



REPUBLIK INDONESIA
KEMENTERIAN HUKUM DAN HAK ASASI MANUSIA

SURAT PENCATATAN CIPTAAN

Dalam rangka perlindungan ciptaan di bidang ilmu pengetahuan, seni dan sastra berdasarkan Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta, dengan ini menerangkan:

Nomor dan tanggal permohonan : EC00202245978, 20 Juli 2022

Pencipta

Nama : **Dr. H. Sumanta, M.Ag**
Alamat : Kel. Prajawinangun Kulon, Dusun II, RT/RW 001/003, Kec. Kaliwedi, Cirebon, JAWA BARAT, 45165
Kewarganegaraan : Indonesia

Pemegang Hak Cipta

Nama : **Dr. H. Sumanta, M.Ag**
Alamat : Kel. Prajawinangun Kulon, Dusun II, RT/RW 001/003, Kec. Kaliwedi, Cirebon, JAWA BARAT, 45165
Kewarganegaraan : Indonesia

Jenis Ciptaan : **Laporan Penelitian**
Judul Ciptaan : **"MARTABAT TUJUH DALAM PERSPEKTIF TASAWUF: STUDI INSAN KAMIL"**

Tanggal dan tempat diumumkan untuk pertama kali di wilayah Indonesia atau di luar wilayah Indonesia : 1 Desember 2016, di Cirebon

Jangka waktu perlindungan : Berlaku selama hidup Pencipta dan terus berlangsung selama 70 (tujuh puluh) tahun setelah Pencipta meninggal dunia, terhitung mulai tanggal 1 Januari tahun berikutnya.

Nomor pencatatan : 000361706

adalah benar berdasarkan keterangan yang diberikan oleh Pemohon. Surat Pencatatan Hak Cipta atau produk Hak terkait ini sesuai dengan Pasal 72 Undang-Undang Nomor 28 Tahun 2014 tentang Hak Cipta.



a.n Menteri Hukum dan Hak Asasi Manusia
Direktur Jenderal Kekayaan Intelektual
u.b.
Direktur Hak Cipta dan Desain Industri

Anggoro Dasananto
NIP.196412081991031002

Disclaimer:

Dalam hal pemohon memberikan keterangan tidak sesuai dengan surat pernyataan, Menteri berwenang untuk mencabut surat pencatatan permohonan.

MARTABAT TUJUH DALAM PERSPEKTIF TASAWUF:
Studi Insān Kāmil



LAPORAN AKHIR PENELITIAN

Oleh
Sumanta
NIP. 19660516 199303 1 004

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN MASYARAKAT
(LP2M)
PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI (IAIN) SYEKH NURJATI
CIREBON
2016**

MARTABAT TUJUH DALAM PERSPEKTIF TASAWUF: Studi *Insān Kāmil*

Abstrak : Laporan ini menjelaskan tentang martabat tujuh dalam perspektif tasawuf (*kajian Insān Kāmil*). Dalam konteks ini martabat tujuh merupakan jalan terakhir bagi manusia untuk mendapatkan sifat-sifat dari yang Mahatunggal yaitu Sang Pencipta. Dengan mencapai martabat tujuh ini, diharapkan manusia akan dengan mudah mencerminkan sikap/ attitude / akhlak karimah sesuai dengan sifat dan dzat Allah SWT.

Abstract : The report explains about martabat tujuh in Tasawuf Perspective (*World View Of Insān Kāmil*). In the contexts martabat tujuh was the last way for the human for to get some characters from The God. To achieve martabat tujuh, the human will be easy to reflection attitude/akhlak karimah The God's character and substance

Keyword : *Insān Kāmil, Tasawuf, Martabat Tujuh*

PENDAHULUAN

Manusia merupakan insan yang tercipta dari Sang Pencipta. Dalam pandangan Islam, manusia dikatakan sebagai perkaitan antara badan dan ruh.¹ Struktur manusia terdiri atas unsur jasmaniah (fisiologis) dan rohaniyah (psikologis). Elaborasi antara jasmani dan rohani ini yang mengantarkan manusia memiliki pusat pengalaman pada dirinya.² Manusia diciptakan Allah dalam struktur terbaik di antara makhluk Allah yang lain. Dari berbagai unsur di atas maka sesungguhnya manusia memiliki keunikan dari makhluk lain yaitu makhluk yang sempurna (*The Perfect Man*).

¹ Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*, (Jakarta: Bumi Aksara, 1995), hlm. 75.

² Danusiri, *Epistemologi Dalam Tasawuf Iqbal*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), hlm. 44.

Al-Qur'ān dan *Al-ḥadīṣ* merupakan sumber rujukan yang kuat untuk mengetahui secara pasti tentang dirinya dalam rangka menjadi makhluk Allah SWT yang paling sempurna. Pada konteks tataran pusat pengalaman pengajaran diri bagi manusia untuk menuju *al-Insān al-Kāmil*, ada sebuah penelitian yang dilakukan oleh Mahrus yang di dalamnya ditemukan sebuah catatan penting berupa martabat tujuh.³ Dalam isi catatan yang telah dipaparkannya, dijelaskan bahwa martabat tujuh merupakan pengetahuan untuk menuju *Insān Kāmil*.

Pengertian secara rinci mengenai martabat tujuh dalam Tarekat Muhammadiyah⁴ sebagai berikut. Pertama, martabat *aḥadiyah* yang memiliki arti maha tunggal. *Aḥadiyah* ini disematkan kepada Allah SWT. Kedua, martabat *waḥdah* yaitu sebagai martabat sifat Allah. Ketiga, martabat *wāḥidiyyah* martabat yang ditunggalkan itu berupa martabat *asmā*. Keempat yaitu merupakan 'alam *arwāh*. Alam ini menjelaskan tentang semua ruh yang telah diciptakan oleh Allah. Kelima, 'alam *misāl*, yaitu alam bentuk yang berupa contoh atau masih dalam bentuk bayangan. Keenam, 'alam *ajsām* yaitu alam segala bentuk semua yang telah tersusun adanya. Yang terakhir adalah martabat *insān kāmil*. Dinamakan sebagai martabat *insān kāmil* itu karena setiap manusia yang sempurna. Martabat yang ke tujuh ini bisa disebut juga dengan martabat *jamā* karena telah memperoleh dari keenam martabat di atas.

³ Disertasi dari Mahrus dengan judul " *Syaṭṭāriyah Wa Muḥammadiyyah Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Syatariyah Di Keraton Kaprabonan Cirebon pada Akhir Abad ke-19*", Universitas Indonesia Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Susastra Tahun 2015.

⁴ Istilah ini dapat di temui pada hasil penelitian dari Mahrus dalam teks SWM. Tarekat Muhammadiyah berarti nur muḥammad. Nur muḥammad itu merupakan nur Alla dan zat Allah taala.

Dengan penjelasan di atas tentang pengertian dan pandangan martabat tujuh ini, perlu sekiranya penulis mengkaitkan dengan sebuah tahapan dan proses untuk menjadi *insān kāmil*. Hal ini tidak terlepas dari bagaimana manusia memiliki sifat-sifat Allah di dalam dirinya sehingga martabat tujuh yang telah ada pada Tarekat Muhammadiyah mampu dicerminkan dalam suatu sikap ketuhanan / sikap illahi yang baik dan bijak. Sikap dan sifat illahi inilah yang coba ingin penulis sampaikan dalam pandangan tasuwuf sehingga nantinya *paper* ini bermanfaat bagi kajian literatur untuk membuka wawasan menuju *insān kāmil* yang terkandung pada martabat tujuh.

PEMBAHASAN

Sejarah Singkat Tarekat Muhammadiyah

Seorang guru tarekat di lingkungan keraton Cirebon disebut dengan istilah rama guru, sering dipanggil hanya dengan sebutan rama atau mama. Rama guru ini merupakan sebutan lain dari mursyid. Pada kontes pendidikan dan pembelajaran tarekat disebutkan dengan kata pengguron. Di dalam lingkungan keraton Cirebon, istilah ini secara resmi hanya dimiliki oleh keluarga pewaris tarekat di Kaprabonan.⁵

Istilah Tarekat Muhammadiyah dijumpai dalam koleksi naskah-naskah Cirebon. Di antaranya yaitu Petaretakan Muhammadiyah II Kacirebonan (07/27-W-6/Tw-1/TA/2012), Petarekatan Muhammadiyah dan Martabat Pitu (08/26-W-5/Tw-1/TA/2012), Doa-doa dan Tarekat Muhammadiyah (42/EPJ-31/Tw-1/TA/2012), Tareket Muhammadiyah (15/KCR-29/Tw-1/TA/2012).⁶

⁵ Disertasi dari Mahrus dengan judul " *Syattāriyah Wa Muhammadiyah Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Syattariyah Di Keraton Kaprabonan Cirebon pada Akhir Abad ke-19*", hlm. 177.

⁶ Dikutip oleh Mahrus dari Tim Balai Litbang, 2013: 348-402.

Kajian *Insān Kāmil*

Manusia diyakini sebagai makhluk yang memiliki potensi kesempurnaan. Hal ini didasarkan pada firman Tuhan :

لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم.

“*Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya*”⁷

Pada ayat di atas di telah disebutkan dengan jelas bahwa manusia merupakan ciptaan dari Allah dari sebaik-baik bentuk. Dari kandungan ayat tersebut penulis memiliki pandangan (*world view*) bahwa manusia telah berada dalam bentuk yang paling sempurna untuk menjadikan dirinya sebagai hamba Allah yang telah memiliki sifat-sifat Ketuhanan dalam dirinya. Karena disebutkan tentang bentuk yang paling baik. Maka potensi manusia untuk mengasah sifat-sifat Ketuhanan inilah yang menjadikan manusia menjadi makhluk sempurna.

Term to The Perfect Man atau kajian manusia sempurna bukan hanya sebagai makhluk fisik, tetapi juga makhluk spiritual yang mempunyai kedudukan yang sangat istimewa dalam kosmos. Ia terkait secara akrab bukan hanya dengan dunia fisik tetapi juga 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” atau bahkan “tujuan akhir” penciptaan alam. Ia adalah satu-satunya wakil dari Sang

⁷Qs. al-Thīn (95): 4.

Pencipta, Sang Realitas, yang diberi tugas luhur untuk mengejawantahkan kehendak-kehendak-Nya di muka bumi. Ia adalah wakil (*khalifah*) raja di Raja, yaitu Tuhan Yang Maha Esa.⁸

Ada beberapa tokoh yang memandang tentang pengertian *Insān Kāmil*. Salah satunya yaitu Muhammad Iqbal. Ia menjelaskan bahwa manusia sempurna atau *The Perfect of Man* adalah bagian tertinggi dari proses perkembangan manusia. Menurutnya ego manusia di dalamnya berkembang menuju ke arah kesempurnaan. Iqbal juga menjelaskan ada tiga tahapan yang harus dilalui untuk menuju kesempurnaan di antaranya sebagai berikut yaitu *satu*, kepatuhan terhadap hukum, *kedua*, pengendalian diri. Dan *ketiga*, wakil dari sifat Tuhan.⁹

Al-Insān al-Kāmil dipahami oleh Ibn 'Arabī 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-Insān al-Kāmil* adalah miniatur dari kenyataan.¹⁰

Al-Ghazālī memberikan pengertian manusia paripurna atau manusia sempurna adalah manusia yang mampu menggabungkan makna batin dengan makna zhāhir. Lebih lanjut dikatakan bahwa manusia paripurna adalah manusia yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padanya cahaya *wara'* dan dalam mencapai hakikat tidak melampaui batasan-batasan

⁸Mulyadhi Kartanegara, "Kata Pengantar" dalam Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair, (Jakarta: Teraju, 2004), hlm. IX.

⁹Abdul Aleem Hilal, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal*, (India: Adam Publishers, 1995), hlm. 135.

¹⁰M. Dawam Raharjo (Ed.), *Insan Kamil Konsepsi Menurut Islam*, (Jakarta: Graffiti Press, 1987), hlm. 24.

syari'ah. Manusia seperti itu, menurutnya dibentuk oleh kesempurnaan jiwanya.¹¹

Dari beberapa tokoh yang di atas menjelaskan tentang bagaimana terminologi tentang *al-Insân al-Kâmil*. Maka penulis beranggapan bahwa manusia yang telah diberikan akal untuk berfikir dan hati untuk merasakan akan segala dzat Allah dan sifat-sifat-Nya, mampu memiliki sifat sifat Ketuhanan yang tercermin dari tingkah laku (*attitude*) yang baik dan kuat.

Martabat Tujuh Dalam Perspektif Tasawuf (Kajian *Insân Kâmil*)

Martabat tujuh seperti yang telah dijelaskan pada bagian awal bahwa martabat tujuh ini merupakan proses tahapan akhir bagi manusia setelah mendapatkan sifat dari Mahatunggal di dalam dirinya yaitu berupa sifat-sifat Tunggal (Allah). Dapat dikatakan bahwa martabat tujuh ini dalam konteks Tarakat Muhammadiyah ini memiliki banyak kesamaan tentang sebuah konsep atau kajian tentang *Insân Kâmil*. Hal ini di disebabkan karena proses tahapan untuk menuju martabat tujuh memiliki kesamaan *goal purpose* yaitu memiliki sifat Ketuhanan yang tercermin dalam diri manusia.

Orang yang bertaqwâ 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 perintah-perintah Allah. Jadi, manusia yang bertaqwâ, menurut al-Qur'ân, adalah hamba yang merasa *dha'if* (lemah) dan sedikit ilmunya tatkala berhadapan dengan Allah yang Maha Sempurna dan Agung.

¹¹Al-Ghazâlî, *Misykâh al-Anwâr*, (Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970), hlm. 33.

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-haqq*). Manusia paripurna dapat mencapai kesempurnaan sebagaimana yang dialami oleh Muḥammad saw dengan pengalaman *tajalli* Tuhan pada diri manusia.

Implikasi dari adanya konsepsi Nabi Muḥammad saw sebagai model manusia paripurna tersebut telah menumbuhkan motivasi tersendiri bagi para sufi untuk mensuri-auladani perilaku Nabi Muḥammad saw, karena setiap Nabi adalah sumber bimbingan dan model manusia sempurna. Mereka yang mengikuti jejak beberapa Nabi mungkin memperoleh *wirāsah* (pusaka) dari Nabi tersebut, dan *wirāsah* ini memiliki tiga dimensi dasar yaitu pertama, karya-karya (*works*) atau perilaku sebagai manifestasi akhlak mulia, kedua keadaan (*states*) atau pengalaman-pengalaman bathin dari realitas ghaib dan ketiga pengetahuan (*knowledge*) atau persepsi dan pemahaman langsung tentang berbagai modalitas terhadap realitas.¹² Dan *maqâm* (kedudukan) *al-Insân al-Kâmil* dapat diupayakan oleh setiap orang dan al-Qur'ân telah melegitimasi pribadi Rasul Muḥammad sebagai pribadi yang dapat diteladani, sebagaimana firman Allah swt:

¹²Tujuan 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.

لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وذكروا
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*”.¹³

Dari kandungan ayat di atas sejalan dengan konsep martabat tujuh. Dengan adanya sebuah contoh yang baik atau *uswatun hasanah* yaitu Rasulullah maka ia telah memiliki sifat Mahatunggal. Hal ini tercermin dari dari pribadi yang diteladani berupa akhlak mulia. Dengan perbuatan baik atau akhlak mulia ini maka Rasul telah memiliki pengalaman spiritual yang tinggi.

Menurut al-Qur’ân, Muhammad-lah orang yang harus dipatuhi. Dalam pemikiran al-Ghazâlî, ia mempunyai padanan *al-Muthâ’*=Muhammad. 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 Muhammad sebagai “cahaya dari cahaya Tuhan”. *Al-Muthâ’* ini merupakan penjelmaan dari *amr*, perintah Ilâhî.¹⁴

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* (penghayatan alam ghaib) sehingga para sufi dapat melihat para malaikat, bertemu dengan

¹³Qs. al-Ahzâb (33): 21.

¹⁴Sumanta, *Pencerahan Spiritual Dalam Perspektif Tasawuf : Komparasi Antara Tasawuf Al-Ghazali dan Al-Jili*, (Yogyakarta: Sajadah Press, 2009), hlm. 31.

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 menempat 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".

Oleh karena itu, konsep *al-Insân al-Kâmil* sesuai dengan bentuk dari pengalaman batin tersebut dalam pemahamannya --sebagaimana dikatakan oleh Simuh-- dapat dikelompokkan dalam dua aliran besar,¹⁵ 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*.

Kedua, aliran *union*, yaitu yang beranggapan bahwa manusia adalah pancaran dari Tuhan dan memiliki sifat-sifat ketuhanan. Manusia pada hakikatnya sama dengan Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* dalam pemahaman ini adalah manusia yang telah sanggup melepaskan diri dari ikatan materi,

¹⁵Simuh, "Konsepsi tentang *Insân Kâmil* I dalam *Tasawuf*", dalam *al-Jami'ah*, No. 26. Th. 1981, IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hlm. 58

sehingga memancarkan sifat-sifat ketuhanan kembali, prakehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* adalah Tuhan yang tampak.¹⁶

Maka sesuai dengan kajian yang dibahas maka martabat tujuh dalam pandangan tasawuf masuk dalam aliran *union* karena merupakan satu kesatuan dari sifat-sifat yang dimiliki Tuhan melekat pada diri manusia sehingga manusia dikatakan sebagai *Insân Kâmil*. Hal ini dapat ditelusuri bahwa bingkai kesatuan martabat tujuh merupakan komponen sifat-sifat Mahatunggal yang tidak terpisahkan.

¹⁶*Ibid.*, hal. 58-59.

PENUTUP

Dari uraian di atas, penulis melihat bahwa martabat tujuh merupakan tahapan terakhir dimana manusia telah memiliki sifat-sifat Allah ini mampu memcerminkan sikap dan perbuatan yang paripurna. Sehingga manusia sebagai ciptaan bentuk terbaik dari Sang Pencipta mampu menjalankan tugas dan tanggung jawab sebagai wakil dari Allah di muka bumi.

BAB II

KONSEP *INSĀN KĀMIL* DALAM PANDANGAN AL- GHAZĀLĪ

A. *Al-Insân al-Kâmil* Menurut 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*¹ maka sesungguhnya al-Ghazâlî sedang membicarakan tentang bagaimana sebenarnya yang disebut dengan *al-Insân al-Kâmil* (*Perfect Man/ Manusia Sempurna/Paripurna*).

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-apa lagi, termasuk dirinya sendiri.² Tingkatan inilah yang disebut oleh sebagian ahli tasawuf dengan istilah *ittihâd*, *hulûl*, *wihdat al-wujûd* dan *al-Insân al-Kâmil* dalam literatur tasawuf falsafi.³ Namun menurut al-Ghazâlî pengalaman-

¹Kitab *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), hlm. 269-292.

²Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 291-292.

³Istilah-istilah tersebut sebagaimana digunakan oleh al-Busthâmî, al-Hallâj, Ibn al-'Arabî dan al-Jili. Lihat lebih jauh, 'Abd al-Rahmân Badawî, *Syathâhât al-Shûfiyyah*, Cet. III, (Kuwait: Wakalah al-Mathbû'ah, 1978); 'Abd al-Razaq al-Kasanî, *Mu'jam Isthilâhât al-Shûfiyyah*, (Kairo: Dâr al-Manâr, 1992).

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).⁵ 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-sya'î' 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 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).⁶ Di tempat lain terdapat *wujûd* yang kelima, *wujûd syabahî*, yaitu bahwa sesuatu itu sebenarnya tidak berwujud, tetapi ada yang

⁵ Al-Ghazâlî, *Mahk al-Nazhar fî al-Mantiq*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-Hadîsah, 1966), hlm. 106; al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, Cet II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 141 dan 170.

⁶ Al-Ghazâlî, *Mahk al-Nazhar*, hlm. 119-120; al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, hlm. 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.), hlm. 10-12 dan 28-47.

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).⁵ Oleh karena itu, *wujûd* diklasifikasikan oleh al-Ghazâlî menjadi empat kategori gradual dengan segala makna dan implikasi yang dipegangnya secara konsisten dalam berbagai uraian karya-karya tulisnya. Keempat kategori tersebut adalah: (1) *wujûd haqîqî* atau *dzâî*, yaitu adanya sesuatu dalam realitasnya sendiri seperti *wujûd fî al-a'yân*, *wujûd fî al-khârij*, atau *hâqîqat al-syaî' 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 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).⁶ Di tempat lain terdapat *wujûd* yang kelima, *wujûd syabahî*, yaitu bahwa sesuatu itu sebenarnya tidak berwujud, tetapi ada yang

⁵ Al-Ghazâlî, *Mahk al-Nazhar fî al-Mantiq*, (Beirût: Dâr al-Nahdhah al-Hadîsah, 1966), hlm. 106; al-Ghazâlî, *Maqâshid al-Falâsifah*, Cet II, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif), hlm. 141 dan 170.

⁶ Al-Ghazâlî, *Mahk al-Nazhar*, hlm. 119-120; al-Ghazâlî, *Mi'yâr al-'Ilm*, hlm. 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.), hlm. 10-12 dan 28-47.

berasal dari Allah. Oleh karena itu, “tiada dalam wujud ini kecuali Allah”.⁹

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 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”.¹⁰

Dengan analogi cahaya bulan inilah kemudian al-Ghazâlî merumuskan teori iluminatifnya dan juga teori *ma'rifah fi 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 heterodoks seperti yang dijumpai dalam doktrin Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Hallâj serta pengalaman sufi-sufi lainnya.¹¹

⁹ *Ibid.*, hlm. 275-276.

¹⁰ *Ibid.* hlm. 276.

¹¹ 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.), hlm. 40-41.

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 teologis Islam. Dengan demikian, al-Ghazâlî telah mempertahankan keyakinan Islam mengenai Tuhan sebagai Dzât yang transenden yang mengatasi dan berbeda dengan segala makhluk-Nya.¹²

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 —menurut al-Ghazâlî—hanya sia-sia belaka.¹³

¹²Penolakan al-Ghazâlî juga karena ia memandang bahwa doktrin atau paham *ittihâd* dan semacamnya itu mengandung kontradiksi internal yang tidak bisa diselesaikan. Sebab, dua hal yang *ittihâd* itu berbeda substansinya secara diametral. Meskipun al-Ghazâlî sudah menjelaskan pemikirannya tentang *ittihâd* tersebut, namun ada sementara ahli yang menyebutkan bahwa dalam karyanya yang lain al-Ghazâlî mempunyai kecenderungan paham tersebut. Hal ini seperti yang ditulis oleh Ibrahim Madkûr bahwa "...maka anda akan melihat misalnya al-Ghazâlî menyerang dengan keras dan menolak secara kuat teori penyatuan model al-Hallâj dalam bukunya *Ihyâ'*, sementara ia sendiri mempunyai kecenderungan kepada paham tersebut dan bahkan menyatakan pendapat yang mirip dalam bukunya *Misykât al-Anwâr*". Ibrahim Madkûr, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, (Jakarta: Rajawali Press, 1993), hlm. 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, *Ihyâ'*, Juz 1, hlm. 104-114; al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 276-277.

¹³Al-Ghazâlî, *al-Maqshad al-Asnâ'*, hlm. 109-115; Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 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.¹⁴

Berbagai kritik yang dilontarkan oleh al-Ghazâlî terhadap pemikiran filsafat di kalangan para filosof Islam juga banyak yang terkait dengan masalah ke'fuanan. 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 '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

¹⁴*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-Jamîl li Ilâhiyyati 'Isa bi Sharîh al-Injil*, ed.: Muhammad 'Abdullâh al-Syarqâwî, Cet. II, (Kairo: Dâr al-Hidayah, 1986), hlm. 125-147.

berkembang pada masanya, *Tahâfut al-Falâsifah*¹⁵ (*The Incoherence of the philosophers*, kekacauan pemikiran para filosof).¹⁶

Menurut al-Ghazâlî, satu-satunya pengetahuan yang menimbulkan keyakinan akan kebenarannya adalah pengetahuan yang diperoleh secara langsung dari Tuhan dengan jalan tasawuf. Al-Ghazâlî tidak percaya terhadap pemikiran filsafat, 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,¹⁷ (2) bahwa Tuhan tidak mengetahui perincian dari apa-apa yang terjadi di alam ini,¹⁸ dan (3) bahwa pembangkitan jasmani manusia itu tidak ada.¹⁹

¹⁵ Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, (Beirut: Dâr al-Fikr al-Libnani, 1993).

¹⁶ 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 ketidaksamaan 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 pemikirnya. Lihat, Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *Tahâfut al-Falâsifah li al-Ghazâlî*, dalam *Turâs al-Insâniyah*, Vol. 5, No. 11, Tahun 1966, Dâr al-Kutûb al-'Arabî, 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), hlm. xvii-xviii.

¹⁷ Al-Ghazâlî, *Tahâfut*, hlm. 39-77.

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 142-149.

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 204-220.

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 segalanya. 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* atau teks al-Qur'ân.²⁰

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.²¹ 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-Haqq*) sebagai Dzât yang *wâjib al-wujûd*.²²

²⁰Jawaban 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*, hlm. 43-45.

²¹Al-Ghazâlî, *al-Radd al-Jamil*, hlm. 140-141.

²²Al-Ghazâlî, *al-Maqshad al-Asnâ'*, hlm. 115-116.

Oleh karena itu, kata *al-Ilâh* dalam pengertian majazi –menurut al-Ghazâlî—adalah menunjukkan 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: سبحاني (Maha Suci Aku), ما أعظم شأنني (Alangkah Agungnya keadaanKu), dan أنا الله, وما في الجبة إلا الله (Aku adalah Allah, dan tidak ada di dalam jubahku kecuali Allah).²³ Berbeda dengan kata *ilâh* yang hanya diperuntukkan bagi sesuatu yang agung, kata *rabb* dipergunakan dengan banyak makna seperti Tuhan, pemilik rumah atau harta.²⁴

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.

²³*Ibid.* Ungkapan-ungkapan *syathahâh* tersebut dikatakan oleh al-Busthâmî dan al-Hallâj. Untuk mengetahui lebih jauh, lihat: Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 276-277; al-Ghazâlî, *al-Maqshad al-Asnâ'*, hal. 110-115; al-Ghazâlî, *Fadhâ'ih al-Bâthiniyyah*, (Kairo: Al-Maktab al-Saqâfi, tt.), hlm. 109; Abû 'Abdurrahmân al-Silmî, *Thabâqât al-Shûfiyyah*, hlm. 308-311; dan Ibn al-Mulqin al-Mishrî, *Thabâqât al-Auliya'*, Cet. II, (Tpk.: Al-Khanji, 1969), hlm. 187.

²⁴Al-Ghazâlî, *al-Radd al-Jamil*, hlm. 141-142.

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 اقرب اليه 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.”²⁵

Dalam banyak karyanya, al-Ghazâlî menyatakan dengan tegas mengenai Kesatuan Wujud, bahwa semua yang ada ini merupakan ciptaan-Nya, makhluk-Nya, dan semuanya muncul akibat dari kebijaksanaan-Nya, kehendak-Nya, keunggulan-Nya, dan keagungan-Nya.

Al-Ghazâlî mengatakan: “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

²⁵Qs. Qâf (50): 15.

bahasa burung, semut, dan kemampuan Musa berbicara dengan Tuhan bukanlah menjadi keistimewaannya.²⁶

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, tumbuhan, makhluk hidup, bumi, bintang, darat, laut, api, dan udara, substansi dan aksiden, 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.²⁷

Al-Ghazâlî juga memberikan tafsiran mistis 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 *musafir* (orang yang menempuh perjalanan sufi) melangkah tahap demi tahap hingga menuju akhir pencariannya, yaitu hadir ke hadirat-

²⁶Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz II, hlm. 219; Juz IV, hlm. 371.

²⁷*Ibid.*, Juz IV, hlm. 275.

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.²⁸

Tuhan bagi al-Ghazâlî adalah Transenden, Pencipta dan Penyebab Pertama dari semua wujud. Penggerak Utama dari segala yang wujud dan merupakan Hikmah 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.²⁹

²⁸*Ibid.*, hlm. 217-218.

²⁹*Ibid.*, hlm. 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), hlm. 156-157.

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 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.³⁰

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."³¹

Salah satu Cahaya Nyata (*al-Nûr al-Haqq*) 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. Istilah 'Cahaya' bisa diterapkan untuk apa saja, namun untuk Dia semata-mata pengertiannya adalah metaforis, tanpa arti yang nyata –Tuhan adalah Cahaya yang tertinggi

³⁰Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz IV, hlm. 370.

³¹*Ibid.*

dan Mutlak. Hanya diri-Nya semua kebenaran, sedangkan cahaya nyata dan di luar diri-Nya adalah bukan cahaya sama sekali.³² Pendek kata, istilah “cahaya” disimpulkan oleh al-Ghazâlî sebagai sesuatu yang sangat bernilai dan hanya dapat diterapkan untuk Cahaya Tertinggi, yaitu cahaya di atas segala-galanya.³³

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.³⁴

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.³⁵

³²Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 100.

³³*Ibid.*, hlm. 110.

³⁴Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, (Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964), hlm. 205; al-Ghazâlî, *Kimyâ' al-Sa'âdah*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il al-Imâm al-Ghazâlî*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1998), hlm. 420; M. Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 82.

³⁵Al-Ghazâlî, *Misykât al-Anwâr*, hlm. 33.

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 adalah: *al-hikmah* sebagai keutamaan dari daya akal; *al-syajâ'ah* sebagai keutamaan dari daya *al-ghadab*; *al-'iffah* sebagai keutamaan dari daya *al-syahwah*; dan *al-'adalah* sebagai faktor penyeimbang dari ketiga daya tersebut.³⁶ *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.³⁷

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 *tajalli* Tuhan. Pada tahap ini manusia mengalami kesempurnaan jiwa, karena ia telah memperoleh pengetahuan abstrak tentang dunia ghaib.³⁸

³⁶ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1964), hlm. 264.

³⁷ 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 merugikan. 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*, hlm. 186.

³⁸ Al-Ghazâlî, *Al-Imlâ' fî Isykalât al-Ihyâ*, (Beirût: Dâr al-Fikr, 1980), hlm. 7.

2. Diskursus tentang Martabat dan Dimensi Manusia

Memandang manusia berarti berpikir secara totalitas tentang diri manusia itu sendiri: struktur eksistensinya, hakikat atau esensinya,³⁹ pengetahuan dan perbuatannya, tujuan hidupnya, dan segi-segi lain yang mendukung sehingga akan tampak jelas bagaimana wujud manusia yang sebenarnya. Manusia sebagai 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-qâib*, *al-rûh* dan

³⁹Ungkapan “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 ia 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, hlm. 10; Louis Leahy, *Manusia Sebuah Misteri*, (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 6-7; Muhammad Yasir Nasution, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996), hlm. 67-69

al-'aql. Namun demikian, menurut al-Ghazâlî, keempat term tersebut sebagai *al-alfâzh al-mutarâdifah* (kata-kata yang mempunyai arti yang sama).⁴⁰ 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.⁴¹

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 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:

فَإِذَا سُوِّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ.

"Maka apabila Aku menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan ke dalamnya *rûh* (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud".⁴²

⁴⁰ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, *op.cit.*, hlm. 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-gharizi* yang membawa hidup. Tetapi Ibn Sîna menggunakan *al-rûh* dalam arti yang sama dengan *al-nafs*. Lihat, al-Farâbî, *Ara' Ahl al-Madînah al-Fadhilah*, Muhammad 'Alî al-Shubaih, Kairo (tt.), hlm. 49; Jamil Shaliba, *Min Aflathûn ilâ Ibn Sîna*, (Kairo: Dâr al-Andalûs, 1981), hlm. 114.

⁴¹ Al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-Ladûniyyah*, dalam Muhammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ', *al-Qushûr al-'Awâlî*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1970), Juz II, hlm. 100.

⁴² Qs. al-Hijr (15): 29. Lihat, al-Ghazâlî, *al-Madhnûn al-Shaghîr*, dalam Muhammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ', *al-Qushûr al-'Awâlî*, Juz II, hlm. 172-173

Al-Ghazâlî juga mengutip dua ayat lain untuk mendukung argumentasi pemikirannya. Seperti halnya dua ayat berikut ini:

ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أموالا 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".⁴³

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

"Dan mereka bertanya kepada engkau tentang rûh. Katakanlah: Rûh itu sebagian dari urusan Tuhanku; kamu tiada diberi pengetahuan, melainkan sedikit".⁴⁴

Ayat pertama untuk menunjukkan kekekalan jiwa dan ayat yang kedua untuk menunjukkan ia berasal dari dunia yang sangat dekat Tuhan (*'alam al-amr*). 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.⁴⁵ 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 *khalîfah* (wakil) Allah di muka bumi. Manusia diciptakan pada posisi antara hewan dan malaikat,⁴⁶ dan mengandung sifat-sifat kehewan, kesetanan, kemalaikatan

⁴³ Qs. Ali Imran (3): 169.

⁴⁴ Qs. Al-Isrâ' (17): 85.

⁴⁵ Bahwa mengetahui jiwa manusia merupakan kunci mengetahui Allah. Lihat, al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hlm. 198-200 dan al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hlm. 108.

⁴⁶ 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-'Alamîn wa Kasyf mâ fi al-Dârayn*, dalam *Majmû'ah Rasâ'il*, hlm. 477.

dan ketuhanan. Dengan demikian, manusia –yang sering didefinisikan dengan istilah “hewan berpikir”—merupakan miniatur alam semesta.⁴⁷

Meskipun badan merupakan bagian integral dari manusia, tetapi inti hakikat manusia adalah *rûhnya*, di mana badan merupakan kendaraannya, sedang potensi-potensi dan naluri-nalurnya merupakan alat kelengkapannya yang tunduk kepada akal secara kompulsif.⁴⁸ Kesempurnaan khas manusia adalah akalnya dan menangkap hakikat segala sesuatu sesuai realitasnya.⁴⁹

Al-Ghazâlî juga menyatakan bahwa manusia itu mempunyai identitas esensial yang tetap, tidak berubah-ubah, yaitu *al-nafs* (jiwanya).⁵⁰ Berbeda dengan pengertian *al-nafs* di atas, *al-nafs* di sini diartikan sebagai “substansi yang berdiri sendiri dan tidak bertempat”⁵¹ serta merupakan “tempat bersemayamnya pengetahuan-pengetahuan intelektual (*al-ma'qûlât*) yang berasal dari ‘*âlam al-malakût* atau ‘*âlam al-amr*’.⁵² 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

⁴⁷ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III; al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hlm. 198-210.

⁴⁸ Al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hlm. 210.

⁴⁹ *Ibid.*, hlm. 195-196 dan 210. In: berbeda dengan para mutakallimîn yang memandang *nafs* manusia hanya sebagai aksiden dari jasad.

⁵⁰ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 19.

⁵¹ Al-Ghazâlî, *Madârij al-Sâlikîn*, (Kairo: Saqâfah al-Islâmiyah, 1964), hlm. 16.

⁵² Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 19.

kemaunnya.⁵³ 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 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 diturunkannya.⁵⁴

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*.⁵⁵ Penggunaan keempat term tersebut menunjukkan bahwa kajian al-Ghazâlî terhadap esensi manusia sangat mendalam, dan menyertai sepanjang perkembangan pemikirannya.⁵⁶

Menurut Muḥammad Yasir Nasution, penggunaan keempat term di atas kaitannya dengan masalah esensi manusia tidak hanya digunakan oleh al-

⁵³ *Ibid.*, hlm 29.

⁵⁴ Al-Ghazâlî, *al-Risâlah al-Ladûniyyah*, hal. 26; al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, hlm. 11.

⁵⁵ Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, (Beirût: Dâr al-Fikr, tt.), hlm. 3-4.

⁵⁶ Âbidîn Ibnu Rusn, *Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), hlm. 31. Menurut 'Âli 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 konseptional 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*, hlm. 131.

Ghazâlî, 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-rûh* dan *al-qalb* sering digunakan oleh para sufi. Di dalam al-Qur'ân, term *al-rûh*, *al-nafs* dan *al-qalb* dipergunakan untuk menunjukkan kesadaran manusia.⁵⁷ Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

"Dan mereka bertanya kepada engkau tentang rûh. Katakanlah: Ruh itu sebagian dari urusan Tuhanku; kamu tiada diberi pengetahuan, melainkan sedikit".⁵⁸

ذَلِكَ وَمَنْ يُعِظْ شُعَائِرَ اللَّهِ فَإِنَّهَا مِنْ تَقْوَى الْقُلُوبِ

"Itulah (perintah). Barang siapa membesarkan syi'ar-syi'ar (tanda-tanda agama) Allah, maka itulah dari taqwa hatinya".⁵⁹

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارَ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبَ الَّتِي فِي الصُّدُورِ

"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".⁶⁰

Al-qalb menurut al-Ghazâlî adalah *lathîfah rabbâniyyah* (sesuatu yang sangat halus yang bersifat 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-*

⁵⁷M. Yasir Nasution, *Manusia*, hlm. 84-85.

⁵⁸Qs. Al-Isra' (17): 85.

⁵⁹Qs. al-Hajj (22): 32.

⁶⁰Qs. al-Hajj (22): 32, 46.

qalb.⁶¹ 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),⁶² dan *'aql* (akal) adalah identik, yaitu sesuatu yang halus yang bersifat keTuhanan dan keruhanian (*latîfah rabbâniyah rûhâniyah*), 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 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.⁶³ Di sisi lain, *nafs* ibarat negara, *qalb* ibarat raja, dan *'aql* ibarat perdana menterinya.⁶⁴

⁶¹ Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Jilid III, hlm. 3-4.

⁶² 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*, hlm. 131.

⁶³ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' as-Sa'âdah*, hlm. 108; al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hlm. 3-4; dan al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Qudsi*, hlm. 19-24.

⁶⁴ Al-Ghazâlî, *Kimiyâ' al-Sa'âdah*, hlm. 116.

Qalb, rūh, 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.⁶⁵ Hakikat *rūh* sendiri termasuk '*alam al-malakūt*,⁶⁶ sejenis malaikat.⁶⁷ Ia termasuk rahasia Allah, di mana rasul tidak membicarakannya,⁶⁸ dan tidak mengizinkan untuk menjelaskannya kecuali sekedar mengkaji karakteristik dan fenomena-fenomenanya yang penting untuk kehidupan manusia.⁶⁹ Tetapi tidak mustahil ada wali/ulama dari umatnya di mana rahasia ini bisa terbuka baginya, dan dalam syara' tidak ada dalil yang memustahilkannya.⁷⁰ Jadi, rasul tidak diizinkan menjelaskannya kepada yang bukan ahlinya.⁷¹

Mengenai struktur dan potensi-potensi jiwa manusia, konsep al-Ghazālī secara umum sama dengan konsep para filosof muslim lainnya, seperti Ibn Sīna, tapi dengan beberapa pengecualian tertentu. Menurut al-Ghazālī, jiwa kehewan (*al-nafs al-hayawāniyyah*) mempunyai dua potensi: (1) *muharrakah* (lokomosi) yang terdiri dua macam: (a) *bā'isah* (generator), yaitu pembangkit yang memotivasi gerak bila dalam *khayāl* (*common sense*) tercipta gambar sesuatu yang diinginkan atau ditakuti sehingga ia mendorong *mubāsyirah* untuk bergerak. Potensi ini adalah *syahwah dan ghadab*; (b) *mubāsyirah li al-harakah* (pendorong langsung terhadap gerak), yaitu potensi-

⁶⁵ Al-Ghazālī, *Mi'yār al-'Ilm*, (Beirūt: Dār al-Kutūb al-'Ilmiyah, 1990), hlm. 233-234; Al-Ghazālī, *Kīmiyā' al-Sa'ādah*, hlm. 112-114; dan al-Ghazālī, *Ma'ārij al-Qudsi*, hlm. 24-43.

⁶⁶ Al-Ghazālī membedakan alam (kosmologi) dalam tiga bagian, yaitu '*alam al-mulūk wa al-syahādah* (dunia material), '*alam al-jabarūt* (dunia selestial), dan '*alam al-malakūt* (dunia rohani). Konsep pembagian alam tersebut sangat sinkron dengan konsep al-Ghazālī mengenai tahapan-tahapan atau pendakian menuju Tuhan yang akan dibahas lebih jauh dalam pembahasan selanjutnya.

⁶⁷ Al-Ghazālī, *Kīmiyā' al-Sa'ādah*, hlm. 111.

⁶⁸ *Ibid.*, hlm. 111-114.

⁶⁹ Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, hlm. 3; Juz IV, hlm. 112.

⁷⁰ *Ibid.*, Juz I, hlm. 100; al-Ghazālī, *Maḥk al-Nazhar*, hlm. 137.

⁷¹ Al-Ghazālī, *al-Madnūn al-Shaghīr*, (Beirūt: Dār al-Hikmah, tt.), hlm. 41-44.

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 li 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 li 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 sesuai pilihannya. Semua potensi tersebut ada pada diri manusia dan hewan kecuali *mufakkirah*, yang pada hewan ada imbangannya yaitu *mutakhayyilah (pengkhayal)*.⁷²

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*

⁷²Al-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*, hlm. 52-55; al-Ghazâlî, *Mi'râj al-Sâlikîn*, *op.cit.*, hlm. 29.

adalah malaikat yang bertugas menangani jiwa manusia untuk memancarkan ilhâm kepadanya dari Allah.⁷³

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 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.⁷⁴ Oleh karenanya, dalam kategorisasi al-Ghazâlî, manusia itu terbagi dalam tiga golongan: *Awwâm*, *Khawwâsh*, dan *Khawwâsh al-Khawwâsh*.

⁷³ Al-Ghazâlî, *Ma'ârij al-Quds*, *op.cit.*, hlm. 56.

⁷⁴ Al-Ghazâlî, *Tahâfut al-Falâsifah*, hlm. 252-256; Al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Juz III, hlm. 78; al-Ghazâlî, *Mizân al-'Amal*, hlm. 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 "*'Aql 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* (*isyrâq*) 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*.

BAB III

KONSEP *INSĀN KĀMIL* DALAM PANDANGAN AL-JĪLĪ

A. *Al-InsĀn al-Kāmil* Menurut Al-Jīlī

Konsep *al-InsĀn al-Kāmil* dalam pandangan al-Jīlī padat dengan makna, yang memerlukan penjelasan dari beberapa segi. Pengertian *al-InsĀn al-Kāmil* secara utuh harus dilihat dari segi hubungannya dengan Tuhan, dengan manusia dan dengan alam. Al-Jīlī menuangkan konsepsinya tentang penjelasan hal itu dalam sebuah karya tulis yang berjudul *al-InsĀn al-Kāmil fi Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*¹ (Manusia yang sempurna dalam pengetahuan tentang sesuatu yang akhir dan yang awal).

Manusia sempurna dalam hal ini dipahami oleh al-Jīlī 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-InsĀn al-Kāmil* dalam perspektif al-Ghazālī, penulis akan memaparkan diskursus tentang Tuhan, manusia, dan tangga pencapaian *maqām* (kedudukan) manusia sempurna menurut al-Jīlī. Hal ini dimaksudkan untuk dapat menangkap secara

¹Kitab *Al-InsĀn al-Kāmil fi Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il* terdiri dari dua Juz dan 63 bab, diawali dengan bab tentang dzat (esensi) dan diakhiri dengan bab tentang hakikat agama-agama dan ibadah.

utuh makna-makna yang terkandung dalam konsepsi al-Jîlî tentang manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).

1. Diskursus tentang 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. *Mahdha* (murni) dan *mulhaq bi al-'adam* (imitasi). Tuhan adalah wujud *mahdha* (murni), sedangkan makhluk adalah wujud *mulhaq bi al-'adam* (imitasi) yang didahului oleh ketiadaan.² Jadi Allah adalah dzât mutiak 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 لاتدرك 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

²Jîlî, al-, 'Abd al-Karîm, *al-Insân al-Kâmil fi Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâil*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1975, Juz I, hlm.21.

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".³

Dari pemaparan al-Jîlî 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-Jîlî melalui bait sya'irnya sebagai berikut:⁴

عزت مداركه غابت عوالمه * جات مهالكه أصمت صوارمه * لالعين 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 bertajalli dalam diri manusia? Menurut al-Jîlî daya manusia tidaklah mungkin meraih tajalli Tuhan, namun apabila Tuhan menghendaki, maka akan terjadi tajalli dengan sendirinya. Kehendak Tuhan tersebut terkait dengan usaha maksimal spiritual manusia, hasil dari upaya spiritual manusia menghasilkan jiwa yang siap untuk menerima tajalli-Nya. Dengan demikian, eksistensi manusia sendiri beralih menjadi *ahl al-Ghaib*.⁵ *Ahl al-Ghaib* adalah

³*Ibid.*, Juz I, hlm. 21.

⁴*Ibid.*, Juz I, hlm. 22.

⁵Sebab 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-Karîm, op.cit.*, hlm. 197.

wali yang dekat dengan Allah, karena ia terpilih untuk bisa mendekati-Nya atau menerima-Nya. 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”.*⁶

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 *hadis* Nabi Muhammad 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.⁷ Dengan mempelajarinya manusia diharapkan dapat mengenal Penciptanya.

Sikap kehati-hatian al-Jilî dalam memberikan gambaran tentang dzât Tuhan terlihat dalam penjelasan berikutnya:

واعلم أن ذات الله تعالى غيب الأحذية 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 بماينا فيه فيضاده، وليس

⁶ Qs. al-Wâq’ah (56): 10-14.

⁷ Qs. al-Ghâsyiyah (88): 17-20.

لذاته في الوجود مناسب ولا مطابق ولا مناف ولا مضاد. فارتفع من حيث
الإصطلاح اذا معناه في الكلام وانتفى بذلك أن يدرك للأنام

"Ketahuilah, sesungguhnya dzât Allah swt adalah *ghaib al-Ahadiyyah* (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".⁸

Untuk memberi penjelasan tentang dzât (esensi) yang ghaib, al-Jilî menganalogikan dzât seekor burung *Quds* yang terbang di angkasa yang hampa, dengan keuniversalannya ia melayang-layang di angkasa planet yang tinggi yang tidak terjangkau oleh alam. Lalu nama-nama dan sifat memberikan membenaran 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.⁹

Al-Jilî 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).¹⁰

⁸Al-Jilî, *op.cit.*, Juz I, hlm. 22.

⁹*Ibid.*

¹⁰*Ibid.*, hlm. 25.

Menurutnya nama-nama (*ism*)¹¹ 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.¹²

Mengenai kata "Allâh", al-Jîlî menamakannya sebagai kata benda yang *jâmid*¹³, yang terdiri dari 5 (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 إلاه آخر لا إله إلا هو كل شيء هالك إلا 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".¹⁴

كل من عليها فان* ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاکرام

"Tiap-tiap siapa (orang-orang, hewan) yang di atas bumi akan fanâ' (binasa). Dan tinggallah dzât Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemurahan".¹⁵

¹¹ *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.

¹² Al-Jîlî, *op. cit.*, Juz. I, hlm. 26.

¹³ *Jâmid* adalah kata benda yang tidak berasal dari kata turunan, kata yang berdiri sendiri.

¹⁴ Qs. al-Qashshash (28): 88.

¹⁵ Qs. al-Rahmân (55): 26-27.

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).¹⁶

Huruf yang kedua adalah *lâm* yang mengandung arti *al-Jalâl al-Ilâhi* (keperkasaan Tuhan) yang memiliki sifat *'uzmah* (keagungan) dan *iqtidâr* (kekuasaan), dalam hal ini *Jalâl* sebagai kesinambungan dari sifat *al-Jamal* (keindahan), Tuhan pada tataran *Jalâl* sudah *tajallî* keluar dari kepotensialannya. Huruf yang ketiga, adalah *lâm* yang kedua, mengandung 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.¹⁷

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.¹⁸

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, kata ganti *huwa* (هو) diartikan oleh al-Jîlî bisa kembali kepada *fâ'il* dari kata *qul* (قل) yang berarti *anta* (انت) atau Muḥammad, lalu ia

¹⁶Al-Jîlî, *op.cit.*, Juz I, hlm. 28.

¹⁷*Ibid*, hlm. 29-30.

¹⁸*Ibid.*, hlm.30.

menghubungkannya dengan huruf *há'* yang berada pada kata "Alláh" (الله) yang diartikan sebagai simbol dari eksistensi manusia sempurna yang memiliki nilai-nilai keTuhanan.

2. Diskursus tentang Martabat dan Dimensi 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 tatanan normatif yang menjadi acuannya.¹⁹ Dalam hal ini al-Jilî 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-Jilî mengistilahkannya dengan *barzakh* (perantara, posisi) dalam tingkatan

¹⁹Muhammad Yasir Nasution, *op.cit.*, hlm. 49.

spiritual. Proses terjadinya *tajalli* dan *barzakh* tersebut sebagai hubungan timbal balik antara Tuhan dan hamba.

Al-Jilî 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 *khutâm* (pamungkas), seorang hamba telah mengetahui berbagai macam urusan keTuhanan.²⁰ 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*).²¹ Namun untuk mencapai tingkatan-tingkatan tersebut diperlukan adanya usaha yang maksimal.

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.²²

Al-Jilî 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

²⁰ Al-Jilî, *op.cit.*, Juz II, hlm. 79.

²¹ Reynold A. Nicholson, *op.cit.*, hlm. 87.

²² Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam, op. cit.*, hlm. 61.

nafs. *Rûh* menurutnya berasal dari pancaran ilmu Tuhan, sedangkan *nafs* (jiwa) berasal dari akal kesepuluh dan muncul dengan materi pertama.

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.

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 '*sufilâ*' (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 (*sufilâ*).

Dalam keterkaitannya dengan *al-Haqq* (Tuhan), manusia sempurna adalah copy Tuhan yang paling sempurna.²³ 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".²⁴

²³ Al-Jîlî, *al-Kahf wa al-Raqim* dalam Yûsuf Zaidân, *op.cit.*, hlm. 86.

²⁴ Qs. al-Baqarah (2): 30.

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* (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."²⁵

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.

²⁵ Qs. al-Hijr (15): 87.

Dalam perjalanan sejarah umat manusia. Manusia-manusia sempurna bermunculan pada setiap saat dan masa dengan sosok ideal Nabi Muḥammad sebagai acuannya. Muḥammad yang dipahami sebagai sosok manusia sempurna yang *nūr*-nya sudah ada sebelum Adam diciptakan. Para nabi dan para wali adalah diri Muḥammad dari sisi bāthinnya dan nama-nama menunjukkan pada dirinya yang bersifat zhāhir.

BAB IV

PANDANGAN TASAWUF TERHADAP MARTABAT TUJUH (KAJIAN *INSÂN KÂMIL* 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

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 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 mengenai sketsa biografis kehidupannya yang mencakup tentang latar belakang eksternal dan internal kehidupannya. Kemudian baru dibahas mengenai sumber dan corak serta pengaruh pemikiran tasawufnya, dan terakhir tentang

¹Latar 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 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), hlm. 4-5 dan juga Anton Bakker, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), hlm. 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.

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 Islam.

1. Pemikiran Tasawuf al-Ghazâlî

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.² 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 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 filsuf) ia banyak mengambil pandangan-pandangan para filsuf, 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*)³ hampir tidak berbeda dengan yang dirumuskan oleh Ibn Sîna di dalam bukunya

²Al-Ghazâlî termasuk pemikir Islam yang banyak menggunakan ta'wîl terhadap pemahaman al-Qur'ân dan al-Hadîs. Menurutny, sikap yang benar dalam mena'wîl adalah jalan tengah, tidak berat kepada akal atau kepada *naql*. Lihat lebih jauh lihat dalam al-Ghazâlî, *Qanûn al-Ta'wîl*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968), hlm. 238-239.

³Sulaiman Dunia, *al-Haqîqah*, hlm. 260.

al-Najât. Begitu pula tentang pembagian akal yang dibagi oleh al-Ghazâlî menjadi dua bagian, yakni akal teoritis (*al-'aql al-mazharî*) dan akal praktis (*al-'aql al-'amalî*).⁴ Pembagian akal dalam dua kategori ini ia adopsi dari pemikiran filsafat al-Farâbî dan Ibn Sîna.⁵

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'il*). Menurut al-Ghazâlî, inti dari keutamaan adalah keseimbangan (*al-'adl*) antara daya-daya yang dimiliki oleh manusia.⁶ Pandangan ini memiliki kesamaan dengan pemikiran Aristoteles.

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.⁷ Sikap al-Ghazâlî terhadap logika tersebut pada dasarnya sama dengan sikap al-Ghazâlî terhadap etika 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.⁸

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

⁴*Ibid.*

⁵Muhammad Yasir Nasution, *Manusia*, hlm. 59-60.

⁶Al-Ghazâlî, *Mîzân al-'Amal*, (Kairo: Maktabah al-Jundi, tt.), hlm. 76-82, dan 90. lihat juga uraian Zakî Mubârok, *al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Syu'ûb, tt.), hlm. 169-170 dan 179-193.

⁷Al-Ghazâlî, *al-Munqidz*, hlm. 20.

⁸*Ibid.*, hlm. 22-23.

dengannya.⁹ Di antara para sufi yang paling utama dan cukup berpengaruh besar pada rumusan pemikiran tasawuf al-Ghazâlî –seperti yang dijelaskan oleh Kautsar Azhari Noer¹⁰-- adalah:

Al-Hâris ibn Asad al-Muhâsibî (w. 243 H/637 M) adalah salah seorang sufi moderat yang hidup sekitar tiga abad sebelum al-Ghazâlî. al-Muhâsibî mengompomikan tasawuf dan syari'ah. Al-Qusyayrî menilai bahwa pada zamannya tidak ada orang yang dapat menandingi al-Muhâsibî dalam bidang ilmu, watak, pergaulan, dan tingkah laku.¹¹ Menurut A.J. Arberry mengatakan bahwa al-Muhâsibî adalah pengarang 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*.¹²

Karya lain al-Muhâsibî, *Kitâb al-Washâyâ* (atau *al-Nashâ'ih*) yang berisi rangkaian nasihat-nasihat terutama tentang tema-tema kezuhudan cukup berpengaruh pada al-Ghazâlî. Pengantar karya al-Muhâsibî ini bersifat otobiografis, dan dengan baik sekali telah terkandung dalam benak al-Ghazâlî ketika menulis *al-Munqidz min al-Dhalâl*-nya yang terkenal itu.¹³ Osman Bakar¹⁴

⁹Di antara para sufi yang disebutkan secara langsung oleh al-Ghazâlî adalah Abû Thâlib al-Makki, al-Junaidî al-Baghdâdî, al-Syibli, Abû Yazîd al-Busthâmî dan al-Muhâsibî. *Ibid.*, hlm. 35.

¹⁰ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: 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, hlm. 166-172.

¹¹ Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm al-Qusyayrî, *al-Risâlah al-Qusyayriyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, ed.: Ma'rûf Zariq dan 'Alî 'Abd al-Hâmid Balthajî, (t.tp: Dâr al-Kayr, t.th.), hlm. 429.

¹² Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 191.

¹³ Lihat, A.J. Arberry, *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, (London: George Allen & Unwim Ltd., 1979), hlm. 46-47.

¹⁴ Lihat juga, Osman Bakar, *Tawhid and Science: Essays on the History and Philosophy of Islamic Science*, (Malaysia: Nurin Enterprise, 1991).

menguatkan bahwa, pada kenyataannya, ciri otobiografis *al-Munqidz al-Ghazâlî* telah dibentuk pada bagian pengantar *Kitâb al-Washâyâ* al-Muhâsibî.¹⁵

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 ungkapan-ungkapan teknis kaum sufi di antaranya adalah ungkapan-ungkapan ekstatik Abû Yazid 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.¹⁶

Penilaian banyak sarjana selama ini terhadap posisi dan pengaruh al-Ghazâlî dalam sejarah perkembangan tasawuf¹⁷ telah melahirkan suatu gambaran tersendiri dalam melihat corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî. Pembicaraan tentang tempat al-Ghazâlî dalam sejarah tasawuf juga seringkali digambarkan oleh banyak sarjana (terutama sarjana Sunni) terkait dengan klasifikasi tasawuf yang mereka buat.

Salah satu cara mengklasifikasikannya adalah dengan melihat keterkaitannya atau kesetiaannya 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

¹⁵ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 191.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 192-193.

¹⁷ Untuk melihat lebih jauh contoh penilaian beberapa sarjana tersebut, lihat Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 185-187.

istilah “tasawuf Sunni” (*al-Tashawwuf al-Sunni*) atau kadang disebut “tasawuf akhlaki” (*al-tashawwuf al-akhlâqî*), dan istilah “tasawuf filosofis” (*al-tashawwuf al-falsafi*) atau “tasawuf semi filosofis” (*al-tashawwuf syibh al-falsafi*) atau kadang disebut “tasawuf teosofi” (*al-tashawwuf al-tiyûshûfî*).¹⁸

Simuh dalam salah satu tulisannya¹⁹ 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*. 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 ketidakserupaan antara hamba dengan Tuhan. Menurut Simuh, Pemikiran tasawuf al-Ghazâlî adalah termasuk dalam model aliran transendentalisme ini.²⁰

¹⁸ Tasawuf tipe pertama dianggap memagari dirinya dengan al-Qur'an 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.*, hlm. 188.

¹⁹ Simuh, “Konsepsi tentang *Insân Kâmil* dalam Tasawuf” dalam *al-Jami'ah*, No. 26, Tahun 1981, hlm. 58.

²⁰ Adapun 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 memancarlah sifat-sifat ke-Tuhanan dalam dirinya, dan peri kehidupannya mencerminkan kehidupan Tuhan. Jadî, 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-'Arabî dan termasuk 'Abd al-Karîm al-Jîlî. Lihat, *Ibid.*, hlm. 58-61.

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 golongan *khawwâsh*. Oleh karena itu, konsep *al-Insân al-Kâmil* menurut aliran ini adalah *wali 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 *wali Allâh* atau *al-Insân al-Kâmil* adalah tingkat selapis di bawah tingkatan nabi-nabi.

Bagi al-Ghazâlî, semangat sufistik 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 sufistik adalah sesuatu yang inheren dalam sistem keagamaan. Karena agama dan keberagamaan tanpa semangat sufistik 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.²¹

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.²²

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 yang terkenal dengan istilah *ittihâd* dan Abû Manshûr al-Hallâj yang terkenal dengan istilah *hulûl*-nya, melainkan tasawuf *religius ortodoks* (Sunnî²³) yang menitikberatkan pada kesucian rohani dan keluhuran budi yang merupakan perwujudan paling otentik dan valid dari religiusitas seseorang. Di sinilah letak

²¹M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf, Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâlî*, (Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 213.

²²*Ibid.*, hlm. 213-214; Fazlur Rahman, *Islam*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1979), hlm. 144.

²³Hal ini sebagaimana dikatakan oleh 'Abd al-Qadîr Maḥmûd bahwa sufisme al-Ghazâlî adalah termasuk sufisme Sunnî, bahkan di tangan al-Ghazâlîlah jenis sufisme ini mencapai kematangannya. Lebih jauh Maḥmûd berpendapat bahwa para pemimpin Sunnî pertama telah menunjukkan ketegaran mereka dalam menghadapi gelombang pengaruh gnostik barat dan timur, dengan berpegang teguh kepada spirit Islam, yang tidak mengingkari sufisme yang tumbuh dari tuntunan al-Qur'ân, yang selain membawa syari'ah juga menyuguhkan masalah-masalah metafisika. Mereka mampu merumuskan sufisme yang Islâmî dan mampu bertahan terhadap berbagai fitnah yang merongrong akidah Islam di kalangan sufisme. Sufisme Sunnî akhirnya beruntung mendapatkan seorang tokoh pembenteng dan pengawal bagi spirit metode Islâmî, yaitu al-Ghazâlî yang menempatkan syari'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), hlm. 218-219.

kekuatan dan sekaligus merupakan karakteristik bangunan tasawuf al-Ghazâlî sehingga mempunyai pengaruh yang kuat dan besar serta luas di dunia Islam khususnya.²⁴

Kuat dan besarnya pengaruh bangunan tasawuf al-Ghazâlî—menurut hemat penulis—sebenarnya dikarenakan adanya dua corak bangunan tasawuf al-Ghazâlî itu sendiri. Al-Ghazâlî, seperti diakui oleh banyak ulama dan sarjana Sunni, 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.²⁵

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 *wihdat 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, 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

²⁴M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, hlm. 214.

²⁵Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*, hlm. 208.

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.²⁶

Kemunculan bangunan tasawuf al-Ghazâlî ternyata memiliki arti penting dalam upaya merehabilitasi citra sufisme. 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 Islam²⁷—namun dapat didamaikan oleh bangunan tasawuf al-Ghazâlî.²⁸

Berdasarkan uraian tentang sumber dan corak pemikiran tasawuf al-Ghazâlî di atas, maka ada beberapa kesimpulan yang bisa dirumuskan dari sistem

²⁶*Ibid.*, hlm. 208-209.

²⁷Bagi *fuqahâ'*, kesesatan kedua paham ini terjadi karena para pendukungnya cenderung sangat mementingkan dan mengunggulkan aspek esoterik Islam (tasawuf), bahkan terkesan meremehkan aspek eksoteriknya (syari'ah). Sementara *mutakallimûn* memandang bahwa keduanya sebagai paham sesat dan menyimpang dari akidah Islam karena keduanya mengajarkan saii 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 keruhanian 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-Qadîr Mahmûd, *al-Falsafah al-Shûfiyyah fi 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), hlm. 34 dan 38.

²⁸Memang 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*, hlm. 198-201.

pemikiran tasawuf al-Ghazâlî, yaitu: *pertama*, dengan menggunakan istilah *al-qurb* (sebagai padanan *ma'rifah*) sebagai ujung sufisme, 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;²⁹ dan *kedua*, puncak penghayatan sufisme, kata 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-rubûbiyah kufir* (memberitahukan rahasia keTuhanan kepada orang lain adalah kufur).³⁰ Sebagai konsekuensinya, al-Ghazâlî merasa perlu memberikan penilaian kritis terhadap sisi-sisi khusus paham sufisme 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.

²⁹ 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*, (Beirût: Dâr al-Fikr, t.th), hlm. 217-218.

³⁰ 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*, hlm. 269.

2. Pemikiran Tasawuf al- Jili

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-Jili senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'an dan al-Hadîs, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'an dan al-Hadîs secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-Jili lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna *harfi*, akan tetapi mencari makna yang terdalem 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-Jili terhadap al-Qur'an dan al-Hadîs 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 sesat*". Akan tetapi menurut al-Jili, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab tasawuf tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'an dan al-Hadîs), karena *kepicikan* wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran tasawuf.³¹

³¹Al-Jilî, al-, 'Abd al-Karîm, *al-Insân al-Kâmil fi Ma'rifat al-A'wâkhir wa al-Awâil*, Beirut:Dâr al-Fikr, 1975. Juz. I, hlm. 8.

Sumber pemikiran al-Jilî yang berasal dari *al-Saqâyah al-Sa'îdah*, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arabî³² seperti *al-Futûhât al-Makkiyah* dan *Fushûsh al-Hikâm* dan sufi-sufi lainnya, di samping ia juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut.³³ 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-Jilî yang secara tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-Jilî, seperti Ibn 'Arabî dengan konsep *Wahdat 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.³⁴

³²A.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 Sîna), dan 'Isyrâqî. *Kedua*, sumber non-Islam terdiri dari filsafat Hellenistik, terutama Neo-Platonik dan filsafat Pilo dan Stoic tentang Logos. Lihat, A.E. Affifi, *The Mystic Philosophy of Muhyid Dîn Ibnul 'Arabî*, (Lahore: Ashraf, 1938), hlm. 149-170.

³³Dari hasil penelaahannya terhadap kitab *al-Futûhât al-Makkiyah*, al-Jilî 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.*, hlm.63.

³⁴Harun Nasution, *Filsafat Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 82.

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 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 pembahasan-pembahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab *al-Insân al-Kâmil* tersebut. Ia menyebutnya sebagai 'umdah³⁵ (pokok) dari bab-bab lainnya.

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran tasawuf al-Jîlî secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak pemikiran tasawuf dalam perkembangannya sejak zaman Rasûlullâh. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya tasawuf itu melalui tiga tahap, 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'*.³⁶ 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.³⁷

³⁵ Al-Jîlî, al-, 'Abd al-Karîm, *al-Insân al-Kâmil*, hlm. 71.

³⁶ *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 Madînah 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), hlm. 30.

³⁷ *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.³⁸ 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-Jilî.

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 (*mazhar*) diri Tuhan; dan *keempat*, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (*nuskah*) terhadap alam.³⁹

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil*. Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan falsafat keduanya

³⁸*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), hlm. 28.

³⁹Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfî*, *op. cit.*, hlm. 95-120.

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 fi Allâh*).

Pemikiran tasawuf dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat obyek manusia yang bersifat *immateri* tersebut. Dimensi *immateri* ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila yang dimensi substansialnya ini masih ada. Tapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan *mayat*.⁴⁰

⁴⁰Harun Nasution, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam* dalam *Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Februari, 1994, hlm. 20-23.

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan

Dari berbagai pembahasan yang telah diuraikan pada bab-bab sebelumnya, maka ada beberapa kesimpulan yang dapat penulis sebutkan di sini terkait dengan tema pokok kajian dalam penelitian ini. Beberapa kesimpulan yang dimaksud adalah sebagai berikut:

1. Martabat tujuh dalam kajian *Al-Insân al-Kâmil Perfect Man* (manusia sempurna) dalam konsepsi al-Ghazâlî dan al-Jîlî terfokus pada permasalahan ajaran agama yang bersifat substansial. Dalam pandangan keduanya pemahaman yang bersifat formalistis terhadap ajaran agama 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, menurut keduanya, manusia akan mampu merefleksikan sifat-sifat ketuhanan dalam kehidupan keseharian dan akan menemukan hakikat dirinya.
2. Al-Ghazâlî dan al-Jîlî dalam mengkonstruksi konsepsinya tentang *al-Insân al-Kâmil* yang memiliki kesamaan dengan kajian martabat tujuh menjadi suatu ajaran yang bersifat filosofis, namun secara konsisten keduanya mendasarkan kerangka pemikirannya pada al-Qur'ân dan al-Hadîs. Bahkan secara tegas al-Jîlî menyatakan bahwa ilmu yang tidak bersandar kepada al-Qur'ân dan al-Hadîs akan menimbulkan kekeliruan. Apabila manusia menanggapi konsepsinya dengan interpretasi yang salah, maka hal tersebut terjadi karena manusia tidak mau

memahami landasan konsepnya secara mendalam. Al-Ghazâlî dan al-Jîlî sama-sama menggunakan metode penafsiran yang bersifat *isyâry* dalam memahami ayat-ayat al-Qur'ân tentang tasawuf. Penafsiran jenis ini memang sangat tepat untuk memahami ayat-ayat al-Qur'ân seputar kajian tasawuf tersebut. Serta menjadikan tasawuf sebagai ajaran yang terformulasi dalam bentuk yang sistematis dan filosofis. Hal ini sebagai akibat dari adanya persentuhan antara ajaran Islam dengan filsafat Yunani.

B. Saran-saran

1. Penelitian ini juga hendaknya dilanjutkan oleh para peneliti selanjutnya untuk mencari relevansi antara rumusan-rumusan tasawuf sebagai khazanah pemikiran klasik di satu pihak dan kebutuhan manusia “modern” terhadap nilai-nilai spiritual.
2. Hasil penelitian yang penulis lakukan ini masih terbuka untuk diuji dan dikritisi dengan memakai pendekatan dan tolok ukur yang berbeda. Oleh karena itu, penulis senantiasa membuka diri terhadap saran dan kritik konstruktif demi kesempurnaan materi pembahasan dalam penelitian ini.

DAFTAR PUSTAKA

- Affifi, A.E., *The Mystic Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Lahore: Ashraf, 1938.
- Ahwanî, 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
- Arberri, A.J., *Sufism: An Account of the Mystics of Islam*, trans., Bambang Hermawan, *Pasang Surut Aliran Tasawuf*, Bandung: Mizan 1985.
- Badawi, 'Abd al-Rahman, *Syathahât al-Shûfiyyah*, Beirut: Dâr al-Qalam, 1976.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*, Bandung: Arasy Mizan, 2005.
- 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.
- Berger, Peter L., *Langit Suci*, trans. Hartono, Jakarta: LP3ES, 1991.
- Buyunî, Ibrahim Madkûr, *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*, terj. Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, Jakarta: Rajawali Press, 1993.
- Danusiri, *Epistemologi Dalam Tasawuf Iqbal*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Disertasi dari Mahrus dengan judul " *Syaṭṭāriyah Wa Muḥammadiyyah Suntingan Teks, Terjemahan, dan Analisis Syatariyah Di Keraton Kaprabonan Cirebon pada Akhir Abad ke-19*", Universitas Indonesia Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya Program Studi Ilmu Susastra Tahun 2015.
- Ghazâlî, al-, Abû Hâmid Muḥammad ibn Muḥammad, "*Misykât 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-'Alâ, 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-'Awâlî*, ed.: Muḥammad Mushthafâ' Abû al-'Alâ, Mesir: Maktabah al-Jundi, 1970.
- _____, *al-Radd al-Jamîl li Ilâhiyyati 'Îsa bi Sarîh al-Injîl*, ed.: Muḥammad 'Abdullâh al-Syarqâwî, Cet. II, Kairo: Dâr al-Hidayah, 1986.

- _____, *Fadhâ'ih al-Bâthiniyyah*, Kairo: Al-Maktab al-Saqâfi, 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: Saqâfah al-Islâmiyah, 1964.
- _____, *Maḥk al-Nazhar fî al-Mantiq*, Beirut: Dâr al-Nahdhah al-Hadîsah, 1966.
- _____, *Maqshad al-Asnâ' fî Syarḥ Asmâ' Allâh al-Husnâ*, Kairo: Maktabah al-Kulliyat 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.
- _____, *Mizân al-'Amal*, ed.: Sulaiman Dunya, Kairo: Dâr al-Ma'arif, 1964.
- _____, *Qârûn al-Ta'wil*, Kairo: Maktabah al-Jundi, 1968.
- _____, *Tahâfut al-Falâsifah*, Beirut: Dâr al-Fikr al-Libnanî, 1993.
- Hilal, Abdul Aleem, *Social Philosophy of Sir Muhammad Iqbal*, India: Adam Publishers, 1995.
- Jahja, M. Zurkani, *Teologi Al-Ghazâlî: Pendekatan Metodologi*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Jilî, al-, 'Abd al-Karîm, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rîfat al-Awâkhir wa al-Awâil*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1975.
- Kalâbâdzî, al-, Abû Bakr Muḥammad, *al-Ta'arûf li Madzhab Ahl al-Thasawwuf*, ed.: Abdul Halim Mahmud dan Taha Abdul Baqî Surûr, Kairo: al-Halabi, 1380 H/1960 M.
- Kartanegara, Mulyadhi, "Kata Pengantar" dalam Seyyed Mohsen Miri, *Sang Manusia Sempurna: Antara Filsafat Islam dan Hindu*, terj. Zubair, Jakarta: Teraju, 2004
- Leahy, Louis, *Manusia Sebuah Misteri*, Jakarta: Gramedia, 1984.
- Mahmûd, Abd al-Qâdir, *Al-Falsafat al-Shufiyat fî al-Islam*, Kairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1967.
- Mubârok, Zakî, *al-Akhlâq 'inda al-Ghazâlî*, Kairo: Dâr al-Syu'b, tt.
- Nasution, Harun,, *Filsafat Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- _____, *Pertemuan antara Falsafat dan Tasawuf dalam Peradaban Islam dalam Miqat*, no. 80 Th. XX, Januari-Pebruari, 1994.

- Nasution, Muhammad Yasir, *Manusia Menurut Al-Ghazâlî*, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1996
- Noer, Kausar Azhari, *Tasawuf Perennial: 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.
- Piedade, Joao Inocencio, "Problematika Manusia dalam Antropologi Filsafat" dalam *Basis*, Oktober, XXXV, 1986
- 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 Konsepsi Menurut Islam*, Jakarta: Grafiti Press, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1979.
- Rusn, 'Abidin Ibnu, *Pemikiran al-Ghazâlî tentang Pendidikan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Saliba, Jamil, *Min Aflâthûn ilâ Ibn Sînâ*, Kairo: Dâr al-Andalûs, 1981.
- Simuh, "Konsepsi tentang Insan Kamil dalam Tasawuf", dalam *al-Jami'ah*, No. 26., IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1981.
- _____, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam* Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1997
- Smith, Margareth, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Imam al-Ghazâlî*, terj. Amrouni, Jakarta: Riora Cipta, 2000.
- Syukur, HM. Amin, *Intelektualisme Tasawuf: Studi Intelektualisme Tasawuf al-Ghazâlî*, Yogyakarta: LEMBKOTA kerjasama dengan Pustaka Pelajar, 2002
- Sumanta, *Pencerahan Spiritual Dalam Perspektif Tasawuf : Komparasi Antara Tasawuf Al-Ghazali dan Al-Jili*, Yogyakarta: Sajadah Press, 2009.
- 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.
- W.M, Abdul Hadi, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*, Jakarta: Paramadina, 2001.
- Zuhairini, dkk, *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1995.