

## BAB III

HADIS HADIS NABI YANG TERDAPAT DALAM KONSEP  
AL-INSĀN AL-KĀMIL

## A. Pengertian al-Insān al-Kāmil

Sebagai nama dari konsep sufistik al-Jīlī, istilah *al-Insān al-Kāmil* terdiri dari dua suku kata bahasa Arab, yakni: *al-insān* dan *al-kāmil*.

Kata *al-insān*, yang dalam bahasa Indonesia berarti manusia<sup>1</sup>, secara etimologi memiliki tiga asal kata. Pertama, berasal dari kata "*anasa*" yang mempunyai arti melihat (*abshara*), mengetahui (*'alima*), dan minta izin (*ista'dzana*). Kedua, berasal dari kata "*nasiya*" yang artinya lupa. Ketiga, berasal dari kata "*al-uns*" yang artinya jinak, lawan dari kata buas (*al-wahsyat*).<sup>2</sup>

Makna-makna yang terkandung pada ketiga asal kata *al-insān* di atas, tampak melekat pada manusia. Makna yang bertumpu pada asal kata *anasa* yang berarti melihat, mengetahui dan minta izin, semua ini berkaitan dengan kemampuan manusia dalam bidang penalaran. Dengan adanya kemampuan penalaran, manusia dapat menerima pelajaran, mengetahui

1. Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, (Jakarta: Hidayakarya, 1990 M), h. 51. Kata *al-insān* dengan makna manusia ini, selanjutnya telah menjadi kosa kata bahasa Indonesia, yakni ditulis dengan insan. W.J.S. Poerwadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia*, diolah kembali oleh Pusat Pembinaan dan Pengembangan Bahasa Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, (Jakarta: Balai Pustaka, 1985 M), h. 383.

2. Muhammad bin Mukarram bin Manzhūr (selanjutnya ditulis Ibn Manzhūr), *Lisān al-'Arab*, Jilid VII, (Mesir: Dār al-Mishriyyat, 1968 M), h. 306-314.

apa yang benar dan apa yang salah, dan terdorong untuk minta izin menggunakan sesuatu yang bukan miliknya. Selanjutnya makna yang bertumpu pada asal kata *nasiya* yang artinya lupa, menunjukkan ada kaitannya dengan kesadaran diri. Sedangkan makna yang bertumpu pada asal *al-uns* yang artinya jinak, menunjukkan manusia sebagai makhluk tidak liar, yang berbudi dan mempunyai kemampuan adaptasi yang cukup tinggi terhadap perubahan yang terjadi dalam hidupnya.<sup>3</sup> Jadi ringkasnya, seperti dikemukakan oleh Jâmil Shaliba, kata *al-insân* menunjukkan pada sesuatu yang secara khusus digunakan untuk arti manusia dari segi sifatnya, bukan fisiknya.<sup>4</sup>

Kata *al-insân* dalam al-Qur'an disebut sebanyak 65 kali<sup>5</sup>. Seluruhnya digunakan menunjuk untuk manusia tunggal (*mufrad* atau singular)<sup>6</sup>, dan secara umum dapat dikelom-

3. Musa Asy'ari, *Manusia Pembentuk Kebudayaan dalam Al-Qur'an*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1992 M), h. 19-20.

4. Jâmil Saliba, *Al-Mu'jam al-Falsafî*, Jilid I, (Beirut: Dâr al-Kitâb, 1978 M), h. 158.

5. Muḥammad Fu'ad 'Abd al-Bâqi (selanjutnya ditulis Fu'ad 'Abd al-Bâqi) *Al-Mu'jam al-Mufahras lialfâzh al-Qur'an al-Karîm*, (Al-Qâhira: Dâr al-Kutub al-Ḥadîsat, 1378 H), h. 93-94.

6. Kata lain yang serumpun dengan kata *al-insân* yang dipakai untuk menunjuk manusia tunggal adalah kata *al-ins*. Keduanya berasal dari akar kata *anisa*. Bentuk jamak (plural)nya adalah *al-unâs*, *al-anasi*, *insiya* dan *al-nâs*. Maju al-Dîn Muḥammad bin Ya'qûb al-Fairu zâbadî, *Al-Qâmus al-Muḥîth*, Jilid II, (Mesir: Syrikat Maktabat wa Mathba'at Mushthafa al-Bâbî al-Ḥalabî wa Awlâduhu, 1371 H = 1952 M), h. 205; Juga Ibrâhîm Anîs, *Mu'jam al-Wasîth*, Jilid I, (Mesir: Dâr al-Ma'ârif, 1392 H = 1972 M), h. 29.

Dalam al-Qur'an kata *al-ins* disebut sebanyak 18 kali, *unâs* disebut 5 kali, *anasi* dan *insiya* masing masing disebut satu kali. Fu'ad 'Abd al-Bâqi, *Loc. Cit.*

pokkan dalam tiga kategori. *Pertama*, kata *al-insân* dihubungkan dengan keistimewaannya di bumi. Di antaranya manusia (*al-insân*) sebagai makhluk yang mempunyai wujud yang sempurna dibanding makhluk lain, diberi kemampuan menerima dan mengembangkan ilmu, memiliki kemampuan melakukan perenungan, pemikiran, analisis dan pengamatan terhadap perbuatannya, proses sirkulasi makanan dan proses penciptaan manusia, serta mempunyai kemampuan menerima *amanat* dari Tuhan.<sup>7</sup>

Karena memikul *amanat*, maka manusia *al-insân* dituntut memiliki rasa tanggung jawab, diwasiatkan untuk berbuat baik dan amal (perbuatan)nya dicatat untuk diminta pertanggung jawaban<sup>8</sup>.

*Kedua*, kata *al-insân* dihubungkan dengan predisposisi negatif pada dirinya; Ia cenderung kufur dan zalim, ambisius, kikir (bakhil), bodoh, banyak membantah (mendebat), resah gelisah, merasa susah payah dan menderita, tidak berterima kasih, berbuat dosa, cenderung mengabaikan waktu, dan meragukan hari pembalasan (akhirat).<sup>9</sup>

*Ketiga*, manusia *al-insân* dipandang sebagai makhluk yang *paradoksal*, yang berjuang mengatasi dua kekuatan yang

<sup>7</sup> Lihat, Q.S 95: 4; Q.S 96: 4-6; Q.S 79: 35; Q.S 80: 24; Q.S 84: 5, dan; Q.S 33: 72.

<sup>8</sup> Lihat, Q.S 75: 3 dan 36; Q.S 29: 8; Q.S 31: 14; Q.S 46: 15, dan Q.S 53: 39.

<sup>9</sup> Lihat, Q.S 14: 34; Q.S 22: 66; Q.S 43: 15; Q.S 17: 100; Q.S 33: 72; Q.S 16: 4; Q.S 18: 54; Q.S 36: 77; Q.S 70: 19; Q.S 90: 4; Q.S 100: 6; Q.S 75: 5; Q.S 96: 6, dan ; Q.S 19: 66.

saling bertentangan, yakni kekuatan mengikuti fitrah dan kekuatan mengikuti prediposisi negatif. Tarik menarik antara dua kekuatan ini yang menyebabkan manusia dituntut menemukan jati dirinya menuju kesucian (fitrah)nya.

Bentuk plural yang populer dari kata *al-insân* adalah term *al-nâs*, dan disebut al-Qur'an sebanyak 241 kali.<sup>10</sup> Kata tersebut umumnya digunakan al-Qur'an untuk menunjuk pengertian manusia sebagai makhluk sosial, atau sebagai kelompok sosial dengan berbagai karakteristiknya.<sup>11</sup>

Dari uraian di atas, tampak cukup logis jika penggunaan kata *al-insân* masyhur dikalangan ahli tasawuf. Sebab bagaimanapun objek kajian yang relevan dengan mereka adalah makna-makna (pengertian) terkandung dalam kata *al-insân* itu sendiri.

Sedangkan kata *al-kâmil* dalam bahasa Indonesia berarti yang sempurna.<sup>12</sup> Keberadaannya adalah sebagai kata sifat dari kata *al-insân* yang berarti kesempurnaan bagi yang disifati (manusia). Jadi *al-insân al-kâmil* berarti manusia yang memiliki atribut kesempurnaan.

Adapun *al-insân al-kâmil* (manusia sempurna) sebagai sebuah istilah dalam tasawuf, oleh berbagai kalangan

10. Fu'ad 'Abd al-Bâqi, *Op. Cit*, h. 726-729.

11. Ungkapan yang lazim dalam pengertian kelompok sosial dengan berbagai karakteristiknya, diawali dengan ungkapan *wa min al-nâs* (di antara manusia). Di antara yang menjelaskan tentang hal tersebut, lihat misalnya, Q.S 2: 8, 165, 200, dan 204; Q.S 22: 8, dan 11; Q.S 29: 10, dan; Q.S 31: 6 dan 20.

12. Mahmud Yunus, *Op. Cit*, h. 383.

memberi pengertian cukup beragam. Seorang sufi kenamaan, Ibn 'Arabi (560 H/1165 M - 638 H/1240 M) -menurut Azhari Noer- memberi pengertian manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) adalah 'lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna. Tuhan secara sempurna tergambar pada diri manusia sempurna, karena ia menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang.<sup>13</sup> Kemampuannya menyerap semua nama dan sifat Tuhan, karena manusia mencakup realitas alam totalitas alam (*majmu' al-'alam*), yakni: alam kecil (*microcosmos*) -yakni manusia itu sendiri- dan alam besar (*macrocosmos*) -yakni selain manusia.<sup>14</sup>

Reynold A. Nicholson, seorang pengamat orientalis yang concern terhadap bidang "mistisisme" dalam Islam (tasawuf) memberi pengertian *al-insân al-kâmil* yakni sebagai manusia yang sepenuhnya dapat mencapai kesatuan dengan zat Tuhan. Pengalaman semacam ini dicapai oleh para Nabi dan para wali. Oleh karena itu *al-insân al-kâmil* bukan hanya atribut bagi para Nabi, akan tetapi juga bagi orang-orang pilihan (*khawas*) yang meraih atribut tersebut.<sup>15</sup> Sementara itu Muhammad Yûsuf Mûsa menyatakan, *al-insân a-kâmil* yang dipahami oleh kalangan sufi adalah bahwa ia sebagai makrokosmos, jiwa dan sebab dari semua

<sup>13</sup>. Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi : Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 127.

<sup>14</sup>. *Ibid.*, h. 129.

<sup>15</sup>. Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, (London: Cambridge University Press, 1971 M), h. 78.

yang ada, yang kepadanya Tuhan ber-*tajallî* dengan segala kesempurnaan sifat-Nya, hingga dia yang mampu mencapai ma'rifat secara sempurna. Oleh karena itu, ia layak disebut sebagai bayangan dan khalifah Allah di bumi.<sup>16</sup>

Adapun menurut al-Jîlî (1365-1408 M), *al-insân al-kâmil* adalah manusia yang telah mendapat *tajalli* zat Tuhan; Dalam dirinya Tuhan ber-*tajjalî* (*appearance* = menampakkan diri),<sup>17</sup> sehingga pada dirinya terdapat dan tergambar hakekat Tuhan yang sempurna. Oleh karena itu ia memiliki dua dimensi, yakni dimensi *al-haqq* (ketuhanan) dan dimensi makhluk sekaligus. Dalam dimensinya sebagai *al-haqq*, maka *al-insân al-kâmil* merupakan "copy" atau cermin (*mir'at*) bagi Tuhan.<sup>18</sup> Sedangkan dalam dimensinya sebagai makhluk terkait erat dengan kedudukannya sebagai khalifah di bumi. Dengan terakumulasinya dua dimensi tersebut, maka di sisi lain menurut al-Jili, *al-insân al-kâmil* merupakan poros (*qutub*) dan akumulasi dari seluruh hakekat wujud, baik hakekat wujud tinggi yang halus (*haqâ'iq al-wujûd al-'ulya bi al-lathâfatih*), maupun hakekat rendah yang kasar (*haqâ'iq al-wujûd al-sufliyyat*

16. Muhammad Yûsuf Mûsa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1978 M), h. 266.

17. 'Abd al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîlî (selanjutnya ditulis al-Jîlî), *Al-Insân al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, Juz I, (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), h. 71-72. Juga Yûsuf Zaidân, *Al-Fikr al-Shûfî 'Inda 'Abd al-Karîm al-Jîlî*, (Beirut: Dâr al-Nahdhât al-'Arâbiyyat, tth), h. 81-83.

18. *Ibid*, Juz II, h. 76-77.

*bi kasyâfatih*).<sup>19</sup>

Itulah berbagai pengertian tentang *al-insân al-kâmil* yang dikemukakan oleh para pakar tasawuf. Berbagai pengertian di atas menunjukkan bahwa kesempurnaan manusia yang dimaksudkan oleh kalangan sufi adalah dilihat dari kesempurnaan jiwanya yang suci sehingga mampu menangkap dan menyerap *ma'ân al-ilâhiyyat*, menerima *tajallî* Tuhan, sampai mengantarkannya ke alam *ilâhiyyat* (ketuhanan).

#### B. Dalil Hadis Al-Jîlî Berkenaan Dasar Pemikirannya Tentang Al-Insân Al-Kâmil.

Pada bab pertama telah dikemukakan bahwa jika dipadatkan ada tiga pemikiran yang mendasari konsep al-Jîlî tentang *al-insân al-kâmil*, yakni tentang Tuhan, dimensi *al-insân al-kâmil* (dimensi *al-haqq* dan dimensi *al-khalq*) dan tingkat pendakian menuju *al-insân al-kâmil*. Sebagai bagian integral dari objek studi ini, maka pada bab III ini akan didiskripsikan dasar-dasar pemikiran al-Jîlî tentang *al-insân al-kâmil*, berikut dengan hadis-hadis Nabi yang dijadikannya sebagai dasar sandaran *justifikasi* bagi konsepnya tersebut.

##### 1. Tentang eksistensi Tuhan

Diskursus tentang Tuhan ini meliputi empat hal pokok, yakni: Zat Tuhan, Nama (*asmâ'*) Tuhan, Sifat Tuhan

19. *Ibid* (Al-Jîlî, Juz II, h. 74-75); (Yûsuf Zaidân, h. 84-85). Hakekat tinggi yang halus itu -menurutnya- adalah *al-'Arsy*, sedangkan hakekat rendah yang kasar adalah semua bentuk alam indrawi termasuk anak cucu Adam.

dan *Tajallî* Tuhan.

Al-Jîlî menamakan zat Tuhan sebagai zat mutlak (*muthlaq*). Apa yang disebut zat ialah setiap nama dan sifat yang disandarkan kepadanya sesuatu, maka sesuatu (*al-syai'*) tersebut adalah zat (esensi), baik itu tidak ada (*ma'dûm* = non reality), maupun ada (*maujûd* = reality). Al-*maujûd* (yang ada) ada dua macam, yakni wujud *Mahdha* (murni) dan wujud *mulhaq bi al-'adm* (imitasi). Tuhan adalah wujud *mahdha* (murni), sedangkan makhluk adalah wujud *mulhaq bi al-'adm* (imitasi) yang didahului ketiadaan. Jadi Allah adalah zat mutlak yang murni (*pure being*) yang disandarkan kepadanya nama-nama dan sifat-sifat kesempurnaan yang tiada batas. Nama dan sifat itu tidak bersandar pada wujud (eksistensi) melainkan pada *'ain* (substansi)-Nya.<sup>20</sup> Karena zat mutlak Tuhan yang demikian, maka zat Allah -menurut al-Jîlî lebih lanjut- adalah gaib, tidak mungkin dicapai oleh indra, pemahaman akal dan isyarat apapun. serta tidak ada statemen yang memadai untuk mendeskripsikannya.<sup>21</sup>

Jika demikian halnya, bagaimana makhluk mengetahui dan mengenal zat Allah?. Dalam hal ini al-Jîlî menganalogikan zat Allah yang gaib itu dengan seekor burung *Quds* yang terbang di angkasa yang hampa, dengan keuniversa lannya ia melayang-layang di angkasa planet tinggi yang

20. Al-Jîlî, Juz I, *Op. Cit*, h. 21.

21. *Ibid*, h. 22.



tidak terjangkau oleh alam. Lalu nama-nama dan sifat memberikan membenaran dan pembuktian realitas atas keberadaannya. Tatkala ia ingin dikenal oleh alam ciptaan, maka ia menulis isyarat-isyarat pada sayap burung merpati, sehingga isyarat-isyarat tersebut dapat dikenal oleh makhluk.<sup>22</sup> Dalam hal ini untuk dapat berhubungan atau mencapai zat Tuhan yang gaib tersebut, menurutnya al-Jîlî, adalah dengan cara *al-dzauq* dan *kasyf al-ilâhî (ma'rifat)* dimana seorang hamba (sufi) harus mengalami tiga fase *fana*.<sup>23</sup> Pertama, *fana* dari dirinya untuk mencapai hadirat Tuhan; Kedua, *fana* dari Tuhan untuk mencapai rahasia-rahasia Tuhan, dan; Ketiga, *fana* dari ketergantungan terhadap sifat-sifat Tuhan untuk berhubungan dengan zat Tuhan.<sup>23</sup>

Selanjutnya nama (*al-asmâ'*) menurut al-Jîlî adalah sesuatu yang memberikan pengertian dan pemahaman kepada yang dinamai (*al-musamma*). *Ism* (nama) dapat mengantarkan gambaran pada daya imajinatif, mendatangkan kepada pemahaman, sehingga dapat dipersepsi dalam pemikiran dan akal dapat mendeskripsikannya, baik terhadap *musamma* yang *maujûd* (ada) maupun *ma'dûm* (tidak ada).<sup>24</sup>

22. *Loc. Cit.*

23. *Ibid.*, h. 34-35.

24. *Ibid.*, h. 25.

Menurutnya nama (*ism*)<sup>25</sup> bisa mengantarkan kepada pengetahuan tentang zat mutlak. Nama (*ism*) dijadikan oleh Tuhan (Allah) sebagai cermin (*mir'at*) bagi manusia. Apabila manusia mampu bercermin terhadap *ism Allah*, maka akan terbuka tabir yang memisahkan antara makhluk dan khaliq, segala doanya akan dikabulkan. Dirinya dengan *ism* bagaikan dua cermin yang saling berhadapan, yang satu dengan yang lain bisa saling memandang.<sup>26</sup>

Adapun sifat menurut al-Jîlî adalah sesuatu yang menjelaskan keadaan yang disifati atau sesuatu yang menerangkan gambaran dan pemahaman tentang kondisi yang disifati.<sup>27</sup> Jadi adanya sifat karena ada yang disifati (*maushûf*) tidak adanya sifat karena tidak adanya *maushûf*. Sifat Mutlak Tuhan terkait dengan *asmâ'* Tuhan, dan tidak dapat diketahui dengan indrawi kerana tidak terbatas banyaknya, serta merupakan ungkapan kesempurnaannya.

Sifat Allah yang tanpa batas memang harus diakui sebagai sesuatu yang sulit untuk dipahami, karena adanya sifat harus mengetahui terlebih dahulu sesuatu yang disifati, sementara yang disifati adalah sesuatu (zat) yang gaib dan sulit dipersepsikan dalam sebuah konsep. Namun demikian hal tersebut bukan berarti meniadakan sifat

25. *Ism* yang dimaksud adalah nama yang melekat pada zat mutlak, atau disebut juga dengan *al-ism al-muthlaq*, yang merujuk kepada nama Allah.

26. Al-Jîlî, Juz I, *Op. Cit.*, h. 26.

27. *Ibid.*, h. 32.

mutlak Tuhan atau mengurangi kesempurnaan zat Tuhan. Karena dalam literatur sufi, masalah zat, nama dan sifat merupakan suatu kesatuan yang mengantarkan pada suatu pemahaman terhadap konsep Tuhan. Masih dalam kaitannya dengan hal ini, maka mungkinkah zat Tuhan yang gaib lagi *mahdhat* dan memiliki nama-nama (*asmâ'*) dan sifat-sifat sempurna yang tiada batas itu dapat *tajallî* kepada diri manusia sehingga manusia dapat mencapai *ma'rifah*?<sup>28</sup>

*Tajjalî* Tuhan menurut al-Jîlî adalah suatu keniscayaan bagi Tuhan sebagai *ma'bûd* (yang disembah) yang ingin agar dikenal oleh makhluk-Nya. Sisi lain makhluk sebagai *'âbid* (yang menyembah) ingin mengenal Khâliqnya. Manusia adalah makhluk yang memiliki potensi bagi terjadinya *tajallî* Tuhan. Dengan demikian Tuhan bisa dilihat dan dikenal oleh makhluknya, begitupun Tuhan bisa bercermin darinya.

Al-Jîlî menjelaskan bahwa, mulanya sebelum *tajallî* dan dikenal oleh makhluk-Nya, Tuhan dalam keadaan '*Ammâ*'. Al-'*Ammâ* adalah suatu keadaan (tahap atau fase) di mana Tuhan masih dalam keabsolutannya, tanpa nama dan sifat yang bersandar atas-Nya; Ia masih merupakan zat murni (*dzât makhdha*).<sup>29</sup> Dalam tahap atau keadaan seperti ini zat

28. Dalam literatur sufi, *ma'rifah* berarti mengetahui Tuhan dari dekat, sehingga dengan hati-sanubarinya dapat melihat Tuhan. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), h. 75.

29. *Ibid.*, h. 50.

Tuhan yang *makhdha* itu tidak atau belum dapat dikenali kecuali zat tersebut ber-*tajallî* (*zhuhûr* = menampakkan diri), sehingga pengetahuan tentang-Nya dapat dicapai makhluk. Kemudian zat *makhdha* Tuhan - yang dalam keadaan *al-'ammâ*- itu hanya berhadapan dan menerima *al-Ahâdiyyat*. Dalam keadaan ini Tuhan menampakkan diri-Nya (*tajjallî*) pada zat-Nya yang Esa (*al-dzât al-Ahadî*). Jadi Tuhan telah keluar dari zat murni-Nya dan berada pada tahap atau keadaan yang disebut *Ahâdiyyat*, namun juga belum dapat disifati.<sup>30</sup> Dari *Ahâdiyyat*, Tuhan ber-*tajallî* ke tahap *Huwiyyat*. Jika pada dua keadaan atau tahap sebelumnya zat Tuhan yang gaib belum bisa dikenal karena belum bisa disifati, maka pada *Huwiyyat* nama dan sifat Tuhan telah mulai muncul tapi masih dalam bentuk potensial (*syuyûnat*).<sup>31</sup> Dari tahap *Huwiyyat* akhirnya Tuhan *tajallî* ke tahap *Iniyyat*, yakni Tuhan *zhuhûr* (menampakkan diri-Nya), menampakkan nama, sifat dan zat-Nya dengan segala kesempurnaan.<sup>32</sup> Artinya pada tahap ini, zat Tuhan yang Maha sempurna telah mewujudkan potensialitas-Nya dalam bentuk *nûr* (*rûh*) yang diistilahkan dengan *haqîqat/nûr/shûrat Muḥammadiyyat*, dan sekaligus merupakan gambaran ("copy") zat Tuhan sendiri sebagai bukti kesempurnaan dan keindahan-Nya. Dari *tajallî* Tuhan di tahap inilah kemudian

30. *Loc. Cit.*

31. *Ibid.*, h. 96.

32. *Ibid.*, h. 98.

tercipta manusia dan alam semesta.<sup>33</sup> Karena pada asalnya manusia dan alam semesta berasal dari Tuhan, yakni dicipta melalui *tajallî* Tuhan, maka *tajallî* Tuhan inilah yang kemudian diusahakan atau dicari seorang sufi dalam perjalanan spritualnya menuju alam *ilâhiyyat*.

Berdasarkan hubungan timbal balik, di mana Tuhan ingin dikenal oleh makhluk-Nya dan makhluk (ciptaan) ingin mengenal Tuhannya, maka terjadi suatu kepentingan bersama yang menjadi keinginan masing-masing. Tuhan akan *tajallî/zuhûr* (*appearance* = menampakkan diri) terhadap hamba yang dikehendaki-Nya. Hamba yang dikehendaki adalah hamba yang dicintai oleh Tuhan yang jiwanya siap menerima limpahan cahaya-Nya. Sehingga dengan demikian seorang hamba memperoleh pengetahuan tentang Tuhan secara sempurna dan diberikan langsung oleh Tuhan.<sup>34</sup>

Bagaimanapun juga, *tajallî* zat Tuhan hanya dapat terjadi atas kehendak dan izin Allah (Tuhan), dan itupun

<sup>33</sup>.Khan Sahib Khaja Khan memberi istilah tiga proses tahapan *tajallî* Tuhan dengan, tahap pertama *ahâdiyyat*, tahap kedua *Wahdat*, dan tahap ketiga *wâhidiyyat*. Lebih lanjut dikatakan, *wahdat* adalah realitas (*haqîqat*) Muhammad; dan dunia merupakan manifestasi realitas tersebut. Realitas jiwa dan jasmani dunia adalah rincian dari jiwa dan jasmani Muhammad. Khan Sahib Khaja Khan, *Studies in Tasawuf*, terj. oleh Achmad Nashir, *Cakrawala Tasawuf*, (Jakarta: Rajawali Pers, 1987 M), h. 50-54.

<sup>34</sup>.Pengetahuan yang sempurna tentang Tuhan dan diperoleh langsung dari Tuhan, dalam perkembangan tasawuf disebut dengan term *ma'rifat* (gnosis). Imam al-Ghazâli menyatakan, *ma'rifat* adalah pengetahuan tentang rahasia ketuhanan dan segala peraturan-Nya dalam segala hal meliputi seluruh yang *maujudât* (ada). Abû Hamîd al-Ghazâli, *Ihyâ 'Ulûm al-Din*, Jilid IV, (Mesir: 'Isa al-Bâbi al-Halabi wa Syuraâ'uhu, 1968 M), h. 384.

terhadap tertentu saja, yakni pada seorang hamba yang dicintai-Nya. *Tajallî* Tuhan tersebut akan diperoleh hamba yang saleh secara berjenjang; mulai dari perbuatan, nama, sifat sampai zat Tuhan secara lengkap.

Al-Jîlî membagi jenjang *tajallî* Tuhan terhadap manusia yang dikehendaki-Nya ke dalam empat fase (tahap). Pertama, *tajallî* Tuhan dalam bentuk perbuatan. Apabila perbuatan Tuhan *tajallî* pada diri hamba, maka ia akan menyaksikan perjalanan kekuasaan Tuhan dalam alam. Allah mempersaksikannya sebagai penggerak dan pengatur yang berhak menghentikan gerakan. Ia menafikan perbuatan hamba dan tetaplah perbuatan Tuhan. Dalam fenomena ini, Tuhan pada hakekatnya sebagai penggerak perbuatan hamba. Hamba yang mendapat *tajallî* perbuatan Tuhan, merasuk ke dalam dirinya *al-haul* (upaya), *al-quwwat* (daya) dan *irâdat* (kehendak) Tuhan.<sup>35</sup>

Kedua, *tajallî* Tuhan dalam nama-nama-Nya (*tajallî al-asmâ'*). Dalam hal ini hamba yang menerima *tajallî* Tuhan dalam *asmâ'*-Nya, merasuk dalam dirinya nama Tuhan (*illumination of names*). Nama Tuhan yang pertama merasuk adalah *al-mawjûd*. Nama yang paling tinggi di antara nama-nama Tuhan adalah Allah. Allah menghapus nama hamba dan menetapkan nama-Nya. Apabila ia dipanggil dengan nama Allah, maka ia menyahutinya.<sup>36</sup> Nama yang terakhir yang *tajallî*

35. *Ibid.*, Juz I, h. 56.

36. *Ibid.*, h. 59.

dalam diri seorang hamba adalah *al-Qayyûm*. Lalu hamba akan naik untuk menerima *tajallî* Tuhan berikutnya. *oleh Ketiga, tajallî* Tuhan dalam sifat-sifat-Nya (*tajallî al-Shifât*). Seorang hamba yang menerima *tajallî* sifat Tuhan, dirinya tenggelam dalam alam sifat Tuhan dan ia disifati dengan sifat-sifat Tuhan (*illumination of attributes*). Dengan kata lain dapat dikatakan sifat-sifat Tuhan "menjelma" dalam dirinya.<sup>37</sup>

Apabila yang *tajallî* sifat Tuhan *al-Bashar* (melihat), maka hamba mampu menangkap atau melihat segala yang *maujûd* (ada) maupun yang bersifat gaib. Apabila yang *tajallî* sifat *al-Sama'* (mendengar), maka hamba mampu mendengar semua suara benda-benda (*al-jamâd*), tumbuhan (*al-nabât*), dan binatang (*al-hayawanât*). Ia juga mampu mendengar perkataan malaikat dan perkataan atau suara gaib lainnya. Apabila yang *tajallî* adalah sifat *Kalâm* Tuhan, maka yang berkata adalah Tuhan melalui lidah hamba.<sup>38</sup> Demikian seterusnya dengan *tajallî* sifat-sifat Tuhan lainnya pada hamba.

Kedua, Keempat, *tajallî* Tuhan dalam zat-Nya (*tajallî al-Dzât*). Ini adalah *tajallî* Tuhan yang terakhir pada diri hamba. Hamba yang menerima *tajallî* zat Tuhan (*illumination of essence*) inilah yang disebut *al-Jili* sebagai

<sup>37</sup>. *Ibid.*, h. 62.

<sup>38</sup>. *Ibid.*, h. 64.

manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).<sup>39</sup>

Menurut al-Jîlî, *tajallî* zat ilahi yang diterima oleh seorang hamba ini adalah merupakan tingkat yang paling tinggi dan terakhir (final), karenanya disebut dengan term *al-khitâm* (pamungkas).<sup>40</sup> Dalam strata ini hamba yang telah menerima *tajallî* perbuatan, nama-nama dan sifat Tuhan, mengalami *fanâ* dari dirinya. Aspek kemanusiaan (*khalqiyyat/nasûtiyyat*)nya lenyap ditutupi oleh perbuatan, nama dan sifat Tuhan. Jiwanya melebur dalam alam ketuhanan, ia tidak merasakan sesuatu yang berada di luar dirinya. Yang yang ada dalam dirinya dan ia rasakan hanya Tuhan, sehingga munculah *al-baqâ'* (tetap) bersama Tuhan.<sup>41</sup> Dalam hal ini al-Jîlî berusaha menjustifikasi pemikirannya tersebut dengan sebuah hadis Nabi sebagai berikut berikut:<sup>42</sup>

<sup>39</sup>. *Ibid.*, h. 71-72.

<sup>40</sup>. Menurut al-Jîlî, bersamaan waktu penerimaan *tajallî* Tuhan pada diri seorang hamba, ada tiga tingkat (*stage = tarâqî*) yang di alaminya. Pertama, tingkat (*stage*) *Bidâyat*, yakni seorang hamba (sufi) merasa disinari atau memiliki nama-nama dan sifat Tuhan. Kedua, tingkat *Tawâsuth*, yakni hamba menerima pancaran ketuhanan (*al-haqâ'iq al-ilâhiyyat*). Ketiga, tingkat *Khitam*, yakni seorang hamba telah ma'rifat, mengetahui berbagai rahasia ketuhanan dan penciptaan. Antara ketiga tingkat tersebut dan proses *tajallî* Tuhan, adalah merupakan hubungan timbal balik antara Tuhan dan manusia. *Ibid*, Juz II, h. 77-78.

<sup>41</sup>. *Ibid.*, h. 61 dan 72.

<sup>42</sup>. Hadis tersebut juga dijadikan al-Jîlî sebagai dalil untuk menjelaskan awal pendakian (usaha) hamba untuk menjadikannya sebagai hamba yang dicintai Allah menuju al-Insân al-Kâmil. Sebab *tajallî* Tuhan hanya mungkin terjadi atas izin-Nya pada hamba benar-benar dekat kepada-Nya dan dicintai-Nya. *Ibid*, Juz II, h. 146.



لا يزال عبدى يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت  
 سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ولسانه الذى يبطنى به  
 ويده التى يطشى بها ورجاله التى يمشى بها

"Hamba-hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan sunnah, sehingga Aku mencintainya. Apabila Aku telah mencintainya, jadilah Aku pendengarannya yang dengannya ia mendengar, Aku menjadi penglihatannya yang dengannya ia melihat, melalui lidahnya Aku berbicara, dengan tangannya Aku bertindak dan dengan kakinya Aku melangkah bersamanya."

Ringkasnya, seperti dikatakan Nicholson, dalam tingkat terakhir inilah seorang hamba memperoleh kesempurnaan spritualnya. Ia dan Tuhan sudah menyatu dalam diri *al-insân al-kâmil* (*God and man become one in perfect man*).<sup>43</sup> Karena antara ia dan Tuhan telah "melebur menjadi satu",<sup>44</sup> maka, pada dirinya termanifestasi sifat-sifat ketuhanan (*ilâhiyyat*). Ia dapat menyaksikan segala kegaiban, mengetahui rahasia ketuhanan dan penciptaan, mengenal sesuatu yang di luar kebiasaan berdasarkan kekuasaan Tuhan, dan ia merasakan kuatnya perbuatan Tuhan atas dirinya sehingga ia mampu menunjukkan hal yang luar biasa.

## 2. Dimensi *al-Insân al-Kâmil*

Sebagai konsekwensi dari terjadinya *tajallî* zat

<sup>43</sup> R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1974 M), h. 87.

<sup>44</sup> Meski pada tingkat (*maqâm*) tertinggi itu seorang hamba telah merasakan hadirnya Allah (Tuhan) dalam dirinya (bersatu dengan Tuhan) *al-Jilî* berpendirian bahwa hamba tetaplah hamba, dan Tuhan tetap Tuhan. Tidak bisa hamba menjadi Tuhan, dan tidak bisa Tuhan menjadi hamba. *Al-Jilî*, Juz I, *Op. Cit*, h. 34.

Tuhan pada diri manusia sempurna, maka dalam dirinya terdapat dua dimensi, yakni dimensi Tuhan atau ketuhanan (*muqâbil al-haqq*) dan dimensi makhluk atau ciptaan (*muqâbil al-khalk*). Disebut berdimensi *al-haqq* (Tuhan) pada ruh manusia sempurna terdapat gambaran atau terekspresi sifat-sifat ketuhanan dengan sempurna. Karena itulah manusia sempurna dapat dikatakan merupakan jelmaan (*nuskhat*) dari hakekat (zat) Tuhan yang sempurna, atau hakekat Tuhan yang tergambar dalam bentuk ciptaan.<sup>45</sup> Dalam hal ini al-Jîlî berusaha *menjustifikasi* pandangan tentang dimensi *al-haqq* di atas, dengan mendasarkannya kepada hadis Nabi SAW sebagai berikut:<sup>46</sup>

خلق الله ادم على صورته

"Allah telah menciptakan Adam menurut *shûrat*-Nya."

Dari sini terlihat bahwa, pemikiran tentang dimensi *al-haqq* di atas dibangun al-Jîlî dari persepsinya tentang penciptaan. Dalam penjelasannya ia menyatakan bahwa Allah (Tuhan) menciptakan segala sesuatu berasal dari *haqîqat* atau *shûrat Muḥammadiyahat*<sup>47</sup>. *Haqîqat/shûrat Muḥammadiyahat*

45. Al-Jîlî, *Op. Cit*, Juz II, h. 76; Yûsuf Zaidân, *Op. Cit*, h. 85 dan 93.

46. *Loc. Cit* (al-Jîlî); Yûsuf Zaidân, *Op. Cit*, h. 85.

47. Teori tentang *haqîqat al-Muḥammadiyahat* yang dibawakan oleh al-Jîlî sebelumnya telah dibentangkan oleh Ibn 'Arabî dan pertama kalinya oleh al-Hallâj (w. 922 M) dengan term *nûr Muḥamad*. *Nûr Muḥamad* menurut al-Hallâj, merupakan pancaran pertama dari Tuhan, bersifat *qadîm* dan sehakekat dengan zat Tuhan itu sendiri. Dari *nûr Muḥamad* inilah muncul alam semesta. Dari sini Muḥammad dipahami

itu, sebagai dikemukakan di atas adalah nur Tuhan sendiri yang diciptakan (terpancar) dari Zat-Nya melalui tahapan *tajallî* terhadap Zat-Nya sendiri yang Maha sempurna. Karena ia merupakan *mazhar* (*appearance* = penampakan atau "copy") dari Zat-Nya sendiri maka ia memiliki kesempurnaan dan keagungan seperti Zat-Nya. Dari *tajallî* terhadap *shûrat/haqîqat Muḥammadiyyat* itu mulanya terpancar dua bentuk ciptaan. Pertama, dengan melihat nama-Nya *al-Qahhâr* tercipta Neraka sebagai gambaran atau penampakan dan bukti atas keagungan-Nya. Kedua, dengan melihat nama-Nya *al-kâmil*, karena itu dalam dimenginya sebagai *al-haqiqat* maka tercipta Surga, sebagai penampakan (*mazhhar*) dan bukti atas keindahan-Nya.<sup>48</sup> Setelah itu Tuhan (Allah) menciptakan Adam AS yang sesuai menurut *shûrat*-Nya sebagai *nuskhat* ("jelmaan") *shûrat* atau *haqîqat Muḥammadiyyat* itu sendiri untuk melihat diri-Nya -dalam bentuk ciptaan-, setelah itu darinya pula diciptakan malaikat dan alam semesta.<sup>49</sup>

...Continued...

sebagai manusia yang *qadîm* yang hakekat ke-Muḥammad-an (diri)nya adalah berupa *nûr* Allah yang *qadîm* dan azali, dan Muḥammad dipahami sebagai manusia yang *hadîs* (baharu) yang bersifat temporal. Manusia menurutnya berdimensi *lahût* (ketuhanan) dan berdimensi *nasût* (kemanusiaan) bersifat baharu. Manusia sempurna adalah manusia yang mampu menampakan sifat-sifat ketuhanannya sehingga ia menjadi pencerminan Tuhan. Abû al-Wafâ' al-Ghanimî al-Taftazanî, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islâm*, terj. oleh Ahmad Rofi' 'Utsmani, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, (Jakarta: Pustaka, 1974 M), h. 203-204; Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978 M), h. 88-89.

48. *Ibid* Al-Jilî, Juz II, *Op. Cit*, h. 46-47; Yûsuf Zaidân, *Op. Cit*, h. 90-91.

49. *Ibid* (Al-Jilî, h. 47 dan 76; Yûsuf Zaidân, h. 91)

Dari uraian di atas, terlihat al-Jîlî berpandangan bahwa tentang proses penciptaan manusia pertama yang terkait erat dengan Tuhan -yakni manusia diciptakan Tuhan sesuai dengan *shûrat*-Nya. Dari situ ia sampai pada suatu titik pemikiran bahwa manusia merupakan makhluk ciptaan-Nya yang berpotensi dapat menangkap *ma'ân ilâhiyyat*, mencapai *tajallî* zat Tuhan (*ilâhiyyat*) dan memafestasikan sifat-sifat ketuhanan.<sup>50</sup> Saat sampai pada martabat demikian itulah manusia mencapai kesempurnaan yang kemudian disebut al-Jîlî dengan term *al-insân al-kâmil*. Karena itu dalam dimensinya sebagai *al-haqq*, maka *al-insân al-kâmil* menurut al-Jîlî adalah merupakan cermin (*mir'at*) bagi Tuhan -atau "copy" zat Tuhan- untuk melihat hakekat diri-Nya dalam bentuk ciptaan. Sama halnya ibarat Tuhan merupakan cermin bagi manusia untuk melihat dirinya.

50. *Ibid* (Yûsuf Zaidân, h. 85-86). Selain mendasarkan kepada hadis Nabi SAW "*khalâqa Allah Adama 'ala Shûratihi*" di atas, al-Jîlî kemudian juga mendasarkan pemikirannya kepada firman Allah dalam al-Qur'an, surat al-Ahzâb (33): ayat 72, sebagai dasar *justifikasi*. Ayat tersebut adalah:

انا عرضنا الامانة على السموات والارض والجبال فابدين ان تحملنها واشفقن منها وحملها الانسان انه كان ظلوما جهولا

"Sesungguhnya Kami telah menawarkan amanat kepada langit, bumi, dan gunung-gunung. Semuanya enggan memikul amanat itu, dan (karena) mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zalim dan bodoh."

Kata " ظلوما " pada ayat tersebut dipahami al-Jîlî dengan men-takwilkannya sebagai amanat *ilâhiyyat* (penerima *tajallî* Tuhan). Kebanyakan manusia dikatakan oleh ayat itu "*Zhulûman Jahûlan*" (zalim dan bodoh) adalah karena manusia tidak mengetahui atau menyadari bahwa dirinya punya potensi menerima *tajallî* Tuhan. Al-Jîlî, *Op. Cit*, Juz II, h. 77.

Tidak mungkin dapat melihat dirinya tanpa cermin tersebut. Demikian juga dengan Tuhan, karena ingin melihat diri-Nya, maka Ia (Tuhan) jadikan *al-insân al-kâmil* sebagai cermin diri-Nya.<sup>51</sup>

Berdasarkan hadis di atas, maka berarti Adam AS, menurut al-Jîlî, adalah sebagai manusia pertama yang memperoleh *tajallî* Tuhan atau mendapat penampakan / pancaran zat Tuhan yang disebut *Haqiqat Muḥammadiyahat* itu.<sup>52</sup> *Haqiqat /Shûrat Muḥammadiyahat* -atau juga disebut al-Jîlî dengan term *Rûh dan Nûr Muḥammadiyahat*- bertajallî dalam bentuk yang sempurna dalam bentuk para Wali dan Nabi, mulai Nabi Adam AS sampai Nabi Isa AS, dan akhirnya muncul menampakkan diri (*tajallî*) dalam bentuk yang paling sempurna dalam diri Nabi Muḥammad SAW. Pada akhirnya al-Jîlî menyatakan secara tegas bahwa *al-insân al-kâmil* dalam pengertian yang absolut atau mutlaq, hanya terdapat pada diri Muḥammad SAW. Karena itu wajib mentauladannya termasuk orang yang berada dalam martabat (derajat) tersebut.<sup>53</sup>

Sekali lagi al-Jîlî mempertegas dengan meyakini bahwa dialah (Muḥammad SAW) *al-insân al-kâmil* yang sesungguhnya, dan dialah yang mempunyai dimensi *al-haq* dan *al-khalq* (الانسان الكامل وانه متحمدا صلى الله عليه وسلم وانه مقابل الحق والخلق).

51. Al-Jîlî, Juz II, *Op. Cit*, h. 76-77; Yûsuf Zaidân, *Op. Cit*, h. 86.

52. *Ibid* (Yûsuf Zaidân), h. 91.

53. *Ibid.*, h. 84.

Muhammad nama asalnya, *kunniyatnya* Abu al-Qâsim, sifatnya Abd Allah, dan *laqabnya* Syam al-Din.<sup>54</sup> Harun Nasution mengatakan bahwa Muhammad dianggap al-Jilî sebagai *al-insân al-kâmil* yang sesungguhnya karena mempunyai sifat-sifat *al-haqq* (Tuhan) dan *al-khalq* (makh luk) sekaligus, ia merupakan cermin Tuhan ("copy" Tuhan) yang diciptakan atas nama-Nya sebagai refleksi gambaran nama-nama dan sifat-sifat-Nya.<sup>55</sup>

Dari sini dapat dilihat bahwa, dalam pandangan al-Jilî bila ada manusia yang mulia pasti ada yang lebih mulia. Dalam realitas, Muhammad menurutnya adalah lebih mulia dari seluruh manusia dan para Nabi.<sup>56</sup> Hal demikian menurutnya lebih lanjut, karena hakekat ke-Muhammadan (diri)nya telah ada sejak awal penciptaan, yaitu yang disebut al-Jilî dengan term *haqiqat* atau *shûrat Muḥamma diyyat*. Sebagai telah disebut bahwa, *haqiqat Muḥamma diyyat*, atau yang juga lazim disebut *shûrat, nûr, dan rūḥ Muḥammadiyyat* berasal dan diciptakan (terpancar) dari zat-Nya sendiri sebagai *mazhhar* ( *appearance*, penampakan, "copy") atas zat-Nya dan bukti kesempurnaan-Nya. Dengan melihat *haqiqat Muḥammadiyyat* ini berarti Tuhan melihat

54. Al-Jilî, *Op. Cit*, Juz II, h. 71 dan 74.

55. Harun Nasution (ed.), *Ensiklopedi Islam Indonesia*, (Jakarta: Djamban, 1992 M), h. 491.

56. Al-Jili, *Op. Cit*, Juz II, h. 15.

dirinya sendiri, dan darinyalah diciptakan alam semesta.<sup>57</sup>

*Tajallî* atau *mazhhar* (penampakan) Allah (Tuhan) dalam bentuk demikian itulah yang terdapat dalam diri Nabi Muhammad SAW, yakni dalam arti muncul menampakkan diri dalam bentuk yang paling sempurna, sehingga pada dirinya tergambar zat (esensi) Tuhan yang sebenarnya dengan penuh kesempurnaan-Nya. Jadi meskipun Adam AS sebagai manusia pertama, para Nabi lain dan Wali telah mendapatkan *tajallî* Tuhan yang sempurna, namun penampakan (*tajallî*) yang paling sempurna terdapat hanya pada diri Nabi Muhammad SAW. Dialah, dalam pandangan al-Jîlî, manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) yang mutlaq dan absolut. Dalam hal ini Muhammad dipahami sebagai manusia baharu yang bersifat temporal, dan dijadikan sebagai personifikasi bagi *al-insân al-kâmil*, sedangkan hakekat ke-Muhammadan (diri)nya, menurut al-Jîlî karena berasal dari zat Tuhan, maka adanya azali hingga waktu yang tidak terbatas, serta sehakekat dengan Allah (Tuhan) sendiri.<sup>58</sup> Karena itu menurut al-Jîlî lebih lanjut, meski pun diri Nabi Muhammad SAW secara konseptual merupakan sosok *al-insân al-kâmil* dalam pengertian yang absolut, tidaklah berarti penampakan (*tajallî*) Tuhan tersebut berhenti sampai pada Nabi Muhammad SAW, akan tetapi *tajallî* Tuhan dalam "jelmaan" *haqiqat Muhammadiyyat* terus akan berlanjut hingga waktu yang tidak

57. Al-Jîlî, *Op. Cit*, Juz II, h. 15-16.

58. *Ibid.*, h. 74.

terbatas.<sup>59</sup> Oleh karena itulah orang yang ingin tahu, mencapai ma'rifah Tuhan atau mendapat *tajallî* Tuhan, harus berusaha mencapai persatuan dengan *haqîqat/shûrat Muḥammadiyyat* itu.<sup>60</sup>

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa persepsi al-Jîlî tentang *al-insân al-kâmil* mengandung dua substansi pengertian. Pertama, *al-insân al-kâmil* dalam pengertian *universal* lagi *eternal* (abadi) yakni *nur (rûh)* Tuhan sendiri, *haqîqat/nûr Muḥammadiyyat*. Kedua, *al-insân al-kâmil* dalam pengertian individual yakni diri Nabi Muḥammad SAW. Muḥammad merupakan personifikasi dari *haqîqat Muḥammadiyyat*. Pemahaman al-Jîlî di atas, akhirnya tampak membawa pengertian tentang peranan Muḥammad SAW yang menduduki sebagai manusia sempurna yang bersifat universal. Hakekat ke-Muḥammadan (diri)nya yang sehakekat dengan Tuhan itu, dapat merasuk atau *tajallî* dalam diri manusia sejak Nabi Adam AS hingga waktu yang tidak terbatas. Manifestasi dari *haqîqat Muḥammadiyyat* tersebut bisa muncul dan tergambar pada manusia sempurna lain dalam bentuk abstrak, mulai ekspresi sifat-sifat dan perilaku Muḥammad, kemudian mewujudkan ke dalam *shûrat* (gambar) Muḥammad yang sesungguhnya sebagai *al-insân al-kâmil* mutlak yang menerima *tajallî*, perbuatan (*af'âl*), *asmâ'* (nama), sifat dan zat

59. *Loc. Cit*

60. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI. Press, 1985), h. 89.



terbatas.<sup>59</sup> Oleh karena itulah orang yang ingin tahu, mencapai ma'rifah Tuhan atau mendapat *tajallî* Tuhan, harus berusaha mencapai persatuan dengan *haqîqat/shûrat Muḥammadiyyat* itu.<sup>60</sup>

Dari uraian di atas dapat dikatakan bahwa persepsi al-Jîlî tentang *al-insân al-kâmil* mengandung dua substansi pengertian. Pertama, *al-insân al-kâmil* dalam pengertian *universal* lagi *eternal* (abadi) yakni *nur (rûh)* Tuhan sendiri, *haqîqat/nûr Muḥammadiyyat*. Kedua, *al-insân al-kâmil* dalam pengertian individual yakni diri Nabi Muḥammad SAW. Muḥammad merupakan personifikasi dari *haqîqat Muḥammadiyyat*. Pemahaman al-Jîlî di atas, akhirnya tampak membawa pengertian tentang peranan Muḥammad SAW yang menduduki sebagai manusia sempurna yang bersifat universal. Hakekat ke-Muḥammadan (diri)nya yang sehakekat dengan Tuhan itu, dapat merasuk atau *tajallî* dalam diri manusia sejak Nabi Adam AS hingga waktu yang tidak terbatas. Manifestasi dari *haqîqat Muḥammadiyyat* tersebut bisa muncul dan tergambar pada manusia sempurna lain dalam bentuk abstrak, mulai ekspresi sifat-sifat dan perilaku Muḥammad, kemudian mewujud ke dalam *shûrat* (gambar) Muḥammad yang sesungguhnya sebagai *al-insân al-kâmil* mutlak yang menerima *tajallî*, perbuatan (*af'âl*), *asmâ'* (nama), sifat dan zat

59. *Loc. Cit*

60. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II, (Jakarta: UI. Press, 1985), h. 89.

Tuhan, hingga akhirnya sebagaimana Nabi Muhammad SAW, memiliki dimensi ketuhanan, *al-haqq*. Dengan kata lain, meminjam istilah Schimmel-, Tuhan menciptakan manusia lainnya melalui manusia sempurna Muhammad.<sup>61</sup> Dalam hal ini seperti yang dialami oleh al-Jîlî<sup>62</sup>, gambar Muhammad SAW yang menjadi mediator menuju pencapaian *tajallî* esensi (zat) Tuhan menjadi *al-insân al-kâmil*, bisa disaksikan langsung pada seorang hamba yang telah mencapai derajat *al-insân al-kâmil*.

3. Tangga Pendakian Menuju *Maqâm al-Insân al-kâmil*  
 Derajat *al-insân al-kâmil*, bagaimanapun menurut al-Jîlî, dapat terjadi atas kehendak dan izin Allah semata, itu pun dapat terjadi terhadap hamba tertentu yang sudah dicintai-Nya. Dalam hal ini ia berusaha memberikan semacam rumusan tasawuf berupa *al-marâtib* (*stage= tingkatan*) yang bila diimplementasikan derajat *al-insân al-kâmil* dapat tercapai. Rumusan itu menggunakan term-term yang biasa dikenal oleh kaum Muslimin, namun diberi makna mendalam dan filosofis, yaitu *Islam*, *Iman*, *Shalat*, *Ihsân*, *syahâdat*, *shiddiqiyyat* dan *qurbat*.

61. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono dkk., *Dimensi Mistik dalam Islam*, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986 M), h. 229.

62. Pengalaman tentang penampakan diri Muhammad secara visual, dialami sendiri oleh al-Jîlî, yakni tatkala menyaksikan rupa gurunya al-Jabartî, seperti Muhammad SAW. Ia hampir tidak percaya bahwa yang disaksikan oleh dirinya dan murid al-Jabartî lainnya adalah bentuk Muhammad. Peristiwa itu terjadi tahun 796 H di Jâbid. Al-Jîlî, *Juz II, Op. Cit*, h. 74.

Tingkat *pertama* Islam. Islam dipahami sebagai rukun Islam yang lima, yakni (1) mengucapkan kalimat syahadat; (2) mengerjakan sholat; (3) menunaikan zakat; (4) melaksanakan puasa Ramadhan, dan (5) melaksanakan haji. Kelima rukun tersebut harus diamalkan secara tepat, benar dan sempurna agar mampu menangkap nilai substansialnya. Dari lima rukun tersebut sholat merupakan yang dalam dibicarakan al-Jîlî. Ia mengartikan sholat sebagai simbol kegiatan ritual yang mengandung makna ketuhanan. Orang yang melaksanakan sholat berarti menegakkan aturan keesaan Allah. Sholat diawali dengan *wudu'* atau bersuci, berarti mensucikan diri dari sifat tercela dan dorongan nafsu duniawi yang melekat pada sifat kemanusiaan. Air sebagai alat bersuci merupakan simbol dari *sirr al-hayat* (rahasia kehidupan). *Tayammum* sebagai pengganti *wudhu'* diartikan sebagai upaya sungguh-sungguh (*mujâhadat*) dan latihan keras (*riyâdhat*).<sup>63</sup>

Demikian pula rukun sholat yang bersifat *qalbiyyat* (hati), *af'âliyyat* (perbuatan) dan *qauliyyat* (ucapan), semuanya mengandung makna filosofis yang dapat mengantarkan pemahamman *al-insân al-kâmil*. Seperti niat dalam takbir mengandung arti penyerahan total kepada Tuhan, bacaan *fâtihat* bermakna hadirnya wujud kesempurnaan dan rahasia ketuhanan; *rukû'* bermakna leburnya wujud alam dalam *tajallî* Tuhan dan demikian seterusnya.<sup>64</sup>

63. *Ibid.*, h. 134-135.

64. *Loc. Cit.*, h. 142-143.

Tingkat kedua Iman; terdiri dari dua rukun, yakni *al-tasydîq al-yaqînî* (pembenaran yang sungguh-sungguh), dan melaksanakan apa yang tertera dalam rukun Islam. Iman ini merupakan awal kerbukanya *kasyf* dari alam gaib dan sebagai sarana untuk mendapatkan *maqâm* yang lebih tinggi.

Tingkat ketiga, *al-shalâh* (amal saleh); terdiri dari tiga rukun, yakni Islam, Iman dan kontinuitas ibadah kepada Allah disertai rasa *al-khauf* dan *al-rajâ'* terhadap rahmat dan ampunan Allah.

Tingkat keempat, *ihsân*; dibangun di atas empat rukun, yakni Islam, Iman, amal saleh dan istiqomah dalam tujuh *maqâm*, yaitu pertama, taubat<sup>65</sup>; kedua, inâbat<sup>66</sup>; ketiga, zuhud<sup>67</sup>; keempat, tawakkul<sup>68</sup>; kelima, ridha<sup>69</sup>;

---

65. Taubat artinya tidak hanya meninggalkan perbuatan dosa, tapi tobat dari lalai mengingat Tuhan. *Ibid.*, h. 140.

66. *Inâbat* dalam strata rendah bermakna kembali melaksanakan perintah Allah dan keluar dari hasrat hawa nafsu dan kembali kepada sesuatu yang disukai Allah. Dalam strata tinggi *Inâbat* diberi makna kembali dari nama dan sifat Allah menuju zat Allah. *Loc. Cit.*

67. Makna zuhud dalam strata rendah ialah melepaskan ketergantungan dari kenikmatan dunia. Dalam strata tinggi, zuhud diberi makna melupakan semua makhluk dan kekal bersama nama dan sifat-sifat Tuhan dalam zat-Nya. *Loc. Cit.*

68. Makna *tawakkul* dalam strata rendah ialah penyerahan diri atas segalanya kepada Allah. Dalam strata tinggi, *tawakkul* diberi makna meniadakan sebab akibat, mengembalikan diri kepada keberadaan Allah dan tenggelam dalam persaksian Allah SWT. *Ibid.*, h. 141-142.

69. Dalam strata rendah ridha berarti menerima kerelaan terhadap ketentuan Allah dan mencintai dengan Allah sepenuhnya. Dalam strata yang lebih tinggi ridha berarti keasyikan seorang hamba atas kehadiran Tuhan. *Ibid.*, h. 142-143.

tawfīdh<sup>70</sup>, dan ikhlas<sup>71</sup> dalam berbagai keadaan.

Tingkat kelima, *al-syahâdat*; terdiri dari lima rukun, yakni Islam, Iman, amal saleh, *ihsân* dan *al-irâdat* yang terkait dengan tiga syarat: (a) mempertalikan cinta kepada Allah tanpa suatu sebab; (b) kontinuitas berzikir kepada Allah tanpa henti, dan; (c) menekan hawa nafsu tanpa memberi peluang.<sup>72</sup>

Tingkat keenam, *al-shiddiqiyyat*; dibangun atas enam rukun, yakni Islam, Iman, amal saleh, *ihsân*, *al-syahâdat*, dan yang keenam *al-ma'rifat*. *Ma'rifat* mempunyai tiga komponen tingkatan: '*ilm al-yaqîn*, '*ain al-yaqîn* dan *haq al-yaqîn*. Masing-masing tingkatan mempunyai tujuh syarat: (a) *fana'*; (b) *baqa'*; (c) *ma'rifat* kepada zat dari sisi *tajallî* nama Tuhan; (d) *ma'rifat* kepada zat dari sisi sifat Tuhan; (e) *ma'rifat* kepada zat dari sisi zat; (f) *ma'rifat* kepada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan melalui zat, dan; (g) pensifatan seorang hamba dengan nama dan sifat.<sup>73</sup>

<sup>70</sup>. Makna *tawfīdh* dalam strata rendah ialah penyerahan yang utuh kepada Tuhan dan ketenangan dalam kondisi ingat kepada pencipta. Dalam strata yang tinggi, *tawfīdh* diberi makna merasakan keindahan dalam *tajallî* Tuhan, dan kerelaan yang sangat tulus atas perjalanan ketentuan Tuhan. *Loc. Cit.*

<sup>71</sup>. Ikhlas dalam strata rendah bermakna menunaikan ibadah tanpa pamrih dan memfokuskan terhadap wujud Tuhan sebagai sarana ibadah. Dalam strata yang tinggi ikhlas diberimakna menemukan kemurnian ibadah dan terbukanya selubung antara hamba dan pencipta. *Loc. Cit.*

<sup>72</sup>. *Loc. Cit.*

<sup>73</sup>. *Loc. Cit.*

hami Tingkat ketujuh; *al-Qurbat*; dibangun atas tujuh rukun, yakni Islam, Iman, amal saleh, *ihsân*, *syahdat*, *al-shiddiqiyyat* dan yang ketujuh berupa amalan dan kondisi puncak dengan menempatkan diri sebagai hamba yang dikarunia kepribadian *Wâli Allah* dengan penyerapan keindahan *asmâ'* dan sifat Allah melalui *hadrat habîb Allah* (kekasih Allah) yang mengantarkannya ke *maqâm Muhammad SAW* dan mencapai *hadrat wilâyat al-Qubra*. Setelah tingkatan (martabat) ketujuh ini adalah martabat (*maqâm*) kenabian (*al-Nubuwwat*) dan pintunya atau perantaranya adalah pada *Muhammad SAW*.<sup>74</sup>

Ketujuh martabat (tingkat) tersebut menurut *al-Jîlî*, dapat dicapai oleh umat Nabi *Muhammad SAW*. Ketujuh tingkat tersebut memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain sehingga memperlihatkan satu sistem terpadu yang harus dilalui seseorang untuk sampai ke derajat manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*).

Demikian dasar-dasar pemikiran *al-Jîlî* tentang konsep manusia sempurna, *al-insân al-kâmil*. Dari persepsinya tentang teori penciptaan membawa pengertian kepada otoritas manusia sebagai makhluk universal yang tinggi dalam kedudukan dan fungsinya yang mampu menangkap *ma'ân al-ilâhiyyat* dan memanifestasikan "wajah" Tuhan secara sempurna, serta bisa menjelma kepada manusia lain.

Sosok ideal Nabi *Muhammad SAW* dalam hal ini dipa-

74. *Ibid*, h. 146-147.

hami sebagai manusia sempurna (*al-insân al-kâmil*) yang mutlak (absolut), karena dalam dirinyalah terdapat gambaran ("copy") hakekat (zat) Tuhan yang paling sempurna, yakni *shurat*, *haqiqat*, *rûh Muḥammadiyyat* yang telah ada sebelum Adam AS diciptakan. Para Nabi dan wali adalah jelmaan diri Nabi Muḥammad dari sisi batinnya, sedangkan nama-nama yang melekat pada mereka menunjuk pada makna dirinya yang bersifat zahir. Karena itulah terlihat, fenomena manusia sempurna bermunculan setiap saat dan masa di sepanjang sejarah umat Islam dengan sosok ideal Nabi Muḥammad SAW dijadikan sebagai acuan. Terlepas dari adanya kontroversi pendapat dalam menanggapi konsep *al-insân al-kâmil* yang dibentangkan al-Jîlî, yang jelas al-Jîlî telah berupaya mendasarkan pemikirannya tersebut dengan merujuk kepada sumber ajaran Islam, al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi SAW. Dan konsep itu sendiri dalam kenyataan di masyarakat, telah mampu memberikan inspirasi dan spirit yang kuat untuk mentauladani Nabi Muḥammad SAW dalam segala aktivitasnya.