶⁷ Dalam tingkatan atau posisi terakhir ini manusia mengalami kesempurnaannya, karena manusia dan Tuhan sudah menyatu dalam diri *al-Insân al-Kâmil* (*God and man become one in perfect man*).¹⁶⁸ Namun untuk mencapai tingkatan-tingkatan tersebut diperlukan adanya usaha yang maksimal.

¹⁶⁶ Muhammad Yasir Nasution, *op.cit.*, hal. 49.

¹⁶⁷ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz II, hal. 79.

¹⁶⁸ Reynold A. Nicholson, *op.cit.*, hal. 87.

a. Sarana Inheren Manusia

Manusia sempurna yang tersebut di atas terkait dengan pembahasan sesuatu yang inheren dalam diri manusia yang berupa sarana yang bisa menangkap sinyal-sinyal ketuhanan. Sarana inheren yang lazim disebutkan dalam literatur para sufi adalah hati (*qalb*) atau *the heart* sebagai sarana untuk mengetahui Tuhan, *rûh* (*the spirit*) sebagai sarana untuk mencintai-Nya dan *sirr* atau *nafs* (*the soul*) sebagai sarana kontemplasi dengan Tuhan.¹⁶⁹

Al-Jîlî mengindentikkan atau tidak membedakan antara *rûh* dan *nafs*, yang sebelumnya pandangan tersebut sudah dilontarkan oleh Ibn Sîna. Sedangkan al-Farâbî berpandangan bahwa *rûh* tidak identik dengan *nafs*. *Rûh* menurutnya berasal dari pancaran ilmu Tuhan, sedangkan *nafs* (jiwa) berasal dari akal kesepuluh dan muncul dengan materi pertama. Al-Qusyairî sebagaimana al-Farâbî membedakan antara *rûh* dan *nafs*. Menurutny, *rûh* berwatak *Ilâhî* (ketuhanan), sedangkan *nafs* (jiwa) berwatak *insânî* (kemanusiaan).¹⁷⁰

¹⁶⁹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, *op. cit.*, hal. 61.

¹⁷⁰ Al-Qusyairî, *Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, (Mesir: Maktabah al-Qâhirah, tt.), hal. 44.

Al-Jilî menjelaskan dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil*:

اعلم ان النفس تسمى في الاصطلاح على خمسة اضرب: نفس حيوانية ونفس امارة ونفس ملهمة ونفس لوامة ونفس مطمئنة. وكلها اسماء الروح اذ ليس حقيقة النفس الا الروح. وليس حقيقة الروح الا الحق. فافهم فالنفس الحيوانية تطلق على الروح باعتبار تدبيرها للبدن فقط. واما الفلاسفيون فالنفس الحيوانية عندهم هي الدم الجارى في العروق وليس هذا بمذهبا ثم النفس الأمارة تسمى به باعتبار ما يأتيه من المقتضيات الطبيعية الشهوانية بالأنهمك في الملاذ الحيوانية وعدم المبالاة بالأوامر والنواهي، ثم النفس الملته تسمى به باعتبار ما يلهمها الله تعالى به من الخير فكل ما تفعله النفس من الخير هو بالالهام..... ثم النفس اللوامة سميت به باعتبار اخذها في الرجوع والاقلاع وكأنها تلوم نفسها على الخوض في تلك المهالك فلهذا سميت لوامة، ثم النفس المطمئنة سميت به باعتبار سكونها الى الحق واطمئنانها به.

"Ketahuilah, bahwasanya nafs disebut dalam terminologinya terbagi dalam lima bagian, yaitu: nafs hayawâniyyah, nafs ammârah, nafs mulhimah, nafs lawwâmah, dan nafs muthma'innah. Semuanya itu adalah nama-nama rūḥ, dengan demikian bukan hakikat nafs melainkan rūḥ dan bukanlah hakikat rūḥ melainkan al-Haqq. Pahamiilah, bahwa nafs al-hayawâniyyah adalah rūḥ yang mengatur badan saja. Adapun menurut para filosof nafs al-hayawâniyyah adalah peredaran darah dalam 'urûq, ini bukanlah pendapat kita. Lalu nafs ammârah disebut sebagai nafs yang mendatangkan kebutuhan syahwah

yang alamiah yang terdorong oleh kelezatan yang bersifat hewani, tanpa bisa mempertimbangkan perintah dan larangan. Kemudian nafs mulhimah disebut sebagai nafs yang menjadi sarana penerimaan yang baik dari ilhâm Tuhan dan suatu kebaikan yang dimunculkan oleh nafs itu sendiri lalu nafs al-lawwâmah yang disebutnya sebagai jiwa yang terambil kembali dan lepas. Seakan-akan nafs berenang dalam samudra berbahaya (jiwa yang dihadapkan dengan alternatif baik dan buruk). Oleh karena itu disebut lawwâmah. Lalu nafs al-muthma'innah adalah jiwa yang tenang dan damai menuju al-Haqq".¹⁷¹

Setelah al-nafs menduduki posisi terakhir yakni nafs muthma'innah, jiwa yang senantiasa lepas dari perbuatan-perbuatan jahat dan selalu bersama perbuatan *Ilâhiyyah* yang terpuji, lalu muncullah pensifatan Tuhan dan menemukan hakikat dzât (esensi) Tuhan. Nama Tuhan adalah namanya, sifat Tuhan adalah sifatnya, esensi Tuhan adalah esensi bâthinnya.¹⁷² Jiwa semacam ini yang mampu menerima pancaran cahaya Tuhan, sehingga manusia dalam dimensi bâthinnya suci dan terbuka jalan untuk bersatu dengan Tuhan, yang dalam term al-Jîlî disebut sebagai *al-Insân al-Kâmil*.

Rûh dalam pandangan al-Jîlî juga hampir-hampir tidak bisa dibedakan dengan *al-qalb* (hati), tatkala al-Qur'ân menyebutkan:¹⁷³

فإذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين.

¹⁷¹ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz II, hal. 70-71.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Qs. al-Hijr (15): 29.

“Maka apabila Aku menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya rûh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud”

maka itu sebenarnya adalah *al-qalb*.¹⁷⁴ *Qalb* dalam pemahaman al-Jîlî akan lebih muda diikuti penjelasannya, apabila *qalb* dihubungkan dengan *sirr*, sebagaimana yang ia ungkapkan melalui bait *sya’irnya*:

القلب عرش الله ذوالامكان * هو بيته المعمور في الانسان
فيه ظهور الحق فيه لنفسه * وعليه حقا مستوى الرحمن
خلق الاله القلب مركز سره * ومحيط دور الكون والاعيان.

“Hati adalah ‘arsy Allah yang memiliki kemampuan yang bait al-ma’mûr-nya bertengger dalam diri manusia* Di dalamnya ada penampakkan Tuhan dan bagi dirinya* Dengan kesungguhan baginya tempat bersemayam al-Rahmân* Tuhan ciptakan hati sebagai tempat sirr-Nya* Dan sebagai muara perjalanan alam dan realitas”*.¹⁷⁵

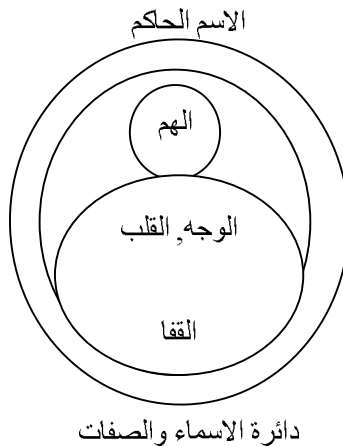
Al-Jîlî mengibaratkan hati sebagai cermin yang mempunyai bagian muka dan bagian belakang. Bagian muka senantiasa menghadap ke arah sebuah cahaya yang ia sebut dengan *al-hamm* sebagai mata yang menjadi milik hati. Apabila sebuah nama berada pada posisi menghadap atau menarik perhatian *al-hamm*, maka hati akan melihatnya dan menerima persepsi darinya. Bila nama tersebut menghilang dan muncul nama yang lain yang berada dalam radiusnya, maka ia akan menangkapnya. Adapun bagian belakang

¹⁷⁴ Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz II, hal. 22.

¹⁷⁵ *Ibid.*, Juz II, hal. 20.

hati sebagai tempat yang tidak menerima *input* persepsi ia namakan sebagai *al-qafâ'*. Uraian tersebut digambarkan oleh al-Jilî dalam bentuk skema sebagai berikut:

Skema V Komponen Hati



Al-hamm adalah tempat daya persepsi hati (kamera) yang siap dihadapkan ke arah mana saja tergantung orientasi manusia menghadapkannya. Apabila manusia menghadapkan *al-hamm* ke "atas", maka pandangan manusia menjadi 'ârif karena pandangan ke "atas", berarti memandangi Tuhan. Apabila menghadapkannya ke "bawah", berarti ia berupaya memburu kehidupan duniawi. Apabila menghadapkannya ke arah "kanan", maka ia sebagai orang yang taat beribadah, karena arah "kanan" merupakan simbol dari kebaikan. Sedangkan apabila dihadapkannya ke arah "kiri", maka manusia akan

menjadi *fâsiq*, karena arah “kiri” merupakan simbol dari keburukan.¹⁷⁶

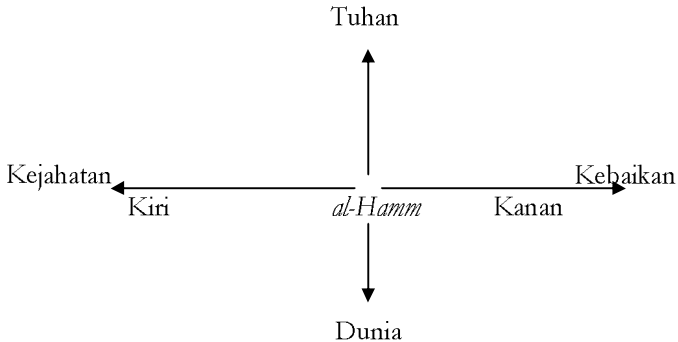
Analogi dari kecenderungan hati yang dikiaskan dengan keteranangan tempat (arah) dapat diintegrasikan lebih jauh bahwa arah “atas” menunjukkan orientasi hati yang senantiasa ingat akan yang di atas (Penciptanya), dan dengan demikian ia sadar akan kedudukannya sebagai makhluk yang berada di bawah. Kesadaran ini berimplikasi pada sikap dan perilakunya yang ‘ârif. Arah “bawah” menunjukkan persepsi manusia yang tenggelam dengan kehidupan dunia. “Bawah” ibarat nilai dunia yang *fanâ’* dan tidak abadi, namun tampak kemilau bagai fatamorgana yang kepuasannya tanpa ujung dan batas.

Arah “kanan” merupakan lambang dari kebaikan dan arah “kiri” adalah simbol dari kejahatan. Simbol-simbol sederhana ini menjadi budaya yang Islami, seperti perbuatan yang etis senantiasa dimulai dengan tangan kanan, sedangkan perilaku yang tidak etis selalu dinisbahkan dengan bagian kiri.

Simbol-simbol tentang daya persepsi di atas penulis gambarkan dalam sebuah bentuk skema sebagai berikut:

176 *Ibid.*, hal. 23.

Skema VI Daya Persepsi Manusia



Dari uraian tentang sarana yang inheren yang terdapat pada diri manusia dalam pembentukannya menjadi manusia sempurna, al-Jilî tampaknya menempatkan kehendak (*will*) manusia sebagai faktor yang terpenting. Manusia harus melakukan perjuangan yang hebat (*mujâhadah*) untuk bisa menaklukkan *nafs*-nya dan mensucikan hatinya, sehingga mampu menangkap nama, sifat dan dzât (esensi) Tuhan.

Kehendak manusia dalam meraih kesempurnaan terkait dengan mengoptimalkan fungsi daya-daya yang telah disebutkan di atas, yakni: *al-rûh*, *al-qalb* dan *al-nafs*. Daya-daya tersebut sebelumnya sudah dijelaskan ketika membahas tentang jiwa (*al-nafs*). Di sana disebutkan bahwa manusia mempunyai daya penggerak (*al-quwwah al-muḥarrrikah*), daya mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*) dan daya berfikir (*al-quwwah al-nâthiqah*).¹⁷⁷

¹⁷⁷ Muḥammad Abû Rayyân, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, (Iskandariyah: Dâr al-Qawmiyyah, 1967), hal. 383.

Rûh atau *nafs* yang paling sempurna dalam pandangan al-Jîlî adalah *nafs* Muḥammad saw, karena *nafs* Muḥammad tersebut merupakan *nafs* universal yang sudah ada sejak Adam diciptakan. Adam merupakan salah satu nabi yang dijadikan sebagai mediator bagi bertenggernya *nafs* Muḥammad yang diistilahkan oleh al-Jîlî dengan istilah *al-ḥaqîqah al-Muḥammadiyah*.¹⁷⁸ Jadi dalam diri Adam -sebagai sosok yang disebut-sebut manusia pertama dalam pandangan *mainstream*- adalah manusia pertama yang mendapatkan hembusan *nafs* atau *rûh* Muḥammad atau *al-ḥaqîqah al-Muḥammadiyah*.

¹⁷⁸ Teori tentang *al-ḥaqîqah al-Muḥammadiyah* yang dijelaskan oleh al-Jîlî sebelumnya pernah dijelaskan juga oleh Ibnu 'Arabî dan untuk pertama kalinya istilah ini dipergunakan oleh al-Hallâj (w. 922 M.) dengan term *nûr Muḥammad*-nya. *Nûr Muḥammad*, menurut al-Hallâj, merupakan pancaran pertama dari dzât Tuhan, bersifat *qadîm* dan hakikatnya sama dengan dzât Tuhan itu sendiri. Dari *nûr Muḥammad* inilah kemudian muncul alam semesta ini. Dari sini kemudian Muḥammad dipahami sebagai manusia yang *qadîm* yang hakikat ke-Muḥammad-annya adalah berupa *nûr Allâh* yang *qadîm* dan *azalî*, dan Muḥammad juga dipahami sebagai manusia yang *ḥadîs* (baharu) yang bersifat temporal. Manusia, menurut al-Hallâj, di samping memiliki sisi *lâhût* (ketuhanan) yang bersifat *qadîm* juga memiliki sisi *nâsût* (kemanusiaan) yang bersifat *ḥadîs* (baharu). Manusia sempurna, dengan demikian, adalah manusia yang mampu menampakkan sifat-sifat ketuhanannya sehingga ia menjadi pencerminan Tuhan yang nampak. Kalau ditarik benang merahnya, maka teori tersebut merupakan rembesan dari teori emanasi dalam filsafat Islam yang menyatakan bahwa terjadinya alam semesta ini merupakan pancaran dari Tuhan. Teori emanasi dalam Islam tersebut diperkenalkan pertama kalinya oleh al-Farâbî. Dan al-Farâbî sendiri mengadopsi teori itu dari filsafat Neo-Platonisme. T.J. De Boer, *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm*, terj. Muḥammad 'Abd al-Hâdî, (Kairo: Maktabah al-Lajnah wa al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, tt.), hal. 139-140; Muḥammad al-Bâhî, *Al-Jâhib al-Ilâhî fî al-Tafkîr al-Islâmî*, (Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967), hal. 383.

b. Nabi Muhammad Sosok Ideal al-Insân al-Kâmil

Uraian-uraian yang ada di atas membawa kepada suatu pengertian tentang peranan Muhammad yang menduduki tempat sebagai manusia sempurna yang bersifat universal. Tuhan menciptakan manusia sempurna lainnya melalui manusia sempurna Muhammad ini.¹⁷⁹

Sebagaimana telah diuraikan dalam bab-bab sebelumnya walaupun manusia mampu *kasyf* (melihat hakikat Tuhan) atau “memasuki” Tuhan, bahkan bersatu dengan Tuhan, namun al-Jîlî dalam berbagai karyanya senantiasa menegaskan bahwa “manusia tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, mustahil manusia menjadi Tuhan atau Tuhan menjadi hamba”. Pernyataan al-Jîlî ini menunjukkan sikap kehati-hatiannya dalam menghindari konflik dengan kaum syarî’ah,¹⁸⁰ dan juga pernyataan tersebut juga

¹⁷⁹ Annemarie Schimmel, *op.cit.*, hal. 229.

¹⁸⁰ Konflik antara kelompok Sufi dengan kelompok Syarî’ah, disebabkan karena pandangan yang berbeda tentang esensi Tuhan. Kaum sufi secara keseluruhan merumuskan bahwa Tuhan sebagai esensi, dan alam atau ciptaan yang ada dalam jagad raya ini memiliki unsur esensi Ilâhî, sehingga manusia dimungkinkan memiliki kemampuan untuk mengadakan pertemuan antara esensi dirinya dengan esensi Tuhan. sedangkan bagi kaum Syarî’ah hal tersebut merupakan sesuatu yang tidak mungkin terjadi, karena terdapat perbedaan-perbedaan yang fundamental antara keduanya. Oleh karena itu, kelompok Syarî’ah menuduh kaum sufi sudah keluar dari aqidah Islâmiyah. Untuk menengahi pandangan yang saling berseberangan tersebut, al-Jîlî mengatakan bahwa: “Meskipun agama menegaskan bahwa terdapat perbedaan antara Pencipta (Tuhan) dan yang diciptakan (manusia), namun kami sebagai kaum mistik menyadari bahwa keduanya sama”. Reynold A. Nicholson, *The Perfect Man, op.cit.*, hal. 99. Pernyataan al-Jîlî tersebut mengisyaratkan bahwa kaum Sufi termasuk dirinya sendiri memiliki konsep yang berbeda dan tidak harus dipahami oleh manusia pada umumnya, dan adanya reaksi dari kaum Syarî’ah merupakan hal yang dimaklumi dan diterima olehnya dengan sikap yang ‘arif.

menunjukkan pandangan teologis al-Jîlî dalam hal akidah Islam.

Keterkaitan pengertian manusia sempurna dalam pandangan al-Jîlî dengan teori penciptaan alam membawa kepada pengertian otoritas manusia sebagai makhluk universal yang tinggi dalam kedudukan dan fungsinya yang mampu menampakkan wajah Tuhan secara sempurna serta bisa menjelma kepada manusia lainnya. Dalam hal ini al-Jîlî mendeskripsikan *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna) sebagai berikut:

”اعلم حفظك الله أن الانسان الكامل هو القطب الذي تدور عليه افلاك الوجود من اوله إلى اخره، وهو واحد منذ كان الوجود الى ابد الابدين، ثم له تنوع في ملابس ويظهر في كئاس فيسمى به باعتبار لباس، ولا يسمى به باعتبار لباس اخر فاسمه الأصلي الذي هو له محمد وكنيته ابوالقاسم ووصفه عبد الله ولقبه شمس الدين“

*“Ketahuilah, -semoga Allah melindungimu- bahwa, al-Insân al-Kâmil (manusia sempurna) adalah al-quthb (poros) yang disekitarnya berputar alam wujûd dari awal hingga akhir, ia adalah satu-satunya yang ada sejak wujûd tercipta hingga waktu yang tak terbatas. Kemudian ia memanifestasi dalam beberapa malâbis (pakaian) dan muncul dalam beberapa kanâ'is (bentuk). Ia disebut dengan sebuah pakaian, tidak disebutnya dengan pakaian yang lain. Nama aslinya adalah Muḥammad, sebutannya Abû al-Qâsim, sifatnya 'Abd Allâh, dan gelarnya Syams al-Dîn”.*¹⁸¹

¹⁸¹ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz II, hal. 74.

Dari uraian di atas, maka *al-Insân al-Kâmil* yang mutlak adalah Nabi Muhammad saw yang *nafs* atau jiwanya bisa merasuk dalam diri manusia sejak Nabi Adam hingga waktu yang tak terbatas. Manifestasi dari *nafs* Muḥammad tersebut bisa tergambar pada diri manusia sempurna dalam bentuk yang abstrak, dalam arti manusia hanya mampu mengekspresikan sifat-sifat dan perilaku Muhammad dan mampu mewujudkan *shûrah* Muḥammad dalam dirinya. *Nafs* Muḥammad juga bisa menjelma dalam *shûrah* (bentuk) Muḥammad yang sesungguhnya. Dalam arti gambar Muhammad tersebut bisa disaksikan secara langsung pada diri manusia sempurna yang berkedudukan sebagai mediator (*wâsithah*).¹⁸²

Al-Jîlî, dalam menjelaskan teorinya tentang manusia sempurna juga menghubungkannya dengan keberadaan seluruh wujud alam semesta ini baik yang bersifat '*ulyâ*' (tinggi) maupun yang bersifat *sufîlâ*' (rendah). *Al-Insân al-Kâmil*, menurutnya, adalah asal dari segala yang *wujûd*, karenanya segala *rûh* yang wujud mengitarinya dari awal hingga akhir. Dengan kehalusannya ia berhadapan dengan wujud '*ulyâ*' (tinggi) dan dengan wujud kasarnya ia berhadapan dengan hakikat wujud yang rendah (*sufîlâ*'). Dari alam atau wujud penciptaan yang berhadapan pertama kalinya dengan *al-Insân al-Kâmil* adalah *al-*

¹⁸² Pengalaman tentang penampakan diri Muhammad secara visual dialami sendiri oleh al-Jîlî, tatkala menyaksikan rupa guru spiritualnya al-Jabartî seperti Muhammad saw. Ia hampir-hampir tidak percaya bahwa orang yang disaksikan oleh dirinya dan murid-murid al-Jabartî lainnya adalah bentuk Muhammad, ia bahkan menyangka bahwa itu adalah gurunya. Peristiwa tersebut terjadi pada tahun 796 H. di Zâbid. *Ibid.*

'Arsy. *Al-Insân al-Kâmil* dengan hatinya berhadapan dengannya, hal ini disandarkan pada sebuah hadîs yang menyatakan bahwa: "*Hati seorang Mu'min adalah 'arsy Allah*".¹⁸³ Lalu berturut-turut *Sidrat al-Muntahâ*,¹⁸⁴ *al-Qalam al-A'lâ*,¹⁸⁵ *al-Lawh al-Mahfûzh*.¹⁸⁶

Dalam keterkaitannya dengan *al-Haqq* (Tuhan), manusia sempurna adalah copy Tuhan yang paling sempurna.¹⁸⁷ Dengan demikian, manusia sempurna adalah makhluk yang dipercaya oleh Tuhan sebagai *khalifah* (pengganti Tuhan) di bumi. Dalam hal ini Tuhan mempermaklumkan kepada para malaikat bahwa Ia mengangkat *khalifah* di bumi. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً

"Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya aku menjadikan seorang *khalifah* di bumi".¹⁸⁸

Selanjutnya, manusia sempurna adalah orang yang telah mendapatkan sifat-sifat Tuhan secara sempurna, seperti tujuh sifat Tuhan: *al-Hayâ'*, *al-'Ilm*, *al-Irâdah*, *al-Qudrah*, *al-Sam'*, *al-Bashar*, dan *al-Kalâm*. Tujuh sifat ini merupakan *ummahât al-zhuhûr*

¹⁸³ *Ibid.*, Juz II, hal. 75.

¹⁸⁴ *Sidrat al-Muntahâ* adalah tempat terakhir yang bisa dilampai oleh makhluk. Makhluk tidak akan mampu melampai tempat sesudah *sidrat al-Muntahâ*.

¹⁸⁵ *Al-Qalam al-A'lâ* adalah awal pengenalan Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* berhadapan dengannya melalui 'aql-nya.

¹⁸⁶ *Lawh Mahfûzh* adalah ungkapan dari cahaya Tuhan yang termanifestasi dalam alam wujud.

¹⁸⁷ Al-Jîli, *Al-Kahf wa al-Raqîm* dalam Yûsuf Zaidân, *op.cit.*, hal. 86.

¹⁸⁸ Qs. al-Baqarah (2): 30.

(induk yang manifest) dalam diri manusia sempurna. Melalui sifat-sifat ini kemudian manusia sempurna mendapatkan dan mencerminkan dzât Tuhan secara sempurna. Tujuh sifat Tuhan yang ber-*tajallî* dalam diri manusia sempurna tersebut adalah hasil interpretasi (*ta'wîl*) dari al-Jîlî terhadap ayat al-Qur'ân yang berbunyi:

ولقد أتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم

“Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada engkau tujuh ayat (Fâtihah) yang diulang-ulang membacanya dan Qur'ân yang besar.”¹⁸⁹

Dari keterkaitan antara pengertian manusia sempurna dengan Tuhan dan antara manusia sempurna dengan penciptaan, maka manusia sempurna menurut al-Jîlî dapat ditafsirkan sebagai manusia yang mampu melakukan kontak hubungan secara vertikal dan horisontal. Secara vertikal, dipahami sebagai kedudukan manusia sempurna yang mampu menangkap esensi ketuhanan dalam dirinya. Sedangkan hubungan vertikal, dimaksudkan sebagai implikasi dari hubungannya secara vertikal tersebut. Dalam hal ini manusia sempurna berperan sebagai *khalîfah*, *wâsithah* dan pembimbing spiritual bagi sesamanya.

Dalam perjalanan sejarah umat manusia. Manusia-manusia sempurna bermunculan pada setiap saat dan masa dengan sosok ideal Nabi Muhammad sebagai acuannya. Muhammad yang dipahami sebagai sosok manusia sempurna yang *nûr-nya* sudah ada sebelum

¹⁸⁹ Qs. al-Hijr (15): 87.

Adam diciptakan. Para nabi dan para wali adalah diri Muhammad dari sisi bâthinnya dan nama-nama menunjukkan pada dirinya yang bersifat zhâhir.

3. Tangga Pendakian Menuju Manusia Paripurna (Al-Insân al-Kâmil)

a. Nilai Substansial Syarî'ah

Betapapun al-Jîlî tidak memberikan rumusan yang sederhana dan sistematis serta mudah untuk dipahami¹⁹⁰ (sebagaimana dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî)¹⁹¹ tentang *maqâm-maqâm* yang harus dilalui untuk pendakian spiritual menuju *maqâm al-Insân al-Kâmil*, namun dalam karyanya *al-Insân al-Kâmil fî ma'rifat al-awâkhir wa al-awâ'il* ia mencoba untuk memulai konsepnya dengan term-term "syarî'ah"¹⁹² yang lazim dikenali oleh mainstream umat Islam dan ia mengemas nilai-nilai tasawuf-falsafi melalui bahasan yang khusus dalam bab ibadah¹⁹³ yang

¹⁹⁰ Sulitnya bahasan yang disodorkan al-Jilî dalam menuangkan nilai-nilai ibadah dan term-term akhlak yang menjadi tangga pendakian spiritual kaum Sufi adalah karena pendekatan yang ia gunakan adalah pendekatan filosofis.

¹⁹¹ Al-Ghazâlî adalah tokoh Sufi yang mampu meng-konstruksi rumusan-rumusan tasawuf yang sederhana dan sistematis serta memberikan nuansa-nuansa tasawuf yang bersifat etis dalam "*Syarî'ah*". Sehingga rumusan-rumusan tasawufnya mudah dicerna oleh berbagai kalangan, dari kalangan orang awam sekalipun. Hal ini seperti dapat dilihat dari karya monumentalnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Muatan-muatan tasawuf tersebut pada gilirannya sangat berpengaruh bagi model peribadatan di kalangan Ahl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah.

¹⁹² *Syarî'ah* yang dimaksudkan di sini adalah makna *zhâhir* dari pengalaman dan ajaran agama. Lihat Abû Nashr al-Syrâj al-Thûsî, *al-Lumâ'*. ed. 'Abd al-Halîm Mahmûd, (Kairo: Thâha 'Abd al-Bâqî al-Shurûr, 1960), hal. 43.

¹⁹³ Lihat, al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, *op.cit.*, Juz II khususnya *Bâb fî Sâ'ir al-Adyân*

menurutnya apabila manusia mampu menangkap nilai substansial¹⁹⁴ dari ibadah tersebut, maka ia akan mampu mengantarkan dirinya kepada pengertian *maqâm al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna).

Dalam masalah pencapaian kepada *maqâm* (kedudukan) manusia sempurna, al-Jîlî adalah orang yang memberikan motivasi yang kuat dan rasa optimis kepada kaum Muslimin untuk beribadah kepada Allah. Karena kedudukan kesempurnaan bukan milik segelintir orang, akan tetapi semua orang diberi hak untuk berupaya dan bisa meraihnya. Tuhan menurutnya berkenan untuk *tajallî* dalam diri manusia siapa saja.

b. Tingkatan-Tingkatan Menuju Manusia Paripurna (Maqâm al-Insân al-Kâmil)

Al-Jîlî telah menyodorkan rumusan-rumusan tasawuf. Apabila rumusan tersebut -menurutnya- bisa dipahami dan diimplementasikan dalam kehidupan keseharian seseorang, maka akan bisa mengantarkan kepada kedudukan manusia sempurna. Rumusan tersebut berkisar pada term-term yang biasa dikenal oleh kaum Muslimin seperti: *Islâm, Imân, Shalah, Ihsân,*

wa al-'Ibâdah, hal. 119-148.

¹⁹⁴ Nilai substansial yang dimaksud adalah unsur tasawuf yang dianggap sebagai unsur yang sangat vital. Karena nilai tasawuf sebagai penentu dalam menentukan diterima atau ditolaknya ibadah seorang Muslim. Lalu dalam catatan sejarah pemikiran Islam pada kurun awal abad pertengahan unsur tasawuf mendapatkan kajian yang mendalam dari para ulama Islam, alasan yang sangat mendasar bagi mereka adalah tanpa tasawuf sangat sulit menelusuri kehidupan keagamaan Muhammad yang tampak dipermukaannya saja. Indikasi di atas ditandai dengan munculnya karya-karya tasawuf yang monumental yang mencoba mencari nilai-nilai substansial dari ibadah.

Syahâdah, Shiddiqiyah, dan Qurbah. Istilah-istilah tersebut diformulasikan oleh al-Jîlî menjadi tingkatan-tingkatan dalam mencapai puncak perjalanan menuju kesempurnaan manusia.

Tingkatan pertama adalah *Islâm*. Islam dipahami sebagai rukun Islam yang lima yakni: (1) mengucapkan dua kalimat Syahâdah, (2) mengerjakan shalat, (3) menunaikan zakat,¹⁹⁵ (4) melaksanakan puasa di bulan Ramadhan¹⁹⁶ dan (5) melaksanakan haji ke Baitullah.¹⁹⁷

Dari rukun Islam yang lima tersebut, shalat adalah bagian yang banyak diungkap oleh al-Jîlî. Shalat dalam pengertian syarî'ah adalah ibadah kepada Allah melalui bacaan dan tindakan tertentu yang diawali dengan *tabbîr* dan diakhiri dengan *salâm*.¹⁹⁸ Al-Jîlî mengartikan shalat sebagai simbol kegiatan ritual yang mengandung makna ketuhanan. Shalat mengandung makna keesaan Allah. Orang yang menunaikan shalat, berarti menegakan aturan keesaan Allah. Shalat harus didahului dengan wudhu' atau bersuci, ini menurutnya bermakna mensucikan diri dari sifat tercela dan dorongan nafsu duniawi

¹⁹⁵ Zakat dalam pengertian al-Jîlî adalah penyucian, yakni menghilangkan perasaan senang terhadap dunia dalam diri sufi. Sebab, senang dunia merupakan pangkal dari keluputan (حب الدنيا رأس كل خطيئة). 'Abd al-Ḥalîm Mahmûd, *Qadhiyyat al-Tashawwuf al-Munqidz min al-Dhalâl*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), hal. 299.

¹⁹⁶ Puasa dalam pengertian Syarî'ah adalah menahan dari makan, minum, bersenggama pada siang hari dan lainnya. Al-Jîlî menarik pengertian puasa ini kepada makna yang lebih dalam, yakni menahan untuk menggunakan atau memenuhi naluri *basyariyah* (kecenderungan yang bersifat alamiyah) dan mensifati dirinya dengan sifat ketuhanan. *Ibid.*

¹⁹⁷ Haji dalam pemahaman al-Jîlî adalah pencarian Tuhan, *Ibid.*, Juz II, hal. 136.

¹⁹⁸ Muḥammad Mahmûd al-Shawwâf, *Kitâb Ta'lim al-Shalâh*, (Jeddah: Dâr al-Su'ûdiyyah li al-Nasyr, 1967), hal. 9.

yang melekat pada sifat kemanusiaan. Air sebagai alat bersuci merupakan simbol dari *sirr al-hayyâh* (rahasia kehidupan) dengan air, maka muncul kehidupan sifat-sifat ketuhanan pada diri manusia. *Tayammum* sebagai pengganti wudhu' diartikan oleh al-Jîlî sebagai upaya yang sungguh-sungguh (*mujâhadah*) dan latihan yang keras (*riyâdhah*).¹⁹⁹

Rukun shalat yang bersifat *qalbiyyah* (hati), *af'âliyyah* (perbuatan) dan *qawliyyah* (ucapan), semuanya mengandung makna filosofis yang mengantarkan pada pemahaman akan *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna). Misalnya, niat dalam takbir mengandung arti penyerahan total kepada Tuhan Yang Maha Besar; bacaan *fâtihah* bermakna hadirnya wujud kesempurnaan dan rahasia ketuhanan; gerak *rukû'* bermakna leburnya wujud alam dalam Tuhan dan seterusnya.²⁰⁰

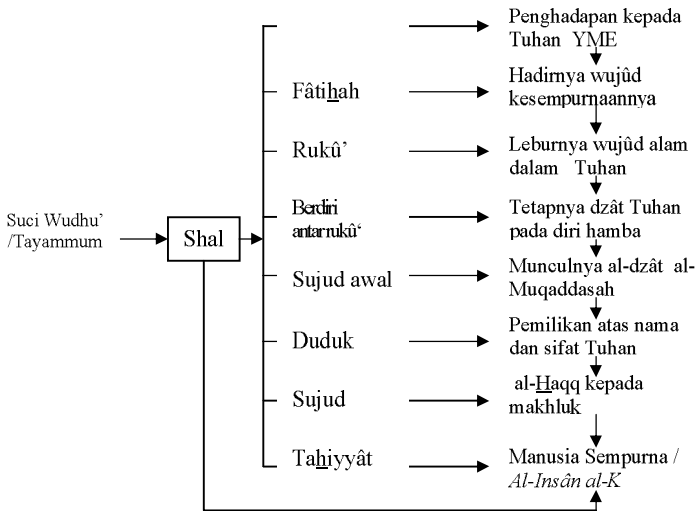
Untuk mempermudah memahami makna-makna simbolik shalat dan hubungannya dengan pembentukan manusia yang sempurna dalam pemikiran tasawuf al-Jîlî selanjutnya penulis gambarkan dalam bentuk skema berikut ini:

¹⁹⁹ *Ibid.*, Juz II, hal. 134-135.

²⁰⁰ *Ibid.*

Skema VII

Hubungan antara Shalat dan al-Insân al-Kâmil



Dari skema di atas dapat dipahami bahwa nilai substansial dari shalat dapat mengantarkan pada kedudukan manusia sempurna. Menurut para sufi hanya kalangan tertentu yang mampu menangkapnya. Kebanyakan manusia hanya mampu menangkap sisi permukaan atau nilai syarî'ah yang teraplikasi dalam tindakan dan bacaan ritual yang bersifat seremonial semata.

Tingkatan kedua, adalah *Imân*.²⁰¹ *Imân*, menurut al-Jîlî, terdiri dari dua rukun, yakni meliputi: (1) *al-tashdîq al-yaqînî*,²⁰² yakni membenaran yang sungguh-sungguh tentang keesahan Tuhan, tentang para

²⁰¹ *Imân* adalah awal terbukanya *kasyf* dari alam ghaib, dan sebagai sarana untuk mendapatkan kedudukan (*maqâm*) yang lebih tinggi.

²⁰² *Al-tashdîq al-yaqînî* adalah ungkapan tentang ketenangan atau menerimanya hati terhadap membenaran yang dihabarkan oleh sang Ghaib.

Malaikat Allah, kitab-kitab Allah, para Rasul Allah, tentang hari akhir dan tentang *qadar* baik maupun buruk; dan (2) melaksanakan apa yang tertera dalam rukun Islam.

Tingkatan ketiga, adalah *al-shalah* (kesalehan).²⁰³ *Al-shalah* ini terdiri dari tiga rukun, yakni meliputi: (1) *Islâm*, (2) *Imân* dan (3) kontinuitas ibadah kepada Allah dengan disertai rasa *al-khawf* (rasa takut) kepada siksaan Allah dan *al-rajâ'* (rasa optimis) terhadap rahmat dan ampunan Allah.²⁰⁴

Tingkatan keempat, adalah *Ihsân*.²⁰⁵ *Ihsân* ini dibangun di atas empat rukun, yakni meliputi: *Islâm*, *Imân*, *Shalah* dan *istiqâmah*.

Keempat rukun tersebut terdapat dalam tujuh macam *maqâm* (*al-maqâmât al-sab'ah*) yaitu: *maqâm*

²⁰³ *Al-Shalah* adalah kontinuitas ibadah kepada Allah dengan senantiasa melaksanakan perbuatan-perbuatan yang baik karena mengharap pahala Tuhan dan meninggalkan perbuatan jahat karena takut akan balasan atau siksaan Tuhan.

²⁰⁴ Al-Jili, *op. cit.*, hal. 131.

²⁰⁵ *Ihsân* menggambarkan ibadah seorang hamba dalam sisi ketuhanan, penamaan dan pensifatan Tuhan mulai melekat pada diri hamba.

tawbah,²⁰⁶ *maqâm inâbah*,²⁰⁷ *maqâm zuhûd*,²⁰⁸ *maqâm tawakkul*,²⁰⁹ *maqâm ridhâ'*,²¹⁰ *maqâm tafwîdh*²¹¹ dan

- ²⁰⁶ *Tawbah* dalam pemahaman al-Jilî mempunyai strata atau tingkatan-tingkatan pemahaman. *Tawbah* dalam pengertian strata *islâm*, *imân* dan *ihsân*, adalah *tawbah* dari segala dosa. *Tawbah* dalam strata *syahâdah* adalah *tawbah* dengan meninggalkan getaran ingin melakukan perbuatan dosa. Dalam strata *shiddiqîn*, *tawbah* menghilangkan sifat lupa kepada Allah dan dalam strata yang paling tinggi. Dalam strata *qurbah* adalah *tawbah* dalam arti adanya perubahan dalam kondisi (*hâl*) dalam kebersamaannya dengan Tuhan atau (dalam bahasa yang sederhana, *tawbah* dengan meniadakan jarak dengan Allah). *Ibid*, hal. 140.
- ²⁰⁷ *Inâbah* terbagi atas empat strata, yaitu: (1) strata *islâm*, *imân* dan *ihsân*. *Inâbah* di sini berarti menarik diri dari perbuatan dosa dan kembali melaksanakan perintah Allah; (2) strata *syahâdah*, yakni keluar dari hasrat nafsu dan kembali kepada sesuatu yang disukai Allah; (3) strata *shiddiqîn* adalah kembali dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq*; dan (4) strata *qurbah*, yakni kembali dari nama dan sifat Allah menuju kepada dzât-Nya. *Ibid*, hal. 140-141.
- ²⁰⁸ *Zuhûd* terbagi ke dalam empat strata pemahaman: (1) strata *ihsân*, adalah melepaskan ketergantungan kepada dunia dan kenikmatannya; (2) strata *syahâdah*, yaitu meninggalkan dunia dan akhirat; (3) strata *shiddiqîn*, yakni melupakan semua makhluk; dan (4) strata *qurbah*, yakni kekal bersama nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dalam hakikat dzât. *Ibid*.
- ²⁰⁹ *Tawakkul* terbagi dalam empat tingkatan, yaitu: (1) *ihsân*, yakni penyerahan diri atas segala persoalan hanya kepada Allah; (2) *syahâdah*, yakni meniadakan sebab dan akibat; (3) *shiddiqîn*, yakni mengembalikan keberadaan diri kepada keberadaan Allah swt; dan (4) *qurbah*, yakni tenggelam dalam persaksian Allah swt. *Ibid*, hal. 141-142.
- ²¹⁰ *Ridhâ'* terbagi juga dalam empat tingkatan, yaitu: (1) *ihsân*, yakni menerima kerelaan terhadap ketentuan Allah; (2) *syahâdah*, yakni mencintai Allah dengan sepenuhnya; (3) *shiddiqîn*, yakni keasyikan seorang hamba atas kehadiran Tuhan dalam pandangannya yang paling tinggi; dan (4) *qurbah*, yakni kembalinya keberadaan dirinya dari Tuhan kepada makhluk. *Ibid*, 142-143.
- ²¹¹ *Tafwîdh* terbagi atas empat strata, yaitu: (1) *ihsân*, yakni penyerahan yang utuh kepada Tuhan; (2) *syahâdah*, yakni ketenangan dalam kondisi ingat kepada pencipta; (3) *shiddiqîn*, yakni merasakan keindahan dalam *tajalli* Tuhan; dan (4) *qurbah*, yakni kerelaan yang sangat tulus atas perjalanan ketentuan atau *qadar* Tuhan. *Ibid*.

*maqâm ikhlâsh*²¹² dalam berbagai keadaan.

Tingkatan kelima, adalah *al-syahâdah*. *Al-syahâdah* ini terdiri dari lima rukun, yakni meliputi: *Islâm*, *imân*, *shalah*, *ihsân* dan *al-irâdah*, dan kelima rukun tersebut terkait dengan tiga syarat, yaitu: (1) mempertalikan cinta kepada Allah tanpa suatu sebab; (2) kontinuitas dalam berzikir kepada Allah tanpa henti; dan (3) menekan hawa nafsu tanpa memberikan peluang sedikitpun.²¹³

Tingkatan keenam, adalah *al-Shiddîqiyyah*. Tingkatan ini dibangun atas enam rukun: *Islâm*, *imân*, *shalah*, *ihsân*, *syahâdah* dan *al-ma'rifah*. *Al-ma'rifah* mempunyai tiga komponen tingkatan, yakni: '*ilm al-yaqîn*, '*ain al-yaqîn*, dan *haqq al-yaqîn*. Masing-masing tingkatan mempunyai tujuh syarat: (1) *fanâ'*; (2) *baqâ'*; (3) *ma'rifah* kepada dzât dari sisi *tajallî* nama Tuhan; (4) *ma'rifah* kepada dzât Tuhan dari sisi sifat Tuhan; (5) *ma'rifah* kepada dzât dari sisi Dzât Tuhan; (6) *ma'rifah* kepada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan melalui dzât; dan (7) pensifatan seorang hamba dengan nama dan sifat Tuhan.²¹⁴

Tingkatan ketujuh, *al-Qurbah*. Tingkatan ini dibangun atas tujuh rukun, yaitu: *islâm*, *imân*, *shalah*, *ihsân*, *syahâdah*, *shiddîqiyyah*, dan *wilâyah al-kubrâ*.

²¹² *Ikhlâsh* terbagi juga dalam empat strata, yaitu: (1) strata *ihsân*, adalah menunaikan ibadah tanpa pamrih; (2) *syahâdah*, yakni memfokuskan terhadap wujud Tuhan sebagai sasaran ibadah; (3) *shiddiqîn*, yakni tiadanya hajat terhadap nama dan sifat Tuhan, manakala *ma'rifah* kepada dzât Tuhan; dan (4) *qurbah*, yakni dapat menemukan secara murni dari ibadah atau terbukanya selubung yang menghalangi antara hamba dan Pencipta. *Ibid.*, hal. 143.

²¹³ *Ibid.*

²¹⁴ *Ibid.*

Rukun yang terakhir ini mempunyai empat tingkatan kedudukan, yaitu: (1) *al-khillah* (kawasan damai), adalah *maqâm* Nabi Ibrahîm yang barang siapa bisa memasukinya, maka akan merasakan keamanan; (2) *al-hubb*, adalah sesuatu yang muncul pada diri Nabi sehingga ia bergelar *ḥabîb*, (3) *al-Khitâm*, yaitu *maqâm Muḥammadî*, yang di dalamnya berkibar bendera pujian; dan (4) *al-'ubûdiyyah*, manusia yang dalam tataran ini oleh Allah diberikan gelar '*abdih*. Dalam hal ini al-Jîlî mengutip ayat al-Qur'ân: *سبحان الذى اسرى بعبده*,²¹⁵ kata '*abdih* di sini menunjuk pada pengertian Nabi yang diutus kepada semua makhluk sebagai *rahmatan li al-'âlamîn*, yakni diri Nabi Muhammad saw dan para penggantinya dalam kepemimpinan spiritual.²¹⁶

Dari strata atau tingkatan-tingkatan di atas yang telah diformulasikannya, oleh al-Jîlî kemudian dijadikan sebagai sebuah konsep pendakian spiritual dalam menggapai kedudukan *al-Insân al-Kâmil* (manusia sempurna). Di dalamnya sarat dengan nilai-nilai substansial dari ajaran Islam yang harus dipahami dalam konteks yang komprehensif, baik dari sisi *zhâhir* maupun *bâthin*.[]

²¹⁵ Qs. al-Isrâ' (17): 1.

²¹⁶ Dalam pandangan al-Jîlî kepemimpinan spiritual nabi (*nubuwwâh*) tidak pernah berhenti, akan tetapi terus berlanjut digantikan oleh para *khulafa'* (para wali), dan yang berhenti adalah *nubuwwât al-Syarî'ah*-nya saja di mana Nabi Muḥammad dipahami sebagai *khatâm al-nabiyyîn* (penutup dari para nabi). *Ibid*, hal. 132.

Pandangan di atas menurut penelitian Kâmil Mushthafâ' al-Syibî mempunyai hubungan yang erat dengan konsep Syî'ah tentang *imâmah* yang menganggap *nubuwwâh* (kenabian) masih terus berlanjut pada imâm-imâm mereka. Lihat, Kâmil Mushthafâ' al-Syaibi, *Al-Shillah bain Tashawwuf wa Tsyayyû'*, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t.), cet.II, hal. 449.

Bagian 5

**STUDI KOMPARASI KONSEP
MANUSIA PARIPURNA
(AL-INSÂN AL-KÂMIL)
AL-GHAZÂLÎ DAN AL-JÎLÎ**

Teori dasar yang melandasi adanya konsep manusia paripurna (*al-Insân al-Kâmil*) adalah bahwa konsep tersebut merupakan manifestasi aktual dari nûr Muḥammad yang dipandang sebagai wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna dan menempati posisi terakhir dalam proses *tajallî* Ilâhî. Di sisi lain, *al-Insân al-Kâmil* merupakan proses akhir dari *taraqqî* (pendakian) manusia dalam menapaki *maqâm-maqâm* untuk mencapai peringkat tertinggi di sisi Tuhan. Beberapa kajian terhadap konsep *al-Insân al-Kâmil* yang telah ada adalah bertolak dari teori demikian, hanya saja dalam pengembangan selanjutnya, terdapat upaya-upaya para sufi untuk mengembangkan dan memperjelas konsep yang telah ada tersebut dalam bentuk dan coraknya yang berbeda-beda.¹ Hal ini juga berlaku pada pemikiran

¹ Hal ini, misalnya, tampak dalam karya Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Al-Insân al-Kâmil Ibn 'Arabi oleh Al-Jili*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 207.

tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî khususnya tentang konsep *al-Insân al-Kâmil*.

Dari berbagai pembahasanyangtelahdisebutkandalam kajian disertasi ini, tampak jelas bahwa antara pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dengan al-Jîlî memiliki beberapa titik temu (persamaan) dan sisi perbedaan pemikiran dalam kaitannya dengan konsep *al-Insân al-Kâmil*. Dimana keduanya juga memiliki corak pemikiran yang berbeda dalam memahami apa dan bagaimana sebenarnya sosok *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Aspek-aspek yang akan dianalisis dan diperbandingkan dalam pembahasan bab ini meliputi beberapa aspek pemikiran keduanya, yakni: diskursus tentang Tuhan, manusia, dan tangga menuju *maqâm al-Insân al-Kâmil*. Dilakukannya analisis perbandingan terhadap ketiga aspek pemikiran tersebut adalah dengan maksud untuk mengetahui secara jelas sisi persamaan dan perbedaan pemikiran di antara keduanya serta untuk mengetahui dan mendudukan secara tepat dan benar corak dan posisi pemikiran keduanya dalam sejarah perkembangan pemikiran tasawuf Islam.

A. Diskursus tentang Tuhan

Segala sesuatu selain Allah menurut al-Ghazâlî, wujudnya adalah baru dan diciptakan oleh-Nya. Segala sesuatu selain Allah juga mungkin adanya (*mumkin al-wujûd*) yang mendapat wujud dari Allah sebagai Dzât yang wajib adanya (*wâjib al-wujûd*). Sebagai Dzât yang *wâjib al-wujûd*, maka wujud Allah adalah *Qadîm* dan *Azalî* serta memiliki hakikat yang berbeda dengan ciptaan-Nya. Oleh karena itu, Allah adalah hakikat dari segala hakikat yang

ada.²

Untuk menjelaskan hal di atas, al-Ghazâlî membuat sebuah perumpamaan dengan cahaya matahari yang menyinari bulan yang kemudian cahaya bulan ini menyinari kaca cermin dan memantulkannya ke cermin yang lainnya. Dalam konteks perumpamaan ini, cahaya yang hakiki adalah cahaya matahari itu sendiri. Analogi cahaya tersebut memberikan suatu kesimpulan bahwa Allah adalah wujud yang *ḥaqīqī* sedangkan yang lainnya adalah wujud yang *nisbī* yang pada dasarnya tidak ada.³

Apa yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî di atas memiliki kesamaan pemikiran dengan apa yang dikemukakan oleh al-Jilî dalam uraiannya mengenai Dzât Tuhan. Dzât, menurut al-Jilî, terbagi menjadi dua bagian; *ma'dûm* (tiada, *non reality*) dan *mawjûd* (ada, *reality*). Kemudian yang *mawjûd* (yang ada) ini terbagi menjadi dua macam, yakni; *mahdha* (murni) dan *mulḥaq bi al-'adam* (imitasi). Tuhan, menurut al-Jilî, adalah wujud *mahdha* (murni), sedangkan makhluk (manusia) adalah wujud *mulḥaq bi al-'adam* (imitasi) yang didahului oleh ketiadaan.⁴ Jadi, Allah adalah Dzât Mutlak yang murni (*pure being*) yang menjadi sandaran bagi nama-

² Dalam hal ini al-Ghazâlî juga menjelaskan sifat Allah yang meliputi dzât, sifat dan perbuatan Allah. Dzât Allah adalah *Qadīm* yang wujud-Nya tidak berawal bahkan Ia adalah awal dari segala sesuatu, Allah adalah *Azâlī* dan Abadi yang wujud-Nya tidak berawal dan berakhir, yang berbeda dengan makhluk-Nya, dan beberapa sifat Dzât lain yang berbeda dengan makhluk. sifat Allah, di antaranya adalah bahwa Allah itu Pencipta yang berilmu dan mengetahui segala sesuatu yang ada. Sedangkan sifat yang termasuk dalam perbuatan-Nya adalah bahwa segala sesuatu yang baru yang ada dalam alam ini adalah hasil perbuatan dan ciptaan-Nya. Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), Juz. I, hal. 104-115.

³ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr* (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hal. 14-16.

⁴ 'Abd. al-Karīm al-Jilî, *Al-Insân al-Kâmil fī Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1975), Juz I, hal. 21.

nama dan sifat-sifat-Nya. Nama dan sifat Tuhan tersebut tidak bersandar pada eksistensi, melainkan pada substansi-Nya.

Al-Jilî memandang bahwa alam sebagai wadah *tajallî* Tuhan dan diciptakan dari tiada bersamaan dengan *tajallî*-Nya pada alam tersebut, bukan diciptakan dari bahan yang telah ada. Di sini, al-Jilî memiliki kecenderungan pada pandangan kaum teolog yang memandang bahwa alam semesta ini diciptakan dari tidak ada (*creatio ex-nihilo*). Hal ini sama dengan pemikiran al-Ghazâlî yang menyatakan bahwa alam semesta ini diciptakan dari ketiadaan dan tidak kekal. Atas dasar pemikiran ini pula al-Ghazâlî memberikan kritik atas pemikiran kalangan filosof yang mengatakan bahwa alam ini adalah kekal.⁵

Adanya pendapat yang mengatakan bahwa alam itu kekal dalam arti tidak bermula, tidak dapat diterima oleh teologi Islam. Dalam perspektif teologi Islam, Tuhan adalah Pencipta. Dan yang dimaksud dengan Pencipta adalah yang menciptakan sesuatu dari tiada (*creatio ex-nihilo*). Oleh karena itu, kalau alam (dalam arti segala yang ada selain Tuhan) dikatakan tidak bermula, maka alam bukanlah diciptakan dan dengan demikian Tuhan bukanlah Pencipta. Sementara dalam al-Qur'ân disebutkan dengan jelas bahwa Tuhan adalah Pencipta dari segala yang ada. Menurut al-Ghazâlî, tidak ada orang Islam yang menganut paham bahwa alam ini tidak bermula dan beberapa pemikiran kaum filosof sudah dengan terang-terangan telah menyalahi dan menyimpang dari pemahaman *nash* atau teks al-Qur'ân tersebut.⁶

⁵ Kritiknya terhadap beberapa proposisi para Filosof dituangkan dalam karyanya *Tahâfut al-Falâsifah*.

⁶ Kritik al-Ghazâlî terhadap beberapa pemikiran kalangan filosof sebagaimana

Dalam pemahaman diskursus tentang Tuhan, al-Ghazâlî dan al-Jîlî memiliki kesamaan pandangan dalam hal puncak pengalaman rûhaniyah, yakni ketika manusia sudah mampu mencapai tingkat *kasyf*⁷ yang dalam kesempatan yang lain dikatakannya sebagai *tajalli*. Menurut keduanya, pada saat sufi mengalami puncak pengalaman rûhaniyahnya, bukan berarti sufi telah menyatu dengan Tuhan secara substansial (*ittihâd*) atau dzât Tuhan menempati jasad manusia (*hulûl*), namun posisi keduanya tetap seperti semula bahwa essensi seorang hamba tetaplah seorang hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan.⁸ Oleh karena itu, al-Ghazâlî dan al-Jîlî menolak adanya term *ittihâd*, *hulûl* yang dipahami dalam pengertian hakiki. Menurut keduanya, paham tersebut harus dipahami secara majazi di mana penghayatan *ma'rifah ilâ Allâh* atau *tajallî* dalam tasawuf hanya sampai atau sebatas penghayatan yang amat dekat kepada Tuhan (*al-Qurb*), tidak terjerumus ke dalam paham *ittihâd*, *hulûl* sebagaimana yang dipahami oleh sebagian para Sufi. Dengan demikian menurut keduanya Tuhan dalam posisi yang transenden.

Al-Ghazâlî dan al-Jîlî juga sama-sama memberikan catatan terhadap adanya penghayatan *ma'rifah* yang sampai pada pemahaman *fanâ'al-fanâ'*⁹ (lebur secara

tertuang dalam salah satu karya filsafatnya yang berjudul *Tahâfut al-Falâsifah*. Dan di antara kalangan filosof yang telah memberikan sanggahan terhadap karya filsafat al-Ghazâlî tersebut adalah Ibn Rusyd dalam bukunya yang berjudul *Tahâfut al-Tahâfut (The Incoherence of the Incoherence, kekacauan dalam kekacauan)*.

⁷ Kasyf diraih oleh para sufi melalui tersingkapnya hijab yang membelenggu kalbu. Sehingga kalbu siap menerima pengetahuan dari Tuhan.

⁸ Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz. 1, hal. 34; Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hal. 58.

⁹ Dalam karyanya *Al-Munqid min al-Dhalâl*, ia menjelaskan terminal akhir dari tasawuf adalah *al-fanâ' bi al-Kulliyat fî Allâh*, itu artinya fana secara

substansial) antara seorang hamba dengan Tuhannya. Jadi, dalam mengamalkan tasawuf, menurut pandangan keduanya harus dibatasi dengan kesadaran teologis. Dengan demikian fana" dibatasi hanya sampai pada tingkat penghayatan *fanâ'* yang "terkendali", yakni dengan masih menyadari adanya perbedaan jarak yang fundamental antara diri manusia dengan Tuhan yang *transcenden*. Atau dengan kata lain, hanya sampai pada tingkat penghayatan yang dekat (*qurb*) dengan Tuhan, sehingga kesadaran dan keadaan diri sebagai seorang hamba yang sedang *ma'rifah* tetap berbeda dengan Tuhan yang di-*ma'rifati*-nya.¹⁰

Dalam hal ini Oleh al-Ghazâlî menghubungkan pengalaman spiritualnya dengan konsep *tawhîd*, dimana tingkatan penghayatan seorang hamba terhadap Tuhannya secara hirarkis ada empat macam tingkatan, yakni: (1) *Tawhîd al-lubb*, yaitu keadaan orang yang lisannya mengucapkan kalimat لا إله إلا الله tetapi hatinya lupa dan ingkar terhadap ucapan tersebut. Inilah *tawhîdnya* orang-orang *munâfiqîn*; (2) *Tawhîd lubb al-lubb*, yaitu keadaan *tawhîdnya* orang yang melafalkan لا إله إلا الله kemudian ia meneguhkan makna lafazh tersebut di dalam hatinya; (3) *Tawhîd al-Qusyir*, yaitu keadaan *tawhîdnya* orang yang telah mencapai derajat "*al-kasyf*" dengan bantuan Nûr Ilâhî (*Nûr al-Haqq*). Bentuk *tawhîd* ini merupakan suatu derajat yang dicapai oleh orang-orang yang dekat dengan-Nya

totalitas sebagai hadirnya Allah dan leburnya kesadaran hamba. Dari sini al-Ghazâlî lalu mengkaitkannya dengan konsep *tawhîd* yang dielaborasi dalam hirarkis tingkatan tauhid manusia dalam karyanya lhya.

¹⁰ Al-Ghazâlî, *Al-Ihya' 'Ulum al-Din*, Juz. IV, hal. 241. Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hal. 165-166. Lihat juga, Mustafa Zahri, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1995), hal. 78.

(*muqarrabîn*). Tingkatan tawhîd ini dicapai oleh seorang hamba ketika ia telah mampu melihat dan memandangi semua realitas yang ada ini dengan pandangan Allah swt; dan (4) *Tawhîd Qushyr al-Qusyr*, yaitu keadaan tawhîdnya orang yang telah mampu memandangi bahwa tiada yang wujud ini kecuali satu, yakni Allah swt. Tingkatan tawhîd ini merupakan tingkatan *musyâhadah*-nya orang-orang *shiddiqîn* atau juga disebut tingkat *fanâ'* dalam terminology para sufi. Sebab, mereka memiliki pandangan yang hanya melihat satu entitas dan ini berarti dirinya pun telah dianggap tiada, telah *fanâ'* (melebur) dengan Tuhan.¹¹

Eksplanasi al-Ghazâlî di atas tentang ujung tasawuf dengan mengambil bentuk *fanâ'*, jika dicermati secara mendalam, maka terdapat beberapa hal yang menjadi pertanyaan; (1) Penjelasannya tentang *fanâ'* seakan terhenti tanpa memberikan elaborasi terhadap konsekwensi *fanâ'*, yang melahirkan *baqâ'*. (2) Dengan cepat memagari konsepsi pengalaman spiritualnya dengan dengan doktrin tawhîd.¹² Berbeda dengan al-Ghazali, al-Jili menjelaskan konsekwensi dari *fana'* adalah persaksian *baqa'*nya wujud Tuhan dan leburnya kesadaran hamba. Di saat inilah sampailah '*ilm al-yaqîn*, '*ain al-yaqîn* dan *haq al-yaqîn* pada diri hamba. Dalam hal ini, hamba memasuki maqam pamungkas yakni *al-qurbah*.¹³

¹¹ Al-Ghazâlî, *lhyâ'*, IV, hal. 245.

¹² Ia mengatakan, bahwa menceritakan rahasia ketuhanan akan mengantarkan kekufuran. Namun demikian kekufuran yang dimaksud bukanlah kekufuran syar'î, melainkan efeknya yang membawa kepada fitnah dan kesalahfahaman dalam memahami 'aqidah. Dalam hal ini al-Ghazâlî menjelaskannya dalam satu pasal khusus. Lihat 'Abd. al-Qadir al-'Idrus, *Ta'rif al-lhyâ' bi Fadhâ'il al-lhyâ' dalam lhyâ'* Juz V, hal. 31-33.

¹³ Al-Jili, *al-Insan al-Kamil*, Juz II, hal. 145

Al-Ghazâlî bahkan menambahkan suatu penjelasan yang menyatakan bahwa:

“*Kelompok pertama* (dari empat tingkatan tawhîd di atas) merupakan tingkatan orang yang bertawhîd secara lisan; *kelompok kedua*, adalah tingkatan orang yang bertawhîd secara ma’nawi sehingga ia menyakini dalam lubuk hatinya, karena ia paham terhadap ucapan lisannya, hatinya pun sama sekali tidak berbohong terhadap keyakinan yang diucapkannya; *kelompok ketiga*, adalah tingkatan orang yang bertawhîd secara ma’nawi disertai dengan *musyâhadah*, karena telah *mukâsyafah* (terbuka tabir) antara dirinya dengan Tuhan sehingga semua kejadian yang ada dalam realitas alam semesta ini hanyalah satu subyek yang melakukannya, yakni Allah swt; dan *kelompok keempat*, tingkatan orang yang bertawhîd secara ma’nawi namun disertai dengan perasaan *hudlûr* bahwa apa yang disaksikannya dalam realitas alam semesta ini hanyalah Allah swt walaupun realitas itu banyak dan bermacam-macam. Inilah terminal akhir dari tingkatan tawhîd”.¹⁴

Dari uraian di atas kemudian al-Ghazâlî menyatakan bahwa orang yang benar-benar melihat realitas alam semesta ini dengan pandangan tawhîd yang tulus pasti ia akan mengetahui bahwa Allah swt itu adalah *Syâkir* (Yang Bersyukur) dan sekaligus *Masykûr* (Yang Disyukuri), *Muhibb* (Yang Mencintai) dan sekaligus *Mahbûb* (Yang Dicintai).¹⁵ Lebih lanjut al-Ghazâlî menjelaskan dalam karyanya bahwa:

“Para ahli *ma’rifah* --setelah *mi’râj* untuk merambah hakikat-- sepakat bahwa mereka tidak melihat wujud hakiki

¹⁴ Al-Ghazâlî, *Ihyâ’*, IV, hal. 247.

¹⁵ *Ibid.*

kecuali Allah Yang Maha Esa dan Benar, namun di antara mereka ada yang kami ketahui secara ilmiah, ada pula yang bersifat *dzawqî* (sensivitas)...oleh karena itu, sebagian dari mereka ada yang mengatakan kata-kata seperti: أنا الحق (Aku adalah Tuhan), sebagian lagi ada yang mengatakan dengan ungkapan, misalnya: سبحاني ما أعظم شأنني (Maha Suci Aku, alangkah Agungnya Kehendak-Ku). Keadaan semacam ini biasanya disebut sebagai kondisi *al-fanâ'* atau *fanâ' al-fanâ'*, karena ia merasa telah *fanâ'* hancur dan melebur dalam diri-Nya, juga dari *fanâ'*-Nya... keadaan seperti ini jika dikaitkan dengan orang yang mendalami personifikasi, maka dinamakan dengan istilah "*ittihâd*" atau dengan term hakikat sebagai "*tawhîd*".¹⁶

Berbeda dengan al-Ghazâlî, al-Jîlî juga mengeksplanasi pengalaman fanâ di atas dengan tajallî secara mendalam dan sistematis. Sebagaimana ia merumuskan Tajallî Tuhan pada hambanya; secara berurut-turut dari mulai *tajallî af'âl, asmâ, shifât* dan *dzât*. Tajallî tersebut kelanjutan *baqâ'* sebagai konsekwensi dari adanya fanâ'nya hamba, sehingga muncullah *ḥadîrat* Tuhannya, lalu fanâ' dari *ḥadîrat* Tuhan lalu muncullah rahasia ketuhanan dan fanâ' dari keterkaitannya dengan sifat-sifat Tuhan bersamaan dengan mendapatkan hakikat dzat Tuhan.¹⁷

Refleksi pemahaman *tawhîd* al-Ghazâlî tentang fanâ' di atas kalau disandingkan dengan prinsip teologi Asy'ari seakan tidak mencerminkan seorang penganut Asy'âriyah. Seakan ungkapan-ungkapan أنا الحق sebagai ungkapan

¹⁶ Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, ed.: Abû 'Alâ 'Affî, hal. 57-58.

¹⁷ Lihat al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, Juz I, hal. 56-71.

dari al-Hallāj¹⁸ yang memiliki paham “*al-hulûl*” dan ungkapan سبحاني ما أعظم شأنني yang berasal dari Abû Yazîd al-Busthâmî¹⁹ sebagai peletak dasar paham “*al-ittihâd*” mendapatkan justifikasi tidak langsung dari al-Ghazâlî. Betapapun term tersebut tidak diterimanya. Dari sini bisa dikatakan bahwa dari sisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî seakan melompat dari yang terkait erat dengan pengaruh doktrin Sunnî dan Asy’âriyah, misalnya ketika membahas sifat-sifat Tuhan, menuju sisi pemikiran tasawuf al-Ghazâlî lainnya, misalnya tentang pemahaman tawhîd di atas atau juga teori cahaya yang ia terangkan dalam kitab *Misykât al-Anwâr*. maka kecenderungannya pemikiran tasawufnya dalam hal ini dapat dikategorikan sebagai tasawuf falsafi, karena dalam konteks ini pemikiran tasawuf al-Ghazâlî di samping memiliki perbedaan dengan doktrin Sunnî dan Asy’âriyah juga pemikirannya bersifat filosofis dan menggunakan term-term metafisis.

Hal tersebut juga dapat dilihat tatkala Al-Ghazâlî, misalnya, menerangkan katagorisasi cahaya, bahwa *al-Nûr* menurutnya mengandung empat macam pengertian, yakni: (1) Cahaya yang mewujudkan-nyatakan sesuatu sehingga dapat dijangkau oleh penglihatan, sedangkan *Nûr* itu sendiri tidak dapat melihatnya, seperti cahaya matahari; (2) *Cahaya penglihatan*, ia merupakan segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh penglihatan dan ia sendiri dapat melihatnya. *Nûr* ini lebih mulia dibandingkan dengan *nûr* yang pertama tadi; (3) *Cahaya ‘aqlî*, yaitu yang

¹⁸ Al-Hallāj adalah sahabat al-Junaydi guru tasawuf al-Ghazâlî. Ia wafat karena dieksekusi oleh penguasa akibat provokasi kelompok formalis pada tahun 309 H. di Baghdād. Lihat, Al-Sulâmi, *Thabâqât al-Shûfiyyah*, hal. 307-308.

¹⁹ Abû Yazîd al-Busthâmî wafat pada tahun 261 H. Lihat, *Ibid.*, hal. 37.

mewujud-nyatakan segala sesuatu yang rasional dan yang tersembunyi bagi penglihatan pada kegelapan kenyataan, dan *nûr* tersebut dapat menjangkau dan melihatnya; dan (4) *Nûr al-Haqq* (Allah) yang mewujud-nyatakan segala sesuatu yang sementara tidak ada yang tersembunyi bagi penglihatan pada ketidak-adaan, seperti malaikat.²⁰

B. Diskursus tentang Manusia

Esensi manusia dalam perspektif al-Ghazâlî maupun al-Jîlî adalah merujuk kepada substansi immaterial yang berdiri sendiri dengan menggunakan term *al-qalb*, *al-rûh*, *al-'aql* dan *al-nafs*. Namun demikian al-Ghazâlî lebih banyak mengeksplanasi keempat term tersebut, bukan hanya terbatas pada konsep metafisisnya, namun juga pada pengertian fisik dan biologisnya. Oleh karena itu, dalam hal ini penjelasan al-Ghazâlî lebih komprehensif dibandingkan penjelasan al-Jîlî yang terbatas pada makna metafisisnya saja.

Struktur manusia adalah struktur berbagai alam dan bagian-bagiannya. Tentu saja hal ini tidak dalam bentuk penampakkannya, tapi lebih pada unsur-unsur penyusunnya, inter-relasinya, dan mekanisme hukum yang berlaku di dalamnya di mana alam yang dimaksud tidak hanya meliputi alam fisik inderawi tapi juga “alam-alam atas” (*âlam al-a'lâ'*), termasuk *âlam al-malakût*²¹. Semuanya adalah kalam ilâhî yang bertutur tentang Allah swt yang berada di balik semuanya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah *hadîs* bahwa:

²⁰ Lihat, Al-Kâmil, *Rûh al-Bayân*, (tk.: tp., tt.), jilid VI, hal. 152. Bandingkan dengan uraian al-Ghazâlî dalam karyanya, *Misykât al-Anwâr*.

²¹ Al-Ghazâlî, *Al-Madnun al-Shagîr*, hal. 179.

“Sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut rupa(shûrah)-Nya”.²²

Untuk menjelaskan struktur *insân* yang kompleks ini, al-Ghazâlî menggambarkan bahwa manusia itu adalah hewan yang mampu berpikir (*hayawân nâthiq*), yakni berjasmani seperti hewan, tapi juga mampu mencerpap pengetahuan tentang Allah swt sebagaimana para malaikat. Perbedaan antara manusia dengan hewan adalah adanya tambahan unsur jiwa (*al-nafs*) yang membuat manusia mampu berpikir dan mewujudkan apa yang dipikirkannya (*nâthiq*), baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan. Dalam hal ini jiwa (*al-nafs*) merupakan manusia instrinsik, sumber pengetahuan dan penggerak aktifitas jasmani, serta mampu mengantarkannya menemui Tuhan (*ma'rifat*).²³

Struktur makhluk yang seperti ini oleh al-Ghazâlî dibagi dalam tiga aspek: Jiwa (*al-nafs*), *Rûh* dan Jasmani (*jism*)²⁴. Jasmani manusia terbentuk dari berbagai komponen dan unsur yang sanggup membawa dan mempertahankan *rûh* dan *nafs*-nya, yang kemudian menjadi suatu bentuk tubuh berpostur yang memiliki wajah, dua tangan dan kaki, serta bisa tertawa. Unsur-unsur jasmani tersebut adalah unsur yang sama dengan unsur *makrokosmos* yaitu air, udara, api dan tanah. Hal ini terlihat dari proses penciptaan jasmani Nabi Adam as. yang dilukiskan melalui tahapan *al-thîn* dan

²² Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhârî dan Ahmad. Lihat al-Bukhârî, *Shahih Bukhârî*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1922), juz VII, hal. 163; Ibn Hambal, *Musnad Ibn Hambal*, (Beirut: Dâr al-Ma'arif, tt), juz II, hal. 344.

²³ Al-Ghazali, *Ihyâ'*, juz I, hal. 91.

²⁴ Al-Ghazâlî, *Mirâj al-Sâlikin*, hal. 16. Ruh dalam pengertian ini tidak menunjuk kepada makna esensi manusia, akan tetapi sesuatu yang membawa hidup, yang dijumpai juga dalam binatang. Pengertian seperti ini juga dilakukan oleh al-Jili tatkala memberikan pengertian ruh pada tubuh Adam manakala diturunkan ke dunia, lihat Al-Jili, *al-Insân al-Kâmil*, juz II, hal 58.

shalshal di mana kedua jenis tanah liat tersebut merupakan hasil dari perubahan empat unsur, yaitu: tanah, air, udara dan api. Bagi anak cucu Nabi Adam as., proses tersebut tidak transparan lagi karena jasmani banī Adam terbentuk dalam rahīm seorang perempuan (sang ibu) melalui fase-fase *nuthfah*, *'alaqah* dan *mudhghah*. Meski begitu, secara hakiki, jasmani Banī Adam tetap berasal dari empat unsur tadi dan akan kembali ke bentuk unsur dasarnya itu. Hal ini seperti yang dinyatakan dalam firman Allah:

*"Dan sesungguhnya Kami telah menciptakan insān dari suatu saripati (berasal) dari tanah (al-thīn). Kemudian Kami jadikan saripati itu menjadi air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahīm). Kemudian air mani itu Kami ciptakan menjadi segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami ciptakan menjadi segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami ciptakan menjadi tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. Kemudian Kami jadikan dia makhluk (berbentuk) lain. Maha Memberkahi Allah, Sebaik-baiknya Maha Pencipta."*²⁵

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: "Sesungguhnya Aku menciptakan seorang basyar dari tanah liat kering (yang berasal) dari lumpur hitam (shalshal) yang diberi bentuk".²⁶

Pada kesempatan yang lain al-Ghazâlī menyatakan bahwa, manusia juga memiliki jiwa (*al-nafs*) sebagai *jawhar*, yaitu yang berdiri sendiri, tidak berada di tempat manapun dan juga tidak bertempat pada apapun. Jiwa tersebut adalah alam sederhana yang tidak terformulasi dari berbagai

²⁵ Qs. Al-Mu'minūn (23): 12-14.

²⁶ Qs. Al-Hijr (15): 28.

unsur (materi) sehingga jiwa tidak mengalami kehancuran sebagaimana benda materi. Karena itu, kematian bagi manusia sesungguhnya hanyalah kematian tubuh di mana yang hancur dan terurai kembali ke asalnya adalah tubuh²⁷, sedangkan jiwa tidak akan hilang dan tetap eksis, sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

*Janganlah engkau sekali-kali mengira bahwa orang-orang yang terbunuh di jalan Allah itu mati: bahkan mereka itu hidup di sisi Rabb mereka dengan mendapatkan rizki".*²⁸

Jiwa (*al-nafs*) merupakan esensi yang sempurna dan tunggal yang tidak muncul selain dengan cara mengingat, menghafal, berpikir, membedakan dan mempertimbangkan sehingga dikatakan bahwa ia menerima seluruh ilmu. Ia mengetahui masalah-masalah yang rasional maupun yang ghaib. Dialah yang sanggup memahami, berpikir dan merespon segala yang ada; bukan tubuh maupun otak yang sebenarnya hanyalah sebetuk materi. Bahkan al-Ghazâlî mengatakan bahwa ilmu pengetahuan sebenarnya adalah suatu kondisi yang ada pada jiwa. Adanya ilmu menggambarkan jiwa yang berpikir (*al-nafs al-nâthiqah al-muthma'innah*) tentang hakikat segala sesuatu, artinya adanya pengetahuan tentang *al-Haqq* itu merepresentasikan tentang jiwa. Ini dikarenakan jiwa di dalam tubuh akan berusaha mencari kesempurnaan, agar ia sanggup mengikuti derajat para malaikat yang dekat dengan Allah (*muqarrabûn*), di mana Allah adalah sumber segala pengetahuan juga merupakan obyek ilmu yang paling tinggi.²⁹

²⁷ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hal. 33.

²⁸ Qs. 'Alî 'Imrân (3): 169.

²⁹ Al-Ghazali, *al-Risâlah al-Ladunniyyah*, dalam *al-Qushûr al-'Awâli*, juz I, hal. 100-101

Kesemuanya ini adalah struktur dasar yang memiliki alamnya masing-masing, tetapi kemudian dalam totalitas diri manusia, semua ini akan saling berinteraksi dan membentuk relasi-relasi. Relasi-relasi antar alam ini kemudian bisa mewujudkan dan menciptakan alam-alam baru yang tak kalah eksis. Bahkan kehadiran mereka bisa membiaskan eksistensi struktur dasar *jiwa-rûh-jasad* sehingga manusia menjadi makhluk yang amat kompleks. Pada titik inilah usaha mengenali diri sendiri sebagaimana diisyaratkan dalam sebuah hadîs Nabi Muḥammad saw: "*Man 'arafa nafsahu faqad 'arafa Rabbahu*", menjadi sedemikian sulit, sehingga membutuhkan perjuangan yang sungguh-sungguh.

Dalam menjelaskan tentang struktur insân, al-Ghazâlî membahasnya dalam hubungan yang kuat antar unsur-unsur (aspek) dalam diri manusia tersebut, khususnya antara jiwa (*nafs*) dengan tubuh (*jism*) dengan tujuan agar terlihat bahwa hakikat (*jawhar*) seorang manusia adalah jiwanya (*nafs*). Sementara jiwa (*nafs*) sendiri bukan bagian dari alam ciptaan (*al-khalq*), sehingga eksistensinya tak bisa disentuh hanya dengan menggunakan indera lahiriah semata.

Tersingkapnya rahasia-rahasia ketuhanan dan ketetapan-ketetapan Tuhan (*ma'rifah*) terhadap segala sesuatu merupakan suatu kenikmatan, kebahagiaan dan keistimewaan yang paling utama. Kemuliaan suatu *ma'rifah*, kata al-Ghazâlî, sangat terkait dengan obyeknya. Allah adalah Dzât yang Maha Agung dan Maha Mulia; dan karena itu mengenal-Nya merupakan kebahagiaan dan kenikmatan yang tiada taranya. Dalam hal ini al-Ghazâlî menyatakan bahwa:

"Ilmu (*ma'rifah*) adalah suatu kelezatan; dan ilmu yang paling lezat adalah ilmu tentang Allah swt, sifat-sifat-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya dalam kerajaan-Nya dari ujung 'arasy-Nya sampai ke batas akhir dunia. Karena itu haruslah diingat bahwa kelezatan *ma'rifah* lebih utama dari kelezatan apapun".³⁰

Dengan demikian, tujuan akhir dari perjalanan orang-orang 'arif (para sufi), kata al-Ghazâlî, adalah bertemu (*al-liqâ'*) dengan Tuhan. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazâlî sendiri bahwa:

"Tujuan seluruh orang-orang 'arif adalah sampai (*al-wushûl*) dan bertemu (*al-liqâ'*) dengan Allah swt. semata. Inilah kenikmatan yang tak pernah diketahui oleh siapapun, yaitu sesuatu yang dahulu tersembunyi bagi mereka. Jika hal itu telah tercapai, hilanglah segala kesusahan dan seluruh keinginan karena *qalb* (hati)-nya telah tenggelam dalam kenikmatan bertemu dengan-Nya. Ia juga telah mencapai satu kenikmatan yang tertinggi dan sempurna, di mana tidak ada kenikmatan lagi yang lebih tinggi daripadanya".³¹

Namun untuk mencapai *ma'rifah ilâ Allâh* atau istilah lainnya yang digunakan oleh al-Ghazâlî; *al-Nazhr ilâ wajh Allâh Ta'âlâ*³² tidaklah mudah karena pencapaian *ma'rifah* tersebut merupakan hasil dari perjuangan (*al-mujâhadah*) dan latihan (*al-riyâdhah*) yang berat dan berkesinambungan, memakan waktu yang cukup lama dan menuntut adanya

³⁰ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz. IV, hal. 300. Lihat juga, Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 31.

³¹ *Ibid.*, hal. 302.

³² *Ibid.*, hal. 299.

kesabaran yang maksimal dalam melewati jenjang tahapan-tahapan tertentu (*al-maqâmât*) yang panjang serta harus disertai dengan kondisi kejiwaan (*al-ahwâl*) sebagai anugerah Allah swt.

Sebagaimana tergambar dalam berbagai uraian karya-karyanya, istilah *al-ma'rifah* oleh al-Ghazâlî disamakan dengan istilah *al-'ilm* atau dengan istilah ilmu yang meyakinkan (*al-'ilm al-yaqînî*). Dalam kaitannya dengan upaya mencari ilmu yang meyakinkan tersebut, secara epistemologis, al-Ghazâlî membagi ilmu menjadi tiga tingkatan, yaitu: ilmu inderawi (*al-mahsûsât*); ilmu akli (*al-'aqliyât*); dan ilmu ilhâmî (*al-ilhâmiyât*). Dengan kata lain, ada ilmu-ilmu yang dicapai melalui pancaindera, ada yang melalui akal dan ada yang tidak melalui pancaindera dan atau akal, tapi langsung terus ke dalam *qalb* (hati manusia) sebagai anugerah Allah swt.³³

Jika ilmu inderawi dan ilmu 'aqli sangat tergantung pada keadaan dan kesadaran seseorang, maka menurut al-Ghazâlî keadaan dan kesadaran yang lebih tinggi telah dicapai oleh kaum sufi, yang dalam keadaan tertentu mereka dapat menyaksikan hal-hal yang tidak mungkin dicapai oleh indera dan akal. Jadi, menurut al-Ghazâlî, ilmu yang meyakinkan adalah ilmu yang telah dicapai oleh kaum sufi. Mereka telah sampai pada suatu keadaan yang lebih tinggi dari yang dicapai oleh para ilmuwan dan filosof. Kaum sufi dapat menyaksikan hal-hal yang tidak dapat dicapai oleh mereka. Hal ini dicapai melalui *nûr* yang diberikan Tuhan kepada orang yang dikehendaki-Nya. *Nûr* ini, kata al-Ghazâlî, adalah kunci pembuka sebagian besar ilmu *ma'rifah*.

³³ Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 26.

Jelaslah bahwa *ma'rifah* yang tertinggi dalam pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah didapat melalui *ilhâm*, yaitu Tuhan memasukkan *nûr* ke dalam *qalb* seseorang untuk mengenal rahasia-rahasia ketuhanan dan hakikat segala sesuatu. Oleh karena itu, menurut al-Ghazâlî, seseorang tidak akan dapat mencapai *ma'rifah* dengan indera dan akal, akan tetapi melalui *nûr* yang diilhâamkan Tuhan ke dalam *qalb*-nya³⁴. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh al-Ghazâlî bahwa:

“Barangsiapa mengira bahwa adanya *kasyf* tergantung pada dalil-dalil semata, maka sesungguhnya ia telah menyempitkan rahmat Allah yang amat luas. Rasûlullâh ketika ditanya tentang makna *al-syarh* (lapang dada) dalam firman Allah: “*Barangsiapa yang Allah menghendaki akan memberikan kepadanya petunjuk niscaya Dia melapangkan dadanya untuk (memeluk agama) Islam*” (Qs. 6:125) mengatakan: “Yaitu *nûr* yang dilimpahkan Allah ke dalam *qalb*-nya”.³⁵

Walaupun al-Ghazâlî menitik-beratkan pada *ilhâm* dibandingkan dengan indera dan akal, namun al-Ghazâlî tetap menempatkan ketiganya sesuai dengan sifat dan wewenangnya masing-masing sebagai sarana untuk mencapai *ma'rifah ilâ Allâh*.

Al-qalb (hati manusia), sebagai satu sarana menuju *ma'rifah ilâ Allâh*, dipahami oleh al-Ghazâlî dalam dua pengertian, yakni: *Pertama*, berarti segumpal daging yang berbentuk bulat panjang dan terletak di dada sebelah

³⁴ Kesimpulan ini juga dinyatakan oleh al-Jilî, bahwa untuk meraih kedudukan yang sempurna, jalan satu-satunya adalah melalui ilham (*kasyf*).

³⁵ Al-Ghazâlî, *Al-Munqidz*, hal. 7.

kiri. Hati dalam pengertian ini tidak hanya dimiliki oleh manusia, tetapi juga binatang; bahkan orang yang sudah meninggal sekalipun. Hati di sini disebut dengan *qalb* jasmani (*heart*) yang merupakan masalah kedokteran, bukan termasuk masalah agama; dan *kedua*, *al-qalb* yang berarti sesuatu yang halus, bersifat ketuhanan dan rūhani. Hati dalam pengertian yang kedua inilah yang disebut dengan hakikat manusia yang dapat menangkap segala sentuhan, menerima berbagai ilmu dan *ma'rifah*, yaitu manusia yang menjadi sasaran segala perintah dan larangan Tuhan, yang akan disiksa, dicela dan diminta pertanggung-jawaban atas segala perbuatannya.³⁶

Dalam karyanya, *Kîmiyâ' al-Sa'âdah*, al-Ghazâli menerangkan secara khusus pengertian *al-qalb* yang kedua di atas:

“Yang dimaksud dengan *al-qalb* di sini bukanlah sepotong daging yang terletak di dalam dada sebelah kiri, karena, hal itu juga dimiliki oleh binatang-binatang dan orang-orang yang telah meninggal. Segala sesuatu yang dapat dilihat dengan mata kepala termasuk sebagian dari alam ini, yang disebut dengan alam nyata (*'âlam al-syahâdah*). Sedangkan hakikat *al-qalb* bukanlah termasuk bagian dari alam ini, karena ia termasuk alam ghaib (*'âlam al-ghaib*); dan ia termasuk sesuatu yang asing di alam ini. Sepotong daging itu adalah kendaraannya, seluruh anggota tubuh adalah bala tentaranya dan ia adalah rajanya. Mengenal Allah dan menyaksikan keindahan-Nya adalah sifat utamanya, dan segala beban

³⁶ Al-Ghazâli, *Ihyâ'*, III, hal. 3.

hukum serta segala perintah Allah diletakkan di atasnya. Ia adalah yang akan mendapat pahala dan menerima azab. Ia pula yang akan menerima kebahagiaan dan kesengsaraan. Mengenal hakikat dan karakteristiknya adalah kunci untuk mengenal Allah swt. Karena itu, anda harus berupaya dengan sungguh-sungguh hingga dapat mengenalnya dengan baik, karena, ia adalah sesuatu yang sangat mulia, yakni substansinya termasuk substansi malaikat yang berasal dari sisi Tuhan (*al-hadhrah al-Ilâhiyyah*). Dari sini ia datang dan ke sini ia akan kembali".³⁷

Al-qalb, bagi al-Ghazâlî, merupakan pesawat yang siap menangkap sinyal-sinyal kebenaran. Hanya saja kadang-kadang terdapat *hijâb* (pengahalang) tebal antara *al-qalb* yang berfungsi sebagai pesawat penerima dengan *al-Lawh al-Mahfûdh* sebagai sumber informasi (pusat stasioner) segala sesuatu yang telah digariskan oleh Allah swt hingga hari akhir nanti. Berbagai informasi dan pengetahuan hakiki dipancarkan dari pusat stasiun tersebut ke pesawat-pesawat penerima yang memiliki saluran dan sistem sama dengan saluran pusat itu.

Oleh karena itu, tempat ilmu menurut al-Ghazâlî adalah *al-qalb*, yakni benda halus yang mengatur seluruh anggota tubuh manusia. Ia adalah yang ditaati dan mendapat pelayanan dari semua anggota badan. *Al-qalb* kaitannya dengan hakikat segala pengetahuan adalah bagaikan sebuah cermin dalam hubungannya dengan segala benda yang berwarna. Sebagaimana suatu benda

³⁷ Al-Ghazâlî, *Kimiya' al-Sa'adah*, (Beirût: Maktabah al-Syu'biyah, tt.), hal. 110-111.

yang berwarna mempunyai bayangan yang sama di dalam cermin, demikian pula segala pengetahuan mempunyai hakikat, dan hakikat itu terletak jelas di dalam cermin *al-qalb*.³⁸

Al-qalb al-salîm (hati yang bersih) adalah laksana cermin yang dapat menangkap dan melihat (*musyahâdah*) segala sesuatu yang tertera di *al-Lawh al-Mahfûdh*. Manusia yang memiliki *al-qalb al-salîm*, kata al-Ghazâlî, akan mampu melihat segala sesuatu yang akan terjadi. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Ghazâlî bahwa:

“Sesungguhnya *al-qalb* itu laksana cermin; dan demikian pula *al-Lawh al-Mahfûdh* yang di dalamnya terdapat gambaran segala yang mawjûd. Jika dua buah cermin diletakkan berhadap-hadapan, maka gambar-gambar yang ada di salah satunya akan tampak pada yang lain. Demikian pula segala gambar yang ada di dalam *al-Lawh al-Mahfûdh* akan tampak di dalam *al-qalb* (hati manusia), jika ia kosong dari ambisi-ambisi duniawi. Namun, jika *al-qalb* sibuk dengan urusan duniawi, maka *âlam al-malakût* akan terhalangi (ter-*hijâb*) olehnya.³⁹

Berbeda dengan al-Ghazali yang masih terikat dengan ekaplanasi lahir dari *qalb*, *ruh*, *nafs* dan *'aql*, al-Jili menarik pengertian tersebut ke dalam makna yang metafisis *an sich* dan menganalogikan term-term tersebut dengan term-term “*Ilâhiyyah*”, seperti *qalb* dengan *'arsy*, *'aql* dengan *qalam 'ala'*, *nafs* dengan *lawh mahfudz*⁴⁰ dan seterusnya.

³⁸ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, III, hal. 12.

³⁹ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hal. 110-111.

⁴⁰ Lihat Al-Jili, *Al-Insân al-Kâmil*, juz II, hal.47-48.

Dari uraian di atas, dapatlah dicatat beberapa kesimpulan penting, di antaranya, adalah bahwa manusia secara fitri memiliki daya khusus yang bisa melihat sesuatu yang ghaib dan mampu membuka tabir (*hijâb*). Perjalanan hidup para sufi sungguh dapat menyelamatkan seseorang dari keterikatan badani; dan dapat membersihkan jiwa sehingga ia mampu melihat sesuatu yang ghaib serta hal yang tidak terjangkau oleh akal pikiran dan indera. Hal ini sebagaimana tampak jelas pada diri para nabi dan wali-wali dalam bentuk yang sempurna. Namun demikian, orang selain para nabi dan wali dapat mencapai pengetahuan tersebut walaupun berada stingkat di bawah mereka. Itupun jika ia menempuh metode tasawuf. Oleh karena itu, dalam *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, al-Ghazâlî menegaskan bahwa: "Janganlah kamu mengira bahwa pengetahuan hakiki itu hanya untuk para nabi dan wali. Sebab, pada dasarnya semua anak manusia diciptakan untuk menerima kebenaran".⁴¹ Hal yang sama juga diungkapkan oleh al-Jîlî bahwa, semua orang mempunyai potensi untuk sampai pada kesempurnaan spiritual sebagaimana para nabi dan wali.

Pernyataan al-Ghazâlî di atas dalam bahasa lain dapat dikatakan sebagai metode kaum sufi, melalui potensi *dzawq*-nya berupaya dapat menghasilkan pengetahuan setingkat di bawah ilmu para nabi. Hanya saja, *qalb* manusia yang diibaratkan cermin itu seringkali tertutup oleh tabir (*hijâb*) sehingga ia tidak bisa menerima pengetahuan langsung dari *al-Lawh al-Mahfûdh*. Dengan demikian, hanya manusia yang memiliki *al-qalb al-salîm* yang dapat menerima pengetahuan yang hakiki tersebut. Manusia seperti inilah yang kemudian

⁴¹ *Ibid.*, hal. 128-129.

dipersonifikasi oleh al-Ghazâlî sebagai Manusia Sempurna dengan beragam istilah yang dipergunakannya; *al-Wâlî*, *al-Wâshilûn*, *al-Muthâ'* dan lainnya.

Dari uraian pemikiran al-Ghazâlî tentang manusia di atas, ada beberapa titik persamaan dan perbedaan dengan konsepsi al-Jîlî tentang manusia. Dari sisi istilah yang dipergunakan untuk menyebut manusia yang telah mampu mencapai pengetahuan hakiki memang jelas berbeda, di mana al-Jîlî menyebutnya dengan istilah *al-Insân al-Kâmil*. Namun demikian, secara substansi pemikiran keduanya memiliki kesamaan, yakni setiap manusia bisa mencapai dan mendapatkan pengetahuan hakiki tersebut. Keduanya juga menyatakan bahwa setiap manusia, selain para nabi dan para wali dapat meraih pengetahuan tersebut walaupun berada setingkat di bawah tingkatan para nabi dan wali.

Namun demikian berbeda dengan al-Ghazâlî, secara eksplisit al-Jîlî menyebutkan bahwa Nabi Muḥammad saw bin Abdullah adalah disebut sebagai *al-Insân al-Kâmil* secara hakiki. Perbandingannya dengan *al-Insân al-Kâmil* yang lain adalah laksana perbandingan antara yang sempurna dan yang paling sempurna. Ia (Nabi Muḥammad saw) adalah yang "paling sempurna" sementara *insân kâmil* lain (manusia selain Nabi Muḥammad saw) hanya bersifat "sempurna".⁴²

Al-Jîlî menyatakan bahwa kesempurnaan *al-Insân al-Kâmil* bukan hanya dari segi wujudnya, tetapi juga karena ia memanifestasikan citra Tuhan secara sempurna, sehingga pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi

⁴² Al-Jîlî, *Al-Insân al-Kâmil*, Juz. II, hal. 71-72.

pengetahuannya adalah karena ia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi dalam perkembangan spiritualnya. Jadi, *al-Insân al-Kâmil* adalah rantai penggabung antara Tuhan dan alam semesta. Di satu sisi, ia merupakan ujung dari proses penurunan (*tanazzul*) dalam *tajallî* Ilâhî sehingga ia merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Sementara di sisi lain, *al-Insân al-Kâmil* merupakan puncak dari proses pendakian (*taraqqî*) makhluk dalam mencapai tingkat spiritualitas tertinggi.

Betapapun al-Ghazâlî tidak eksplisit menyebut Muḥammad saw sebagai sosok ideal *al-Insân al-Kâmil*, namun ada beberapa indikasi bahwa *Muthâ'* yang diungkapkan dalam *Misykât al-Anwâr* mengarah pada diri Rasulullah secara historis, mengingat beberapa argumen. *Pertama*, dalam membangun teori ini al-Ghazâlî dimungkinkan mengambil legitimasi dari ayat⁴³ "اطيعوا الله واطيعوا الرسول" (Taatilah Allah dan Rasul-Nya), dimana yang dipatuhi dalam hal ini adalah Muḥammad Rasulullah. *Kedua*, Rûḥ merupakan perintah (*amr*) Tuhan. Salah satu nama rûḥ Tuhan (rûḥ Muhammad) adalah 'Amr Allah. Dalam hal ini al-Ghazâlî menggunakan term ini untuk menunjuk *Muthâ'*.

C. Tangga Menuju Manusia Paripurna (Maqâm al-Insân al-Kâmil)

Secara teknis, istilah *al-Insân al-Kâmil*, sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pertama kali muncul dalam literatur Islam pada abad ke-7 H./13 M. melalui konsepsi Muḥyiddîn Abû 'Abdullâh Muḥammad ibn 'Alî, atau yang lebih populer dengan sebutan Ibnu al-'Arabî (560 H./1165

⁴³ Qs. An-Nisâ (3): 31.

M. - 638 H./1240 M.). Menurutnya, *al-Insân al-Kâmil*, pada satu sisi, adalah manusia sempurna yang menggambarkan citra Tuhan secara definitif dan utuh, karena pada dirinya, Tuhan -dengan sifat-sifat-Nya, melalui nûr Muḥammad-ber-*tajallî* secara paripurna. Sementara di sisi lain, ia sekaligus sebagai sintesis dari makrokosmos yang permanen dan aktual. Oleh karena itu, *al-Insân al-Kâmil* ditempatkan oleh Tuhan sebagai *khalîfah*-Nya yang dibekali dengan '*ilm al-ladûnnî*.

Konsep *al-Insân al-Kâmil* Ibnu al-'Arabî tersebut kemudian dikembangkan secara luas dan sistematis oleh 'Abd. al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî (767 H./1365 M. – 826 H./1422 M.). Dalam pengembangannya konsep *al-Insân al-Kâmil* tersebut, al-Jîlî cenderung untuk memodifikasi dan menyesuaikan konsep *al-Insân al-Kâmil* Ibnu al-'Arabî dengan prinsip-prinsip teologi Islam sehingga konsep *al-Insân al-Kâmil* yang dikemukakannya tampak seakan bercorak *mistis-teologis*⁴⁴. Hal ini sama sebagaimana dengan corak tasawuf yang dikembangkan oleh al-Ghazâlî dari karya terakhirnya dengan konsep *al-Muthâ'* atau juga *al-wâshilûn*-nya.⁴⁵

Dalam kaitannya dengan konsep *al-Insân al-Kâmil*, sisi persamaan dari pemikiran keduanya adalah terletak pada pemikiran keduanya yang masih tetap membedakan kedudukan antara Tuhan dan manusia walaupun terjadi adanya *tajallî* Tuhan terhadap diri manusia.

Al-Ghazâlî, dengan konsep *al-Wâlî*, *al-Wâshilûn*, dan *al-Muthâ'*-nya sebenarnya ada beberapa persamaan dengan

⁴⁴ Yunasril Ali, *op.cit.*, hal.210

⁴⁵ *Ibid.*, hal. 89. Lihat juga, HM. Zurkani Jahja, *Teologi Al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hal. 212-218.

konsep yang dipaparkan oleh al-Jîlî tentang *al-Insân al-Kâmil*. *Al-Wâshilûn (al-Mutha')*, menurut al-Ghazâlî, adalah figur yang telah menapaki tangga-tangga dalam dunia tasawuf dan ia telah sampai pada pemahaman dan pengalaman akan kehadiran Tuhan dalam dirinya sehingga segala perilaku kehidupannya mencerminkan akan sifat-sifat yang dimiliki oleh Tuhan. Hal ini sama dengan yang dikatakan oleh al-Jîlî dengan istilah *al-Insân al-Kâmil*-nya. Bagi al-Jîlî, *tajallî* Tuhan pada diri manusia itu bisa dalam beragam bentuk, yakni ada yang dikatakan *tajallî al-dzât*, *tajallî al-shifât*, *tajallî al-af'âl*, dan *tajallî al-asmâ'*. Intinya adalah segala tindakan yang diperbuat oleh *al-Insân al-Kâmil* selalu mencerminkan kehendak Tuhannya.

Di samping memodifikasi dan menyesuaikan konsep *al-Insân al-Kâmil* yang telah ada dengan prinsip-prinsip teologi, al-Jîlî juga berusaha memperjelas, merinci, ataupun menyederhanakan konsep *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Misalnya, al-Jîlî merinci tiga martabat (peringkat) dalam proses *tajallî* Ilâhî yang telah dikemukakan oleh Ibnu al-'Arabî menjadi lima martabat, yaitu: *ulûhiyah*, *ahâdiyah*, *wahîdiyah*, *rahmâniyah*, dan *rubûbiyah*.⁴⁶

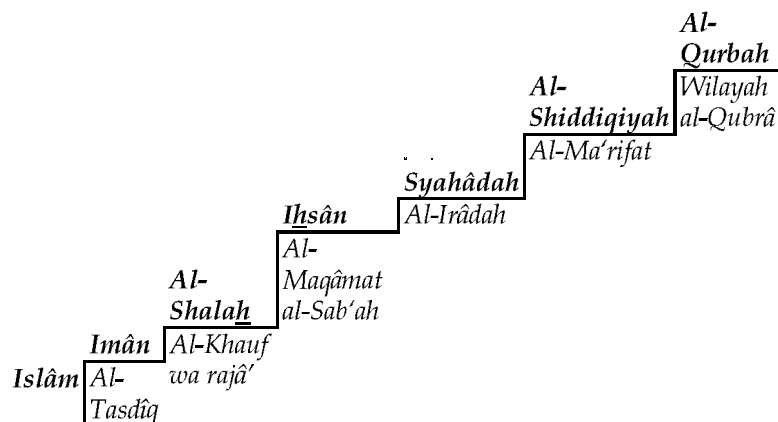
Untuk sampai ke kedudukan manusia sempurna, menurut al-Jîlî manusia harus menapaki tujuh *maqâm*, yaitu: *imân*, *islâm*, *shalah* (kesalehan), *ihsân*, *syahâdah* (penyaksian), *shiddiqiyah* (pembenaran), dan *al-qurbah* (kedekatan)⁴⁷.

Berbeda dengan al-Ghazâlî, al-Jîlî melalui rumusan metafisisnya membahas *maqam*-*maqam* tersebut di atas secara integral dan menaik hingga sampai pada titik kulminasi pengalaman spiritual seorang sufi atau sampai

⁴⁶ Al-Jili *al-Insan*, juz I, hal. 21-48.

⁴⁷ *Ibid*, juz II, hal. 130 .

pada ujung tasawuf, tanpa sedikitpun menyentuh bahasan-bahasan praktis. Betapapun term-term yang digunakan term-term “syari’ah”. Sebagaimana kita lihat dalam bagan berikut ini:



Menurut al-Jîlî apabila sufi mampu ke tangga *qurbah*, maka ia berhak atas maqâm *al-Insân al-Kâmil* yang berkedudukan sebagai *quṭḥb* (wali tingkat tertinggi) dan sebagai *khalîfah* Allah di muka bumi. Hal ini disebabkan: (1) ia sebagai wadah *tajallî* Ilâhî yang paripurna; (2) memiliki pengetahuan yang tinggi, yakni pengetahuan esoterik; dan (3) didukung oleh optimalisasi tujuh daya rohaniah yang dimilikinya, yakni: *qalb* (hati), *'aql* (akal), *wahm* (estimasi), *himmah* (meditasi), *fikr* (pikiran), *khayyâl* (fantasi), dan *nafs* (jiwa), yang merupakan aspek-aspek dari *al-haqîqah al-Muḥammadiyah*.⁴⁸

⁴⁸ *Ibid*, hal. 213.

Uraian al-Jilî tentang tujuh daya rūhaniyah manusia tersebut dalam fungsi-fungsinya memiliki kesamaan dengan apa yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî mengenai dimensi rohani manusia yang memiliki empat kekuatan, yakni: *qalb*, *rūh*, *nafs* dan *'aql*.⁴⁹ Dalam membahas *nafs* (jiwa manusia), keduanya juga memiliki persamaan pandangan manakala memaknai *nafs* pada umumnya kaum sufi di mana *nafs Muthma'innah* sebagai puncak kesempurnaan jiwa. Dalam hal ini menurut al-Jilî jiwa manusia terbagi ke dalam lima bagian, yakni *al-nafs al-hayawâniyah*, *al-nafs al-ammârah*, *al-nafs al-mulhimah*, *al-nafs al-lawwâmah*, dan *al-nafs al-muthma'innah*.⁵⁰

Al-Jilî memperluas model *al-Insân al-Kâmil* dengan mengemukakan tiga model dalam tiga tingkatan, yaitu: (1) tingkat *bidâyah* (permulaan), di mana seseorang mulai dapat merealisasikan *asmâ'* dan sifat-sifat Tuhan; (2) tingkat *tawâsuth* (menengah), di mana seseorang tampil sebagai orbit kehalusan kemanusiaan dan sebagai realitas kasih sayang Tuhan; dan (3) tingkat *khitâm* (terakhir), di mana seseorang telah dapat merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Hal ini sama dengan tiga tahapan perjalanan yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî, yakni: *Tahap pertama*, adalah pencari (*al-murîd*) yaitu kesadaran seseorang sebagai makhluk dan mengakui Tuhan sebagai Pencipta; *Tahap kedua*, adalah musafir (*al-sâir*) yaitu seorang hamba yang tegak berjalan dengan Tuhan. Dan *tahap ketiga*, adalah sampai (*al-wâshil*) yaitu hamba yang telah mencapai

⁴⁹ Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hal. 3-4.

⁵⁰ Al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil*, juz II, hal. 70-71.

pengetahuan sempurna Tuhan, dan pecinta bersukaria dengan yang disukai.⁵¹

Dalam karyanya, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, al-Ghazâlî bahkan menjelaskan tentang tiga tingkatan keimanan seseorang kepada Tuhan. Tingkatan imân yang pertama adalah imânnya orang *'awwâm* yang kebanyakan tidak berilmu tetapi hanya semata-mata taqlîd. Tingkatan imân kedua adalah imânnya para ahli kalâm (*al-mutakallimîn*) di mana keimanan mereka didasarkan pada pemikiran dan penalaran. Namun tingkat keimanan ini tidak jauh berbeda dengan yang pertama. Sementara tingkatan imân yang ketiga adalah tingkatan imânnya orang *'ârif*, yaitu mereka yang mencapai tingkat keimanan dengan *nûr al-yaqîn* (cahaya kepastian).⁵²

Dengan demikian, posisi *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî atau *al-Wâshil (Muthâ')* dalam konsepsi al-Ghazâlî, bukan hanya ditempati oleh satu orang tertentu, tetapi dapat ditempati oleh setiap orang yang telah berhasil dalam upayanya ke arah itu, kendati yang sampai ke tingkat *khitâm* hanya beberapa orang.

D. Corak dan Posisi Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî dalam Sejarah Perkembangan Pemikiran Tasawuf Islam.

Walaupun sumber dari kerangka pemikir tasawufnya memiliki beberapa sisi kesamaan, namun dalam corak dan posisi pemikiran tasawuf antara al-Ghazâlî dan al-Jîlî ditemukan sisi karakteristik yang berbeda. Sebagai sebuah

⁵¹ *Ibid.*, Juz. II, hal. 51; Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis*, hal. 172.

⁵² Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, juz III, hal. 15.

ringkasan mengenai corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, agaknya perlu untuk dikutipkan di sini apa yang dikatakan oleh al-Taftazanî, yakni:

"Dalam tasawuf, pilihan al-Ghazâlî jatuh pada *tasawuf Sunnî* yang berdasarkan doktrin *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*. Dari corak tasawufnya ini, ia kemudian sangat menjauhkan diri semua kecenderungan *gnostis* yang telah mempengaruhi para filosof Islam seperti sekte Ismâ'iliyyah dan aliran Syî'ah, Ikhwân al-Shafâ dan lainnya. Ia juga menjauhkan tasawufnya dari teori-teori ketuhanan menurut Aristoteles, antara lain teori *emanasi* dan penyatuan".⁵³

Sementara konsepsi tasawuf al-Jîlî khususnya tentang pemahaman *al-Insân al-Kâmil* mengarah pada konsep *tasawuf falsafi* seperti yang terdapat pada al-Busthâmî dengan *ittihâd*-nya, al-Hallâj dengan *hulûl*-nya, dan Ibnu al-'Arabî dengan teori *wahdat al-wujûd*-nya. Namun perbedaan corak ini tidak secara general, karena ada beberapa kesamaan yang dimiliki oleh al-Ghazâlî dan al-Jîlî di mana keduanya sama-sama tetap membedakan kedudukan antara *Khâliq* dengan *makhlûq*-Nya ketika manusia telah mencapai puncak pengalaman rûhaniyahnya. Dalam hal ini tasawuf keduanya masih dipagari oleh prinsip-prinsip teologis. Jika dalam tasawuf Sunnî disebutkan bahwa puncak perolehan seorang sufi dalam pengalaman rûhaniyahnya hanya sebatas *ma'rifatullâh* (melihat Allah swt),⁵⁴ tapi dalam tasawuf falsafi secara umum lebih dari

⁵³ Al-Taftazanî, *Madkhal*, hal. 160.

⁵⁴ HM. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. II, hal. 76.

sekedar *ma'rifatullâh*, yakni adanya 'persatuan' antara diri hamba dengan Tuhannya.

Perbedaan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dengan pemikiran tasawuf al-Jîlî, adalah karena ia telah menjadikan tasawuf untuk mengenal (*ma'rifah*) Allah, dengan ciri-ciri dan batasan-batasan yang jelas. Bahkan teorinya tentang *ma'rifah* tersebut sebagai pengalaman tasawuf bisa dipandang sebagai teori yang komplementer dan komprehensif dengan pendapat-pendapat yang bercerai berai dari para sufi sebelumnya. Selain itu, teori-teorinya dapat dipandang sebagai perkembangan yang menarik dalam sejarah perkembangan pemikiran tasawuf. Dalam hal ini rumusan-rumusannya merupakan kontribusi yang besar terhadap perkembangan tasawuf berikutnya.

Menurut analisa Duncan B. MacDonald, kuatnya pengaruh tasawuf al-Ghazâlî di dunia Islam adalah disebabkan karena beberapa faktor, yakni: *Pertama*, karena al-Ghazâlî dapat membawa orang Islam kembali dari kegiatan-kegiatan skolastik mengenai dogma-dogma teologisnya kepada pengkajian, penafsiran dan penghayatan kalâm Allah dan sunnah Nabi; *Kedua*, dalam nasihat-nasihat dan pengajaran etikanya, al-Ghazâlî memperkenalkan kembali elemen-elemen "*al-khawf*" (takut) terutama pada api neraka dan hal ini menjadikan tasawuf dengan berbagai ajaran mistisnya tetap menjaga berbagai aturan yang ada dalam syarî'ah; *Ketiga*, karena kekuatan dan pengaruh pemikiran al-Ghazâlî tasawuf memperoleh kedudukan kuat dan terhormat serta terjamin dalam Islam. *Keempat*, al-Ghazâlî telah membawa kajian filsafat dan teologi filosofis yang semula bersifat elitis ke dalam tataran pemikiran orang awam yang pada mulanya

hanya bisa dipahami oleh orang-orang tertentu, mengingat istilah dan bahasa yang dipakai bukan bahasa awam, sehingga merupakan misteri bagi mereka. Al-Ghazâlî telah mengubah atau paling tidak telah berusaha merubah istilah-istilah yang sulit menjadi mudah bagi pemahaman orang awam.⁵⁵ Hal tersebut sebagaimana tampak dalam berbagai karya tulisnya. Berbeda dengan tasawuf al-Jilî yang secara konsisten mengelaborasi bahasan-bahasan tasawufnya ke dalam rumusan yang bersifat metafisis dan elitis, dimana rumus-rumus dan bahasa simbol serta analog-analognya sulit dicerna oleh kalangan awam.

Melalui pendekatan tasawuf, al-Ghazâlî telah berupaya secara maksimal mengembalikan Islam kepada sumber fundamental dan historisnya serta memberikan suatu tempat kehidupan emosional keagamaan (esoterik) dalam sistemnya. Atau lebih konkritnya, al-Ghazâlî telah berusaha merumuskan ajaran-ajaran Islam yang dipenuhi oleh muatan-muatan tasawuf dengan menggunakan bahasa yang mudah dicerna diterima oleh orang awam. Karena faktor inilah mengapa ajaran-ajaran tasawuf yang merupakan upaya spiritualisasi Islam banyak tersebar di berbagai wilayah dunia Islam hingga sekarang.

Atas dasar fakta-fakta di atas, maka sangatlah wajar bila Fazlur Rahman berpendapat bahwa al-Ghazâlî mempunyai pengaruh yang sedemikian besar di dalam dunia Islam Sunni khususnya dalam sejarah perkembangan pemikiran tasawuf Islam, karena ia telah mampu membangun kembali Islam ortodoks dengan menjadikan tasawuf sebagai bagian integral dari Islam. Di samping itu, al-Ghazâlî

⁵⁵ Duncan B. MacDonald, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, (New York: Charles Scribner's Son, 1903), hal. 238-240.

juga merupakan tokoh pembaharu tasawuf pertama dan terbesar. Antara lain ia telah mengarahkan tasawuf ke dalam konsepsi al-Qur'ân tentang Tuhan sebagaimana dirumuskan dalam dasar-dasar ilmu kalâm Asy'âriyah. Bahkan atas pengaruhnya tasawuf dapat diterima oleh banyak orang secara *ijmâ'*, sehingga Islam pun mendapat semangat kehidupan baru dan mempunyai daya tarik populer di kawasan Afrika, Asia Tengah dan India.

Al-Ghazâlî juga telah berhasil menghubungkan rumusan-rumusan dogmatik dan formal dari ilmu kalâm ortodoks dengan pemahaman agama yang dinamik. Dengan demikian, ia telah berhasil menghidupkan kembali keduanya dan meniupkan ke dalamnya semangat wahyu yang orisinal. Hal ini berarti ia telah memberikan kritik yang tajam terhadap skolastik yang murni, melenturkan watak dogmatis ajaran agama dan memasukkan dimensi yang vital di antara segi-segi lahiriah (eksoterik) dan bathiniyah (esoterik) dari agama itu sendiri.⁵⁶

Di samping itu, sejalan dengan pemikiran tasawufnya yang bercorak ganda, yaitu: (1) corak *mu'âmalah* yang lebih menekankan pada peningkatan moralitas melalui bentuk-bentuk amalan praktis; dan (2) corak *mukâsyafah* yang lebih bersifat *intelektual-filosofis* telah menimbulkan pengaruh tersendiri ke arah dua jurusan tasawuf yang

⁵⁶ Prinsip-prinsip di atas itulah yang kemudian terefleksi dalam karya terbesarnya al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Dengan dasar-dasar ini pula al-Ghazâlî telah berhasil mengintegrasikan tasawuf dengan fiqh dan menjadikan ilmu kalâm sebagai ajaran yang komprehensif. Sintesa yang dilahirkan oleh al-Ghazâlî ini sebagian besar diterima oleh kaum ortodoks. Adapun kekuatan sintesa tersebut terletak pada kenyataan bahwa ia telah berhasil memberikan dasar-dasar spiritual bagi dunia praktis moral Islam dan membawanya kembali kepada dimensi religiusnya yang asli. M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hal. 216.

mempunyai corak berbeda, yakni (1) arah *tasawuf praktis* dan *populer* yang dalam perkembangannya secara kongkrit membentuk lembaga-lembaga persaudaraan dan keagamaan yang kemudian dikenal dengan sebutan "*tharîqah*". Lembaga-lembaga persaudaraan *tharîqah* ini yang semula merupakan kelompok-kelompok kecil yang pada gilirannya melahirkan ordo-ordo tasawuf di dunia Islam dan memperoleh bentuknya yang konkrit pada sekitar abad ke-6 dan ke-7 Hijriyah (abad ini adalah masa hidupnya al-Suhrawardî dan Ibn al-'Arabî); dan (2) arah *tasawuf teoritis-filosofis* yang bercorak pemikiran spekulatif metafisis. Apa yang dikemukakan oleh al-Ghazâlî dalam bukunya *Misykât al-Anwâr*, misalnya, merupakan corak tasawuf jenis ini, meskipun di sana al-Ghazâlî memberikan legitimasi syara' atau dasar-dasar Qur'ânî.⁵⁷

Dalam kenyataannya tasawuf corak kedua inilah yang kemudian mengalami perkembangan yang cukup pesat dalam dunia Islam pada sekitar abad ke-6 Hijriyah. Orang mengenalnya sebagai *tasawuf falsafi* karena ajaran-ajarannya yang berusaha memadukan antara visi intuitif dan visi rasional. Terminologi yang digunakan berasal dari bermacam-macam ajaran filsafat yang telah mempengaruhi para tokohnya, namun orisinalitasnya sebagai tasawuf masih tetap ada dan tidak hilang. Walaupun demikian, *tasawuf falsafi* ini tidak bisa dipandang sebagai filsafat

⁵⁷ Hasil penyelidikan Annemarie Schimmel membenarkan adanya pengaruh corak tasawuf model kedua dari al-Ghazâlî ini terhadap munculnya tasawuf model *Hikmah Ilâhîyah* Ibn al-'Arabî maupun *Hikmah Isyrâqiyah* yang dikembangkan oleh al-Suhrawardî. Bahkan secara tegas Schimmel mengatakan bahwa pembahasan mistisisme cahaya (*al-Nûr*) berikut hirarkinya yang terdapat dalam *Misykât al-Anwâr* karya al-Ghazâlî merupakan paparan yang paling jelas dari corak *tasawuf teoritis-filosofis* al-Ghazâlî. Lihat Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*.

secara murni, karena ajaran dan metodenya tetap didasarkan pada rasa (*al-dzawq*) dan tidak pula bisa dikategorikan dalam tasawuf secara murni (*mu'âmalah*) karena dalam pengungkapan pengalaman mistisnya sering menggunakan bahasa-bahasa filsafat.

Dari kedua corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî di atas, yang lebih besar pengaruh maupun eksesnya pada masa pasca al-Ghazâlî kelihatannya adalah corak *tasawuf mu'âmalah* yang ide-idenya banyak terhimpun dalam *lhyâ'* '*Ulûm al-Dîn*. Apabila dicermati secara mendalam, maka tampaknya pemikiran *tasawuf mu'âmalah* dalam *lhyâ'* dimaksudkan untuk mengembalikan pemahaman agama dan keberagamaan manusia pada saat itu kepada pangkalnya yang asli (*wahyu*), sekaligus sebagai pedoman umat dalam kehidupan keseharian mereka. Hal ini terbukti dengan adanya kenyataan bahwa di dalam *lhyâ'* begitu sarat dengan kajian pemahaman agama dan moral sebagai upaya untuk mempertahankan kesatuan kebenaran pandangan dan realitas melalui seruan untuk kembali kepada Allah dan sekaligus membawa kebudayaan dan peradaban manusia ke dalam semangat *wahyu*. Sebab, hanya dengan jalan ini manusia akan berada dalam keseimbangan antara dimensi eksoterik dan esoterik sebagai esensi yang memberi *rûh* dalam kehidupan, dan menjadikan pengetahuan dan pemahaman agama sebagai sebuah pengamalan dan sekaligus pengalaman yang berdasarkan cita rasa *Ilâhî* dan kemanusiaan.⁵⁸

⁵⁸ Meskipun demikian, menurut hemat penulis, perumusan *lhyâ'* yang sedemikian rupa diupayakan oleh al-Ghazâlî setelah ia mengalami pergulatan intelektual dan mengunyah demikian banyak khasanah intelektual Islam maupun non-Islam pada masanya. Dengan demikian, dapat dipastikan bahwa rumusan *lhyâ'* dibangun di atas dasar kerangka metodologi dan

Bila dilihat dari sisi periodisasi perkembangan pemikiran tasawuf dalam dunia Islam, maka konsepsi *al-Insân al-Kâmil*, baik yang digagas oleh al-Ghazâlî maupun oleh al-Jîlî, akan tampak jelas titik temu dari sumber dan corak pemikiran tasawuf keduanya.

Jauh sebelum masa al-Ghazâlî telah banyak kaum sufi yang memiliki konsep tentang manusia sempurna walaupun dengan menggunakan beragam istilah yang dipergunakannya. Pada abad I dan II Hijriyah, tasawuf telah kelihatan dalam bentuknya yang paling awal dan pada periode ini ada sejumlah orang yang tidak menaruh perhatian kepada kehidupan materi seperti makan, pakaian dan tempat tinggal. Mereka lebih berkonsentrasi pada kehidupan ibadah untuk mendapatkan kehidupan yang abadi, yaitu akhirat. Jadi, pada periode ini, tasawuf masih dalam bentuk kehidupan *asketis (zuhud)*.⁵⁹

Kemudian pada abad III dan IV Hijriyah para sufi mulai memperhatikan sisi teoritis psikologis dalam rangka perbaikan tingkah laku sehingga tasawuf telah menjadi sebuah ilmu akhlak keagamaan. Pada periode ini, tasawuf mulai berkembang di mana para sufi telah menaruh perhatian setidaknya kepada tiga hal: Jiwa,⁶⁰ Akhlak⁶¹ dan

filosofi serta analisa yang mapan dan canggih.

⁵⁹ Di antara tokoh-tokoh terkemuka pada periode ini adalah: (1) dari kalangan sahabat, di antaranya: Salmân al-Fârisî, Abû Dzâr al-Ghifârî, Ammar Ibn Yasîr, dan Hudzaifah Ibn al-Yamân; (2) dari kalangan tabi'in, di antaranya: Hasan al-Bashrî, Mâlik Ibn Dînâr, Ibrâhîm Ibn Adham, Rabî'ah al-Adawiyah, Abû Hâsyim al-Shûfî, Sufyân Ibn Sa'îd al-Ṣaurî, dan Syaḡiq al-Bakhî.

⁶⁰ Yaitu tasawuf yang berisi cara pengobatan jiwa, pengonsentrasian jiwa manusia kepada Tuhan sehingga ketegangan-ketegangan kejiwaan dapat terobati.

⁶¹ Yaitu tasawuf yang berisi teori-teori akhlak, tentang bagaimana cara berakhlak mulia dan menghindari akhlak yang buruk.

Metafisika.⁶² Jadi, pada periode ini telah terlihat adanya tasawuf dengan konsentrasi akhlak. Dengan teori-teori yang mudah dipahami, para ulama salaf merumuskan bagaimana menghindari akhlak-akhlak yang tercela (*madzmûmah*) dan pula membentuk akhlak-akhlak yang terpuji (*mahmûdah*). Tasawuf seperti inilah yang kemudian disebut dengan *tashawwuf ghair falsafî* atau '*irfaiî* karena diamalkan oleh ulama-ulama *salaf* (terdahulu). Namun demikian, pada periode ini telah lahir juga tasawuf yang menonjolkan pemikiran yang eksklusif tentang "persatuan" manusia dengan Tuhan, seperti yang dikemukakan oleh Abû Yazîd al-Busthâmî dengan paham *ittihâd*-nya dan al-Hallâj dengan paham *hulûl*-nya. Kedua paham ini sangat kontroversial dan bahkan dianggap berbahaya bagi akidah umat Islam. Kedua paham ini belum biasa di tengah-tengah masyarakat yang gandrung kepada *tasawuf akhlâqî*.⁶³

Pada abad V H., adanya pemikiran-pemikiran atau paham-paham "unik" yang dikemukakan oleh Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Hallâj di atas, tentang "kesatuan" *khâliq*

⁶² Yaitu tasawuf yang berisi teori-teori ketunggalan hakikat Ilâhî atau kemutlakan Tuhan, di mana pada periode ini telah lahir teori-teori tentang kemungkinan "bersatunya" Tuhan dengan manusia.

⁶³ Di antara tokoh-tokoh tasawuf pada periode abad III dan IV H. ini adalah: Ma'rûf al-Karkhî, *Ṣurri al-Saqfî*, Abû Sulaimân al-Daranî, *Aḥmad Ibn al-Hawarî al-Damsiyqî*, *Hâriṣ al-Muhâsibî*, Abû Faidh Dzûn Nûn Ibn Ibrâhîm al-Mishrî, Abû Yazîd al-Busthâmî, Junaydî al-Baghdâdî, al-Hallâj, Abû Bakar al-Syiblî dan Abû Thâlib al-Makkî. Perlu juga untuk dicatat di sini bahwa pada abad III dan IV H. ini sebagian tokoh-tokoh tasawuf seperti al-Junaydî dan *Ṣurri al-Saqfî* telah memberikan pengajaran kepada murid-muridnya dalam bentuk sebuah jama'ah. Inilah untuk pertama kalinya dalam Islam terbentuk *tarekat* yang pada waktu itu masih semacam lembaga pendidikan yang mengajarkan cara-cara kehidupan kesufian kepada orang-orang yang berkeinginan memasuki dunia tasawuf maupun kepada para murid. Lihat, al-Taftâjânî, *op.cit.*, hal. 93-103; H.M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, hal. 32-33.

dengan *makhlûq*, tasawuf yang diwarnai oleh pemikiran-pemikiran filsafat Yunani yang kemudian disebut dengan *tasawuf falsafî*, pertentangan antara tasawuf dengan fiqh, demikian pula munculnya wali-wali Allah yang dianggap menempati kedudukan imam yang *ghaib* dalam pandangan Syi'ah, telah menimbulkan perdebatan panjang tasawuf yang sebagian teori-teorinya telah dianggap menyimpang dari ajaran al-Qur'ân dan al-Sunnah. Di abad inilah Abû Hâmid al-Ghazâlî lahir dan hadir dengan mengajukan kritik-kritik tajam terhadap berbagai aliran filsafat dan kepercayaan kebatinan dan berupaya keras untuk mengeksplanasi rumusan tasawuf tersebut dari teori-teori yang dianggap "ganjil" serta mengembalikannya kepada ajaran al-Qur'ân dan al-Sunnah. Ia juga berupaya menancapkan dasar-dasar yang kokoh bagi tasawuf melalui batasan-batasan teologis. Tasawuf inilah yang kelak diberi nama *tasawuf Sunnî* (*tashawwuf ghair falsafî*) oleh para pendukungnya.⁶⁴ Namun kalau dilihat secara komprehensif, hemat penulis, bahwa bangunan tasawuf al-Ghazâlî tersebut pada gilirannya juga sampai ke corak tasawuf filosofis sebagaimana tampak dalam uraian kitab *Misykât al-Anwâr*-nya, karya tasawuf al-Ghazâlî yang mutakhir.

Pada abad VI dan VII H. muncul kembali tokoh-tokoh sufi yang memadukan antara tasawuf dengan filsafat dengan teori-teori khusus yang tidak murni tasawuf dan juga tidak murni filsafat. Keduanya terpadu menjadi satu. Tasawuf ini yang kemudian dinamai *tasawuf falsafî*. Dalam corak tasawuf ini berkembang paham "*pantheisme*" yang mengarahkan tasawuf kepada arah "kebersatuan" makhluk

⁶⁴ Di antara sufi lain yang hidup pada abad V H. ini adalah al-Qusyayrî dan al-Harawî.

dengan Allah Swt. Perhatian mereka tertuju kepada taraf immanensi. sementara sisi-sisi praktis nyaris terabaikan.⁶⁵

Kemudian memasuki abad VIII H., tasawuf telah mengalami kemunduran. Hal ini dikarenakan orang-orang yang berkecimpung dalam bidang tasawuf, kegiatannya sudah terbatas pada komentar-komentar atau meringkas buku-buku tasawuf terdahulu serta memfokuskan perhatiannya pada aspek-aspek praktek ritual yang lebih berbentuk formalitas sehingga semakin jauh dari substansi tasawuf.⁶⁶ Pada periode ini hampir tidak terdengar lagi perkembangan pemikiran baru dalam tasawuf, meskipun banyak tokoh-tokoh sufi yang mengemukakan pikiran-pikiran mereka tentang tasawuf. Di antaranya adalah al-Kisānī dan 'Abd. Karīm al-Jīlī.⁶⁷

Dari sketsa periodisasi kemunculan dan perkembangan tasawuf di atas, tampaklah bahwa al-Ghazālī dan al-Jīlī adalah dua tokoh tasawuf yang sama-sama ingin mengembalikan pemahaman tasawuf dengan menggunakan argumentasi-argumentasi al-Qur'ān dan al-Hadīṣ. Al-Ghazālī adalah seorang sufi yang telah berhasil membangkitkan gairah keagamaan yang mulai redup

⁶⁵ Di antara tokoh-tokoh tasawuf terkemuka pada abad VI dan VII H. ini adalah: Al-Suhrawardī, Ibn 'Arabī, 'Umar Ibn al-Fāridh, dan Ibn Sabī'in. Lihat Al-Taftajani, *op.cit.*, hal. 192-213.

⁶⁶ Penyebab kemunduran lainnya adalah adanya kebekuan pemikiran serta spiritualitas yang kering melanda dunia Islam semenjak masa-masa akhir periode Dinasti 'Umayyah. Di samping itu, pengaruh situasi dan kondisi politik pada masa itu turut berpengaruh besar. Lihat, Al-Taftazani, *Madkhāl ilā al-Tashawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Saqāfah li al-Thabā'ah wa al-Nasyr, 1979), hal. 192.

⁶⁷ Di samping kedua tokoh tasawuf ini ada beberapa tokoh lainnya; Al 'Adaulah Simnanī, 'Abdul Razzāq Kasyanī, Khawajah Hafiz Syirazī, Maḥmūd Syabistari, Sayyid Haidar Amūli.

ketika itu, mengembalikan penghayatan agama atau ajaran tasawuf kepada bingkai ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîs. Sedangkan al-Jîlî, ia telah mampu mengemukakan pikiran-pikiran tentang kajian tasawuf secara lepas, dan pemahaman pemikirannya senantiasa mendasarkan pada argumentasi pada ta'wil al-Qur'ân dan al-Hadîs.

Bila ditinjau dari masa kehidupan dan perkembangan pemikiran tasawuf yang melingkupi masa hidupnya al-Ghazâlî dan al-Jîlî, maka akan terlihat jelas bahwa suasana ketika itu tengah dilanda masa pertentangan pemikiran, kekacauan pemahaman, dan bahkan menjamurnya panatisme pemahaman keagamaan khususnya di bidang tasawuf. Masa di mana al-Ghazâlî hidup adalah masa yang dipenuhi oleh adanya pemikiran tasawuf yang banyak dipengaruhi pemikiran filsafat, adanya pertentangan antara pemikiran tasawuf dengan pemikiran fiqih, dan polemik pemahaman tasawuf yang sebagian teori-teorinya telah dianggap menyimpang dari ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîs.

Begitu juga di masa al-Jîlî, tasawuf tengah mengarah ke arah kemunduran karena kegiatan orang-orang yang berkecimpung di bidang tasawuf hanya sebatas melakukan komentar-komentar atau meringkas buku-buku tasawuf yang sudah ada dan terjebak pada aspek-aspek ritual yang berbentuk formalistis sehingga nilai tasawuf tereduksi oleh oleh formalisme ajaran dan semakin jauh dari substansi tasawuf itu sendiri. Di masa al-Jîlî, hampir tidak terlihat kreativitas ilmiah di bidang kajian tasawuf.

Berdasarkan uraian di atas, maka kedua tokoh ini -al-Ghazâlî dan al-Jîlî- merupakan tokoh sentral di bidang pemikiran tasawuf pada masanya. Situasi dan kondisi

yang dialami oleh al-Ghazâlî tidak jauh berbeda dengan yang dihadapi oleh al-Jîlî. Dan karena itu, walaupun agak berbeda, seringkali dikatakan bahwa di tangan al-Ghazâlî lah *tasawuf Sunnî (tashawwuf ghair falsafî)* mengalami perkembangan yang sangat maju. Sementara di tangan al-Jîlîlah *tashawwuf falsafî* menjadi berkembang dan berpengaruh di masa berikutnya. Betapapun polarisasi tersebut tidak menunjukkan pada perbedaan keduanya secara substansial.

Dari pemahaman sosio-kultural-politis di mana al-Ghazâlî dan al-Jîlî hidup, maka corak *teologis* dalam konsep tasawuf keduanya tampak jelas. Hal ini sebagai respon terhadap latar-belakang, situasi dan kondisi saat itu yang menjadikan teologi sebagai parameter pemahaman ajaran Islam yang berimplikasi pada sisi-sisi kehidupan yang lainnya. Al-Jîlî –dalam hal ini- lebih berani dan lepas dalam mengelaborasi ajaran tasawufnya dengan filsafat metafisika, betapapun tidak melepaskan prinsip teologisnya.⁶⁸

Sementara di sisi lain, teologi yang pada masa itu tidak menampakkan perkembangan yang mendasar, masih tetap dipelihara dan dipegangi sebagai pandangan hidup. Suasana yang demikian, membuat –al-Ghazali dan al-Jîlî-, di satu sisi, berupaya mempertahankan prinsip teologi secara umum. Pada sisi yang lain berupaya merumuskan pengalaman spiritualnya dengan lepas. Namun berbeda dengan al-Ghazali rumusan tasawufnya bersandar pada teologi ‘Asy’ariyyah yang statis. Al-Jili berupaya membawa teologi tersebut ke arah teologi yang memberikan kebebasan berkehendak dan beraktifitas kepada manusia, sehingga

⁶⁸ Dalam hal ini, tasawuf al-Jili secara umum lebih menampakkan nuansa falsafi, dibandingkan tasawuf al-Ghazali.

manusia dapat menentukan peringkat nasibnya dalam menyempurnakan hidupnya ke arah yang lebih baik dan maju.[]

Bagian 6

P E N U T U P

Berdasarkan pembahasan yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, maka dapat ditarik beberapa kesimpulan yang terkait dengan tema pokok kajian dalam pembahasan buku ini. Beberapa kesimpulan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

Titik temu dan sisi perbedaan antara pemikiran tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî tentang konsep manusia paripurna (*al-Insân al-Kâmil*) bisa dilihat dalam beberapa segi, diantaranya adalah: *Pertama*, dari sisi matarantai munculnya konsep *al-Insân al-Kâmil*, keduanya memiliki beberapa persamaan situasi dan kondisi yang melingkupinya baik dari sisi internal maupun eksternalnya. Masa dimana keduanya hidup tengah dilanda banyaknya pemahaman tasawuf yang menyimpang dan polemik paham keagamaan yang berkepanjangan antara aliran pemikiran formalisme dan subtansialisme yang menjurus ke arah kemunduran. Hal ini yang kemudian oleh al-Ghazâlî dan al-Jîlî pemahaman tasawuf dikembalikan pada dasar-dasarnya yang esensial dari ajaran al-Qur'ân dan al-Hadîs. Dalam ini al-Ghazali lebih berhasil mengkompromikan beberapa kecenderungan aliran pemikiran Islam, seperti fuqaha, mutakallim, filosof dan sufi melalui visi jalan tengahnya. Sedangkan konsepsi

tasawuf al-Jîlî lebih sekedar memberikan rambu dan catatan teologis terhadap rumusan-rumusan metafisisnya.

Kedua, dari sisi pemahaman puncak pengalaman ruhaniah, keduanya sama-sama tetap mengakui adanya perbedaan yang prinsip antara manusia dengan Tuhan, walaupun manusia telah mencapai tingkat *ma'rifah ilâ Allâh* dalam tasawuf al-Ghazâlî dan *al-Insân al-Kâmil* dalam terminologi al-Jîlî. Sebagai konsekuensi dari pemahaman ini, keduanya menolak term *ittihâd*, *hulûl* dan *wushûl* yang dipahami secara hakiki. Dengan demikian, kecenderungan pemikiran tasawuf keduanya mempunyai kecenderungan *teologis*. Walaupun demikian, al-Jîlî lebih banyak memberikan eksplanasi terhadap puncak pengalaman spiritual (*tajalli*), dengan membagi empat *tajalli* Tuhan terhadap hamba-hamba-Nya. Sedangkan al-Ghazâlî lebih banyak mengeksplanasi upaya pencapaian menuju Tuhan. Untuk menjelaskan ujung pengalaman spiritualnya – menurutnya- sebagai sesuatu yang bersifat rahasia dan terbatas. *Ketiga*, Betapapun keduanya menempatkan *dzawq* sebagai instrumen tertinggi di atas akal, namun tetap memberikan apresiasi terhadap akal, terutama dalam rumusan tasawuf dan analog-analognya yang filosofis. Dalam hal ini analog-analog dan rumusan-rumusan tasawuf al-Ghazâlî lebih sederhana dan mudah dicerna, berbeda dengan tasawuf al-Jîlî yang lebih bersifat metafisis dan penggunaan simbol-simbol *ilâhiyyah* untuk term-term tasawufnya.

Berdasarkan uraian di atas, maka katagorisasi atau pembagian tasawuf yang didasarkan pada *tasawuf Sunnî* dan *falsafî* atau tasawuf *akhlâkî* (*'amalî*) dan *falsâfi* pada dua tokoh sufi (Al-Ghazâlî dan Al-Jîlî) yang dianggap

representatif dari kedua aliran tersebut, menjadi tidak tepat. Dengan beberapa argumen yang mendasar: *Pertama*, keduanya tetap menjadikan syari'ah bagian yang integral dari ajaran tasawufnya. *Kedua*, keduanya menggunakan filsafat sebagai dasar pemahaman yang mendalam untuk mengkonsepsikan sistem ajarannya. *Ketiga*, keduanya memagari konsepsinya dengan prinsip-prinsip teologis.

Baik al-Ghazâlî maupun al-Jîlî melalui konsepsinya telah menjawab atas tuduhan terhadap konsepsi *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) sebagai ajaran yang bertentangan dan tidak bersumber dari ajaran al-Qur'ân, melalui penjelasan dan argumentasi naqli (*bayâni*), 'aqli (*burhâni*) dan ilham (*'irfâni*). Hal ini juga sebagaimana tergambar dalam pembahasan bab-bab sebelumnya yang membuktikan bahwa konsepsi *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) baik yang dirumuskan oleh al-Ghazâlî maupun al-Jîlî bersumber dari argumentasi al-Qur'ân dan al-Hadîs. Adanya tuduhan yang keliru tersebut sebenarnya muncul karena adanya kesalahpahaman dalam memahami konsepsi al-Ghazâlî dan al-Jîlî dalam menafsirkan ayat-ayat yang bercorak tasawuf. Kesimpulan ini juga dikuatkan dengan beberapa argumen berikut ini: *Pertama*, betapapun al-Ghazâlî dan al-Jîlî dalam mengkonstruksi konsepsinya tentang manusia paripurna (*al-Insân al-Kâmil*) menjadi suatu ajaran yang bersifat filosofis, namun secara konsisten keduanya mendasarkan kerangka pemikirannya pada legitimasi al-Qur'ân dan al-Hadîs. Bahkan secara tegas al-Jîlî menyatakan bahwa ilmu yang tidak berlandaskan kepada al-Qur'ân dan al-Hadîs akan menimbulkan kekeliruan. Dalam hal ini al-Ghazâlî dan al-Jîlî sama-sama menggunakan pendekatan penafsiran yang bersifat *isyâry*

dan metode ta'wil sebagai transmisi untuk memahami ayat-ayat al-Qur'ân tentang tasawuf. Pendekatan dan metode penafsiran jenis ini dianggap sesuai untuk memahami ayat-ayat al-Qur'ân seputar kajian tasawuf. Namun demikian ta'wil metode al-Ghazâlî masih tetap memperhatikan makna lahir. Sedangkan dalam ta'wil metode al-Jîlî seakan menegaskan makna lahir. *Kedua*, munculnya konsep *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) menurut al-Ghazâlî dan al-Jîlî tidak terlepas dari adanya kesinambungan sejarah pemikiran Islam yang melatarbelakanginya. Konsep tersebut memperlihatkan adanya kesinambungan pemikiran sejak Islam muncul dengan ajaran tasawuf yang terkandung di dalam ayat-ayat al-Qur'ân dan perilaku kehidupan Nabi Muhammad saw serta para sahabatnya yang *zuhud*, sampai masa kehidupan al-Ghazâlî dan al-Jîlî, yang pada gilirannya menjadikan tasawuf sebagai ajaran yang terformulasi dalam ajaran yang sistematis dan filosofis. Hal ini sebagai bagian dari akibat adanya persentuhan antara ajaran Islam dengan filsafat. *Ketiga*, *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) dalam konsepsi al-Ghazâlî dan al-Jîlî lebih terfokus pada permasalahan ajaran agama yang bersifat substansial. Dalam pandangan keduanya pemahamam yang bersifat formalistis hanya akan menyentuh bagian permukaan saja. Oleh karena itu, dibutuhkan adanya pemahaman yang bersifat mendalam. Dari sinilah kemudian al-Ghazâlî dan al-Jîlî menemukan, bahwa filsafat dapat dijadikan sebagai dasar pemahaman yang mendalam, sementara tasawuf dijadikan sebagai metode penghayatan yang akan mengantarkan kepada kesempurnaan ajaran. Melalui pemahaman yang mendalam dan penghayatan yang sempurna, manusia akan mampu

merefleksikan sifat-sifat ketuhanan dalam kehidupannya dan akan menemukan hakikat dirinya.

Secara eksplisit al-Jîlî menyatakan bahwa *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) merujuk kepada diri Nabi Muhammad saw, dari sisi kesempurnaan jiwanya dalam merefleksikan sifat-sifat ketuhanan. Dengan demikian melalui mensuri-tauladani berbagai amalan-amalan ibadah Nabi Muhammad saw, manusia bisa memanifestasikan diri Nabi dalam dirinya, sehingga manusia mendapatkan kedudukan yang sempurna sebagaimana predikat nabi sebagai *al-Insân al-Kâmil*. Sedangkan dalam istilah al-Ghazâlî disebutnya sebagai *al-Muthâ'* (yang dipatuhi) atau *al-Wâshil*. Berbeda dengan al-Jîlî, figur *al-Muthâ'* dalam hal ini bersifat misteri dan diisyaratkan untuk tidak banyak diungkap.

Dalam pembahasan mengenai tangga pendakian menuju *maqâm* (kedudukan) manusia paripurna, al-Ghazâlî dan al-Jîlî tetap merujuk kepada nilai penting dalam pengamalan ajaran al-Qur'ân sebagai suatu keniscayaan dan merupakan tahapan yang harus dilalui oleh seseorang yang menjalani kehidupan sufi. Dalam hal ini, sebagaimana yang diformulasikan oleh al-Ghazâlî, bahwa untuk sampai kepada puncak pendakian spiritual manusia harus berupaya dengan sungguh-sungguh (*mujâhadah*) dan berlatih dengan keras (*riyâdhah*) untuk mendaki tangga-tangga; *al-tawbat*, *al-shabr*, *al-Syukr*, *al-rajâ'*, *al-khawf*, *al-faqr wa al-zuhd*, *al-tawhîd wa al-tawakkul* dan *al-mahabbah* sebagai *maqâmât* yang harus dijalani disertai dengan pengalaman (*hâl*) sebagai manifestasi dari tangga yang dilalui. Sedangkan menurut al-Jîlî, bahwa untuk melangkah menuju kedudukan final, manusia harus menjalani *Islâm*,

Imân, Ihsân Syahâdah, Shiddîqiyyah dan *Qurbah*. Term-term tersebut diformulasikan baik oleh al-Ghazâlî maupun al-Jîlî menjadi tingkatan-tingkatan yang tetap sebagai satu kesatuan yang integral dalam sebuah sistem ajaran yang harus terefleksi pada diri manusia. Apabila disebutkan tingkatan-tingkatan dalam pendakian spiritual yang berbeda antara keduanya, itu berarti mengacu kepada pengalaman rohaninya yang bersifat subyektif. Namun demikian, ada perbedaan yang mendasar –antara tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî– dalam upaya pendakian tersebut. Menurut al-Ghazâlî pendakian tersebut akan berhasil kalau seorang sufi mampu melepaskan ikatan-ikatan duniawi baik dzahir maupun batin (*'uzlah*). Adapun al-Jîlî memaknai ikatan –ikatan duniawi tersebut sebatas batin.

Penelitian terhadap konsepsi tasawuf al-Ghazâlî dan al-Jîlî tentang manusia paripurna ini adalah bukan sesuatu yang baru, akan tetapi senantiasa memunculkan permasalahan-permasalahan baru yang bukan menjadi fokus dari pembahasan buku ini. Permasalahan-permasalahan baru tersebut, penulis rekomendasikan sebagai saran-saran kajian lebih jauh dan mendalam yang akan dilakukan oleh para akademisi dan peneliti, khususnya yang tertarik dengan kajian tema manusia paripurna ini. Diantaranya adalah sebagai berikut:

Pertama, penelitian ini menuntut adanya penelitian lanjutan yang lebih spesifik untuk mengkaji konsep *al-Insân al-Kâmil* (manusia paripurna) dalam kaitannya dengan konvergensi antara pandangan Sunni dan Syi'ah. Saran ini didasarkan pada asumsi dasar bahwa dengan nilai-nilai universal *al-Insân al-Kâmil*, diasumsikan dapat dijadikan acuan spiritual oleh dua aliran besar dalam umat

Islam yang sampai sekarang masih menjadi tantangan dan permasalahan besar bagi ukhuwah Islamiyyah.

Kedua, penelitian ini juga hendaknya dilanjutkan oleh para peneliti berikutnya untuk mencari relevansi antara rumusan-rumusan tasawuf sebagai khazanah pemikiran klasik di satu pihak dan kebutuhan manusia “modern” terhadap nilai-nilai spiritual di pihak yang lain. Minimal menjadi solusi bagi kenestapaan spiritualitas manusia modern []

Daftar Pustaka

- Abdullah, M. Amin, *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- 'Ali, 'Abdullah Yûsuf, " *The Holly Quran; Text, Translation and Commentary*", Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, t.t.
- Affifi, A.E., *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore: Ashraf, 1938.
- Ahmad, Zainal Abidin, *Riwayat Hidup al-Ghazâlî*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- Aḥwanî, al-, Ahmad Fuad, *Tahâfut al-Falâsifah li al-Ghazâlî*, dalam *Turas al-Insaniyah*, Vol. 5, No. 11, Tahun 1966, Dâr al-Kutûb al-'Arabî, Kairo.
- Akhtar, Wahi, "Tasawuf: Titik Temu Sunnah-Syî'ah", trans. Abdullah Hasan dalam *al-Hikmah: Jurnal Studi-Studi Islam*, No. 2, Juli-Oktober 1990.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Al-Insân al-Kâmil Ibn Arabi oleh Al-Jîlî*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Amstrong, Amatullah, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, terj. M.S. Nasrullah dan A. Baiquni, Bandung: Mizan, 1996.
- Ansari, Muhammad 'Abdul Haq, "The Doctrine of Divine Command: A Study in the Development of Ghazali's View of Reality", dalam *Islamic Studies*, Vol. XXI, No. 3, Autumn 1982.

- _____, *Antara Sufisme dan Syari'ah: Kajian Besar terhadap Sufisme-Shekh Ahmad Sirhindi*, terj. Achmad Nashir Budiman, Jakarta: CV. Rajawali Press, 1990.
- 'Aqad, al-, 'Abbâs Maḥmūd, *Al-Insân fî al-Qur'ân dalam al-A'mal al-Kâmilah*, Beirut: Dâr Kutûb Lubnâni, 1974.
- 'Arabî, al-, Ibn, *Fushûsh al-Hikam*, ed. Abû al-A'la al-'Afîfî, (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980, vol. I.
- _____, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kitâb, 1972, vol. 2.
- Arberri, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, trans., Bambang Hermawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Bandung: Mizan 1985.
- Asy'ârî, al-, *Maqâlat al-Islamiyyîn*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt., Juz. I.
- Asy'ari, Musa, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam al-Qur'ân*, Yogyakarta: LESFI, 1992.
- Atjeh, Aboe Bakar, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, Solo: Ramadhani, 1985, Cet. III.
- _____, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Solo: Ramadhani, 1993, Cet. VII.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1995.
- Badawi, 'Abd al-Raḥman, *Syathahât al-Shûfiyyah*, Cet. III, Kuwait: Wakalah al-Matbû'ah, 1978.
- _____, *Mu'allafât al-Ghazâlî*, Cet. II, Kuwait: Wakalah al-Matbû'ah, 1977.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Arasy Mizan, 2005.
- Bahî, al-, Muḥammad, *Al-Jâhib al-Ilâhî fî al-Tafkîr al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1967.

- Bakar, Osman, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, Malaysia: Nurin Enterprise, 1991.
- Bakker, Anton, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Baladzuri, al-, *Aḥmad ibn Yaḥyâ', Kitâb Futûḥ al-Buldân*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, tt.
- Bâqî, al-, 'Abd, *Al-Mu'jam al-Mufahras li AIFâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fîkr, tt.
- Berger, Peter L., *Langit Suci*, trans. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Boer, T.J. De, *Târîkh al-Falsafah fî al-Islâm*, trans. Muḥammad 'Abd. al-Hâdî, Kairo: Maktabah al-Lajnah wa al-Ta'îlif wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, tt.
- Bosworth, C.E., *Dinasti-Dinasti Islam*, terj. Ilyas Hasan, Bandung: Mizan, 1993.
- Bukhârî, al-, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah 1412 H./1922M., Juz VII.
- Burckhardt, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, tranl. D.M. Matheson, Lahore: Ashraf, 1968.
- Buyunî, Ibrahim Madkûr, *Fî al-Falâsafah al-Islâmiyah: Manhâjuhu wa Tathbîquhu*, Kairo: tp., tt.
- _____, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- _____, *Mu'jam al-Falsafî*, Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li Syu'un al-Muthâi' al-Amiriyah, 1979.
- Campanini, Massimo, "Al-Ghazzali" dalam *History of Islamic Philosophy*, ed.: Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, London and New York: Routledge, 1996, I.
- Chittick, William C., *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the*

Problem of Religious Diversty, trans. Achmad Syahid, *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Chodkiewicz, Michael, "Pengantar", dalam Abû 'Abd al-Rahmân al-Sulamî, *Futuwwah: Konsep Pendidikan Kekesatiaan di Kalangan Sufi*, terj. Fathiyah Basri, Bandung: Al-Bayan, 1992.

Daudiy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Nuruddin ar-Raniri*, Jakarta: Rajawali Press, 1983.

Dunia, Sulaiman, *al-Haqîqah fî Nazhar al-Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1973.

Edwards, Paul (Ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, London: Macmillan Publishers Collier, 1972, Vol. 5.

Ensiklopedi Umum, Yogyakarta: Kanisius, 1991.

Farâbî, al-, *Arâ' Ahl al-Madînah al-Fadhîlah*, ed.: Muḥammad 'Alî al-Shubayḥ, Kairo: tp., tt.

Fathurrahman, Oman, *Tanbîh al-Mâsyî: Menyoal Wahdatul Wujûd [Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17]*, Bandung: Mizan, 1999, Cet. II.

Ghazâlî, al-, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad, "Misykâh al-Anwâr", dalam *Majmû'ah Rasâil al-Imâm al-Ghazâlî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1998.

Ghazâlî, al-, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad, "Misykât al-Anwâr", dalam *al-Qushûr al-'Awâlî*, ed.: Muḥammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.

_____, *Al-Imlâ' fî Isykalât al-Ihyâ*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1980.

_____, *Al-Madhnûn al-Shaghîr*, dalam *al-Qushûr al-'Awâlî*, ed.: Muḥammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ,

- Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970, Juz II.
- _____, *Al-Munqidz min al-Dhalâl*, tk.: Dâr al-Qamar li al-Turâs, tt.
- _____, *Al-Risâlah al-Ladûniyyah*, dalam *al-Qushûr al-'Awâ'il*, ed.: Muḥammad Mushthafâ' Abû al-A'lâ, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.
- _____, *Al-Radd al-Jamîl li Ilâhiyyati 'Îsa bi Sarîḥ al-Injîl*, ed.: Muḥammad 'Abdullâh al-Syarqâwî, Cet. II, Kairo: Dâr al-Hidayah, 1986.
- _____, *Fadhâ'ih al-Bâthiniyyah*, Kairo: Al-Maktab al-Ṣaqâfî, tt.
- _____, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Beirut: Dâr al-Fikr, tt. Juz I, II, III, IV.
- _____, *Ma'ârij al-Qudsi*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964.
- _____, *Madârij al-Sâlikîn*, Kairo: Ṣaqâfah al-Islâmiyah, 1964.
- _____, *Maḥk al-Nazhar fî al-Mantiq*, Beirut: Dâr al-Nahdhah al-Hadîṣah, 1966.
- _____, *Maqshad al-Asmâ' fî Syarḥ Asmâ' Allâh al-Husnâ*, Kairo: Maktabah al-Kulliyyat al-Azhariyah dan Maktabah wa Mathba'ah al-Fajr al-Jadîd, tt.
- _____, *Maqâshid al-Falâsifah*, Mesir: Dâr al-Ma'arif, tt., Cet II.
- _____, *Mi'yâr al-'Ilm*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.
- _____, *Mîzân al-'Amal*, ed.: Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964.
- _____, *Qânûn al-Ta'wîl*, Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968.
- _____, *Tahâfut al-Falâsifah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Libnanî, 1993.
- Gusmian, Islah, *Khazanah Tafsir Indonesia: Dari Hermeneutika*

- hingga Ideologi*, Jakarta: Teraju, 2003.
- Hadi W.M., Abdul, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hifnî, al-, 'Abdul Mun'im, *Al-Mu'jam al-Shûfî*, Kairo: Dâr al-Rosyad, 1997.
- Hamawî, Yâqût, *Mu'jam al-Buldân*, Beirût: Dâr al-Shâdir, tt., Juz. II.
- Hanbal, Ibnu, *Musnad*, Beirût: Dâr al-Ma'rifah, tt., juz II.
- Hanafî, Hassan, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, terj. Shonhaji Sholeh, Jakarta: P3M, 1991.
- Hasan, 'Abd al-Hâkim, *al-Tashawwuf fî al-Syi'ri al-'Arabî*, Mesir: tp., 1954.
- Hassan, Feroze, *The Political Philosophy of Iqbal*, Lahore: Published United, Ltd., 1970.
- Hatta, Mohammad, *Alam Pikiran Yunani*, Jakarta: Tinta Mas, 1996.
- Hitti, Phillip K., *History of The Arabs*, London: Mac Millan Press, 1974.
- Idrîs, Syeikh Nafîs ibn, *al-Durannafis*, trans. K.H. Haderanie, *Pertama Yang Indah*, Surabaya: CV. Amin, tt.,
- Iqbâl, Mohammad, *The Development of Metaphysics in Persia*, Lahore: Bazm-i-Iqbal.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufism and Taoism*, Los Angles: University of California Press, 1983.
- Jahja, M. Zurkani, *Teologi Al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jamil, M., *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran & Kontekstualitas*, Ciputat: Gaung Persada Press, 2004.
- Jîlî, al-, 'Abd. al-Karîm, *Al-Isfâr al-Gharîb Natijat al-Safar al-Qarîb*, Kairo: Al-Masyhad al-Husaini, t.t.

- _____, *Syahr Musykilât Futûhut al-Makkiyyat*,
 tahqiq Yûsuf Zaidân, Kairo: Dâr Su'âd al-Shab'ah,
 1991.
- _____, *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa
 al-Awâ'il*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1975.
- _____, *Al-Kahf wa al-Raqîm*, ed. 'Alî Yûsuf
 Sulaimân, Mesir: al-Maktabah al-Qâhirah, 1998.
- _____, *Haqîqat al-Haqâiq*, Kairo: Dâr al-Risâlah,
 tt.
- _____, *Al-Manâzhir al-Ilâhiyyah*, Kairo: Maktabah
 al-Jundi, tt.
- _____, *Qashîdat Al-Nâdirât Al-'Ainiyah*, Beirut:
 Dâr al-Jail, 1408 H./1988 M.
- Jurjânî, al-, Syarîf 'Ali ibn Muḥammad, *Al-Ta'rîfât*,
 Singapura-Jedah: Al-Haramain, tt.
- Kalâbadzî, al-, Abû Bakr Muḥammad, *Al-Ta'arûf li Madzhâb
 Ahl al-Thasawwuf*, ed.: 'Abdul Ḥalim Maḥmud dan Taha
 'Abdul Baqî Surûr, Kairo: Al-Halabi, 1380 H./1960 M.
- Khan, Khan Shabib Khaza, *Studies in Tasawuf*, Delhi: Idarah
 Adabiyyah, 1978.
- Kasânî, 'Abd. al-Razzâq, *Mu'jam Istilâḥât al-Shûfiyyah*,
 Kairo: Dâr al-Manâr, 1992.
- Khalîfah, Hâji, *Kasyf al-Dzunnûn*, India: Dâr al-Sa'âdah, tt.,
 Juz. II.
- Komaruddin, *Kamus Riset*, Bandung: Angkasa, 1984.
- Krippendorff, Klaus, *Content Analysis: Introduction to Its
 Theory and Methodology*. Edisi bahasa Indonesiannya,
Analisis Isi: Pengantar Teori dan Metodologi, terj. Farid
 Wajdi, Jakarta: Rajawali Press., 1991.
- Leahy, Louis, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Gramedia,
 1984.

- Macdonald, Duncan D, *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitutional Theory*, New York: Scibner'Son, 1903.
- Madjid, Nurcholish, "Tasawuf sebagai Inti Keberagamaan" dalam *Pesantren*, No. 3, Vol. II, 1985.
- Mahmūd, 'Abd. al-Qâdir, *Al-Falsafat al-Shufiyat fî al-Islâm*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967.
- Mahmūd, 'Abd. Halîm, *Qadhîyyat al-Tashawwuf al-Munqidz min al-Dhalâl*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, t.t.
- Mâlikî, al-, Muḥammad 'Alawî, *Muhammad al-Insân al-Kâmil*, Kairo: Dâr Jawâmi'i al-Kalim, t.t.
- Manzhûr, Ibn, *Lisân al-'Arab*, Mesir: Dâr al-Mishriyah, 1968, Jilid V.
- Margoliout, D.S., 'Abd Al-Karîm, dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramers, *Shorter Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, 1961.
- Mishrî, al-, Ibn al-Mulqin, *Thabâqat al-Auliya'*, Cet. II, tk.: Al-Khanji, 1969.
- Mubârok, Zakî, *al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Syu'b, tt.
- Mûsa, Muḥammad Yûsuf, *Falsafah al-Akhlâq fî al-Islâm*, Kairo: Mu'assasah al-Khanji, 1963.
- Nadvi, Muzaffaruddin, *Muslim Thought and Its Source*, Lahore: SH. Muḥammad Ashrâf, 1953.
- Najibullah, *Islamic Literature*, New York: Wahington Square, 1963.
- Nasr, Seyyed Hossein, *Sufî Essays*, New York: State University of New York Press, 1972.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- _____, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.

- _____, *Pembaharuan dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1975.
- _____, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam* dalam *Miqat*, No. 80 Th. XX, Januari-Februari, 1994.
- Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996.
- Nasysyar, al-, Sami', *Nasy'at al-Fîkr fî al-Islâm*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t., Juz III.
- Nicholson, Reynold A., *Fî Tashawwuf al-Islâmî wa Târîkhihi*, trans. Abû al-A'lâ al-'Afîfî, Kairo: tp., 1956.
- _____, *The Idea of Personality in Sufism*, Cambridge: Cambridge press, 1923.
- _____, *Studies in Islamic Mysticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- _____, *The Mystics of Islam*, London: Routledge and Kegan Paul, 1974.
- _____, "Pengantar Penerjemah", dalam al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjûb: Risalah Persia Tertua tentang Tasawuf*, terj. Suwardjo Muthary dan Abdul Hadi W.M., Bandung: Mizan, 1993.
- Noer, Kausar Azhari, *Ibn 'Arabî: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- _____, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*, Jakarta: Serambi, 2003.
- _____, "Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazâlî dalam Sejarah Tasawuf", dalam *PARAMADINA Jurnal Pemikiran Islam*, Volume I, Nomor 2, 1999.
- _____, "Tasawuf Falsafi dan Kontroversi Faham Wahdat al-Wujûd", dalam *Islam Perspektif*, Yogyakarta: 1995.

- Nu'aim, Abû, *Hilyat al-Awliyâ'*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980, Vol. I.
- Othman, Ali Isa, *The Concept of Man in Islam in The Writtings of al-Ghazali*, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1960.
- _____, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, terj. John Smith, Anas Mahyudin, dan Yusuf, Cet. II, Bandung: Pustaka, 1987.
- Palmer, E.H., *Oriental Mysticism*, 1867 (cetak ulang di London 1969).
- Piedade, Joao Inocencio, "Problematika Manusia dalam Antropologi Filsafat" dalam *Basis*, Oktober, XXXV, 1986.
- Plekanof, G., *The Development of The Monist View of History*, Moscow: Foreign Language Publishing House, 1956.
- Qusyayrî, al-, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm, *Al-Risâlah al-Qusyayriyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Hâmid Balthajî, tk.: Dâr al-Khayr, tt.
- Raharjo, M. Dawam (Ed.), *Insan Kamil Konsep Menurut Islam*, Jakarta: Graffiti Press, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- _____, "The Qur'anic Concept of God, the Universe and Man", dalam *Islamic Studies*, March 1967, VI:1.
- Rayyân, Muḥammad Abû, *Al-Falsafah al-Islâmiyyah*, Iskandariyah: Dâr al-Qawmiyyah, 1967.
- Ritter, H., "'Abd al-Karîm bin Ibrâhîm al-Jîlî" dalam H.A.R. Gibb and J.H. Kramer, *The Encyclopedia of Islam*, Leiden: E.J. Brill, London Luzac & co., 1967, vol. I.
- Rusyd, Ibn, *Fashl al-Maqâl fî mâ bayn al-Hikmah wa al-Syarî'ah min al-Ittishâl*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964.
- Saliba, Jamil, *Min Aflâthûn ilâ Ibn Sînâ*, Kairo: Dâr al-

- Andalûs, 1981.
- Sarrâj, al-, *Al-Luma*, ed.: ‘Abdul Halîm Maḥmud dan Thahâ ‘Abdul Bâqî Surûr, Kairo: Dâr al-Kutub al-Ḥadîṣah, 1380 H/1960 M.
- Shawwâf, Muḥammad Maḥmûd, *Kitâb Ta’lîm al-Shalah*, Jeddah: Dâr al-Su’udiyah li al-Nasyr, 1967.
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimension of Islam*, University of North Carolina, 1975.
- _____, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono et al., Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Schoun, Frithjof, *The Transcendental Unity of Religions*, transl. Peter Townsend, London: Faber & Faber, 1953.
- _____, *Understanding Islam*, trans. D.M Matheson, London: Unwin Paperbacks, 1981.
- Sherwani, Harron Khan, *Studies in Muslim Thought, Political and Administration*, Lahore: Muhammad Ashraf, 1945.
- Shader, H.H., “Nadzariyyat al-Insân al-Kâmil ‘Inda al-Muslimîn” dalam ‘Abd al-Rahman al-Badawî, *Al-Insân al-Kâmil fî al-Islâm*, Kairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1950.
- Simuh, “Konsepsi tentang Insan Kamil dalam Tasawuf”, dalam *al-Jami’ah*, No. 26. Th. 1981, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
- _____, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Siraj, Said Aqil, *Tasawuf sebagai Kritik Sosial*, Bandung: Mizan, 2006.
- Smith, Margareth, *Rabia the Mystic and Her Fellow Saints in Islam*, Amsterdam: Philo Press, 1928, cetak ulang 1974.
- _____, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-*

- Ghazâlî*, terj. Amrouni, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Subkî, al, *Thabaqât al-Syâfi'iyah al-Kubrâ*, Kairo: 'Isa al-Bâbi al-Halabî wa al-Syirkah, t.t.
- Suhrawardî, al-, *Hikmat al-Isyrâq*, Teheran: Majmu' Du'um Mushannafât, 1952.
- Syahrastânî, al-, *Al-Milâl wa al-Nihâl*, Mesir: Maktabah al-Anjalu al-Mishriyyah, 1977.
- Syâmî', al-, Shâlih Ahmad, *Al-Imâm al-Ghazâlî, Hujjat al-Islâm wa Mujaddid al-Mi'ah al-Khâmisah*, Damsyik: Dâr al-Qalâm, 1993.
- Syaraf, Muḥammad Yasîr, *Harakat al-Tashawwuf al-Islâmî*, Mesir: Al-Hay'ah al-Misriyyah, 1986.
- Syarqâwî, al-, *Al-Fâdz al-Shûfiyyah wa Ma'ânihâ*. Kairo: Dâr al-Kutub al-Jamî'ah, 1975.
- Syâthî', al-, Bint, *Al-Maqâl fî al-Insân: Dirâsah Qur'âniyah*, Mesir: Dâr Ma'ârif, 1966.
- Syibî, al-, Kâmil Mushthafâ', *Al-Shillah bayn Tashawwuf wa Tsyayyû'*, Mesir: Dâr al-Ma'ârif, t.t., cet.II.
- Syukur, HM. Amin, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâlî*, Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002.
- Taftazânî, al-, abû al-Wafa' al-Ghunaimî, *Al-Madkhal ilâ al-Tashawwuf al-Islâmî*, Kairo: Dâr al-Ṣaqâfah lî al-Thabâ'ah wa al-Nasyr, 1979.
- _____, *Ibn Sabi'în wa Falsafat al-Shûfiyyah*, Beirût: Dâr al-Kitâb al-Libnanî, t.t.
- Tahanawî, al-, *Kasyf Ishthilâh al-Funûn*, Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah li al-Kitâb, tt.

- Taimiyah, Ibnu, *Majmu'at al-Rasâ'il wa al-Masâ'il*, ed. Rasyid Rida, Kairo: t.p., t.t., vol. 1.
- _____, *Majmû' al-Fatâwâ*, ed.: 'Abdurrahman ibn Muḥammad al-Āshy, ('Amr Khadim al-Haramin, 1404 H.), Juz. 4.
- Thaha, Ahmadie, "Kata Pengantar: Al-Ghazâlî dan Tahâfut" dalam Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah: Kerancuan Para Filosof*, terj. Ahmadie Thaha, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Thâwil, Tawfiq, *Ushûs al-Falsafah*, Kairo: Dâr al-Nahdhah al-'Arabîyyah, 1979.
- Tujimah, *Asrâr al-Insân fî Ma'rifat al-Rûḥ wa al-Raḥman*, Jakarta: Penerbit Universitas, 1960.
- Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of Imam al-Ghazali*, Aligarh, 1962.
- Uṣman, 'Abd al-Kârim, *Sîrat al-Ghazâlî*, Damaskus: Dâr al-Fikr, t.t.
- Valiuddin, Mir, *Qur'anic Sufism*, Hyderabad: Academy of Islamic Studies, 1959.
- Wahbah, Murad dkk., *Al-Mu'jam al-Falâsafî*, Kairo: Al-Saqafat al-Jadidat, 1971.
- Watt, W. Montgomery, *The Majesty that was Islam*, trans. Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.
- Weij, P.A. Van der, *Filsuf-Filsuf Besar tentang Manusia*, trans. K. Bertens, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1991.
- Za'bî, al-, *Anwâr, Mas'alat al-Ma'rifat wa Manhâj wa al-Baḥs 'inda al-Ghazâlî*, Damsyik: Dâr al-Fikr, 2000.
- Zaehner, R.C., *Hindu and Muslim Mysticism*, New York: Shocken Books, 1969.
- Zahri, Mustafa, *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*, Surabaya:

Bina Ilmu, 1995.

Zaid, Nasr Hamid Abu, *Tekstualitas al-Qur'an: Kritik terhadap Ulumul Qur'an*, terj. Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LkiS, 2002.

Zaidân, Yûsuf, *'Abd al-Karîm al-Jîlî Failasûf al-Shûfiyyah*, Kairo: Al-Hay'ah al-Mishriyyah, 1988.

_____, *Al-Fikr al-Shûfî 'inda 'Abd al-Karîm al-Jîlî*, Bairut: Dâr al-Nahdhah al-'Arabiyyah, 1988.

Zaqzuq, Mahmud Hamdi, *Al-Ghazâlî: Sang Sufi Sang Filosof*, terj. Ahmad Rofi Utsman, Bandung: Pustaka, 1987.

Zarkasyî, al-, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Beirût: Dâr al-Mâ'rif li at-Tiba'ah wa al-Nasyar, 1972), Cet. III, Juz II.

Zubair, Anton Bakker dan Achmad Charis, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Yogyakarta, Penerbit Kanisius, 1990.

[]

Sekilas Biografi Editor

@ **Mansur** *alias* **Acung**, lahir di Cirebon pada 30 Juni tahun 1975. Karir pendidikannya dimulai dari Madrasah Ibtada'iyah Wathoniyah [MIW] tahun 1987 dan Madrasah Tsanawiyah Yayasan Pendidikan Islam al-Wathoniyah [MTs. YASPIN] tahun 1990 di Wargabinangun, Madrasah Aliyah Nusantara [MANUS] dan PP Dar al-Tauhid Arjawinangun tahun 1993, kemudian 'nyantri' di PP HM CERIA Lirboyo Kediri Jawa Timur. Jenjang pendidikan Sarjana [S1] ditempuhnya di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Fakultas Ushuluddin Jurusan Tafsir Hadis, lulus tahun 1999. Program Magister [S2] Konsentrasi Hubungan Antar Agama Program Studi Agama dan Filsafat Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta lulus pada tahun 2004. Sejak 2006-sekarang menjadi Dosen Tetap bidang Tafsir Ahkam Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Bersama isteri dan anak-anak tercintanya [Siti Jahroh, S.H.I., M.S.I., Muhammad Faiq Abdullah, Ubaydillah Arief Rahman, dan Sihha Qarry Aina], tinggal di sudut timur kota Yogyakarta (Purwomartani Kalasan Sleman).

Penelitian Ilmiah yang pernah dilakukan adalah: *Hadis dalam Khazanah Pemikiran Imam Al-Ghazali* [Skripsi, 1999];

Teologi Pembebasan Kristen & Islam: Studi Komparasi Pemikiran Gustavo Gutierrez dan Asghar Ali Engineer [Tesis, 2004]; *Konsistensi Teori Makasid Syariah Ibn Asyur dalam Penafsiran Ayat-Ayat Hukum Keluarga* [Disertasi, 2019]; *Metodologi Tafsir Emansipatoris dalam Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Studi Pembelajaran Tafsir al-Qur'an di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* [Penelitian Individual Lemlit UIN Suka, 2007]; *Pemetaan Kecenderungan Wacana Mahasiswa dalam Penulisan Skripsi: Studi atas Skripsi Mahasiswa Jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyah Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta Tahun 1998-2008* [Penelitian Individual Fakultas Syari'ah, 2008]. *Dekonstruksi Tafsir Poligami: Mengurai Dialektika Teks dan Konteks* [Jurnal Al-Ahwal, Edisi Perdana, Vol. 1, No. 1 Juli-Desember Tahun 2008], *Pemetaan Problem Metodologi dan Orientasi Studi Tafsir Al-Qur'an: Studi Kasus Pembelajaran di Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* [Penelitian Individual Fakultas Syari'ah UIN Suka, 2009], *Gender Mainstreaming dalam Studi Tafsir, Hadis dan Fiqh: Studi Proses Pembelajaran Tafsir, Hadis dan Fiqh di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* [Penelitian Individual Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Suka, 2010], *Konsep Opak Ideal: Studi Persepsi Sivitas Akademika terhadap Kegiatan Orientasi Pengenalan Akademik dan Kemahasiswaan [OPAK] di UIN Sunan Kalijaga* [Penelitian Kelompok Lemlit UIN Suka, 2010], *Kontekstualisasi Gagasan Fiqh Indonesia T.M. Hasbi Ash-Shiddieqy: Telaah atas Pemikiran Kritis Yudian Wahyudi* [Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum, Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 46 No. 1, Januari-Juni 2012], *Dekonstruksi Paham Keagamaan Islam Radikal* [Laporan Penelitian Individual Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta,

2012], *Paradigma Integrasi-Interkoneksi dalam Pengembangan Pembelajaran Tafsir Al-Qur'an: Studi Pembelajaran Tafsir Al-Qur'an di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta* [Laporan Penelitian Individual LP2M UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2013], *Perspektif HAM dalam Fiqh Al-Jihad* [INRIGHT: Jurnal Agama dan Hak Asasi Manusia Jurusan Siyasa Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 4, No. 1, November 2014], *Pergeseran Nilai dan Peran Lembaga Keagamaan dalam Penanggulangan KDRT: Studi Lembaga Keagamaan di Kota Yogyakarta* [Laporan Penelitian Kelompok Diktis Kemenag RI, 2015], *Formulasi dan Strategi Penanganan Gerakan Keagamaan Anti Pluralisme: Studi atas Rumusan Kebijakan Organisasi NU dan Muhammadiyah di Wilayah Kota Yogyakarta* [Laporan Penelitian Individual LP2M UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016]. **Publikasi dalam bentuk buku:** *Kritik Metodologi Hadis: Tinjauan atas Kontroversi Pemikiran Imam Al-Ghazali* [Pustaka Rihlah, Yogyakarta 2003]; "Neo Wahabisme dalam Organisasi Massa Islam: Studi Kasus di Daerah Jawa Barat" dalam Yudian Wahyudi (ed.), *Gerakan Wahabi di Indonesia: Dialog dan Kritik* (Yogyakarta: Bina Harfah, 2009); *Metodologi Tafsir Kontemporer: Menimbang Tawaran Metodologi Tafsir Emansipatoris* [Yogyakarta: Interpena, 2011]; *Takhrij Al-Hadis: Teori dan Metodologi* [Yogyakarta: Fakultas Syari'ah dan Hukum Press UIN Sunan Kalijaga, 2011]; "Perspektif HAM dalam Fiqh Al-Jihad" dalam Maufur, Noorhaidi Hasan, dan Syaifudin Zuhri (ed.), *Modul Pelatihan Fiqh dan HAM* [Yogyakarta: LKis bekerjasama dengan Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga dan Oslo Coalition on Freedom of Religion and Belief Norwegia, 2014]; *Dekonstruksi Tafsir Keagamaan Islam Radikal*

[Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2014]; *Paradigma Integrasi-Interkoneksi: Studi Pengembangan Pembelajaran Tafsir Al-Qur'an* [Yogyakarta: Diandra Creative, 2015].

Editor sejumlah buku: *Studi Agama-Agama: Sejarah & Pemikiran* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah, 2003], *Indahnya Bertobat: Sepenuh Hati Menggapai Ridlo Ilahi* [Yogyakarta: Hijrah, 2004], *Filsafat Ilmu: Kajian atas Asumsi Dasar, Paradigma Dan Kerangka Teori Ilmu Pengetahuan* [Yogyakarta: Belukar, 2004], *Agama Dialogis: Merenda Dialektika Idealitas dan Realitas Hubungan Antaragama* [Yogyakarta: Mataram-Minang Lintas Budaya, 2004], *Strategi Qur'ani: Mengenali Diri Sendiri dan Meraih Kebahagiaan Hidup* [Yogyakarta: Belukar, 2004], *Problem Peradaban: Penelusuran atas Jejak Kebudayaan Arab, Islam dan Timur* [Yogyakarta: Belukar, 2004], *Membedah Nalar Pendidikan Islam: Pengantar Ke Arah Ilmu Pendidikan Islam* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005], *Metodologi & Strategi Alternatif Pembelajaran Bahasa Arab* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005], *Spiritualitas Kemanusiaan Perspektif Islam Pesantren* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah bekerjasama dengan Fahmina-institute Cirebon, 2006], *Mengapa Perempuan Tidak Wajib Shalat Jum'at: Menggugat Tabu tidak Diwajibkannya Shalat Jum'at bagi Perempuan* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group, 2007], *Antologi Pemikiran Hukum Islam di Indonesia: Antara Aras Idealitas dan Realitas* [Yogyakarta: Syari'ah Press, 2008], *Buku Panduan Jaminan Mutu: Quality Assurance Manual* [Yogyakarta: Syari'ah Press, 2008], *Manusia Sempurna: Konsep al-Insan al-Kamil dalam Tasawuf al-Jili*, [Yogyakarta: Sajadah Press, 2009], *Pencerahan Spiritual dalam Perspektif Tasawuf:*

Komparasi antara Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili, [Yogyakarta: Sajadah Press, 2009], *Hikmat al-Isyraq Suhrawardi: Kesatuan Mistis dalam Filsafat Illuminasi*, [Yogyakarta: Sajadah Press, 2009], *Studi Hukum Islam Kontemporer: Perspektif Mahasiswa* [Yogyakarta: Syari'ah Press, 2009], *Autentisitas Budaya Bugis: Jejak Sawerigading sebagai Perikat Bangsa dalam Epik I La Galigo* [Yogyakarta: Arti Bumi Intaran, 2010], *Manusia & Hirarki Pengetahuan: Pemaknaan Komprehensif terhadap Konsep Iqra' dalam Al-Qur'an* [Yogyakarta: Diandra Creative, 2014], *Pemimpin Negara Ideal: Kajian Pemikiran Politik Kepemimpinan Negara Al-Ghazali* [Yogyakarta: Diandra Creative, 2014], *Penanggulangan Kekerasan Dalam Rumah Tangga Berbasis Pemahaman Hukum Keluarga Islam* [Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2014].[]

@ **Siti Jahroh** alias **Ayoh**, lahir di Cirebon pada 18 April 1979. Karir pendidikannya dimulai dari SDN Ujungsemi tahun 1992, SMPN 1 Babakan Ciwaringin tahun 1995, dan MAN Babakan Ciwaringin tahun 1998. Selama di Babakan Ciwaringin, ia "nyantri" di PP Ma'had al-Ilmi. kemudian ia hijrah ke kota pelajar dan kota gudeg D.I. Yogyakarta untuk menyelesaikan jenjang pendidikan sarjana [S1] di UIN Sunan Kalijaga Fakultas Syari'ah Jurusan Jinayah Siyasah dan lulus dengan predikat *cumlaude* (tahun 2003). Selama di kota pelajar ia "nyantri" di PP Minhajul Muslimin Sapen Yogyakarta. Karena cintanya akan ilmu pengetahuan, di tahun yang sama ia selesai S1, ia langsung melanjutkan studi ke jenjang Program Pascasarjana (magister/S2) di UIN yang sama Program Studi Hukum Islam, Konsentrasi Hukum Keluarga (*al-ahwal al-Syakhshiyah*) dan selesai pada tahun 2007 dengan judul tesis: *Prinsip Kafa'ah dalam Relasi Suami Isteri: Studi Kasus Penanganan Tindak Kekerasan dalam Rumah*

Tangga Di Rifka Annisa Women's Crisis Centre Yogyakarta. Sejak tahun 2009, ia diangkat sebagai dosen tetap dalam bidang hukum keluarga dan mulai aktif mengajar hingga sekarang di Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Saat ini ia sedang menyelesaikan Program Doktor (S3) pada Prodi Doktor Ilmu Syariah Program Pascasarjana Fakultas Syariah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta dengan judul disertasi: *Pemikiran Hukum Keluarga Islam Husein Muhammad.*

Editor dan Resensor buku: *Membedah Nalar Pendidikan Islam: Pengantar ke Arah Ilmu Pendidikan Islam* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005], *Metodologi & Strategi Alternatif Pembelajaran Bahasa Arab* [Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005], *Cara Kaya dan Menuai Surga* karya Prof. Dr. A. Qodri Azizy, M.A [Warkah Al-Basyar Fahmina-institute, 2005]; *Antologi Pemikiran Hukum Islam Di Indonesia: Antara Idealitas dan Realitas*, karya Prof. Dr. H. Syamsul Anwar, M.A., dkk., Yogyakarta: Syari'ah Press, 2008 (Jurnal Al-Ahwal Jurusan al-Ahwal al-Syakhshiyah Fakultas Syari'ah UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Edisi Perdana Vol. 1, Vol. 1 Juli-Desember 2008).

Di antara karya ilmiah yang pernah ditulis dan dipublikasikannya adalah: *Konsep Ummah dalam Pemikiran M. Rasyid Ridla* [Skripsi, 2003]; *Prinsip Kafa'ah dalam Relasi Suami Isteri: Studi Kasus Penanganan Tindak Kekerasan dalam Rumah Tangga Di Rifka Annisa Women's Crisis Centre Yogyakarta* [Tesis, 2007]; Kompilasi makalah: *.Agama dalam Kehidupan Keluarga, Hukum Kewarisan Bilateral, Teori Dasar Pendekatan dalam Pengkajian Islam [Studi atas Pemikiran Islamic Religious Tradition Charles J. Adams], Metodologi*

Penelitian Hukum Islam, Very Happy Marriages [Perkawinan yang Bahagia], Reaktualisasi Teori Hukuman dalam Hukum Pidana Islam (Jurnal Hukum Islam (JHI) Volume 9, Nomor 2, Desember 2011), Politik Keagamaan di Indonesia: Studi Kedudukan Agama dalam Sistem Perundang-undangan di Indonesia (Inright: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia Prodi Siyasah Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 1, No. 1, November 2011); Reinterpretasi Prinsip Kafā'ah Sebagai Nilai Dasar Dalam Pola Relasi Suami Istri (Al-Ahwal: Jurnal Hukum Keluarga Islam, Vol. 5, No. 2, 2012 M/1434 H); Penanggulangan Kekerasan Dalam Rumah Tangga Berbasis Pemahaman Hukum Keluarga Islam (Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2014); Perspektif Fiqh Perempuan dalam Pembelajaran Fiqh Munakahat: Studi Pembelajaran Fiqh Munakahat di Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (Inright: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia Prodi Siyasah Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 4, No. 1, November 2014); Penanggulangan Kekerasan Dalam Rumah Tangga Berbasis Pemahaman Hukum Keluarga Islam [Yogyakarta: Mirza Media Pustaka, 2014], Gender Mainstreaming dalam Kajian Fiqh Munakahat (Inright: Jurnal Agama dan Hak Azazi Manusia Prodi Siyasah Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Vol. 5, No. 1, November 2015), Aspirasi Perempuan Yogyakarta tentang Kedudukan Laki-Laki sebagai Gubernur DIY (Laporan Penelitian LPPM UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2017). []

Sekilas Biografi Penulis



Dr. H. Sumanta, M.Ag lahir di Prajawinangun Kulon, desa kecil di kabupaten Cirebon Jawa Barat, pada tanggal 16 Mei 1966. Karir pendidikannya dimulai dari jenjang Sekolah Dasar Negeri Prajawinangun, SMPN dan MAN Babakan Ciwaringin Cirebon, kemudian melanjutkan ke Perguruan Tinggi Islam IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Fakultas Adab Jurusan Bahasa & Sastra Arab, lulus tahun 1992. Dunia pendidikan pesantren juga sangat kental dalam kehidupan sang penulis ini. Selama masa pendidikan dasar di Cirebon, ia menimba ilmu di PP. As-Salafi Babakan Ciwaringin di bawah asuhan KH. Syaerozie (alm.) dan selama menempuh pendidikan di kota pelajar Yogyakarta, ia juga menjadi 'santri' dan sekaligus 'tenaga pengajar' di PP. Sunan Pandan Aran Kaliurang di bawah asuhan K.H. Mufid Mas'ud (alm.).

Jenjang Master diraihinya dari Program Pascasarjana IAIN Sumatera Utara (Medan) tahun 1996 dengan mendapat penghargaan sebagai Wisudawan Perdana Terbaik. Ia kemudian menempuh jenjang pendidikan

doktor di Program Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan telah berhasil menyelesaikannya pada tahun 2007 dengan judul disertasi *al-Insan al-Kamil dalam Perspektif Tasawuf: Studi Komparasi antara Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili*. Pra penyelesaian jenjang doktor, ia juga mengikuti Program Penelitian dan Pendalaman S3 di Universitas al-Azhar Mesir selama dua semester (1999/2000) dibawa bimbingan Prof. Dr. Dhiya'uddin al-Kurdi (Universitas al-Azhar) dan Prof. Dr. Yusuf Zaidan (Universitas Iskandariyah).

Setelah menyelesaikan program doktoralnya, dia diberi amanat untuk menjadi rektor STID Al-Biruni Cirebon pada tahun 2007, kemudian aktif di IAIN Syekh Nurjati sebagai Dekan Fakultas Ushuludin Adab dan Dakwah IAIN Syekh Nurjati Cirebon pada tahun 2011. Pada tahun 2012 dia menjabat sebagai Wakil Rektor I Bidang Akademik IAIN Syekh Nurjati Cirebon dan di tahun 2015 dilantik sebagai rektor IAIN Syekh Nurjati Cirebon hingga saat ini.

Disela kesibukannya sebagai rektor, Sumanta, sapaan akrabnya, juga aktif dalam organisasi masyarakat. Hal tersebut terlihat dari keanggotaannya sebagai Dewan Pakar ICMI Kabupaten dan Kota Cirebon, Pembina ISNU Kota dan Kabupaten Cirebon, serta Pembina Jakman Kota Cirebon (Thoriqah), Pembina LPTNU Wilayah Jawa Barat.

Selain itu, Sumanta juga aktif menjadi pemateri diberbagai simposium dan seminar, diantaranya pemateri "Peran Perguruan Tinggi Keagamaan Dalam Mengarusutamakan Ideologi Pancasila", "Pembangunan Bidang Agama Pusat Pendidikan Dan Pelatihan Dan Pelatihan Tenaga Adminstrasi Kementerian Agama",

dan “Konsep Perempuan Dalam Perspektif Tasawuf Dan Filsafat Serta Peranannya Pada Era Industri 4.0”.

Berbagai buah karya ilmiah yang pernah ditulis dan dipublikasikannya, antara lain adalah: (1) Penelitian: *I'jaz al-Qur'an wa al-'Ulum: Dirasat lil Ayat al-Kauniyah fi al-Qur'an* (skripsi, 1992); *Al-Insan al-Kamil dalam Konsepsi Al-Jili* (Tesis, 1996); *al-Insan al-Kamil dalam Perspektif Tasawuf: Studi Komparasi antara Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili* (Disertasi, 2007); *Pembaharuan Pendidikan menurut Fazlur Rahman* (Anggota dalam Penelitian Kelompok, 1997); *Emansipasi Wanita menurut Qâsim Amîn* (Anggota dalam Penelitian Kelompok, 1998); *Konsep Iqrâ' dan Hirarkhi Pengetahuan menurut al-Qur'ân* (Anggota dalam Penelitian Kelompok, 1999); *Model Pengembangan Usaha Keluarga Miskin di Kota Cirebon* (Anggota dalam Penelitian Kelompok, 2001); *Pembaharuan Tata Bahasa Arab: Studi terhadap Pemikiran Ibn Madha* (Penelitian Individual STAIN Cirebon, 2003); *Relevansi Kurikulum Madrasah Aliyah dengan Jurusan Tarbiyah STAIN Cirebon* (Ketua dalam Penelitian Kelompok, 2004); *Pemberdayaan Mutu Madrasah di Madrasah Aliyah Nusantara Arjawinangun Cirebon* (Ketua dalam Penelitian Kelompok, 2005); *Kurikulum Berbasis Kompetensi di Madrasah Sunan Gunung Djati Karangwangi-Karangwareng- Cirebon* (Ketua dalam Penelitian Kelompok, 2006). (2) Makalah: *Tembang Cinta al-Busyairi: Telaah Sastra* (Artikel); *Peranan Pondok Pesantren dalam Pembangunan Nasional* (Artikel); *Sifat Ideal Guru Agama Islam* (Makalah); *Upaya Peningkatan Profesionalisme Guru Bahasa Arab* (Makalah); *Makalah-makalah selama Mengikuti Program S2 dan S3*. (3) Jurnal: *I'jâz al-Qur'ân wa al-'Ulûm* (Jurnal Lektur STAIN Cirebon, 1997); *Menyingkap Puisi-puisi Hamzah Fansuri* (Jurnal Lektur

STAIN Cirebon, 1998); *Tajdîd al-Nahwî 'inda Syaûqî Dheîf* (Jurnal Lektur STAIN Cirebon, 1999); *Interferensi Bahasa Arab Ke Dalam Bahasa Indonesia* (Jurnal Holistik P3M STAIN Cirebon, 2003); *Relevansi Kurikulum Madrasah Aliyah dengan Jurusan Tarbiyah STAIN Cirebon* (Jurnal Holistik P3M STAIN Cirebon, 2005). (4) Buku: *Pembaharuan Pendidikan Islam* (Cirebon: Dinamika, 1999); *Dars Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Cirebon: STAIN Cirebon Press, 2003); *Metodologi & Strategi Alternatif Pembelajaran Bahasa Arab* (Yogyakarta: Pustaka Rihlah Group bekerjasama dengan STAIN Cirebon Press, 2005); *Manusia Sempurna: Konsepsi al-Insan al-Kamil dalam Tasawuf al-Jili* (Yogyakarta: Sajadah Press, 2009); *Pencerahan Spiritual dalam Perspektif Tasawuf: Komparasi antara Tasawuf al-Ghazali dan al-Jili* (Yogyakarta: Sajadah Press, 2009); dan *Manusia & Hirarki Pengetahuan: Pemaknaan Komprehensif terhadap Konsep Iqra' dalam Al-Qur'an* [Yogyakarta: Diandra Creative, 2014].[]