

BAB II

KONSEP *INSAN KAMIL* PERSPEKTIF AL-JILLI

A. Pemikiran *Tashawuf* Al-Jilli

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.

Tanpa terlebih dahulu melihat dan memahami latar belakang kehidupan seorang tokoh, maka sangatlah sulit bagi penulis untuk dapat menguraikan pemikiran al-Jilli mengenai konsep *al-Insan al-Kamil*. Oleh karena itu, dalam pembahasan bab ini penulis sengaja menguraikan pemikiran *tashawuf* al-Jilli dengan membahas terlebih dahulu sekilas mengenai sketsa biografis yang mencakup tentang latar belakang eksternal dan internal kehidupannya.

1. Sketsa Biografis Kehidupannya

a) Latar Belakang Eksternal

Al-Jilli (768-826 H./1365-1421 M.) yang secara populer dikenal sebagai ulama dan sufi, hidup pada masa ketika filsafat dan ilmu pengetahuan di dunia Islam telah memasuki masa suram dan kemunduran.¹ Bahkan kemunduran tersebut terjadi dalam berbagai lini kehidupan umat Islam. Hal ini diakibatkan oleh jatuhnya dinasti ‘Abbasiyah sebagai kerajaan adikuasa yang dihancurkan oleh pasukan Mongol. Namun demikian pemikiran al-Jilli tampak memperlihatkan ciri kesinambungan dengan pemikir-pemikir masa keemasan sebelumnya seperti al-Ghazali (w. 1111 M.)² dan Ibnu Sina (w. 1037 M.). Keduanya dianggap sebagai tokoh yang mewakili corak pemikiran masa keemasan, baik ciri *tashawuf* pada al-Ghazali maupun ciri filsafat *Yunani Aristotelian* pada Ibnu Sina.

Jatuhnya kota Baghdad sebagai pusat dinasti ‘Abbasiyah pada tahun 1158 H. ke tangan bangsa Mongol bukan saja mengakhiri khilafah ‘Abbasiyah, akan tetapi juga

¹ Dawam Rahardjo, *Insan kamil : konsepsi manusia menurut Islam* (Jakarta: Pustaka Grafiti Pers, 1985).

² Muhammad Yasir Nasution, *Manusia menurut Al-Ghazali* (Jakarta: Srigunting, 1996).

merupakan awal masa kemunduran dari politik dan peradaban dalam dunia Islam. Hal ini karena pusat peradaban Islam yang sangat kaya dengan khazanah ilmu pengetahuan yang berada di kota Baghdad ikut lenyap dihancurkan oleh pasukan Mongol yang dipimpin oleh Hulagu Khan. Dalam perspektif sejarah pemikiran, selanjutnya kemunduran yang dihadapi oleh umat Islam tersebut mendapatkan pengabsahan dari aliran teologi Jabariyah yang menyatakan bahwa semua yang terjadi itu merupakan takdir Tuhan yang harus diterima dengan lapang dada.³

Sebagai akibat lebih lanjut dari kehancuran dan kekalahan dunia Islam atas orang kafir telah mendorong muncul dan berkembangnya kecenderungan sufi tertentu dalam kehidupan kaum Muslimin. Melalui angan-angannya mereka berupaya mencari dunia nyata dari pemerintahan yang lebih tinggi di atas pemerintahan dunia, yakni pemeritahan ruhani. Adapun *ta'wil* merupakan suatu piranti yang digunakan sebagai *konsiliasi* tertentu antara diri mereka dengan dunia, dengan beralih dari kehilangan kepada penemuan, dari hampa kepada serba ada dan dari putus asa kepada harapan.⁴

Kehidupan dan pemikiran mistis saat itu telah mendominasi kehidupan masyarakat muslim di seluruh dunia Islam pada akhir abad kedua belas sampai awal abad keempat belas, tidak terkecuali tempat-tempat yang pernah disinggahi oleh al-Jilli sendiri dalam mengadakan perjalanan spiritualnya ke berbagai daerah, seperti Kusyi (India), Zabid (Yaman), Makkah, Palestina dan Mesir.⁵ Di beberapa daerah tersebut ia bersentuhan dengan berbagai budaya lokal dan aliran keagamaan di luar Islam. Oleh karena itu dalam karyanya yang berjudul *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awā'il*, ia juga menjelaskan beberapa aliran di luar Islam dan berupaya menangkap esensi dari aliran-aliran tersebut.

Zabid sebagai tempat yang banyak mempengaruhi dan membentuk pemikiran *tashawuf* al-Jilli adalah ibukota dari kerajaan Bani Rasuliyah (1229-1454 M.) yang merupakan pelanjut dari Dinasti Ayyubiyyah yang berkuasa di Yaman hingga tahun

³ Hedley V. Cooke dan Philip K. Hitti, *History of the Arabs: From the Earliest Times to the Present, The Western Political Quarterly*, 10 ed., vol. 5 (London and Basingstoke: Macmillan Publisher LTD., 1970), <https://doi.org/10.2307/442733>.

⁴ Hassan Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*, ed. oleh Sonhaji (Jakarta: P3M, 1991).

⁵ Yusuf Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah* (Kairo: Al-Hai'ah al-Mishriyyah al-Ammah lil Kitab, 1988).

1229 M.⁶ Betapapun tradisi Syi'ah sudah lama mapan di kawasan ini, namun dinasti ini tetap memakai paham Sunni sebagai ideologi resmi kerajaannya. Dari segi kondisi sosial, ekonomi dan politik Bani Rasuliyyah pada saat kehidupan al-Jilli digambarkan sebagai salah satu kerajaan kecil yang sedang mengalami masa keemasannya. Kekuasaan Bani Rasuliyyah membentang dari Hijaz sampai ke Hadhramaut, Yaman. Bani Rasuliyyah juga mempunyai hubungan yang sangat baik dengan kerajaan-kerajaan lainnya, seperti Cina, Ayyubiyyah dan Mamluk di Mesir. Kemajuan ekonomi didapatkan dari adanya jaringan perdagangan internasional Timur Jauh.⁷

Ajaran *tashawuf* yang menjadi amalan ritual para sufi pada saat itu, memunculkan beberapa teori yang mencoba mencari akar dari ajaran tersebut.⁸ Teori-teori tersebut kemudian banyak dipakai oleh kalangan orientalis dalam melihat kehidupan mistis di dunia Islam. Di antara orientalis yang memakainya adalah Reynold A. Nicholson yang menyatakan bahwa meskipun kehidupan mistis pada saat itu didirikan atas dasar pokok ajaran *tashawuf* Islam, akan tetapi telah terjadi penambahan beberapa ajaran yang berasal dari luar Islam, sehingga *tashawuf* pada saat itu tidak sebagaimana asalnya dan dalam banyak hal telah terjadi perubahan, karena pengaruh keadaan setempat dan tekanan-tekanan politik.⁹

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

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۚ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ ۗ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

“Dan apabila hamba-Ku bertanya kepada engkau tentang hal-Ku, maka sesungguhnya Aku adalah dekat. Aku perkenankan do'a orang yang meminta, bila ia

⁶ Clifford Edmund Bosworth, *Dinasti-Dinasti Islam*, ed. oleh Ilyas Hasan dan Rachmat Taufiq Hidayat, 1 ed. (Bandung: Mizan, 1993).

⁷ Ibid.

⁸ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973).

⁹ Reynold Alleyne Nicholson, *Fi al-Tasawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, ed. oleh Abu A'la Afifi (Kairo: Maktabah Lajnah al-Ta'lif watarjamah wa al-Nasyr, 1969).

meminta kepada-Ku, tetapi hendaklah ia mengikut perintah-Ku, serta beriman kepada-Ku; mudah-mudahan mereka mendapat petunjuk”.¹⁰

b) Latar Belakang Internal

Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa nama lengkap al-Jilli adalah ‘Abd al-Karim ibn Ibrahim ibn ‘Abd al-Karim ibn Khalifah ibn Ahmad ibn Mahmud. Ia bergelar *Quthb al-Din*, sedangkan sebutan al-Jilli adalah sebutan yang dinisbahkan kepada tempat asal nenek moyangnya, yakni Jilan.¹¹ Tokoh Sufi lainnya yang sebutan namanya dinisbahkan pada tempat yang sama adalah ‘Abd al-Qadir al-Jailani (w. 571 H.)¹² seorang pendiri tarekat Qadiriyyah. Beberapa pendapat mengatakan bahwa hubungan antara al-Jilli dengan syaikh Abdul Qadir al-Jailani bukan hanya sekedar hubungan dari satu daerah ataupun pengikut tarekat, melainkan lebih jauh dari itu, al-Jilli merupakan keturunan dari cucu perempuan Abdul Qadir al-Jailani. Secara otomatis, apabila demikian, maka nama belakang “al-Jailani” disematkan dengan alasan hubungan kekerabatan, bukan identitas tarekat seperti yang telah disebutkan sebelumnya.¹³ Meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai hubungan al-Jilli dan Abdul Qadir al-Jailani, hal itu tidak menafikan bahwa ada sebuah hubungan yang cukup dekat di antara keduanya. Maksud penyebutan al-Jilli bagi ‘Abd al-Karim bukan al-Jailani, adalah dimaksudkan untuk menghindari penyerupaan atau bahkan salah persepsi dengan penyebutan bagi ‘Abd al-Qadir al-Jailani itu.¹⁴ Al-Jilli lahir pada awal bulan Muharram tahun 767 H. di sebuah desa di wilayah Baghdad dan ia meninggal dunia dalam usia 59 tahun atau diperkirakan pada tahun 825 H. di Zabid (Yaman). Data tentang kelahirannya ini termuat dalam gubahan sya’irnya.¹⁵

Al-Jilli muda adalah orang yang sangat senang melakukan pengembaraan spiritual dari satu tempat ke tempat lainnya. Ketika usia 20 tahun ia mengawali pengembaraannya ke daerah Kusyi (India).¹⁶ Di Kusyi ia pertama kali mengenal ajaran selain Islam, yakni ajaran Hindu lengkap dengan acara ritualnya, namun di

¹⁰ Qs. Al-Baqarah (2): 186.

¹¹ Imam Abu al Abbas Ahmad ibn Jabir Al-Baladzuri, *Futuhul Buldan* (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2015).

¹² Haji Khalifah, *Kasyfu Dzunun ‘an Ismil Kitab wal Funun* (Beirut: Dar Ihya Turats al- ‘Arabi, 1941).

¹³ Ahmad Farid Al-Mazidi, *Maushu’ah Musthalahat ‘Abdul Karim Al-Jilli* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2019), 30.

¹⁴ Khalifah, *Kasyfu Dzunun ‘an Ismil Kitab wal Funun*.

¹⁵ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

¹⁶ Ibid.

Kusyid ia tidak tinggal lama. Ia kemudian melanjutkan pengembaraannya menuju Persia, di sini ia mempelajari bahasa Persia dan menulis buku yang diberi judul “*Jannat al-Ma’arif wa Ghayat al-Murid wa al-Ma’arif*”.¹⁷ Pada tahun 796 H. Saat al-Jilli menginjak usia 29 tahun, al-Jilli hijrah dari Persia menuju Zabid (Yaman). Di Kota ini al-Jilli menemukan guru spiritual yang cocok bagi dirinya, yang di kemudian hari sangat mempengaruhi jalan pemikirannya dalam bidang *tashawuf*. Ia adalah Syaikh Syarif al-Din ibn Isma’il al-Jabarti yang lebih dikenal dengan sebutan “al-Jabarti”, seorang sufi yang sangat terkenal pada zamannya.¹⁸

Setelah tiga tahun tinggal bersama guru dan teman-temannya di Zabid. Pada tahun 799 H. Ia melanjutkan kembali pengembaraannya ke tanah suci Makkah. Di sini ia bergabung dengan kelompok sufi yang mengamalkan *thariqah*-nya di sekeliling Baitullah. Di kalangan sufi saat itu berkembang suatu pendapat bahwa *Ism Allah al-A’zham* adalah “*Huwa*”, al-Jilli merasakan kejanggalan pendapat yang banyak berkembang tersebut. Al-Jilli kemudian meluruskan pendapat tersebut dengan penjelasan yang bisa diterima oleh kalangan sufi. Menurutnya, “*Huwa*” adalah *dlamir gha’ib* (kata ganti ketiga) sebagai nama mulia dzat Ketuhanan. *Ism Allah al-A’zham* terkuak maknanya apabila bisa menyaksikan Allah dengan mata hati dalam setiap keadaan.¹⁹ Sejak saat itu kredibilitasnya sebagai seorang sufi menjadi diakui oleh kalangan sufi di Makkah.

Pada bulan Rabi’ul Awal tahun 800 H. ia pulang kembali ke Zabid dan tinggal selama tiga tahun. Pada bulan Rajab 803 H. ia melawat ke Kairo. Di Kairo ia menyaksikan suasana keilmuan al-Azhar dan mengadakan temu ilmiah bersama ulama-ulama al-Azhar, dan temu ilmiah tersebut bisa membuahkan karya tulisnya yang memaparkan ajaran *tashawuf* dalam untaian keindahan bahasa. Karya tulis tersebut ia beri judul “Ghaniyat Arbab al-Sima” Dari Mesir ia melanjutkan petualangan spiritualnya menuju Gazah (Palestina). Dari Gazah kemudian ia Kembali lagi ke Zabid. Di kota ini al-Jilli menghabiskan sisasisa umurnya sebagai seorang mursyid (pembimbing spiritual) di Masjid Jabarti, setelah gurunya al-Jabarti wafat.²⁰

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Syihabuddin Abu ’Abdillah Yaqt Al-Hamawi, *Mu’jam al-Buldan*, II (Beirut: Dar ash-Shadr, 1995).

¹⁹ Muhammad Nafis bin Idris Al-Banjari, *Ad-Durun an-Nafis* (Surabaya: Al-Haramain, n.d.).

²⁰ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

Sebelum al-Jilli mendapatkan guru yang diidamdamkannya, yakni Syeikh al-Jabarti, al-Jilli pernah berguru kepada Syeikh al-Maqdisi (w. 798 H.) seorang faqih yang sufi. Dari al-Maqdisi al-Jilli mendapatkan banyak pengetahuan agama yang elementer. Al-Jilli sendiri mengakui bahwa banyak memperoleh ilmu dari Syeikh al-Maqdisi tersebut. Selanjutnya al-Jilli berguru kepada Ibn Jamil, sufi yang mendapatkan julukan *Syams al-Syumusy*.²¹ Hingga pada akhirnya al-Jilli berguru pada seorang sufi besar, Syeikh al-Jabarti. Dari Syeikh al-Jabarti al-Jilli mendapatkan ilmu tentang dasar-dasar *tashawuf* dan pengalaman ruhaniyah yang mendalam. Al-Jilli memuji gurunya dengan sebutan *Sayyid al-Auliya' al-Muhaqqiqin* (pemimpin para wali) dan *al-Quthb al-Kamil wa al-Muhaqiq al-Fadhil* (wali kutub yang paripurna dan utama).²²

Pada awalnya Syekh al-Jabarti adalah seorang pengikut thariqat al-Qadiriyyah, namun setelah mendalami ajaran *tashawuf* Ibn 'Arabi, ia tertarik dan mendirikan sebuah sekolah *takhashshus* (spesialis) yang mengkhususkan pada pengajaran *tashawuf* falsafi, untuk mengimbangi para fuqaha' yang lebih banyak menyerang *tashawuf* falsafi. Sekolah ini kemudian mendapatkan dukungan yang kuat dari Sultan Bani Rasuliyah sebagai penguasa di Yaman. Sekolah inilah yang diwariskan al-Jabarti kepada muridnya al-Jilli setelah ia wafat.²³

Di samping belajar kepada para guru yang mempengaruhi jalan pikiran al-Jilli dalam bidang *tashawuf*, al-Jilli juga banyak bergaul dengan para sufi dan ulama pada masanya. Hal ini juga lah yang sedikit banyak memberikan pengaruh dalam pembentukan pemikirannya, walaupun tidak sebesar pengaruh para gurunya. Baik dari para sufi yang beraliran *tashawuf falsafi* maupun *tashawuf 'amali* (Sunni).²⁴ Al-Jilli menyebut mereka para sufi tersebut dengan sebutan *al-Ikhwān* (saudara). Beberapa *ikhwan* yang disebut oleh al-Jilli adalah *'Imad al-Din Yahya' ibn Abi al-Qasim al-Tusani al-Maghribi*, *Baha' al-Din Muhammad ibn Syeikh al-Naqsabandi* (w. 717 H.), seorang pendiri thariqat al-Naqsabandiyyah, dan juga beberapa ulama

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ibid.

²⁴ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

fiqh, di antaranya: Hasan ibn al-Majnun dan al-Faqih Ahmad al-Juba'i.²⁵ Ia juga menyebutkan beberapa temannya sebagai sesama murid al-Jabarti seperti Muhammad ibn Abi al-Qasim al-Majazi (w. 829 H.), Ahmad al-Ma'bidi (w. 815 H.), Muhammad ibn Syafi'i dan Ahmad al-Raddad.²⁶ Itulah lingkungan internal yang cukup berpengaruh besar dalam membentuk pola dan corak dalam pemikiran *tashawuf*-Jilli.

2. Sumber dan Corak Pemikiran *Tashawuf*-Jilli

a) Sumber-Sumber Pemikirannya

Sebagaimana layaknya seorang muslim, al-Jilli senantiasa mendasari pandangan-pandangannya pada al-Qur'an dan al-Hadis, baik secara langsung maupun tidak langsung. Namun demikian pendasaran pandangan-pandangannya terhadap al-Qur'an dan al-Hadis secara tidak langsung tampak lebih dominan. Al-Jilli lebih cenderung mendekati teks-teks wahyu dengan pendekatan substansial, dalam arti ketika ia mengartikan ayat tidak melalui makna *harfiyah/ letterlijk*, akan tetapi mencari makna yang terdalam dari ayat tersebut. Makna-makna ayat yang diungkapkannya sangat terkait dengan kecenderungan dan pemikiran-pemikiran dasarnya dan hal ini senantiasa mempengaruhi pemahamannya terhadap teks. Landasan pemikiran al-Jilli terhadap al-Qur'an dan al-Hadis dari semua hasil pandangannya tentang konsepsi *al-Insan al-Kamil* ditegaskan dalam sebuah statemennya yang menyatakan bahwa "setiap ilmu yang tidak didasari oleh al-Kitab dan al-Sunnah adalah sesat". Akan tetapi menurut al-Jilli, kebanyakan manusia dalam mengkaji kitab-kitab *tashawuf* tidak mengetahui pertaliannya dengan sumber asal (al-Qur'an dan al-Hadis), karena kepicikan wawasan dan keilmuannya, sehingga timbul persepsi yang salah tentang berbagai konsepsi yang ada dalam pemikiran *tashawuf*.²⁷

Al-Jilli menegaskan bahwa al-Qur'an dan al-Sunnah adalah landasan utama dalam pemikirannya. Sedangkan *ta'wil*, pengalaman ruhani dan *al-Saqafah al-Sa'idah* (akumulasi dari hasil pemikiran pada masa lalu dan masanya, yang meliputi pemikiran *tashawuf*, filsafat, fiqh, sastra dan lainnya yang selaras dengan ajaran al-Qur'an dan al-Hadis)

²⁵ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

²⁶ Ibid.

²⁷ Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail* (Beirut: Darul Kutub al-Islami, 1997).

al-Jilli gunakan sebagai sebuah metode dan sumber inspirasi dalam menghasilkan, merumuskan serta mensistemasi konsep *tashawuf*.²⁸ Terdapat perbedaan yang sangat mendasar dari metode *ta'wil* yang digunakan oleh kalangan mutakallimun, yang dalam hal ini diwakili oleh kelompok Mu'tazilah dengan kalangan sufi falsafi. Mutazilah dengan metode *ta'wil*-nya menarik pengertian teks ayat pada pemahaman yang bersifat rasional, sedangkan para sufi menarik pengertian ayat pada pemahaman yang bersifat *dzawqiyah* (rasa/ intuitif), di mana rasa tersebut sebagai hasil dari pengalaman ruhaninya. Mereka menyangsikan kebenaran *ta'wil* melalui pemikiran, penalaran dan logika. *Ta'wil* menurut para ahli tafsir adalah menyingkap makna yang tertutup (tersembunyi, tersirat). *Ta'wil* juga dipahami sebagai mengalihkan makna ayat pada makna yang sesuai dengan ayat yang sebelum dan sesudahnya, makna yang dimungkinkan oleh ayat tersebut tidak bertentangan dengan al-Kitab dan al-Sunnah melalui cara *istinbath*.²⁹ Oleh karena itu, *ta'wil* seringkali berkaitan dengan *istinbath*, sementara tafsir umumnya didominasi oleh *naql* dan *riwayah*. Perbedaan ini mengandung satu dimensi penting dari proses *ta'wil*, yaitu peran pembaca dalam menghadapi teks dan dalam menemukan maknanya.³⁰

Peran pembaca atau *mu'awwil* di sini bukan sebagai peran mutlak, dalam pengertian melalui *ta'wil* teks ditundukkan pada kepentingan subyektif. *Ta'wil* harus didasarkan pada pengetahuan mengenai beberapa ilmu yang berkaitan erat dengan teks, yang termasuk dalam konsep tafsir.³¹ *Mu'awwil* harus mengetahui benar seluk beluk tentang tafsir sehingga ia dapat memberikan *ta'wil* yang diterima terhadap teks, yaitu *ta'wil* yang tidak menundukkan teks pada kepentingan-kepentingan subyektif, kecenderungan pribadi, dan ideologinya.³²

Seperti hermeneutika klasik dalam tradisi barat, *ta'wil* di dalam tradisi Islam tumbuh dari latar belakang pemikiran yang memandang bahwa bahasa merupakan wadah makna, dan adanya kesadaran bahwa semua teks keagamaan atau keruhanian memiliki makna batin yang tersembunyi di balik ungkapan lahir. Dalam sejarah *tashawuf*, tradisi *ta'wil* bermula dari ikhtiar orang 'arif untuk memahami al-Qur'an

²⁸ Drs. Suteja, *Sufisme Lokal: Mencari Akar Tradisi Tasawuf Indonesia* (Cirebon: Cirebon Publishing, 2016).

²⁹ Imam Badr ad Din Muhammad ibn Abdullah az Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an* (Beirut: Dar al-Fikr, 1988).

³⁰ Nasr Hamid Abu Zayd, *Ma'fhum an-Nash Dirasah fi Ulum al-Qur'an, Terj. Tekstualitas al-Qur'an*, ed. oleh Khoiron Nahdliyyin (Yogyakarta: LKiS, 2013).

³¹ az Zarkasyi, *Al-Burhan fi Ulum al-Qur'an*.

³² Abu Zayd, *Ma'fhum an-Nash Dirasah fi Ulum al-Qur'an, Terj. Tekstualitas al-Qur'an*.

secara lebih mendalam. Menurut mereka, ayat-ayat al-Qur'an digolongkan ke dalam beberapa jenis dan untuk tiap-tiap jenis diperlukan metode pemahaman atau penafsiran yang berbeda-beda. *Ta'wil* sebagai sebuah metode penafsiran atau ilmu tafsir, pada awalnya dirintis oleh Ja'far al-Shadiq pada abad ke-8 H. dan kemudian dikembangkan oleh tokoh-tokoh hermeneutika seperti al-Sulami, Sahl al-Tustari, al-Qusyairi, al-Ghazali, Ibn 'Arabi, Rumi, Ruzbihan al-Baqli dan lain-lain.³³

Sumber pemikiran al-Jilli yang berasal dari *al-Saqafah al-Sa'idah*, lebih banyak didapatkan dari ajaran-ajaran yang disampaikan oleh gurunya melalui kitab-kitab karangan Ibn Arabi³⁴ seperti *al-Futuh al-Makkiyah* dan *Fushush al-Hikam* dan sufi-sufi lainnya, di samping al-Jilli juga menelaah secara langsung kitab-kitab para sufi tersebut.³⁵ Semuanya tampak melatarbelakangi lahirnya konsep *al-Insān al-Kāmil*. Apabila dilihat corak pembahasannya maka karyakarya tersebut adalah perpaduan antara filsafat dan *tashawuf*. Dengan demikian, filsafat juga merupakan sumber pemikiran al-Jilli yang tidak langsung.

Kalau sumber-sumber tersebut ditelusuri lebih jauh lagi, maka konsep yang dihasilkan para sufi sebelum al-Jilli, seperti Ibn 'Arabi dengan konsep *Wahdat al-Wujud*, al-Busthami dengan teori *al-Ittihad* dan al-Hallaj dengan konsep *huluḥ* dan teori kenabiannya serta al-Ghazali dengan teori cahayanya yang ada dalam *Misykah al-Anwar* merupakan kesinambungan pemikiran dengan filsafat Islam yang menyatakan bahwa alam semesta ini berasal dari pancaran (*emanasi*) Tuhan. Hal ini sebagaimana dikemukakan oleh al-Farabi, sedangkan teori itu sendiri dipengaruhi oleh filsafat Plotinus dan Plato.³⁶

b) Corak Pemikiran Tashawuf al-Jilli

Al-Jilli menuangkan konsep-konsep *tashawuf*-nya secara utuh dalam kitabnya yang berjudul *Al-Insān al-Kāmil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awā'il*. 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

³³ Abdul Hadi W. M., *Tasawuf Yang Tertindas: Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001).

³⁴ A. E. Afifi, "The Mystical Philosophy Of Muhyid Din-ibnul 'Arabi" (London: Cambridge University Press, 1939), 236.

³⁵ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

³⁶ Harun Nasution, *Filsafat Agama*, 9 ed. (Jakarta: Bulan Bintang, 2003).

demikian yang tampak sebagai fokus perhatian al-Jilli adalah tentang konsep manusia yang dibahas secara khusus dalam satu bab tersendiri dengan judul *Al-Insān al-Kāmil*. Menurutnya bahasan-bahasan dalam bab lainnya diperuntukkan sebagai penjelas terhadap bab *al-Insān al-Kāmil* tersebut. Al-Jilli menyebut bab tersebut sebagai *'umdah* (pokok) dari bab-bab lainnya.³⁷

Untuk dapat menggambarkan corak pemikiran *tashawuf* al-Jilli secara tepat, maka perlu kiranya diketengahkan terlebih dahulu corak pemikiran *tashawuf* dalam perkembangannya sejak zaman Rasulullah. Dalam periodisasi sejarah, terbentuknya *tashawuf* itu melalui tiga tahapan, yakni: **Pertama**, tahap kemunculan *tashawuf* yang ditandai dengan perilaku zuhud (sufi) dari kehidupan Rasulullah, para sahabat dan tabi'in. Mereka lebih berorientasi terhadap kehidupan yang abadi (akhirat). Kelompok ini dikenal dengan sebutan *Ahl al-Shaffā'*. Sedangkan konsep wali atau *Quthb* pertama kali dikenal dalam literatur para sufi yaitu dengan munculnya figur Uwais al-Qarni yang diidentifikasi sebagai hamba yang shalih.³⁸

Kedua, tahap *al-tamkin* (pembentukan), yaitu beralihnya konsep zuhud kepada konsep *ma'rifat*, dan zuhud dalam hal ini dipahami sebagai sarana menuju *ma'rifat*. *Ma'rifat* dijabarkan pertama kali secara sistematis oleh Dzun al-Nun al-Mishri.³⁹ Konsep *ma'rifat*, pada kurun berikutnya ditarik oleh al-Hallaj (w. 309 H.) pada pemahaman yang lebih ekstrim, yaitu manusia *kāmil* (sempurna) sebagai gambaran Tuhan dan tempat *tajalli* (penampakan) dzat Tuhan. **Ketiga**, adalah tahap penyempurnaan, di mana konsep-konsep sebelumnya direkonstruksi secara lebih sistematis dengan menggunakan *term-term* filsafat Islam. Di antara tokoh-tokoh *tashawuf* pada masa ini adalah al-Suhrawardi, Ibn 'Arabi dan Al-Jilli. Pada tahap penyempurnaan, 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 (*wasithah*); *ketiga*, manusia

³⁷ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

³⁸ Abu Bakar Muhammad Al-Kalabadzi, *Al-Ta'aruf li Madzhab ahlul al-Tashawuf* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiyah, 2020).

³⁹ Abd. Rahman Al-Badawi, *Syathahat al-Shufiyyah* (Beirut: Dar al-Qalam, 1976).

sempurna sebagai tempat penampakan (mashhar) diri Tuhan; dan keempat, manusia sempurna sebagai tempat bercerminnya Tuhan (*nuskah*) terhadap alam.⁴⁰

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran *tashawuf* dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jilli, *al-Insān al-Kāmil*. Pertemuan itu terjadi karena antara *tashawuf* dan falsafat keduanya memandang obyek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia itu memiliki dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat materi dan dimensi bathin yang bersifat immateri. Dimensi bathin memiliki dua daya, yaitu akal (*nazhariyah*) yang berpusat pada otak dan daya rasa (*intuitif/ dzawqiyah*) yang berpusat pada *qalb*, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (*ma'rifat fi Allah*). Pemikiran *tashawuf* dan filsafat juga mempunyai titik tekan yang sama dalam melihat manusia, yakni memiliki kecenderungan untuk melihat obyek manusia yang bersifat immateri. Dimensi immateri ini dipandang sebagai substansi dari manusia. Manusia mempunyai makna apabila dimensi substansialnya ini masih ada. Akan tetapi jika sudah lepas dari diri manusia, maka sudah dikatakan mayat.⁴¹

3. Beberapa Karya Tulis al-Jilli

'Abd al-Karim al-Jilli adalah figur sufi yang kreatif menulis dalam bidang *tashawuf*. Karya-karya tulis tersebut masih tersebar dan belum banyak diketemukan; karya-karyanya ada yang masih berupa manuskrip yang tersimpan di perpustakaan berbagai negara. Hanya ada empat kitab yang sudah dicetak dan dipublikasikan secara luas, yaitu: *Al-Insān al-Kāmil*, *Haqiqat al-Haqaiq*, *al-Manazhir al-Ilahiyyah* dan *Maratib al-Wujud*. Sedangkan jumlah karya tulisnya secara pasti belum diketahui.⁴²

Karya-karyanya yang telah berhasil diidentifikasi oleh Yusuf Zaidan adalah sebagai berikut:

a) Kitab yang disepakati sebagai karya al-Jilli

- 1) *Al-Kahf wa al-Raqim*, Kitab ini membahas tentang *syarh Bismillāhi ar-Rahmān ar-Rahīm*.

⁴⁰ Yusuf Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli* (Mesir: Dar al-Amin, 1998).

⁴¹ Nasution, *Filsafat Agama*.

⁴² Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli*.

- 2) *Al-Manazhir al-Ilahiyyah*, Kitab ini berisi tentang cerita perjalanan musyahadah-nya dengan Tuhan.
- 3) *Ghaniat Arbab al-Sima'*, menerangkan adab-adab seorang sufi, ditulis pada Tahun 803 H. di Kairo.
- 4) *Jannat al-Ma'arif wa ghayat al-Murid wa al-'Arif*, Risalah ini ditulis al-Jilli di Persia, sebelum ia pindah ke Yaman.
- 5) *Al-Kammalat al-Ilahiyyah*, kitab ini selesai ditulis tahun 805 H. di Zabid Yaman.
- 6) *Al-Insan 'Ain al-Jud*, Kitab ini membentangkan konsep tentang manusia sebagai cermin dari Tuhan.
- 7) *Al-Qamus al-A'zham*, kitab ini masih dalam bentuk manuskrip.
- 8) *Al-Safar al-Qarib*, kitab ini berisi karangan pendek tentang adab dalam melakukan pengembaraan spiritual.
- 9) *Syarh Musykilat al-Futuh*, naskah kitab ini terdapat di Damaskus.
- 10) Al-Isfar 'an Risalat al-Anwar, kitab ini sebagai syarh (penjelas) dari kitab Ibn 'Arabi yang berjudul Al-Isfar 'an Nataij al-Asfar.
- 11) Al-Nadhirat, kitab ini berisi kumpulan syair-syair sufi yang terdiri-dari 540 bait syair.
- 12) Al-Qashidah al-Wahidah, kitab ini tersimpan di Baghdad dalam bentuk manuskrip tulisan tangan.
- 13) Musamarat al-Habib, kitab ini yang membicarakan tentang perjalanan Nabi Musa dan seorang pemuda Yusa' Ibn Nun untuk menjumpai al-'Abd al-Shalih.
- 14) *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat al-Awakhir wa al-Awail*, ini merupakan karya dari al-Jilli yang paling terkenal. Ia membentangkan tentang konsepnya "*Al-Insan al-Kamil*", yang banyak mengundang perhatian dari para tokoh Sufi sesudahnya, sehingga banyak kitab-kitab yang memberikan syarh terhadap kitab ini, seperti: *Muwadhahat al-Hal* karya Ahmad al-Anshari, *Kasyf al-Bayan* karya al-Nabilisi, *Syarh 'Ali Zada 'Abd al-Baqi ibn 'Ali* dan *Syarh Syeikh 'Ali ibn Hijaz*.
- 15) *Arba'un Muathinan*, kitab ini berisikan suluknya seorang sufi.
- 16) *Manzil al-Manazil*, kitab ini berisi tentang adab suluk.
- 17) *Al-Mamlakah al-Rabbaniyah*.
- 18) *Al-Marqum fi Sirr al-Tauhid al-Majhul wa al-Ma'lum*.

- 19) *Al-Kunz al-Maktum*.
- 20) *Al-Wujud al-Mutlaq*.
- 21) *Bahr al-Hudus wa al-Qidam wa Mawjid al-Wujud wa al-'adam*.
- 22) *Kitab al-Ghayah*, kitab ini berisi cara mengetahui makna ayat al-Qur'an dan al-Hadis yang Mutasyabihat.
- 23) *'Aqidat al-Akabar al-Muqtabasah min al-Ahzab wa al-Salawat*.
- 24) *'Uyun al-Haqaiq*.
- 25) *Zulafat al-Tamkin*.
- 26) *Maratib al-Wujud*, kitab ini berupa karangan ringkas yang menjelaskan tentang tingkatan dari *MaqamMaqam* yang dilalui para sufi dari tingkat al-'Ammah al-Muthlaq sampai *al-Insan al-Kamil*.¹⁵¹
- 27) *Haqiqat al-Haqaiq*.

b) Kitab yang diduga karya al-Jilli

- 1) *Kasyf al-Ghayah*, Manuskrip kitab ini terdapat di Hamburg Jerman dan di Paris. Walaupun dalam penulisannya tidak mencantumkan nama al-Jilli namun diduga kuat sebagai salah satu karya dari al-Jilli.
- 2) *Ummahat al-Ma'arif*, kitab ini tidak disebut-sebut oleh pengarangnya ataupun para penulis belakangan, namun diduga oleh pengkaji *tashawuf* wanita shalihah, 'Abd al-Ba'is, yang menyatakan bahwa al-Jilli sebagai pengarang kitab ini.

c) Karya al-Jilli yang belum ditemukan

- 1) *Kasyf al-Sutur*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun namanya disebut-sebut oleh pengarangnya dalam kitab syarh al-Futuhat.
- 2) *Risalah al-Sabahah*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebut dalam karangannya yang lain al-Isfar.
- 3) *Quthb al-'Aja'ib*, kitab ini sampai sekarang belum diketemukan, namun pengarang menyebutnya dalam karangan yang lain, yakni *Al-Insan al-Kamil*.
- 4) *Al-Khadm al-Zakhir wa al-Kanj al-Faqir*, kitab ini juga sampai sekarang belum dijumpai, namun pengarang menyebutkan dan menjelaskan bahwa kitab ini berisi tentang tafsir.⁴³

⁴³ Ibid.

Ada satu naskah lagi yang tidak kalah penting yaitu, *Al-Sifah al-Nataij al-Asfar*. Naskah ini ditemukan oleh Brocklemann yaitu seorang peneliti tashawuf, di Leipzig, Austria.⁴⁴ Akan tetapi ada sebuah kitab Al-Jilli lainnya yang hilang, judulnya *Al-Marqum al-Sirr al-Tauhid al-Mahjul wa Ma'lum*, yang banyak membahas rahasia kemaha-esa-an Allah SWT. Keberadaan naskah ini banyak disebut dalam kitab *Al-Kamalat al-Ilahiyah*.⁴⁵

Ada sekitar 28 jilid dari 30 jilid kitab yang raib dan tidak diketahui keberadaannya hingga kini. Ke-30 jilid itu telah termaktub dalam kitab *Al-Haqiqat al-Haqaiq*, ada dua jilid yang masih bisa ditemukan dan kedua jilid itu adalah Kitab *Al-Uqtah* (jilid pertama) dan kitab *Al-Alif* (jilid kedua). Sampai saat ini naskah kedua jilid tersebut tersimpan di Dar el-Kutub al-Mishriyah, Kairo.⁴⁶

B. Manusia Paripurna (*Al-Insān al-Kāmil*) Perspektif al-Jilli

Konsep *al-Insān al-Kāmil* dalam pandangan al-Jilli 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-Jilli menuangkan konsepsinya tentang penjelasan hal itu dalam sebuah karya tulis yang berjudul *Al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il* (Manusia yang sempurna dalam pengetahuan tentang sesuatu yang akhir dan yang awal).

Manusia sempurna dalam hal ini dipahami oleh al-Jilli 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 wasithah (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 *al-Insān al-Kāmil*, penulis akan memaparkan diskursus tentang Tuhan, manusia, dan tangga pencapaian *Maqam* (kedudukan) manusia sempurna menurut al-

⁴⁴ Carl Brockelmann, *History of The Islamic People* (London: Routledge & Kegan Paul, 1952).

⁴⁵ Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jilli, *al-Kamalat al-Ilahiyah fī al-sifat al-Muhammadiyah* (Beirut: Darul Kutub Ilmiah, 2020).

⁴⁶ Abd. Qodir Mahmud, *Al-Falsafah Al-Sufiyah Fi Al-Islam Masadiruha Wa-Nazariyatuha Wa-Makanuha Min Al-Din Wa-Al-Hayah* (Kairo: Dar al-Fikr, 1966).

Jilli. Hal ini dimaksudkan untuk dapat menangkap secara utuh makna-makna yang terkandung dalam konsepsi al-Jilli tentang manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*).

1. Sejarah Konsep Manusia Paripurna (*Al-Insān al-Kāmil*)

Kecenderungan para orientalis yang menyimpulkan bahwa *tashawuf* berasal dari luar ajaran Islam atau setidaknya mereka mengatakan bahwa *tashawuf* merupakan *sinkretisme* antara ajaran Islam dan tradisi lokal, sangat mempengaruhi penilaian mereka terhadap keberadaan konsep *al-Insān al-Kāmil* dalam pemikiran *tashawuf* Islam itu sendiri. Mereka menganggap bahwa konsep *al-Insān al-Kāmil* itu berasal dari kepercayaan kuno Persia, yang memandang manusia pertama adalah “Kiyumars” yang memiliki daya-daya Ilahi, *teomorfisme* dan memainkan peranan dalam penciptaan alam.⁴⁷

Adapun konsep *al-Insān al-Kāmil* sebenarnya muncul sejak abad pertama dan kedua hijriyah, sebagai awal dari perkembangan Islam.⁴⁸ Identifikasi terhadap *al-Insān al-Kāmil* pada saat itu mulai berkembang yaitu dengan munculnya tokoh Uwais al-Qarni sebagai sufi yang terkenal di masanya.⁴⁹ Uwais adalah orang yang disebut-sebut Nabi sebagai hamba saleh dari Yaman yang mempunyai karamah, di mana Nabi menganjurkan kepada ‘Umar ibn Khatthab dan Ali ibn Abi Thalib, apabila bertemu dengannya, agar minta kepada Uwais untuk didoakan dan dimohonkan ampunan kepada Tuhan.⁵⁰

Dari figur Uwais tersebut, lalu muncul anggapan di kalangan para sufi dan Syi’ah bahwa figur Uwais sebagai *Ghaust* dan *Quthb* (wali) dan pada saat itu dianggap sebagai identifikasi hamba saleh (Nabi Khidhir) yang digambarkan dalam al-Qur’an sebagai guru nabi Musa yang memiliki ilmu hakikat. Istilah *Ghaust* dan *Quthb* kemudian lebih jauh dikembangkan oleh kalangan Syi’ah sehingga istilah tersebut seolah-olah menjadi milik kaum Syi’ah.⁵¹ Sebagaimana yang dikatakan oleh Henry Corbin dan Kamil Mushthafa’ bahwa kalangan sufi dianggapnya meminjam gagasan *Ghaust* dan *Quthb* dari konsep Syi’ah tentang Imamah, yang menyatakan bahwa dunia ini tidak pernah kosong dari

⁴⁷ Muhammad bin Abdul Karim Asy-Syahrastani, *Al-Milal wa An-Nihal*, Dar Ibnu J (Mesir, n.d.).

⁴⁸ Ali Sami An-Nasyar, *Nasy’atu al-Fikri al-Falsafi fi al-Islam* (Dar al-Salam lit Thaba’ah wa al-Nasyar wa al-Tauzij wa at-Tarjamah, 2013).

⁴⁹ Al-Kalabadzi, *Al-Ta’aruf li Madzhab ahlul al-Tashawuf*.

⁵⁰ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda ‘Abdul Karim al-Jilli*.

⁵¹ Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, 3 ed. (Chicago: Kazi Publications, Inc., 1999).

seorang *Quthb* (wali), yang dari padanya bergantung pemeliharaan iman dan bimbingan bagi umat manusia.⁵²

Gagasan tentang imam sebagai *Quthb* alam semesta mempunyai persamaan dengan *Quthb* dalam konsep *tashawuf*, sebagaimana dikatakan oleh Sayyid Haidar Amuli bahwa *Quthb* dan Imam adalah dua ungkapan yang memiliki arti yang sama dan merujuk pada pribadi yang sama.⁵³ Cepatnya konsep *Ghaust* dan *Quthb* merasuk dalam kalangan Syi'ah tidak bisa dilepaskan dari sejarah yang melatar-belakanginya, di mana kaum radikal Syi'ah yang berpihak kepada khalifah 'Ali ibn Abi Thalib mengalami kekalahan atas kaum realis pendukung Mu'awiyah. Kaum radikal yang mencerminkan sikap keabsahan, kebenaran, kesalehan, kejujuran, kecermatan dan mementingkan kepentingan umat lebih berorientasi pada kehidupan ruhani. Sedangkan kelompok kaum realis lebih mencerminkan sikap kompromis, pengejar karir, ambisi kekuasaan dan mempertahankan kelas menengah yang sedang menanjak untuk menjadi perangkat sebuah kerajaan duniawi.⁵⁴

Mata rantai historis selanjutnya adalah pada awal abad ketiga Hijriyah di mana konsep tentang *al-Insān al-Kāmil* telah mengalami perkembangan yang lebih jauh. Salah satu di antaranya adalah Abu Yazid al-Busthami (w. 261 H./874 M.) yang mengemukakan gagasannya tentang *al-Wali al-Kāmil* (wali paripurna). Wali paripurna, menurut al-Busthami, mempunyai empat bagian, yaitu *al-Awwal*, *al-Ākhir*, *al-Zhahir*, dan *al-Bathin*. Apabila seorang wali sudah *fana'* dengan *al-Zhahir*, maka ia akan mendapatkan dan menyaksikan berbagai keajaiban dari kekuasaan Tuhan. Apabila ia *fana'* ke dalam *al-Bathin*, maka ia akan menyaksikan perjalanan rahasia Tuhan melalui alam semesta; apabila ia *fana'* ke dalam *al-Awwal*, maka ia akan mengetahui rahasia masa lalu; apabila *fana'* dalam *al-Ākhir*, maka ia akan mengetahui peristiwa masa yang akan datang. Manakala keempat bagian tersebut melekat pada diri seorang wali, maka paripurna atau sempurnalah wali tersebut.⁵⁵

⁵² Sayyed Waheed Akhtar, "Tasawwuf: the meeting point of tashayyu' and tasannun," *Aligarh Journal of Islamic Thought* 3 (1990): 37–51.

⁵³ Nasr, *Sufi Essays*.

⁵⁴ Hanafi, *Agama, Ideologi dan Pembangunan*.

⁵⁵ Abdurrahman Badawi, *Nadzharīyyat al-Insāni al-Kāmil 'Indal Muslimina Mashdaruha wa Tashwiriha asy-Syi'ri* (Kuwait: Syari' Fahd al-Islami, 1976).

Kemudian pada akhir abad ketiga Hijriyah, muncul imam al-Hallaj (w. 309 H./913 M.) yang membawa pandangan tentang manusia sempurna pada pengertian yang sangat ekstrim. Manusia sempurna yang diidentifikasi sebagai dirinya adalah tempat *inkarnasi*-nya Tuhan (*huluḥ*).⁵⁶ Manusia yang sempurna (*kāmil*), menurut al-Hallaj adalah manusia yang lepas dari ikatan badan yang bersifat material, sehingga muncul *ruh al-ilahiyyah* pada diri manusia tersebut.⁵⁷ Dalam doktrin *huluḥ*, al-Hallaj berpendapat bahwa Allah mempunyai dua sifat dasar yaitu sifat ke-Tuhan-an (*lahuḥ*) dan sifat kemanusiaan (*nasuḥ*). Demikian juga manusia, mempunyai dua sifat dasar seperti yang dimiliki oleh Tuhan tersebut. Dengan demikian, menurut al-Hallaj, persatuan antara Tuhan dan manusia dapat terjadi. Namun, persatuan itu terjadi jika manusia telah membersihkan batinnya sehingga sifat-sifat kemanusiaannya tenggelam dalam sifat ke-Tuhan-annya. Ketika itu barulah Tuhan dapat mengambil tempat (*huluḥ*) dalam dirinya. Menurut al-Hallaj, manusia yang demikianlah yang telah mencapai *martabat* kesempurnaannya.⁵⁸

Tentang munculnya alam semesta, al-Hallaj mengemukakan pandangannya melalui teori Nur Muhammad (*Al-Haqiqah al-Muhammadiyah*). Baginya, Nabi Muhammad S.A.W. mempunyai dua esensi: *pertama*, esensinya sebagai nur (cahaya) *azali* yang *qadim* dan menjadi sumber segala ilmu dan *ma'rifat*; *kedua*, Muhammad sebagai esensi yang baru (*hadist*), yang terbatas oleh ruang dan waktu. Dalam esensinya yang kedua ini Muhammad berkedudukan sebagai putra 'Abdullah serta menjadi nabi dan rasul.⁵⁹

Setelah al-Busthami dan al-Hallaj, konsep manusia sempurna dikemukakan pula oleh al-Hakim al-Tirmidzi (w. 320 H./932 M.). *Term* yang digunakan oleh al-Tirmidzi untuk menunjuk manusia sempurna adalah dengan istilah *khatm al-awlya'*. Ia merupakan sebutan bagi manusia yang telah mencapai *ma'rifat* yang sempurna tentang Tuhan dan bahkan mendapatkan *quwwah al-Ilahiyyah* (daya keTuhanan).⁶⁰ Al-Tirmidzi juga menjelaskan bahwa ada empat puluh orang dari kalangan umat Muhammad yang

⁵⁶ Anwar Fuad Abi Khazzam, *Mu'jam al-Mushthalahât al-Shūfiyah* (Beirut: Maktabah Lubnan Nashirun, 1993).

⁵⁷ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli*.

⁵⁸ Al-Khatib Al-Baghdadi, *Tarikh Baghdadi* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 1997).

⁵⁹ Mahmud, *Al-Falsafah Al-Sufiyah Fi Al-Islam Masadiruha Wa-Nazariyatuha Wa-Makanuha Min Al-Din Wa-Al-Hayah*.

⁶⁰ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli*.

mendapat kedudukan sebagai wali, satu di antara mereka adalah disebut *khatm al-awliya'*, sebagaimana Nabi Muhammad S.A.W. menjadi *khatm al-anbiya'*.⁶¹

Pada abad kelima Hijriyah, muncul tokoh al-Ghazali yang banyak memberikan counter terhadap pemahaman *tashawuf* al-Busthami, al-Hallaj dan para sufi lainnya sekaligus ia juga mengemukakan konsep *al-washilu* dan *al-mutha'* sebagai identifikasi manusia sempurna. Konsep al-Ghazali tersebut di samping mempunyai pengaruh besar dalam perumusan konsep *al-Insān al-Kāmil* dalam periode-periode selanjutnya, juga sedikit banyak terpengaruh oleh keberadaan konsepsi-konsepsi sufi yang telah ada pada masa sebelum al-Ghazali. Hal ini sebagaimana juga terjadi pada pemikiran *tashawuf* al-Jilli yang banyak terpengaruh oleh pemikiran Ibn 'Arabi dengan paham *wahdat al-wujud*-nya dan juga pemikiran al-Hallaj dengan paham *hulu* dan teori Nur Muhammad-nya tersebut.

Pada abad keenam Hijriyah, pemakaian istilah *al-Insān al-Kāmil* sebagai *term* teknis sufi pertama kalinya diperkenalkan oleh Ibn 'Arabi sebagai intisari dari konsepnya tentang "*wahdat al-wujud*". Ibn 'Arabi membuat perbedaan secara jelas antara manusia sempurna pada tingkat *universal* dan pada tingkat *partikular*.⁶² Manusia sempurna pada tingkat *universal* adalah hakikat manusia sempurna itu sendiri, yaitu model asli yang abadi dari manusia sempurna individual, sementara manusia sempurna *partikular* adalah perwujudan manusia sempurna dari para nabi dan wali Allah.⁶³

Beberapa tokoh sufi lainnya yang menaruh perhatian cukup besar terhadap pandangan *al-Insān al-Kāmil* sebagai konsep dasar ajaran *tashawuf* pada masa abad keenam sampai abad kesembilan hijriyah adalah: al-Suhrawardi, Ibn 'Arabi, Ibn Sabi'in dan al-Jilli. Keempat tokoh Sufi tersebut banyak memiliki titik kesamaan (di samping juga ada beberapa titik perbedaan) dalam menuangkan beberapa term yang merujuk pada kedudukan manusia sempurna. Seperti penggunaan term *Quthb* yang berarti manusia yang sudah mencapai titik kulminasi dalam perjalanan ruhaninya, dan ia berkedudukan sebagai poros dari perjalanan alam semesta; *wasithah* adalah manusia yang menjadi perantara bagi

⁶¹ Abi Abdullah Muhammad Bin Ali Al Hasan Al Hakim At-Tirmidzi, *Khotm al-Auliya'*, 2 ed. (Kairo: Maktabah Tsaqofa Diniyah, 2013).

⁶² Noer, *Ibn al-'Arabī: Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*.

⁶³ Ibid.

hubungan antara Allah dan makhluk-Nya; *mazhar* adalah tempat di mana Allah menampakkan diri-Nya dan sekaligus sebagai *mir'ah* (cermin) atas diri-Nya.⁶⁴

Maraknya pandangan tentang *al-Insān al-Kāmil* pada masa itu, tidak hanya terbatas pada tokoh-tokoh sufi tertentu, sebagaimana yang telah disebutkan di atas. Namun juga pandangan tersebut telah mewarnai pandangan sufi-sufi yang lain. Mereka merefleksikan pandangannya tentang *al-Insān al-Kāmil* melalui bait-bait syair yang sangat beragam. Hal ini seperti tampak pada 'Umar ibn al-Faridi dengan kumpulam syairnya yang berjudul *al-Taiyat al-Kubra* dan Burhan al-Din al-Dasuqi (w. 696 H.) dengan kumpulan syairnya *Tajalliyat al-Mahbub*.⁶⁵

2. Pengertian Manusia Paripurna (*al-Insān al-Kāmil*)

Berkaitan dengan kesempurnaan manusia, para sufi membagi manusia atas tiga golongan: **Pertama**, manusia sempurna adalah manusia yang sudah sampai pada tujuannya (*ma'rifat*). **Kedua**, manusia setengah sempurna, yaitu manusia yang masih dalam perjalanan menuju tujuan *Ma'rifat*. **Ketiga**, manusia yang tak berharga, yakni manusia yang diam, tanpa arah dan tujuan hidupnya.⁶⁶

Pengertian *al-Insān al-Kāmil* menurut al-Jilli adalah merujuk pada satu substansi yang memiliki dua eksistensi: **Pertama**, eksistensinya yang bersifat universal. Dalam penjelasannya, al-Jilli berangkat dari teori penciptaan alam yang menyatakan bahwa alam ini ada (mawjud) sebagai akibat dari *tajalli* ruh Tuhan yang diistilahkan dengan *term Haqiqah Muhammadiyyah*. Adam adalah manusia pertama yang diciptakan oleh Tuhan dan mendapatkan *tajalli* ruh Tuhan, yakni *Haqiqah Muhammadiyyah*. Pandangan al-Jilli tersebut didasarkan kepada hadis Nabi yang mengatakan bahwa:

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ

“Allah menciptakan Adam dari bentuk (citra) Tuhan yang Maha Rahman”.⁶⁷

خَلَقَ اللَّهُ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ

⁶⁴ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli*.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Dr. Syed Muzaffar-ud-din Nadvi, *Muslim Thought and Its Source*, ed. oleh SH. Muhammad Ashraf (Delhi: Idarah-I Adabiyat-I Delli, 1983).

⁶⁷ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

“Allah menciptakan manusia [Adam] dari bentuk-Nya”.⁶⁸

Dalam arti manusia tersebut mempunyai sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat Tuhan seperti *Hayy* (Hidup), *‘Alim* (Mengetahui), *Qadir* (Kuasa), *Murid* (Berkehendak), *Sami* (Mendengar), *Bashir* (Melihat) dan *Mutakallim* (Berbicara).⁶⁹

Kedua, eksistensi *al-Insān al-Kāmil* yang merujuk pada pengertian individual. Dalam hal ini al-Jilli menunjuk diri Muhammad sebagai *al-Insān al-Kāmil* yang mutlak, yang dalam dirinya bertengger *Haqiqah Muhammadiyah*, selanjutnya *Haqiqah* tersebut bertajalli dalam diri para wali pada kurun waktu berikutnya.⁷⁰ *Al-Insān al-Kāmil* versi al-Jilli tersebut di atas dapat penulis deskripsikan sebagai satu titik yang mempunyai dua garis; garis vertikal sebagai eksistensi universal yang berhubungan dengan dzat Tuhan dan garis horizontal sebagai eksistensi yang berhubungan dengan manusia yang kamil (sempurna) yang terdiri atas para nabi dan para wali.⁷¹ Untuk menjadi seorang *Al-Insān al-Kāmil* menurut al-Jilli, seorang hamba harus mengenal memahami dengan baik tentang Tuhan. Hal ini tidak lain karena pada hakikatnya seorang *Al-Insān al-Kāmil* adalah hamba yang menerima *tajalli* Tuhan secara sempurna.

Pengertian dari *al-Insān al-Kāmil* menurut al-Jilli adalah Ruh Nabi Muhammad S.A.W. yang terkristal dalam diri para nabi sejak Nabi Adam hingga Nabi Muhammad, para wali dan orang-orang salih, sebagai cermin Tuhan yang diciptakan atas nama-Nya dan refleksi gambaran nama-nama dan sifat-sifat-Nya.⁷² Tauhid sebagai konsep pokok dari *tashawuf*, dipahami sebagai pemusnahan dari ketidaktahuan akan identitas manusia yang hakiki dan tak tergoyahkan dengan satu-satunya yang nyata, bukan lagi kesatuan kehendak, akan tetapi pengungkapan selubung-selubung ketidaktahuan.⁷³

Beberapa permasalahan penting yang diangkat oleh al-Jilli dalam merumuskan konsepnya tentang *al-Insān al-Kāmil* adalah masalah dzat Tuhan, *martabat ahl al-ghaib*, *martabat al-Insān al-Kāmil*, nilai-nilai Haqq (keTuhanan) dan Khalq (penciptaan). Namun permasalahan tersebut dapat dipadatkan menjadi tiga kategori besar, yaitu tentang masalah

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Sumanta, *Manusia Paripurna* (Cirebon: Nurjati Press, 2021).

⁷² Ahmad Daudy, *Allah Dan Manusia : Dalam Konsepsi Syekh Nuruddin Ar-Raniry*, 1 ed. (Jakarta: Rajawali Press, 1983), 181.

⁷³ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Selangor: Islamic Book Trust, 2008).

dzat Tuhan, eksistensi manusia dan tingkatan-tingkatan dalam perjalanan rohaniyah, yang kesemuanya, menuju pada tema sentral *al-Insān al-Kāmil*.⁷⁴

Ajaran tentang *al-Insān al-Kāmil* versi al-Jilli sebenarnya tidak bisa dilepaskan dari pemikiran Abu Yazid al-Busthami, al-Hallaj dan Ibnu 'Arabi.⁷⁵ Di mana pencapaian *al-Insān al-Kāmil* melalui *ittihād* serta *huluḥ* mengandung pemahaman persatuan ruh manusia dengan ruh Tuhan yang sempurna, yang dalam hal ini Tuhan ber-*tajalli* (menampakkan/ memanifestasikan diri), yang dalam ajaran Ibn Arabi merupakan bagian dari konsep *Wahdat al-Wujud*.⁷⁶ Berbeda dengan pendahulunya, dalam pemahaman dan pengalaman al-Jilli, *Tajalli* atau penampakan diri Tuhan mengambil tiga tahap *tanazzul* (turun), yakni *Ahadiyyah*, *Huwiyyah*, dan *Iniyyah*.

Al-Insān al-Kāmil dipahami oleh Ibn 'Arabi sebagai mikrokosmos yang sesungguhnya, sebab ia memanifestasikan semua sifat dan kesempurnaan Tuhan. Manifestasi yang semacam ini tidaklah sempurna tanpa perwujudan penuh kesatuan hakiki dengan Tuhan. Dengan demikian, *al-Insān al-Kāmil* adalah miniatur dari kenyataan.⁷⁷ Sedangkan *al-Insān al-Kāmil* yang dibawakan oleh al-Jilli adalah merupakan pelengkap dari ajaran-ajaran sebelumnya walaupun dalam pemaparannya terdapat beberapa perbedaan.⁷⁸ Konsep *al-Insān al-Kāmil* yang diusung oleh al-Jilli kalau ditelusuri lebih jauh merupakan sebuah sumbangsih yang istimewa terhadap pemikiran *tashawuf*, yang menjadikannya sebagai sebuah metafisika yang jelas, sistematis dan konsisten, sehingga bisa memberikan kontribusi dan inspirasi terhadap pemikir-pemikir besar muslim pada masa setelahnya.⁷⁹

Al-Jilli menamakan dzat Tuhan sebagai dzat Mutlak. Menurut al-Jilli, semua nama dan sifat-sifat yang dihubungkan dengan sesuatu (*al-syay'*), maka sesuatu tersebut adalah dzat, baik itu tidak ada (*ma'duḥ*) maupun ada (*mawjuḍ*).⁸⁰ Adapun dzat Mutlak adalah

⁷⁴ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

⁷⁵ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

⁷⁶ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

⁷⁷ Khan Sahib Khaja Khan, *Cakrawala Tasawuf*, ed. oleh Nashir Budiman, 2 ed. (Jakarta: Rajawali Press, 1993).

⁷⁸ Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jilli, *Syarh Musykilāt Futūhut al-Makkiyyat*, ed. oleh Yusuf Zaidan (Kairo: Dar Suad al-Shabah, 1991).

⁷⁹ A.J Arberry, *Sufism : An Account of the Mystics of Islam, Terj. Pasang surut aliran tasawuf*, ed. oleh Bambang Herawan dan Ilyas Hasan (Bandung: Mizan, 1991).

⁸⁰ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

sesuatu yang dihubungkan dengan nama dan sifat *'ain*-Nya bukan pada *wujud*-Nya, maka dzat Allah adalah ghaib yang tidak mungkin dicapai oleh indra dan pemahaman akal serta isyarat apapun. Walaupun demikian, menurutnya, pencapaian *ma'rifat* dapat diraih, manakala seorang hamba mampu melewati penyekat (*al-Haqq, al-sahq wa al-mahq*).⁸¹

Ada beberapa tingkatan *fana'* ketika seorang hamba (*abid*) mendaki tangga *ma'rifat*, yaitu: (a) hamba yang *fana'* dari dirinya, sebab hadirnya hadirat Tuhan; (b) hamba *fana'* dari Tuhan, sebab hadirnya rahasia-rahasia *Rububiyah* dan (c) hamba *fana'* yang bergantung pada sifat-sifat Tuhan, sebab bertemu dengan dzat Tuhan.⁸²

Apabila seorang hamba sudah mencapai tingkat *ma'rifat* tersebut, maka ia akan merasakan hadirnya Tuhan dalam dirinya, hamba semacam inilah yang dimaksud al-Jilli sebagai *ahl al-Shufi*. Dalam hal ini, al-Jilli tidak mengatakannya dengan *term al-Hulul* atau *al-Ittihad*. Bagi al-Jilli, hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, tidak bisa hamba menjadi dan menyatu dengan Tuhan dan juga tidak bisa Tuhan menjadi dan menyatu dengan hamba. Hal ini sebagaimana yang dikatakan oleh al-Jilli bahwa:

وَأَعْلَمُ أَنَّ إِدْرَكَ الدَّاتِ الْعَلِيَّةِ هُوَ أَنْ تَعْلَمَ بِطَرِيقِ الْكَشْفِ الْإِلَهِيِّ أَنَّكَ إِيَّاهُ وَهُوَ إِيَّاكَ، وَأَنْ لَا إِتِّحَادَ وَلَا حُلُولَ، وَأَنَّ الْعَبْدَ عَبْدًا
وَالرَّبَّ رَبًّا، وَلَا يَصِيرُ الْعَبْدُ رَبًّا وَلَا الرَّبُّ عَبْدًا

“Ketahuilah bahwa menjumpai Dzat Tuhan yang tinggi, yaitu dengan menyadari jalan *al-kasyf al-Ilahi* yang menjadikan engkau adalah Dia dan Dia adalah engkau, dengan tidak dikatakan *ittihad* ataupun *hulul*. Sesungguhnya hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, hamba tidak bisa menjadi Tuhan dan Tuhan tidak bisa menjadi hamba”.⁸³

Ia menolak beberapa pemikiran yang menyatakan bahwa *ma'rifat* dapat dicapai melalui akal, nama-nama dan sifat-sifat atau dengan *fana'* sejenak. Hal ini dikarenakan dzat Tuhan adalah sesuatu yang bersifat ghaib, sedangkan suatu hal yang ghaib tidak mungkin diraih dengan menggunakan akal atau logika (*istidlal*) dengan nama dan sifat, serta *fana'* yang sekejap. Akan tetapi *ma'rifat* hanya bisa dicapai melalui proses *tajalli*,

⁸¹ DR. Hasan As-Syarqowi, *Mu'jam Alfadz ash-Shufiyah wa Ma'aniha*, 1 ed. (Mesir: Muassasah al-Mukhtar, 1987).

⁸² Ibid.

⁸³ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

yakni hadirnya Tuhan terhadap hamba-hamba tersebut yang oleh al-Jilli disebut dengan istilah *ahl al-Ghaib*.⁸⁴

Dalam *tajalli* tersebut terdapat beberapa bentuk, yaitu: **Pertama**, *tajalli* Allah dengan perbuatan-Nya (*tajalli al-af'al*) pada seluruh aktivitas seorang hamba, maka *fana* 'lah *af'al* (perbuatan) seorang hamba tersebut dan *baqa* ' atau tetaplah perbuatan Tuhan. *Tajalli af'al*-nya Tuhan ini, menurut al-Jilli, hanya terbatas pada orang-orang yang taat. **Kedua**, *tajalli*-nya Allah dalam salah satu dari beberapa nama-Nya (*tajalli al-Asma* '). Pada tahap ini *fana* '-nya seorang hamba dalam pencerahan nama Tuhan. Oleh karena itu apabila ia dipanggil dengan salah satu nama tersebut, maka ia akan menyahut/ meresponya. Nama yang pertama sekali *tajalli* adalah *al-Mawjud* dan yang terakhir *al-Qayyum*. Setelah pada *tajalli al-Asma* '), seorang *abid* lalu akan beralih ke *tajalli* berikutnya. **Ketiga**, adalah *tajalli*-nya sifat. Hamba yang mengalami fase ini disebut *al-'abd al-shifah* (hamba yang memiliki sifat ke-Tuhan-an). *Wujud* hamba mulai *fana* ' dengan sempurna dan mulai mendapatkan karamah, dan beberapa keistimewaan.⁸⁵ **Keempat**, *tajalli* dzat Tuhan pada seorang hamba/ *abid*. Inilah tingkatan terakhir *tajalli* Tuhan yang paling sempurna, yang disebut al-Jilli sebagai *al-Insān al-Kāmil*.

Dalil naqli yang dijadikan penguat pendapatnya tentang *tajalli* Tuhan terhadap hamba-Nya, adalah firman Allah: (al-Ahzab 72)

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا

“Sesungguhnya Kami telah mengemukakan amanat kepada langit, bumi dan gunung-gunung, maka semuanya enggan untuk memikul amanat itu dan mereka khawatir akan mengkhianatinya, dan dipikullah amanat itu oleh manusia. Sesungguhnya manusia itu amat zhalim dan amat bodoh”.⁸⁶

Kata (الأمانة) ditakwilkan sebagai penerimaan *tajalli* dari Tuhan. Dalam diri *al-Insān al-Kāmil*, menurut al-Jilli terakumulasi nilai-nilai keTuhanan (*al-Haqq*) dan dimensi makhluk (*al-khalq*); dalam dimensinya sebagai *al-Haqq*. Maka menurut al-Jilli, *al-Insān*

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ Ibid.

⁸⁶ Qs. Al-Ahzab (33): 72.

al-Kāmil adalah *copy* atau cermin bagi Tuhan, hal ini didasarkan pada beberapa keterangan hadis.⁸⁷

Apabila Tuhan mempunyai tujuh sifat keTuhanan (*Qudrah, Iraḍah, 'Ilm, Hayah, Sama', Bashar, Kalām*), maka dalam diri *al-Insān al-Kāmil* juga terdapat sifat-sifat tersebut. Keterangan tentang sifat tujuh ini merupakan hasil pentakwilan al-Jilli dari ayat al-Qur'an yaitu:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْفُرْقَانَ الْعَظِيمَ

“Dan sesungguhnya Kami telah berikan kepadamu tujuh ayat yang dibaca berulang-ulang dan al-Qur'an yang agung”.⁸⁸

Dalam dimensinya sebagai makhluk (penciptaan) al-Jilli mengambil landasan dari beberapa hadis yang menyatakan bahwa penciptaan awal dari alam semesta ini adalah ruh Muhammad (*Shurat al-Muhammadiyah*) dari dzat-Nya sebagai persaksian atas kesempurnaan dan keindahan serta keagungan-Nya. Lalu dari ruh (*Shurat al-Muhammadiyah*), Allah menciptakan neraka sebagai cermin Allah dengan nama-Nya *al-Qahhar* dan sebagai bukti dari keperkasaan-Nya dan surga sebagai bukti dari keindahan-Nya (*Al-Jamal*). Lalu berturut-turut Ia ciptakan Adam sebagai duplikat dari *Shurat al-Muhammadiyah*, malaikat *al-Muqarrabin*, dan seluruh alam semesta.⁸⁹

Al-Insān al-Kāmil merupakan akumulasi dari dimensi hakikat *wujud*, baik hakikat tinggi yang halus maupun hakikat rendah yang kasar. Hakikat tinggi yang halus (*al-haqa'iq al-wujud al-'ulya bi lathafatih*) adalah *'Arsy, Sidrat al-Muntaha, al-Qalam al-A'la*, dan *lauh al-mahfuzh*. Sedangkan hakikat rendah yang kasar (*al-haqa'iq al-wujudiyah al-shufliyyah bi kasyafatih*) adalah segala bentuk alam indrawi termasuk anak cucu Adam.⁹⁰ Berdasarkan hal tersebut, kemudian *al-Insān al-Kāmil* disebut sebagai *Quthb* (poros) dari segala yang ada.

Penjelmaan *al-Insān al-Kāmil* adalah Nabi Muhammad S.A.W., *kunyah*-nya (sebutanya) bernama Abu Qasim, sifatnya *'Abd Allah* dan *laqab*-nya (gelar) *Syams al-Din*. Selain itu, *al-Insān al-Kāmil* juga menjelma menjadi para nabi yang lain dan para

⁸⁷ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

⁸⁸ Qs. Al Hijr (15): 87.

⁸⁹ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

⁹⁰ Ibid.

wali serta orang-orang yang shalih. Adapun jalan menuju *al-Insān al-Kāmil* adalah melalui pengalaman Islam, Iman, *Shalah, Ihsan, Syahadah, Siddiqiyah dan Qurbah*.⁹¹

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

3. Diskursus tentang Tuhan

a) Dzat (esensi) Tuhan

Dzat menurut al-Jilli adalah setiap nama dan sifat yang disandarkan kepada sesuatu, maka sesuatu (*al-syay'*) tersebut adalah dzat (*esensi*). Dzat terbagi menjadi dua bagian; *ma'dūm* (tiada/ *non reality*) dan *mawjūd* (ada/ *reality*). *Al-Mawjūd* (yang ada) terdapat dua macam: *Mahdha* (murni) dan *mulhaq bi al-adam* (imitasi). Tuhan adalah *wujud mahdhah* (murni) tersebut, sedangkan makhluk adalah *wujud mulhaq bi al-'adam* (imitasi) yang didahului oleh ketiadaan.⁹² Jadi Allah adalah dzat mutlak yang murni (*pure being*) yang menjadi sandaran nama-nama dan sifat-sifat. Nama dan sifat tidak bersandar pada eksistensi, melainkan pada substansi-Nya.⁹³

Menurut al-Jilli pengetahuan (*idrak*) atas dzat Tuhan merupakan suatu hal yang tidak mungkin, karena dzat-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 dzat Tuhan. Keluarbiasaan tentang esensi Tuhan, direfleksikan oleh al- Jilli melalui bait sya'irnya sebagai berikut:⁹⁴

عَزَّتْ مَدَارِكُهُ غَابَتْ عَوَالِمُهُ ❁ جَلَّتْ مَهَالِكُهُ أَصَمَّتْ صَوَائِمُهُ
لَا الْعَيْنُ تَبْصُرُهُ لَا الْحَدُّ يَحْصُرُهُ ❁ لَا الْوَصْفُ يَحْضُرُهُ مِنْ ذَا يُنَادِمُهُ

⁹¹ Ibid.

⁹² Ibid.

⁹³ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 48.

⁹⁴ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 49.

“Sangatlah kuat indra-Nya; misteri pengetahuan-Nya * Nyatalah Dzat 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”.⁹⁵

Berkaitan hubungan manusia dengan Tuhan, mungkinkah dzat Tuhan yang ghaib ber-*tajalli* dalam diri manusia? Menurut al-Jilli 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*.⁹⁶ *Ahl al-Ghaib* adalah wali yang dekat dengan Allah, karena ia terpilih untuk bisa mendekati-Nya atau menerima-Nya. Hal ini selaras dengan firman Allah yang berbunyi:

وَالسُّبْحَانَ السُّبْحَانَ * أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ * فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ * ثَلَاثَةٌ مِنَ الْأُولَى * وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ

“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”.⁹⁷

Tajalli dzat Tuhan kepada manusia merupakan fase terakhir dari beberapa fase yang harus dijalani oleh seorang hamba. Oleh karena itu hamba yang sudah mendapatkan tingkatan ini layak mendapatkan predikat *al-Insān al-Kāmil*. Hal ini disebabkan dzat 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 dzat Tuhan. Al-Qur’an juga dalam beberapa ayatnya lebih menekankan kepada manusia untuk mencurahkan

⁹⁵ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

⁹⁶ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

⁹⁷ Qs. Al-Waqiah (56): 10-14.

potensi dirinya secara maksimal mempelajari ciptaan Tuhan.⁹⁸ Dengan mempelajarinya manusia diharapkan dapat mengenal Penciptanya.

Sikap kehati-hatian al-Jilli dalam memberikan gambaran tentang dzat Tuhan terlihat dalam penjelasan berikutnya:

وَأَعْلَمُ أَنَّ دَاتَ اللَّهِ تَعَالَى عَيْبُ الْأَحَدِيَّةِ الَّتِي كُلُّ الْعِبَارَاتِ وَاقِعَةٌ عَلَيْهَا مِنْ وَجْهِهِ، غَيْرِ مُسْتَوْفِيَةٍ لِمَعْنَاهَا مِنْ وَجْهِهِ كَثِيرَةٍ، فَهِيَ لَا تُدْرِكُ بِمَفْهُومِ عِبَارَةٍ وَلَا تُفْهَمُ بِمَعْلُومِ إِشَارَةٍ، لِأَنَّ الشَّيْءَ إِنَّمَا يُفْهَمُ بِمَا يُنَاسِبُهُ فَيُطَابِقُهُ، أَوْ بِمَا يُنَافِيهِ فَيُضَادُّهُ، وَلَيْسَ لِذَاتِهِ فِي الوجودِ مُنَاسِبٌ وَلَا مُطَابِقٌ وَلَا مُنَافٍ وَلَا مُضَادٌّ، فَارْتَفَعَ مِنْ حَيْثُ الْإِصْطِلَاحِ إِذَا مَعْنَاهُ فِي الْكَلَامِ وَانْتَقَى بِذَلِكَ أَنْ يُدْرِكَ لِلْأَنَامِ.

*“Ketahuilah, sesungguhnya dzat Allah swt adalah ghaib al-Ahadiyyah (ghaib keesaan-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 dzat Tuhan padanan dalam wujud yang sesuai, koheren dan penafian serta pengontraskan. Dengan demikian secara terminologi tidak didapatkan statement yang memadai dan tidaklah mampu makhluk mendeskripsikannya”.*⁹⁹

Untuk memberi penjelasan tentang dzat (esensi) yang *ghaib*, al-Jilli menganalogikan dzat 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.¹⁰⁰

⁹⁸ Al Ghasiyah 17-20.

⁹⁹ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 48.

¹⁰⁰ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 48.

b) Nama (*Asma*) Mutlak Tuhan

Al-Jilli mendefinisikan nama (*ism*) sebagai sesuatu yang memberikan pengertian dan pemahaman kepada yang dinamai (*musamma*). *Ism* (nama) dapat mengantarkan gambaran pada daya imajinatif, serta pada pemahaman, sehingga bisa persepsi dalam pikiran dan akal bisa mendeskripsikannya, baik terhadap *musamma* yang *mawjud* (ada) maupun *ma'dum* (tidak ada).¹⁰¹ Menurut al-Jilli, nama-nama (*asma*) bisa mengantarkan kepada pengetahuan tentang dzat yang Mutlak. Hal ini, karena nama (*ism*) dijadikan oleh Allah sebagai cermin (*mir'ah*) bagi manusia.

Apabila manusia mampu bercermin, maka akan terbuka tabir/ hijab yang memisahkan antara makhluk dan *khaḥiq*. Allah sebagai *khaḥiq* dengan *ism*-Nya bagaikan dua cermin yang saling berhadapan yang satu sama lain bisa saling memandang.¹⁰² Mengenai kata “Allah”, al-Jilli menyebutnya sebagai *isim jamid* (kata benda yang tidak berasal dari turunan kata lain), yang terdiri dari 5 (lima) huruf, yaitu: *alif, lam, lam, alif dan ha*. Masing-masing huruf tersebut menurut al-Jilli mengandung makna filosofis tersendiri.

Huruf pertama adalah *alif*, mengandung arti *al-Ahadiyyah* yang berarti semua yang ada dalam alam *wujud* ini tiada atau sirna kecuali *al-Haqq*, makna ini didasarkan pada firman Allah:

وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ. لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ۚ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ ۚ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Janganlah engkau sembah Tuhan yang lain, Bersama Allah. Tidak ada Tuhan melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu akan binasa kecuali dzat-Nya. Bagi-Nya hukum (peraturan) dan kepada-Nya kamu dikembalikan”.¹⁰³

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَبَيْنَ يَدَيْ وَجْهِ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ

“Semua yang di atas bumi akan *fana*’ (binasa). Dan tinggallah dzat Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemurahan”.¹⁰⁴

¹⁰¹ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 53.

¹⁰² Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 53.

¹⁰³ Qs. Al-Qashash (28): 88.

¹⁰⁴ Qs. Al-Rahman (55): 26-27.

Dua ayat di atas dengan jelas menyatakan bahwa setiap segala sesuatu yang hidup, itu akan binasa kecuali *wajh al-Haqq* yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan. Kata *wajh* diartikan sebagai *al-syay'* (sesuatu).¹⁰⁵

Huruf yang kedua adalah *lam* yang mengandung arti *al-Jalaʿal-Ilahi* (keperkasaan Tuhan) yang memiliki sifat *'uzhmah* (keagungan) dan *iqtidar* (kekuasaan). Dalam hal ini *al-Jalaʿ* sebagai kesinambungan dari sifat *al-Jamaʿ* (keindahan) Tuhan. Pada tahapan *al-Jalaʿ* Tuhan sudah *tajalli* keluar dari kepotensialan-Nya.¹⁰⁶ Huruf yang ketiga, adalah *lam* yang kedua, mengandung arti *al-Jamaʿal-Mutlaq* yang memiliki sifat *'ilm* (ilmu) dan *lathif* (kelembutan). Sifat *al-Jalaʿ* dan *al-Jamaʿ* merupakan dua sifat yang terpadu yang merupakan *tajalli* Tuhan. Kedua nama tersebut diibaratkan oleh al-Jilli sebagai fajar yang dinisbahkan kepada *al-Jalaʿ* dan *isyraq* yang dinisbahkan kepada *al-Jamaʿ* yang keduanya mengawali terbitnya matahari.¹⁰⁷

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 dzat Allah swt.¹⁰⁸ Huruf yang terakhir dari kata “Allah” adalah ha’ yang mengandung arti *huwiyat al-Haqq* sebagai eksistensi *al-Insān* (manusia). Makna ini didasarkan kepada firman Allah swt dalam surat al-Ikhlash.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ١٠٩

kata ganti *Huwa* (هو) diartikan oleh al-Jilli bisa kembali kepada fa’ il dari kata *qul* (قل) yang berarti anta (أنت) atau Muhammad, lalu ia menghubungkannya dengan huruf ha’ yang berada pada kata “Allah” (الله) yang diartikan sebagai simbol dari eksistensi manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*) yang memiliki nilai-nilai ketuhanan. Bentuk bundar dalam huruf ha’ (هاء) dalam kata Allah merupakan simbol dari perputaran ruh

¹⁰⁵ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid.

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Qs. Al-Ikhlash (112): 1.

wujud dari alam penciptaan dan ketuhanan yang mengitari manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*).¹¹⁰ Dalam hal ini berarti keberadaan manusia sempurna melingkupi sisi ketuhanan dan sisi penciptaan. Implikasi dari sisi ketuhanannya adalah ia mempunyai sifat-sifat kesempurnaan sebagaimana Tuhan. Sedangkan dimensinya sebagai makhluk, ia mempunyai beberapa kekurangan dan kelemahan. Pengertian manusia sempurna tersebut adalah hasil dari interpretasi al-Jilli terhadap kata *awliya'* yang tertera dalam teks ayat al-Qur'an sebagai berikut:¹¹¹

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

“Ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula bersedih hati”.

Dalam hal ini wali dipahami sebagai *wujud* Tuhan, karena kemampuannya menerima pancaran Tuhan, sehingga wali adalah manusia sempurna. Sebagai hasil dari *tajalli* Tuhan, maka wali mirip dengan Tuhan, dalam arti ia mempunyai tugas-tugas ketuhanan. Dengan ungkapan lain dapat dikatakan bahwa wali di sini adalah hakikat Tuhan yang tergambar dalam bentuk ciptaan-Nya, atau ciptaan yang mampu menangkap *ma'ani/sirr al-Ilahiyyah* (rahasia ketuhanan).¹¹²

c) Sifat Mutlak Tuhan

Menurut al-Jilli, sifat adalah sesuatu yang menjelaskan keadaan yang disifati (*mawshuf*) atau sesuatu yang menerangkan gambaran dan pemahaman tentang kondisi yang disifati.¹¹³ Adanya sifat karena adanya *mawshuf* (yang disifati) dan tidak adanya sifat karena tidak adanya *mawshuf* (yang disifati). Sifat, menurutnya, terbagi menjadi dua: *fadha'iliyyah* dan *fadhiliyyah*. *Fadha'iliyyah* adalah sifat yang berhubungan dengan esensi manusia, sedangkan *fadhiliyyah* adalah sifat yang berkaitan dengan luar esensinya. Sifat tersebut melekat pada Tuhan. Sifat mutlak Tuhan terkait dengan *asma'* Tuhan, ia menyebutnya *asma' nu'utiyyah*. Jadi sifat adalah nama (*ism*) yang menjelaskan keadaan dirinya. Sifat Allah, menurut al-Jilli, tidak dapat

¹¹⁰ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹¹¹ Qs. Yunus (10): 62.

¹¹² Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar-Rahimi* (India: Ma'arif an-Nidzhamiyyah, 1336).

¹¹³ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

diketahui secara indrawi, karena tidak terbatas banyaknya dan merupakan ungkapan kesempurnaan-Nya.¹¹⁴

Sifat Tuhan menurut al-Jilli terbagi menjadi dua, yakni: **Pertama**, *shifat al-Dzatiyyah (esensial)*, yaitu sifat yang menunjuk pada makna *esensial/ substansi*-Nya seperti: *al-Ahad, al-Wahid, al-Fard, al-Shamad, al-‘Azhiim, al-Hayyu, al-‘Aziiz, al-Kabiir, al-Muta’alli* dan seterusnya. Sedangkan yang kedua adalah *shifat al-Shifatiyyah*, yaitu sifat yang menjelaskan keadaan-Nya seperti: *al-‘Ilm, al-Qudrah, dari sifat al-nafsiyyah, al-Mu’thi, al-Khallaq* serta beberapa *sifat al-Af’aliyyah* yang lain. Asal sifat dari beberapa sifat ketuhanan adalah *al-Rahman*, yang berhadapan dengan *ism* (nama) Allah dalam keluasan dan kesempurnaan-Nya. Perbedaan antara Allah dan *al-Rahman* adalah kalau Allah menunjuk pada penamaan (*ismiyyah*), sedangkan *al-Rahman* dengan keumumannya adalah merujuk pada pensifatan (*washfiyyah*).¹¹⁵

Sifat Allah sendiri adalah sesuatu yang tanpa batas yang diakui oleh para sufi sebagai sesuatu yang sangat sulit untuk dipahami. Hal ini karena adanya sifat harus mengetahui terlebih dahulu sesuatu yang disifatinya, padahal yang disifatinya merupakan sesuatu yang *ghaib* dan sulit diapresiasi dalam sebuah konsep, akan tetapi hal-hal tersebut bukan berarti meniadakan sifat mutlak Tuhan (*nafy al-Shifah*) atau sekurangnya mengurangi kesempurnaan dzat Tuhan. Dalam literatur *tashawuf* disebutkan bahwa dzat, sifat dan nama merupakan suatu kesatuan yang mengantarkan pada suatu pemahaman terhadap konsep Tuhan.¹¹⁶

Kasyf bisa diperoleh oleh seorang hamba dengan melintasi sekat penghalang (*haif/ hijab*) dan melalui beberapa *‘alamah* (pertanda). Sekat penghalang tersebut adalah *al-Sahq dan al-Mahq*.¹¹⁷ Sedangkan pertanda yang dijadikan sebagai indikator dari pendahuluan *kasyf* adalah pengalaman dari beberapa *fana’*, yakni: **Pertama**, *fana’* dari dirinya, lalu muncullah hadirat Tuhannya; **Kedua**, *fana’* dari hadirat Tuhan dan muncullah rahasia ketuhanan; **Ketiga**, *fana’* dari keterkaitannya dengan sifat-sifat Tuhan bersamaan dengan mendapatkan hakikat dzat Tuhan.

¹¹⁴ Ibid.

¹¹⁵ Ibid.

¹¹⁶ Ibid.

¹¹⁷ As-Syarqowi, *Mu’jam Alfadz ash-Shufiyah wa Ma’aniha*.

Al-Jilli memberikan penegasan terhadap uraian di atas, bahwa apa yang dipaparkan dalam konsepnya adalah pengalaman ruhani yang mencapai titik kulminasi sehingga mampu kasyf atau *fana*'. Hal tersebut bukan berarti manusia menyatu dengan Tuhan secara substansial (*ittihaḍ*) atau dzat Tuhan menempati jasad manusia (*huluḍ*). Sekali lagi al-Jilli menegaskan bahwa derajat seorang hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan.¹¹⁸

d) Tajalli Tuhan

Tajalli Tuhan adalah suatu keniscayaan bagi Tuhan sebagai *ma'bud* (yang disembah) dan bagi makhluk sebagai *'abid* (yang menyembah). *Tajalli* seringkali diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan istilah "*self-disclosure*" (penyingkapan diri), "*self revelation*" (pembukaan diri), "*self-manifestation*" (penampakan diri), "*teophany*" (penampakan Tuhan). Sedangkan kata yang *mutarodif* (Sinonim) dari kata *tajalli* yang digunakan oleh al-Jilli dalam kitabnya *al-Insaḥ al-Kāmil* adalah *al-faid* (emanasi, pancaran, pelimpahan) dan *al-zhuhur* (penampakan, *apporation*).¹¹⁹ *Tajalli* diri Tuhan adalah merupakan hubungan dua arah antara makhluk dan Tuhan. Tuhan sebagaimana makhluk menginginkan diri-Nya tertangkap. Ia mencari manusia sebagaimana manusia mencari Dia. Manusia harus menemukan Tuhan dan menyerap sifat-sifat-Nya yang tak terbatas. Dengan demikian tumbuhlah ego ke dalam diri. Ketika ego tumbuh menjadi super ego, ia naik ke tingkatan wakil Tuhan. Dan jadilah ia manusia sempurna.¹²⁰

Manusia adalah makhluk yang mempunyai potensi bagi terjadinya *tajalli* Tuhan. Dengan demikian Tuhan bisa dilihat dan dikenal oleh makhluk-Nya. Sebelum Tuhan ber-*tajalli* dan dikenal oleh makhluknya, Tuhan dalam keadaan *al-'ama*', lalu *al-'ama*' berhadapan dan menerima *al-ahadiyyah*. *Al-'Ama*' adalah kondisi dimana Tuhan masih dalam keabsolutannya yang tersembunyi tanpa nama dan sifat yang bersandar atas-Nya. ia adalah dzat (esensi) yang murni (*mahdha*). Makna ini ditarik dari sabda Nabi Muhammad S.A.W.:

¹¹⁸ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹¹⁹ Noer, *Ibn al-'Arabī: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*.

¹²⁰ M. M. Syarif, *IQBAL: Tentang Tuhan dan Keindahan*, ed. oleh Yusuf Jamil dan Haidar Bagir, 6 ed. (Bandung: Mizan, 1994).

إِنَّ الْعَمَاءَ مَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَلَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ.¹²¹

“*Sesungguhnya al-‘ama’ tiada di atasnya udara dan tiada di bawahnya udara*”.

Yakni tiada sisi ketuhanan dan penciptaan. Al-Jilli mendeskripsikan pengertian *al-‘ama’* dalam untaian bait sya’irnya:¹²²

إِنَّ الْعَمَاءَ هُوَ الْمَحَلُّ الْأَوَّلُ ❖ فَلَكَ شُمُوسُ الْحَسَنِ فِيهِ أَفَلٌ
هُوَ نَفْسُ اللَّهِ كَانَ لَهُ بِهَا ❖ كَوْنٌ وَلَمْ يَخْرُجْ فَلَا يَتَبَدَّلُ

Tuhan dalam kondisi ini ber-*tajalli* bagi diri-Nya atau penampakan diri-Nya pada dzat-Nya yang Esa (*al-Dzat al-Ahadiyyah*). Tuhan masih belum bisa disifati dan lepas dari sisi *al-Haqqiyyah* dan *al-khalqiyyah*. Lalu Tuhan masih tersembunyi dalam wujud murni yang dikenali segala kesempurnaannya (*huwiyyah*).¹²³ Dan akhirnya Tuhan menampakkan dzat-Nya (*Iniyyah*). Menurut al-Jilli, *Iniyyah* adalah isyarat bagi munculnya Tuhan dengan segala kesempurnaan dari sisi batin-Nya. Hal ini disandarkan pada firman Allah:¹²⁴

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

“*Sesungguhnya Akulah Allah, tidak ada Tuhan kecuali Aku, sebab itu sembahlah Aku dan dirikanlah shalat untuk mengingatKu*”.¹²⁵

Berdasarkan hubungan timbal balik tersebut, di mana Tuhan ingin dikenal oleh makhluk-Nya dan makhluk (ciptaan) ingin mengenal Tuhannya, maka terjadi suatu kepentingan bersama yang menjadi keinginan masing-masing. Tuhan akan *zhuhu* (apporation/ menampakkan diri) kepada hamba yang dikehendaki-Nya.¹²⁶ Hamba yang dikendaki dan dikenali atau dikasihi oleh Tuhan adalah dikarenakan hamba tersebut senantiasa mendekatkan dirinya dengan berbagai amalan yang disenangi Tuhan, sebagaimana yang diungkapkan oleh hadis Qudsi:

¹²¹ Al-Amir Alauddin Ali bin Balban Al-Farisi Ibnu Hibban, “Al - Ihsan bi Tartib Sahih Ibn Hibban,” in 8, ed. oleh Yusuf Kamal Al-Hut (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2014).

¹²² Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹²³ Ibid.

¹²⁴ Qs. Taha (20): 14.

¹²⁵ Qs. Taha (20): 14.

¹²⁶ Al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar- Rahimi*.

مَا زَالَ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحَبَّهُ، فَإِنْ أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ عَيْنُهُ الَّتِي يَرَى بِهَا وَقَدَمَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ... وَيُصْبِحُ عَبْدًا رَبَّانِيًّا يُقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ.

“Hamba-Ku senantiasa mendekat kepada-Ku dengan amalan-amalan yang disenangi (*an-nawafil*), maka apabila Aku menyukainya, Aku adalah esensi batinnya sebagai penglihatannya dan gerak langkahnya.... Ia sebagai hamba yang memiliki nilai-nilai ketuhanan (*rabbani*) yang apabila berkata “kun” (*Jadilah*), “*fayakun*” (*maka jadi*)”.¹²⁷

4. Diskursus tentang Martabat dan Hakikat Manusia

Untuk memahami 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.¹²⁸ 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.¹²⁹ Dalam hal ini al-Jilli yang hidup pada abad pertengahan telah menjadikan orientasi ini sebagai bahan untuk merumuskan konsepnya dalam mendeskripsikan manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*).

Sebagai konsekuensi dari refleksi spekulatif yang bersifat vertikal tersebut, dalam literatur sufi dikenal adanya konsep *tajalli* dan *taraqqi* (pendakian spiritual). Tuhan akan ber-*tajalli* terhadap hamba-Nya yang senantiasa mensucikan jiwanya, dalam arti ia senantiasa *taqarrub* (mendekat) kepada Allah swt. maka dalam diri hamba pun terjadi *taraqqi* (pendakian) atau tahapan-tahapan dalam menerima *tajalli* Tuhan. Al-Jilli menyebutnya dengan istilah *barzakh* (perantara, posisi) dalam tingkatan spiritual. Proses terjadinya *tajalli* dan *barzakh* tersebut sebagai hubungan timbal balik antara Tuhan dan hamba.

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ Sampo Seha, “Manusia Dalam Al-Qur’an Menurut Perspektif Filsafat Manusia,” *Al-Fikr* 14 (2010): 399–410.

¹²⁹ Nasution, *Manusia menurut Al-Ghazali*.

Al-Jilli menjelaskan tingkatan posisi (*barzakh*) tersebut dengan tiga tingkatan, yakni: **Pertama**, tingkatan bidayah, yaitu seorang hamba yang telah memiliki nama dan sifat Tuhan. **Kedua**, tingkatan *tawasuth* (pertengahan), dalam hal ini hamba telah menerima pancaran hakikat ketuhanan (*al-Haqa'q al-Ilahiyah*). **Ketiga**, tingkatan *khitam* (pamungkas), seorang hamba telah mengetahui berbagai macam urusan ketuhanan.¹³⁰ Dalam tingkatan atau posisi terakhir inilah manusia mengalami kesempurnaannya, karena manusia dan Tuhan sudah menyatu dalam diri *al-Insān al-Kāmil* (*God and man become one in perfect man*).¹³¹ Persatuan tersebut menurut al-Jilli bersifat *majazi/metafor*. Namun untuk mencapai tingkatan-tingkatan tersebut diperlukan adanya usaha yang maksimal.

5. Nabi Muhammad Sosok Ideal *al-Insān al-Kāmil*

Berdasarkan keterangan yang telah dipaparkan, dapat disimpulkan tentang peranan nabi Muhammad yang menduduki tempat sebagai manusia sempurna yang bersifat universal. Selanjutnya, Tuhan menciptakan manusia sempurna lainnya melalui manusia yang lain, yaitu nabi Muhammad (*al-haqiqah al-Muhammadiyah*) sebagai sebuah *prototype/ role* utamanya.¹³² Sebagaimana telah diuraikan sebelumnya, walaupun manusia mampu *kasyf* (melihat hakikat Tuhan) atau “memasuki” Tuhan, bahkan bersatu dengan Tuhan, namun al-Jilli dalam berbagai karyanya senantiasa menegaskan bahwa “manusia tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan, mustahil manusia menjadi Tuhan atau Tuhan menjadi hamba”. Pernyataan al-Jilli ini menunjukkan sikap kehati-hatiannya dalam menghindari konflik dengan kaum syari’ah, dan juga pernyataan tersebut juga akidah Islam.¹³³ Hal tersebut pula yang ditegaskan oleh al-Jilli dalam kitab *Al-Insān al-Kāmil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awa’il*.¹³⁴

Keterkaitan pengertian manusia sempurna dalam pandangan al-Jilli dengan teori penciptaan alam membawa kepada pengertian otoritas manusia sebagai makhluk universal yang tinggi dalam kedudukan dan fungsinya yang mampu menampakkan wajah Tuhan secara sempurna serta bisa menjelma kepada manusia lainnya. Dalam hal ini al-Jilli mendeskripsikan *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna) sebagai berikut:¹³⁵

¹³⁰ Al-Jilli, *Al-Insān al-Kāmil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awa’il*.

¹³¹ Reynold Alleyne Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism* (New Delhi: Idarah Adabiyat Delhi, 1981).

¹³² Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*.

¹³³ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*.

¹³⁴ Al-Jilli, *Al-Insān al-Kāmil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awa’il*.

¹³⁵ Al-Jilli, *Al-Insān al-Kāmil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awa’il*, 277.

إِغْلَمَ حِفْظَكَ اللَّهُ أَنَّ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ هُوَ الْفُطْبُ الَّذِي تَدْوُرُ عَلَيْهِ أَفْلاكُ الْوُجُودِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ، وَهُوَ وَاحِدٌ مُنْذُ
كَانَ الْوُجُودُ إِلَى أَبَدِ الْأَبَدِينَ، ثُمَّ لَهُ تَنَوُّعٌ فِي مَلَابِسٍ وَيُظْهِرُ فِي كَنَائِسٍ، فَيُسَمَّى بِهِ بِإِعْتِبَارِ لِبَاسٍ، وَلَا يُسَمَّى بِهِ بِإِعْتِبَارِ لِبَاسٍ
آخَرَ، فَاسْمُهُ الْأَصْلِيُّ الَّذِي هُوَ لَهُ مُحَمَّدٌ، وَكُنْيَتُهُ أَبُو الْقَاسِمِ، وَوَصَفُهُ عَبْدُ اللَّهِ، وَلَقَبُهُ شَمْسُ الدِّينِ،

“Ketahuilah, -semoga Allah melindungimu- bahwa, *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna) adalah *al-Quthb* (poros) yang disekitarnya berputar alam wujud dari awal hingga akhir, ia adalah satu-satunya yang ada sejak wujud tercipta hingga waktu yang tak terbatas. Kemudian ia memanifestasi dalam beberapa *malābis* (pakaian) dan muncul dalam beberapa *kanaʿis* (bentuk). Ia disebut dengan sebuah pakaian, tidak disebutnya dengan pakaian yang lain. Nama aslinya adalah Muhammad, sebutannya Abu al-Qasim, sifatnya ‘Abd Allah, dan gelarnya Syams al-Din”.¹³⁶

Dari uraian di atas, maka *al-Insān al-Kāmil* yang mutlak adalah Nabi Muhammad S.A.W. yang *nafs* atau jiwanya bisa merasuk dalam diri manusia sejak Nabi Adam hingga waktu yang tak terbatas. Manifestasi dari *nafs* Muhammad tersebut bisa tergambar pada diri manusia sempurna dalam bentuk yang abstrak, dalam arti manusia hanya mampu mengekspresikan sifat-sifat dan perilaku Muhammad dan mampu mewujudkan *shurah* Muhammad dalam dirinya. *Nafs* Muhammad juga bisa menjelma dalam *shurah* (bentuk) Muhammad yang sesungguhnya. Dalam arti gambar Muhammad tersebut bisa disaksikan secara langsung pada diri manusia sempurna yang berkedudukan sebagai mediator (*wasithah*).¹³⁷

Al-Jilli, dalam menjelaskan teorinya tentang manusia sempurna juga menghubungkannya dengan keberadaan seluruh *wujud* alam semesta ini baik yang bersifat ‘*ulya*’ (tinggi) maupun yang bersifat *sufīla* (rendah). *Al-Insān al-Kāmil*, menurutnya, adalah asal dari segala yang *wujud*, karenanya segala ruh yang *wujud* mengitarinya dari awal hingga akhir. Dengan kehalusannya ia berhadapan dengan *wujud* ‘*ulya*’ (tinggi) dan dengan *wujud* kasarnya ia berhadapan dengan hakikat *wujud* yang rendah (*sufīla*). Dari alam atau *wujud* penciptaan yang berhadapan pertama kalinya dengan *al-Insān al-Kāmil* adalah al- ‘Arsy. *Al-Insān al-Kāmil* dengan hatinya berhadapan

¹³⁶ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Maʿrifah al-Awakhir wa al-Awail*, 277.

¹³⁷ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Maʿrifah al-Awakhir wa al-Awail*.

dengannya, hal ini disandarkan pada sebuah hadis yang menyatakan bahwa: “Hati seorang Mu’min adalah ‘arsy Allah”. Lalu berturut-turut *Sidrat al-Muntaha*, *al-Qalam al-A‘la*, *al-Lawh al-Mahfuzh*.¹³⁸

Dalam keterkaitannya dengan *al-Haqq* (Tuhan), manusia sempurna (*Al-Insān al-Kāmil*) adalah copy Tuhan yang paling sempurna. Dengan demikian, manusia sempurna (*Al-Insān al-Kāmil*) adalah makhluk yang dipercaya oleh Tuhan sebagai khalifah (pengganti Tuhan) di bumi. Dalam hal ini Tuhan mengumumkan kepada para malaikat bahwa Ia mengangkat khalifah di bumi¹³⁹

Selanjutnya, manusia sempurna adalah orang yang telah mendapatkan sifat-sifat Tuhan secara sempurna, seperti tujuh sifat Tuhan: *al-Haya*, *al-‘Ilm*, *al-Iradah*, *al-Qudrah*, *al-Sam*, *al-Bashar*, dan *al-Kalam*. Tujuh sifat ini merupakan ummahat *al-zhuhur* (induk yang bermanifestasi) dalam diri manusia sempurna. Melalui sifat-sifat ini kemudian manusia sempurna mendapatkan dan mencerminkan dzat Tuhan secara sempurna. Tujuh sifat Tuhan yang ber-*tajalli* dalam diri manusia sempurna tersebut adalah hasil interpretasi (*ta’wil*) dari al-Jilli terhadap ayat al-Qur’an yang berbunyi:

وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ

“*Sesungguhnya telah Kami turunkan kepada engkau tujuh ayat (Fatimah) yang diulang-ulang membacanya dan al-Qur’an yang besar.*

Dari keterkaitan antara pengertian manusia sempurna dengan Tuhan dan antara manusia sempurna dengan penciptaan, maka manusia sempurna menurut al-Jilli 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 khalifah, *wasithah* dan pembimbing spiritual bagi sesamanya.¹⁴⁰

Dalam perjalanan sejarah umat manusia. Manusia-manusia sempurna bermunculan pada setiap saat dan masa dengan sosok ideal Nabi Muhammad sebagai acuannya.

¹³⁸ Ibid.

¹³⁹ Qs. Al-Baqarah (2):10.

¹⁴⁰ Sumanta, *Manusia Paripurna*.

Muhammad yang dipahami sebagai sosok manusia sempurna yang *nur*-nya sudah ada sebelum Adam diciptakan. Para nabi dan para wali adalah diri Muhammad dari sisi bathinnya dan nama-nama menunjukkan pada dirinya yang bersifat *zhahir*.

6. Proses munculnya Insan Kamil *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna)

Al-Jilli membawa teori *tajalli* dan *taraqqi* dalam proses munculnya *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Dalam teori *tajalli*, *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna) muncul sebagai sebuah sintesis dari makrokosmos yang permanen dan aktual serta sekaligus sebagai cermin citra Tuhan secara paripurna. Sementara dalam teori *taraqqi*, *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna) muncul sebagai makhluk yang paling unggul dalam tingkat kesadaran rohani dan pengetahuannya, sehingga ia mencapai tingkat tertinggi di antara tingkatan makhluk yang ada dalam menapaki *Maqamat* kerohanian.¹⁴¹

Menurut al-Jilli, *tajalli* Tuhan berlangsung secara terus menerus pada alam semesta dan terdiri atas lima *martabat* (*martabat al-Khomsah*),¹⁴² yakni:

a) *Martabat Uluhiyah*

Martabat ini merupakan esensi dari zat primordial, yang menjadi sumber yang *Wujud* dan yang *'adam*, yang *Qadim* dan yang hadits, *al-Haqq* dan *al-khalq*. Tajalli pada tahap ini baru berupa "*pemberian hak kepada yang berhak*" (*I'tha' kulli dzi haqq haqqahu*), yakni memberikan *wujud* kepada *martabat-martabat* di bawahnya.¹⁴³ Hubungan antara esensi dan realitas zat dengan zat itu sendiri, agaknya seperti hubungan antara molekul-molekul zat cair (H₂O) dengan zat cair itu sendiri. Al-Jilli mengumpamakannya dengan hubungan antar struktur/ lembaga yang ada dalam biji kurma dan pohon kurma.¹⁴⁴ Struktur yang ada dalam biji kurma, sekalipun tidak kelihatan, merupakan inti yang bakal menumbuhkan sebatang pohon kurma. Akan tetapi, gambaran tersebut menurut al-Jilli masih belum bisa menggambarinya secara sempurna.

Menurut al-Jilli, *martabat uluhiyah* merupakan *martabat* tertinggi dalam urutan tajalli Tuhan. Hal ini karena di dalamnya tercakup segala realitas dari segala sesuatu. Karena itu, *martabat uluhiyah* dalam kaitanya terhadap tajalli berikutnya adalah

¹⁴¹ Ali, *Manusia Citra Ilahi*.

¹⁴² Al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar-Rahimi*.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ Ibid.

sebagai sumber primer dari segalanya, baik yang *wujud* maupun yang *'adam*. Berdasarkan hal tersebut, *martabat uluhiyah* tidak bisa disebut sebagai *wujud* ataupun *'adam*, tetapi merupakan esensi dari realitas yang tak terbatas. Sehingga, akan mustahil untuk dipikirkan oleh akal manusia yang sangat terbatas.¹⁴⁵

b) *Martabat Ahadiyah*

Tahap ini muncul dari tahap sebelumnya (*uluhiyah*), di mana tingkatan ini merupakan sebutan dari dzat murni (*al-Dzat al-Sadzi*) yang tidak memiliki nama dan sifat, dan tidak ada gejala apapun yang muncul. Zat murni sendiri merupakan pengungkapan diri dari *wujud* mutlak, yang terlepas dari segala kaitan, relasi dan dari segi apapun. Zat murni bukanlah sesuatu yang berada di luar *wujud* mutlak, tetapi merupakan totalitas dari *wujud* mutlak itu sendiri.¹⁴⁶ Zat Tuhan/ zat murni (*al-Dzat al-Sadzi*) pada tahap ini masih merupakan sesuatu yang ghaib mutlak, yang tidak dapat diketahui karena Dia belum mempunyai kaitan dengan sesuatu yang lain. Pada tahap tahap ini, zat murni tidak bisa dicapai oleh pengetahuan manusia karena tidak ada kalimat dan kata-kata yang dapat menggambarkan-Nya.¹⁴⁷

Lebih lanjut, al-Jilli menjelaskan bahwa zat murni yang disebut dengan *Ahadiyah* tersebut, mengalami tiga proses penurunan (*tanazzul*):

- 1) *Ahadiyah*, yaitu di mana zat Mutlak menyadari ke-Esa-an diri-Nya.
- 2) *Huwiyah*, yaitu kesadaran zat Mutlak terhadap ke-Esa-an-Nya yang gaib.
- 3) *Aniyah*, yaitu zat Mutlak menyadari diri-Nya sebagai Kebenaran.

Meskipun terdapat individuasi dalam kesadaran Yang Mutlak terhadap diri-Nya dalam tingkatan-tingkatan di atas, hal ini tidak mengubah status zat tersebut dari keadaannya semula, yaitu zat murni. Karena itu, Nicholson cenderung mengatakan bahwa *huwiyah* dan *Aniyah* sebagai dua aspek yang timbul dari *Ahadiyah*, *huwiyah* sebagai aspek internal dan *Aniyah* sebagai aspek eksternal.¹⁴⁸ Al-Jilli juga menjelaskan bahwa “sesungguhnya *Huwa* (Dia) adalah *al-Ahadiyah* yang batin, yang

¹⁴⁵ Ibid.

¹⁴⁶ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁴⁷ Ibid.

¹⁴⁸ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*.

disebut dengan al-*Huwiyah*, dan pada lahirnya disebut dengan al-*Aniyah*, yang oleh al-Jilli diungkapkan dengan lafadz “*ana*”(saya).¹⁴⁹

c) ***Martabat Wahidiyah***

Pada tahap ini dzat Tuhan menampakkan diri-Nya pada sifat. Dengan demikian, pada zat murni tersebut telah terdapat kualitas (sifat). Berdasarkan sifat itulah seorang hamba akan bisa mengetahui keadaan zat murni. Berdasarkan keterangan tersebut, bisa diketahui bahwa seolah sifat berbeda dengan zat. Akan tetapi, ternyata hal tersebut juga tidak selalu, karena terkadang sifat dapat juga mengambil posisi ‘*ain dzat*.¹⁵⁰ Perbedaan antara zat dan sifat dapat dipertahankan hanya sejauh sifat itu dapat termanifestasi secara mandiri.¹⁵¹ Perbedaan itu disebabkan oleh adanya *disintegrasi* di dalam lingkungan yang termanifestasi. Sehingga apabila dalam bidang yang tidak termanifestasi, perbedaan zat dan sifat akan sulit dipertahankan. Sebagai contoh, sifat dermawan itu tidak diketahui, yang diketahui adalah efek yang ditimbulkan. Efek tersebut adalah manifestasi dari sifat dermawan tersebut.

Menurut al-Jilli, sifat-sifat Tuhan apabila dilihat dari sumber dan asal muasalanya, identik dengan zat, yakni sifat itu hanya diambil dari satu-satunya zat. Sifat dikatakan berbeda satu sama lain hanya dalam pikiran kita saja, hal ini karena perbedaan makna yang terjadi sehingga seolah berbeda dari zat. Akan tetapi, dari segi hakikatnya, sifat itu hanya satu totalitas yang ada pada zat. Keragaman sifat hanya merupakan cara dan aspek.¹⁵²

Apabila zat diberi sebuah sifat, maka zat tersebut akan dipanggil dengan suatu nama (*ism*). Nama tersebut tidak lain adalah nama yang mencakup zat beserta sifatnya. Misal pengetahuan (*‘Ilm*) adalah sifat zat, sedangkan apabila sifat tersebut menempel pada zat, maka dipanggil dengan Yang Maha Mengetahui (*‘Alim*). Dengan demikian, nama berfungsi untuk menjadikan hal yang awalnya tidak dikenal menjadi dikenal. Oleh karena itu, hubungan antara nama dan yang dinamai adalah hubungan antara yang lahir dan yang batin, keduanya identik.¹⁵³

¹⁴⁹ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁵⁰ Ibid.

¹⁵¹ Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysics in Persia: A Contribution to the History of Muslim Philosophy* (Lahore: Bazm I Iqbal, 1908).

¹⁵² Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁵³ Nicholson, *Studies In Islamic Mysticism*.

Pada *martabat wahidiyah* ini, zat menampilkan sifat-sifat dan *asma*'(nama), tetapi sifat dan *asma*' itu sendiri masih identik dengan dzat Tuhan karena dzat ini pun masih berupa potensialitas (*syu'un*) dan belum mampu mengaktual secara keseluruhan. Di bawahnya terdapat *a'yan*, yaitu di mana potensi sifat dan nama menjadi aktual dan menentukan obyeknya, tetapi masih terbatas dalam lingkungan zat itu sendiri.

Pada tahap ini ilmu Tuhan mengambil obyek (*ma'lum*) dan obyeknya adalah *a'yan tsabitah*, yang merupakan *prototype* alam di dalam ilmu Tuhan. Dengan demikian, di dalam ke-Esa-an zat Tuhan, terdapat kemajemukan potensialitas secara maknawi, tetapi potensialitas itu tidak mempunyai *wujud* sendiri kecuali *wujud* Allah. Maka perbedaan keduanya hanya terletak pada akal.¹⁵⁴

Akan tetapi, meskipun *a'yan tsabitah* sebagai obyek ilmu Tuhan berada pada zat-Nya sendiri, al-Jilli tetap memandangnya bersifat baru, karena ia disebabkan oleh *wujud* lain yang secara esensial telah lebih dulu ada, yaitu *wujud* Tuhan, yang ada-Nya tidak disebabkan oleh yang lain.¹⁵⁵

d) *Martabat Rahmанийah*

Kalau pada *martabat wahidiyah* Tuhan ber-*tajalli* pada sifat-sifat dan asma-Nya sehingga melahirkan sejumlah realitas yang berupa potensi-potensi, maka pada *martabat wahidiyah* Tuhan ber-*tajalli* pada realitas-realitas *asma* dan sifat. Dan dengan kata *kun* (jadilah), maka muncullah realitas-realitas potensial tadi menjadi suatu *wujud* yang aktual, yakni alam semesta.¹⁵⁶ Menurut al-Jilli, penciptaan alam adalah sebagai permulaan rahmat yang dicurahkan Allah kepada hamba.¹⁵⁷ Bersamaan dengan penciptaan alam, Tuhan juga ber-*tajalli* padanya. Dengan *tajalli* tersebut, maka tercerminlah kesempurnaan citra-Nya pada setiap bagian dan partikel dari alam semesta ini. Namun meskipun begitu, Tuhan tidak menjadi berbilang dengan berbilangnya wadah *tajalli* tersebut, tetapi tetap Esa dalam segenap *tajalli* -Nya sesuai kehendak zat-Nya yang mulia.

Dengan demikian, alam semesta ini tidak lain adalah sejumlah asma dan sifat Tuhan yang konkret/ nyata. Dari sudut inilah Tuhan dikatakan imanen. Akan tetapi

¹⁵⁴ Ali, *Manusia Citra Ilahi*.

¹⁵⁵ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁵⁶ Ali, *Manusia Citra Ilahi*.

¹⁵⁷ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

hal tersebut tidak menghilangkan asma dan sifat yang melekat pada zat-Nya, yang bersifat *transenden*. Pada *martabat rahmaniyah* inilah tuhan dengan segenap asma dan sifat-Nya ber-*tajalli* pada alam semesta secara global, baik asma dan sifat zat seperti *al-Ahad*, *al-Wahid* dll, ataupun asma dan sifat yang mempunyai ta'aluq (hubungan) dengan makhluk seperti *al-Qodir*, *al-'Alim* dan *al-Sami'*.¹⁵⁸

e) ***Martabat Rububiyah***

Pada *martabat* ini asma dan sifat Tuhan yang memiliki *ta'aluq* (kaitan) dengan makhluk memanifestasikan dirinya secara rinci pada peringkat-peringkat dan bagian-bagian alam tersebut.¹⁵⁹ Selain itu, pada *martabat* ini masing-masing *asma'* dan sifat Tuhan yang tidak terbatas itu menampakkan diri pada alam semesta yang terbatas dan terpilah-pilah. Karena itu, *asma'* dan sifat tersebut menjadi tidak kelihatan secara utuh, tetapi terpilah-pilah pada bagian-bagian tertentu dari alam ini.

Asma dan sifat-sifat tersebut baru bisa terpadu secara utuh dan paripurna pada *al-Insañ al-Kaamil* (manusia sempurna), karena ia diciptakan Tuhan sesuai dengan citra-Nya. Oleh karena itu, jika Tuhan dikatakan *Hayy* (Yang Hidup), *'Alim* (Yang Mengetahui), *Qadir* (Yang Mahakuasa) dll., demikian pula halnya pada *al-Insañ al-Kaamil*. Adapun perbedaannya, hanya pada kemutlakan dan keterbatasannya. Asma dan sifat yang melekat pada Tuhan bersifat mutlak dan tak terbatas, sementara yang ada pada *al-Insañ al-Kaamil* (manusia sempurna) bersifat terbatas, karena manusia hanya dipinjami *asma'* dan sifat tersebut oleh Tuhan.

Adapun untuk proses *tajalli* Tuhan, al-Jilli membaginya menjadi empat. Proses *tajalli* dimulai dengan *tajalli* zat pada sifat dan asma, lalu pada perbuatan sehingga menjadi alam semesta. Akan tetapi, dalam rangka meningkatkan martabat rohani, *tajalli* tersebut ditempatkan dengan urutan terbalik, dimulai dari *tajalli* perbuatan-perbuatan dan berakhir pada *tajalli* zat. Pemutarbalikkan tersebut bukan tanpa alasan, tapi didasarkan atas pandangan bahwa *tajalli* af'al lebih dekat dengan kenyataan empiris, sementara *tajalli* zat merupakan yang paling abstrak dan jauh dari kenyataan empiris. Maka untuk mendekatkan diri, haruslah dimulai dari yang dekat menuju yang jauh, yaitu yang abstrak.

¹⁵⁸ Ali, *Manusia Citra Ilahi*.

¹⁵⁹ Al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar-Rahimi*.

Seorang hamba yang dikehendaki untuk mendapatkan *tajalli* Tuhan, maka hamba tersebut akan mendapatkan *tajalli* dari perbuatan, nama, sifat sampai dzat Tuhan secara bertahap hingga *tajalli* tersebut lengkap. Dalam hal ini hamba tersebut bisa dikatakan berpredikat sebagai *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Al-Jilli membagi jenjang-jenjang *tajalli* Tuhan tersebut secara sistematis. Al-Jilli membaginya ke dalam empat fase/bentuk:¹⁶⁰

1) Fase pertama, adalah *tajalli* Tuhan dalam bentuk perbuatan-perbuatan-Nya (*tajalliyah al-af'al*).

Apabila perbuatan Tuhan ber-*tajalli* pada diri hamba, maka ia akan menyaksikan perjalanan kekuasaan Tuhan dalam alam semesta ini, Allah mempersaksikannya sebagai penggerak dan sebagai pengatur yang berhak menghentikan suatu gerakan tertentu. Ia menafikan perbuatan hamba dan tetapkan perbuatan Tuhan. Dalam fenomena ini, Tuhan secara hakikat sebagai penggerak perbuatan hamba. Hamba yang mendapatkan *tajalli* perbuatan Tuhan merasuk dalam dirinya *al-haul* (upaya), *al-quwwah* (daya) dan *al-iradah* (kehendak) Tuhan.¹⁶¹ Hal ini selaras dengan kisah tentang al-'Abd al-Shalih (Nabi Khidhr) dalam al-Qur'an, yang mendemonstrasikan perbuatannya di hadapan Musa. Statemen Nabi Khidhr yang patut dicatat di sini dari demonstrasi perbuatannya adalah sebagaimana dinyatakan Allah dalam al-Qur'an.¹⁶²

Jadi, apa yang diperbuat oleh Nabi Khidhr sebenarnya adalah kehendak dan perbuatan Tuhan. *Statement* tersebut menjelaskan bahwa betapa kuatnya perbuatan Tuhan pada diri hamba yang telah mendapatkan *tajalli* perbuatan-Nya. Pada momen tersebut, hamba adalah sarana bagi kekuasaan Tuhan dalam menata kebaikan bagi kehidupan ciptaan-Nya. Lebih jauh, al-Jilli mengekspresikan fenomena di atas melalui bait sya'irnya:¹⁶³

فَلَا حَظُّتْ فِي فِعْلِي قَضَاءُ مُرَادِهَا وَأَنْصَرْتُ صَنْعِي أَهْمًا هِيَ صَانِعٌ
فَسَلَّمْتُ نَفْسِي حَيْثُ أَسْلَمْتَنِي الْقَضَاءُ وَمَا لِي مَعَ فِعْلِ الْحَيِّبِ تَنَازُعٌ

¹⁶⁰ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁶¹ Ibid.

¹⁶² Qs. Al-Kahfi (18): 82.

¹⁶³ Yusuf Zaidan, *An-Nadirat al-'Ainiyah li Abdil Karim al-Jilli Ma'a Syarh an-Nablusi* (Mesir: Dar al-Amin, 1999).

﴿ أَنَا قَلَمٌ وَالْإِقْتِدَارُ الْأَصَابِعُ ﴾

أَرَانِي كَالآلَاتِ وَهُوَ مُحَرِّكِي

“Maka jelaslah bagiku bahwa perbuatanku adalah kehendak dan keinginan-Nya* dan kulihat, yang kulakukan adalah perlakuan-Nya.

Maka kuterima jiwaku sebagaimana kehendak-Nya menerimaku* dan tiada sesuatu perbuatanku menyalahi perlakuan kekasihku.

Diriku terlihat bagaikan media yang tergerakkan oleh-Nya* aku bagaikan pena, sedangkan taqdir-Nya bagaikan jari jemarinya”

Al-Jilli dalam hal ini juga menyangkal pandangan kaum Zindiq yang menisbatkan perbuatan-perbuatan mereka yang menyimpang kepada perbuatan Tuhan. Seringkali setelah mereka melakukan perbuatan maksiat tersebut, mereka katakan bahwa ini adalah perbuatan Tuhan. Menurut al-Jilli, ciri perbuatan seorang hamba yang telah mendapatkan *tajalli af'al*/Tuhan adalah perbuatan yang ia lakukan tidak bertentangan dengan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah. Selain itu, hamba tersebut juga seorang yang taat (patuh) kepada Tuhan dan perbuatannya senantiasa selaras dengan ajaran al-Qur'an dan al-Sunnah yang merupakan penampakan *tajalli* perbuatan Tuhan.¹⁶⁴

Berdasarkan pernyataan al-Jilli tersebut, maka dapat disimpulkan bahwa hanya perbuatan yang baik yang menjadi kehendak Tuhan. Perbuatan yang buruk adalah pilihan dari manusia. Munculnya perbuatan buruk pada diri manusia, karena ia tidak menggunakan potensi atau daya yang ada pada dirinya yang berupa *nafs*, dan *ruh*, serta *qalb*. Dengan demikian, manusia tenggelam dengan naluri/ insting biologisnya yang cenderung memuaskan hawa nafsunya. Manusia yang tenggelam dalam dalam insting biologisnya, artinya *khatr as-Syaitoniyah* dan *khatr al-HayawAniyah* mendominasi dalam dirinya. Hal tersebut kemudian akan mengakibatkan seorang manusia bisa terjerumus pada derajat yang paling hina. Selaras dengan hal tersebut, Allah berfirman dalam surat *at-Thin*:

ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ

“Kemudian Kami kembalikan dia ke tempat yang serendah-rendahnya (neraka)”.¹⁶⁵

¹⁶⁴ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁶⁵ Qs. At-Thin (95): 5.

Untuk menjelaskan *tajalli* Tuhan melalui perbuatannya, dalam kesempatan yang lain al-Jilli mengemukakan hadis qudsi yang menjelaskan tentang amalan-amalan yang bisa mengantarkan seorang hamba menjadi dekat kepada Tuhan.¹⁶⁶ Apabila seorang hamba sudah dekat dengan Tuhan, maka semua aktivitas hamba tersebut dikontrol langsung oleh Tuhan. Hadis qudsi yang dimaksud adalah:

مَا زَالَ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْمَوَافِلِ حَتَّى أَحَبَّهُ، فَإِنْ أَحَبَبْتَهُ كُنْتُ عَيْنُهُ الَّتِي يَرَى بِهَا وَقَدَمُهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا .

“Hamba -Ku senantiasa mendekat kepada- Ku dengan amalan-amalan sunnah, sehingga Aku mencintainya. Apabila aku telah mencintainya, maka melalui pendengarannya Aku mendengar, dengan matanya Aku melihat, dengan lidahnya Aku berbicara dengan tangannya Aku bertindak dan dengan kakinya Aku melangka bersamanya”.¹⁶⁷

2) Fase kedua, adalah *tajalli* Tuhan dalam bentuk nama-nama-Nya (*tajalliyyah al-asma*’).

Dalam hal ini hamba yang menerima *tajalli* Tuhan dalam *asma*’-Nya, maka akan merasuk dalam dirinya nama Tuhan. Nama yang pertama kali merasuk dalam diri seorang hamba adalah *al-Mawjud* dan yang paling tinggi di antara nama-nama Tuhan adalah Allah. Allah menghapus nama hamba dan menetapkan nama Allah. Apabila ia dipanggil dengan nama Allah ia langsung menyahutinya.¹⁶⁸ Nama terakhir Tuhan yang ber-*tajalli* dalam diri seorang hamba adalah *al-Qayyum*. Lalu hamba akan naik untuk menerima *tajalli* Tuhan berikutnya.

Dalam strata ini seorang hamba akan mengalami *fana*’, jiwanya melebur dalam ketuhanan, ia tidak merasakan sesuatu yang berada di luar dirinya, lalu naik lagi dalam pengalaman berikutnya *fana*’ *al-fana*’ (*fana*’ yang sempurna), sehingga muncullah *al-Baq*’ Tuhan. Dengan demikian seorang hamba *baqa*’ (tetap) bersama Tuhan.

3) Fase ketiga, adalah *tajalli* Tuhan dalam bentuk sifat-sifat-Nya (*tajalliyyah al-Shifat*).

Seorang hamba yang menerima sifat Tuhan, dirinya tenggelam dalam sifat ketuhanan dan ia disifati dengan sifat-sifat Tuhan tersebut, dan segala sifat Tuhan

¹⁶⁶ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁶⁷ Ibnu Hibban, “Al - Ihsan bi Tartib Sahih Ibn Hibban.”

¹⁶⁸ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

telah menjelma dalam dirinya, *wujud al-lathifah*. Tuhan menduduki *wujud* seorang hamba yang telah lebur dan *fana'*. Tetapi dalam hal ini al-Jilli menegaskan bahwa meleburnya *wujud al-Lathifah al-Ilahiyah* yang menggantikan *haykal* (bentuk) hamba hanyalah bersifat *majazi/ metafor* (kiasan) dan al-Jilli tidak mengatakan *huluḥ* atau *ittihād*. Bentuk peleburan sendiri yang berupa *al-juḥ* (anugerah) dan *al-fadhil* (keutamaan) Tuhan merupakan sebuah pengalaman spiritual bagi hamba yang sudah mencapai titik kulminasi.¹⁶⁹

Apabila yang ber-*tajalli* adalah sifat Tuhan *al-Bashar* (Maha Melihat), maka hamba di sini akan mampu menangkap atau melihat segala yang *mawjudat* (segala yang ada) maupun yang bersifat ghaib. Apabila yang ber-*tajalli* adalah sifat Tuhan, *al-Sama'* (Maha Mendengar), maka hamba akan mampu mendengar suara *al-jamadat* (benda-benda), *al-nabat* (tumbuh-tumbuhan) dan *al-hayawanat* (binatan-gbintang). Ia juga mampu mendengar perkataan-perkataan malaikat dan perkataan-perkataan ghaib lainnya.¹⁷⁰

Dalam strata ini seorang hamba mendapatkan gelar *al-'Abd al-Shifah* dan ia memiliki *al-karamah*. Hamba tersebut dalam dalam istilah al-Qur'an disebut sebagai *al-Busyra*.¹⁷¹ Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam firman Allah:

هُمْ الْبَشَرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي آخِرَةِ ۗ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ۗ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

“Bagi mereka pembawa berita gembira di dalam kehidupan di dunia dan dalam kehidupan di akhirat. Tidak ada perubahan bagi kalimat-kalimat (janji-janji) Allah. Yang demikian itu adalah kemenangan yang besar”.¹⁷²

Sebutan *al-Busyra* tersebut didasarkan kepada lima alasan mendasar, yakni: **Pertama**, dari sisi *khalqiyyah* (penciptaan) hamba tersebut mengalami *fana'* yang sempurna, dan dari sisi *al-Haqqiyyah* (ketuhanan) ia *baqa'* (tetap) dalam sisi ketuhanan. **Kedua**, hamba tersebut menerima pensifatan dari sifat-sifat ketuhanan. **Ketiga**, pensifatannya tersebut pada sisi ke-ghaibannya. **Keempat**, mengandung pengertian pembenaran terhadap ritualitas agama-agama, di mana yang pada

¹⁶⁹ Ibid.

¹⁷⁰ Ibid.

¹⁷¹ As-Syarqowi, *Mu'jam Alfadz ash-Shufiyah wa Ma'aniha*.

¹⁷² Qs. Yunus (10): 64.

hakikatnya yang disembah hanyalah Allah semata. **Kelima**, penyanggahan atas kekeliruan para tokoh agama dan aliran, kecuali mereka Muslim.¹⁷³

4) Fase keempat, adalah *tajalli* Tuhan dalam dzat-Nya (*tajalliyyah al-dzat*).

Fase ini adalah fase *tajalli* Tuhan yang terakhir pada diri hamba. Hamba yang telah menerima bentuk *tajalli* ini disebut sebagai manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*). Hal ini dikarenakan, hamba tersebut sudah mendapatkan pengalaman spiritual yang paling sempurna. Dengan kontinuitas ibadahnya kepada Tuhan, hamba tersebut bisa mendapatkan limpahan dzat Tuhan. Ia telah berkedudukan sebagai khalifah di muka bumi yang bertanggung jawab terhadap tatanan kehidupan spiritual makhluk di bumi ini. Hal ini selaras dengan firman Allah yang menyatakan:¹⁷⁴

وَأِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰئِكَةِ اِنِّيْ جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَلِيْفَةً...

“Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: Sesungguhnya aku hendak menjadikan seorang khalifah di bumi”.

Kata khalifah pada ayat di atas dipahami oleh al-Jilli sebagai manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*) yang berhak atas *al-khilafah al-Ilahiyyah* (kekuasaan Tuhan) di bumi.¹⁷⁵ Manusia yang telah menduduki strata ini disebut juga dengan istilah *al-khitam* (yang berkedudukan final), yakni manusia yang sudah mencapai titik kulminasi dalam perjalanan spiritualnya.¹⁷⁶

7. Tingkatan-Tingkatan Menuju Manusia Paripurna (*Maqamat al-Insān al-Kāmil*)

Al-Jilli telah menyodorkan rumusan-rumusan *tashawuf*. Apabila rumusan tersebut bisa dipahami dan diimplementasikan dalam kehidupan keseharian seseorang, maka akan bisa mengantarkan seorang hamba kepada kedudukan manusia sempurna (*al-Insān al-Kāmil*). Rumusan tersebut berkisar pada istilah yang biasa dikenal oleh mayoritas kaum Muslimin seperti: *Islam, Iman, Shalah, Ihsan, Syahadah, Shiddiqiyah*, dan *Qurbah*. Istilah-istilah tersebut diformulasikan oleh al-Jilli menjadi tingkatan-tingkatan dalam mencapai puncak perjalanan menuju kesempurnaan manusia.¹⁷⁷ Beberapa *Maqam* yang

¹⁷³ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda 'Abdul Karim al-Jilli*.

¹⁷⁴ Qs. Al-Baqarah (12): 30.

¹⁷⁵ Zaidan, *Abd al Karim al Jili : failasuf ash shufiyah*.

¹⁷⁶ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁷⁷ Ibid.

harus dilalui seorang hamba, yang menurut istilah al-Jilli disebut *al-Martabah* (jenjang atau tingkat) adalah sebagai berikut:

a) Islam

Secara sederhana, Islam bisa dipahami sebagai rukun Islam yang lima yakni: (1) mengucapkan dua kalimat *Syhadah*, (2) mengerjakan shalat, (3) menunaikan zakat, yang dalam pengertian al-Jilli adalah penyucian. Yakni menghilangkan perasaan senang terhadap dunia.¹⁷⁸ Hal ini karena senang dunia adalah pangkal kelalaian. (4) melaksanakan puasa di bulan Ramadhan, yang dalam hal ini al-Jilli menarik pengertian puasa ini kepada makna yang lebih dalam, yakni menahan untuk menggunakan atau memenuhi naluri *basyariyah* (kecenderungan yang bersifat *alamiyah*) dan mensifati dirinya dengan sifat ketuhanan dan (5) melaksanakan haji ke Baitullah, yang oleh al-Jilli dimaknai sebagai pencarian Tuhan.¹⁷⁹

Dari rukun Islam yang lima tersebut, shalat adalah bagian yang banyak diungkap oleh al-Jilli. Shalat dalam pengertian *syari'ah* adalah ibadah kepada Allah melalui bacaan dan tindakan tertentu yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam.¹⁸⁰ Al-Jilli mengartikan shalat sebagai simbol kegiatan ritual yang mengandung makna ketuhanan. Shalat mengandung makna keesaan Allah. Orang yang menunaikan shalat, berarti menegakan aturan keesaan Allah. Shalat harus didahului dengan wudhu' atau bersuci, ini menurut al-Jilli bermakna mensucikan diri dari sifat tercela dan dorongan nafsu duniawi yang melekat pada sifat kemanusiaan. Air sebagai alat bersuci merupakan simbol dari *sirr al-hayyah* (rahasia kehidupan) dengan air, maka muncul kehidupan sifat-sifat ketuhanan pada diri manusia. Tayammum sebagai pengganti wudhu' diartikan oleh al-Jilli sebagai upaya yang sungguh-sungguh (*mujahadah*) dan latihan yang keras (*riyadhah*).¹⁸¹

Rukun shalat yang bersifat *qalbiyyah* (hati), *af'aliyyah* (perbuatan) dan *qawliyyah* (ucapan), semuanya mengandung makna filosofis yang mengantarkan pada pemahaman akan *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Misalnya, niat dalam takbir mengandung arti penyerahan total kepada Tuhan Yang Maha Besar, bacaan fatihah

¹⁷⁸ Ibid.

¹⁷⁹ Ibid.

¹⁸⁰ Abdul Aziz Al-Malibari, *Fathul Mu'in* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2020).

¹⁸¹ Ibid.

bermakna hadirnya *wujud* kesempurnaan dan rahasia ketuhanan, gerak ruku' bermakna leburnya *wujud* dalam Tuhan dan seterusnya. Menurut para sufi hanya kalangan tertentu yang mampu menangkap maknanya. Hal ini karena, kebanyakan manusia hanya mampu menangkap sisi permukaan atau nilai syari'ah yang teraplikasi dalam tindakan dan bacaan ritual yang bersifat seremonial semata.

b) Iman

Menurut al-Jilli, pada tingkatan Iman inilah awal terbukanya *kasyf* dari alam ghaib dan sebagai sarana mendapatkan *Maqam* yang lebih tinggi.¹⁸² Iman, menurut al-Jilli, terdiri dari dua rukun, yakni meliputi: (1) *at-tashdiq al-yaqini*, yakni membenaran yang sungguh-sungguh tentang keesahan Tuhan, tentang para Malaikat Allah, kitab-kitab Allah, para Rasul Allah, tentang hari akhir dan tentang qadar baik maupun buruk; dan (2) melaksanakan apa yang tertera dalam rukun Islam.¹⁸³ Kedua hal tersebut menurut al-Jilli adalah dua rukun yang harus dilaksanakan sepenuh hati oleh seseorang yang ingin mencapai *Maqam* al-Iman. Iman merupakan tangga pertama mengungkap tabir alam gaib serta alat yang membantu seseorang mencapai tingkat atau *Maqam* yang lebih tinggi. Setelah sufi mengamalkan dan menghayati rukun Islam, kemudian meyakini rukun Iman secara mantap seperti meyakini sesuatu yang ditangkap oleh panca indra. Karena Iman menurut al-Jilli adalah cahaya dari cahaya Ilahi, melalui cahaya tersebut sufi dapat melihat sesuatu yang tidak terlihat oleh mata kepala.¹⁸⁴

Imam Nawawi dalam Syarah Sahih Muslim menjelaskan bahwa keimanan seseorang bisa bertambah dan berkurang, dilihat dari intensitas kegiatan amal ibadahnya. Hal ini sesuai dengan firman Allah berikut:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ يَوْمَ يُنْفَخُ السَّمُوتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ عَلِيمًا

حَكِيمًا .

Artinya, "Dialah yang telah menurunkan ketenangan ke dalam hati orang-orang mukmin untuk menambah keimanan atas keimanan mereka (yang telah ada). Milik

¹⁸² Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Ibid.

Allahlah bala tentara langit dan bumi dan Allah Maha Mengetahui lagi Mahabijaksana.”¹⁸⁵

Juga ayat berikut:

لَيَسْتَيَقِينَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَيَزْدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ .

Artinya, “(Yang demikian itu) agar orang-orang yang diberi kitab menjadi yakin, orang yang beriman bertambah imannya, orang-orang yang diberi kitab dan orang-orang mukmin itu tidak ragu-ragu.”¹⁸⁶

Kedua ayat ini menjadi dasar bahwa kualitas iman seorang muslim bisa bertambah dan berkurang. Adapun cara mengidentifikasinya adalah dengan melihat intensitas ibadah yang dilakukannya. Jika ibadahnya rajin, maka menunjukkan kualitas imannya sedang bagus, sebaliknya jika intensitasnya rendah maka kualitasnya sedang turun.¹⁸⁷

Salah satu upaya yang bisa kita lakukan untuk meningkatkan dan merawat kualitas iman adalah dengan *tafakkur*, yaitu melakukan perenungan mendalam terhadap kekuasaan Allah atau hal-hal bernilai *ukhrawi* seperti mengingat banyaknya dosa yang sudah kita perbuat, merenungi kematian dan hari pembalasan, dan sebagainya. Imam Ibnu Katsir dalam tafsirnya mengutip sebuah kalam hikmah, “Orang yang melihat ciptaan Allah tapi tidak merenunginya untuk memperoleh pelajaran, maka apa yang dilihatnya hanya akan menggelapkan hati.”¹⁸⁸ Bisyr bin Haris al-Hafi juga menyampaikan, “Jika seseorang merenungi keagungan Allah, maka ia tidak akan memiliki hasrat untuk bermaksiat.” Dua ungkapan ini menjadi bukti bahwa men-*tafakkur*-i keagungan Allah melalui ciptaan-Nya mampu meningkatkan kualitas iman seseorang.¹⁸⁹ Imam Al-Ghazali dalam *Ihya ‘Ulumiddin* juga menjelaskan terkait cara kerja *tafakkur*. Menurut al-Ghazali, saat seorang muslim ber-*tafakkur*, maka akan menghasilkan pengetahuan dari objek yang di-*tafakkur*-inya. Merenungi kekuasaan Allah dengan melihat gunung-gunung yang menjulang,

¹⁸⁵ Qs. Al-Fath (48): 4.

¹⁸⁶ QS. Al-Fath (74): 31.

¹⁸⁷ (al) Nawawi, “Syarh al-Nawawi ‘ala Muslim,” in *Syarh al-Nawawi ‘ala Muslim* (Beirut: Darul Fikr, 2001), 353.

¹⁸⁸ Imam Abi al-Fida Ismail ad-Dimasyqi Ibnu Katsir, *Tafsir Ibnu Katsir* (Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, n.d.).

¹⁸⁹ *Ibid.*

misalnya. Jika pengetahuan sudah diperoleh, maka akan menghasilkan sentuhan batin dalam hati yang diimplementasikan dalam bentuk ketaatan kepada Allah Sang Maha Pencipta.¹⁹⁰

Imam Al-Haddad dalam kitab *Risalatul Muawanah* menerangkan bahwa terdapat tiga langkah perkara yang dapat menambahkan keimanan serta memperkuatnya. **Pertama**, mendengarkan ayat al-Qur'an dan hadits yang di dalamnya disebutkan perihal janji Allah, ancaman-Nya, perkara-perkara akhirat, kisah-kisah nabi, mukjizat, serta hukuman bagi mereka yang menentang para nabi. Begitu juga mendengarkan kezuhudan *salafus salih* di kehidupan dunia, begitu juga kecintaan mereka kepada akhirat dan mendengarkan ayat-ayat suci. **Kedua**, melihat kebesaran langit dan bumi dan segala sesuatu yang menakjubkan dan keindahan yang diciptakan di langit dan bumi. Salah satu contoh ayat yang menunjukkan keagungan Allah. **Ketiga**, melaksanakan amal saleh secara teratur dan menjaga diri supaya tidak tergelincir kepada kemaksiatan dan keburukan. Imam Al-Haddad juga menjelaskan bahwa iman dengan perkataan dan amal akan bertambah karena melakukan ketaatan dan menurun lantaran melakukan kemaksiatan.¹⁹¹

c) ***Al-Shalah* (kesalehan).**

Menurut al-Jilli *ash-Shalah* adalah adalah kontinuitas ibadah kepada Allah dengan senantiasa melaksanakan perbuatan-perbuatan yang baik karena mengharap pahala dari Tuhan dan meninggalkan perbuatan jahat karena takut akan balasan atau siksaan Tuhan. Al-shalah ini terdiri dari tiga rukun, yakni meliputi: (1) Islam, (2) Iman dan (3) kontinuitas ibadah kepada Allah dengan disertai rasa *al-khawf* (rasa takut) kepada siksaan Allah dan *al-rajah* (rasa optimis) terhadap rahmat dan ampunan Allah.¹⁹² *Maqam* ini bisa dicapai dengan melalui dua tahapan awal yaitu al-Islam dan al-Iman kemudian ditambah ibadah yang *istiqamah*.¹⁹³

d) ***Al-Ihsan***

Dalam hal *Ihsan*, al-Jilli menggambarinya sebagai ibadah seorang hamba dalam sisi ketuhanan, penamaan dan pensifatan Tuhan mulai melekat pada diri hamba. *Maqam*

¹⁹⁰ Imam Al-Ghazali, *Ihya' Ulumuddin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995).

¹⁹¹ Abdullah bin Alwi Al-Haddad, *Risalatul Muawanah* (Sarang: Maktabah al-Anwar, 2020).

¹⁹² Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

¹⁹³ Ibid.

ini menunjukkan bahwa seorang sufi telah mencapai tingkat menyaksikan efek (*atsar*) nama dan sifat Tuhan, sehingga dalam ibadahnya, ia merasa seakan-akan berada di hadapan-Nya. *Al-Ihsan* ini dibangun di atas empat rukun, yakni meliputi: *Islam*, *Iman*, *Shalah* dan *istiqamah*. Keempat rukun tersebut terdapat dalam tujuh *Maqam (al-Maqamat al-sab'ah)* yaitu:¹⁹⁴

- 1) *Maqam taubat*, dalam pemahaman al-Jilli mempunyai strata atau tingkatan-tingkatan pemahaman. Taubat dalam pengertian strata *islam*, *iman* dan *ihsan*, adalah taubat dari segala dosa. Sedangkan taubat dalam strata *syahadah* adalah tawbah dengan meninggalkan getaran (*khatr*) ingin melakukan perbuatan dosa. Dalam strata *shiddiqin*, taubat dimaknai sebagai upaya untuk menghilangkan sifat lupa kepada Allah. Adapun taubat dalam tahapan tertinggi, yaitu strata *qurbah* taubat diartikan dengan adanya perubahan dalam kondisi (*hal*) dalam kebersamaannya dengan Tuhan atau (dalam bahasa yang sederhana, taubat dengan meniadakan jarak dengan Allah).
- 2) *Maqam Inabah*, *Inabah* terbagi atas empat strata, yaitu: (1) strata *islam*, *iman* dan *ihsan*. *Inabah* di sini berarti menarik diri dari perbuatan dosa dan kembali melaksanakan perintah Allah; (2) strata *syahadah*, yakni keluar dari keinginan nafsu dan kembali kepada sesuatu yang disukai Allah; (3) strata *shiddiqin* adalah kembali dari *al-Haqq* menuju *al-Haqq*; dan (4) strata *qurbah*, yakni kembali dari nama dan sifat Allah menuju kepada dzat-Nya.
- 3) *Maqam zuhud*, terbagi ke dalam empat strata pemahaman: (1) strata *ihsan*, yaitu melepaskan ketergantungan kepada dunia dan kenikmatannya; (2) strata *syahadah*, yaitu meninggalkan dunia dan akhirat; (3) strata *shiddiqin*, yakni melupakan semua makhluk; dan (4) strata *qurbah*, yakni kekal bersama nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dalam hakikat dzat
- 4) *Maqam tawakkul*, terbagi dalam empat tingkatan, yaitu Ketika dalam *Maqam*: (1) *ihsan*, yakni penyerahan diri atas segala persoalan hanya kepada Allah; (2) *syahadah*, yakni meniadakan sebab dan akibat; (3) *shiddiqin*, yakni

¹⁹⁴ Ibid.

mengembalikan keberadaan diri kepada keberadaan Allah swt; dan (4) *qurbah*, yakni tenggelam dalam persaksian Allah swt.

- 5) *Maqam* ridha terbagi juga dalam empat tingkatan, yaitu: (1) *Ihsan*, yakni menerima kerelaan terhadap ketentuan Allah; (2) *syahadah*, yakni mencintai Allah dengan sepenuhnya; (3) *shiddiqin*, yakni keasyikan seorang hamba atas kehadiran Tuhan dalam pandangannya yang paling tinggi; dan (4) *qurbah*, yakni kembalinya keberadaan dirinya dari Tuhan kepada makhluk.
- 6) *Maqam tafwidh* terbagi atas empat strata, yaitu: (1) *Ihsan*, yakni penyerahan yang utuh kepada Tuhan; (2) *syahadah*, yakni ketenangan dalam kondisi ingat kepada pencipta; (3) *shiddiqin*, yakni merasakan keindahan dalam *tajalli* Tuhan; dan (4) *qurbah*, yakni kerelahan yang sangat tulus atas perjalanan ketentuan atau qadar Tuhan
- 7) *Maqam ikhlash* terbagi juga dalam empat strata, yaitu: (1) strata *ihsan*, adalah menunaikan ibadah tanpa pamrih; (2) *syahadah*, yakni memfokuskan terhadap *wujud* Tuhan sebagai sasaran ibadah; (3) *shiddiqin*, yakni tiadanya hajat terhadap nama dan sifat Tuhan, manakala *ma'rifat* kepada dzat Tuhan; dan (4) *qurbah*, yakni dapat menemukan secara murni dari ibadah atau terbukanya selubung yang menghalangi antara hamba dan Pencipta.

e) ***Asy-syahadah***

Asy-syahadah ini terdiri dari lima rukun, yakni meliputi: Islam, iman, shalat, *ihsan* dan *al-iradah*, dan kelima rukun tersebut terkait dengan tiga syarat, yaitu: (1) mempertalikan cinta kepada Allah tanpa suatu sebab; (2) kontinuitas dalam berdzikir kepada Allah tanpa henti (*istiqaamah*); dan (3) menekan hawa nafsu tanpa memberikan peluang sedikitpun.¹⁹⁵ *Asy-syahadah* terbagi ke dalam dua tingkatan, yaitu mencapai mahabbah kepada Tuhan tanpa pamrih. Ini adalah tingkat yang paling rendah, dan menyaksikan Tuhan pada semua makhluk-Nya secara *'ainul yaqin*. Ini adalah yang paling tinggi.¹⁹⁶

¹⁹⁵ Ibid.

¹⁹⁶ Ibid.

f) *Ash-Shiddiqiyyah*

Tingkatan ini dibangun atas enam rukun: Islam, iman, *shalah*, *ihsan*, *syahadah* dan *al-ma'rifat*. *Al-ma'rifat* mempunyai tiga komponen tingkatan, yakni: '*ilm alyaqin*, '*ain al-yaqin*, dan *haqq al-yaqin*. Masing-masing tingkatan mempunyai tujuh syarat: (1) *fana'*; (2) *baqa'*; (3) *ma'rifat* kepada dzat dari sisi *tajalli* nama Tuhan; (4) *ma'rifat* kepada dzat Tuhan dari sisi sifat Tuhan; (5) *ma'rifat* kepada dzat dari sisi Dzat Tuhan; (6) *ma'rifat* kepada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan melalui dzat; dan (7) pensifatan seorang hamba dengan nama dan sifat Tuhan.¹⁹⁷

g) *Al-Qurbah*

Setelah melewati semua *maqamat* yang telah diuraikan oleh al-Jilli. Maka seorang hamba akan mencapai tahapan terakhir untuk menjadi *Insa' Kamil* (manusia paripurna, yaitu tingkatan/ tahapan *Al-Qurbah*. Tingkatan ini dibangun atas tujuh rukun, yaitu: islam, iman, shalah, *ihsan*, *syahadah*, shiddiqiyyah, dan *wilayah al-kubra*. Rukun yang terakhir ini mempunyai empat tingkatan kedudukan, yaitu:¹⁹⁸

- 1) *Al-Khillah* (kawasan damai), yaitu *Maqam* Nabi Ibrahim yang barang siapa bisa memasukinya, maka akan merasakan ancaman. Tingkatan ini biasa diartikan sebagai sebuah persahabatan dengan Tuhan, sehingga Tuhan dikenal secara intim. Dengan demikian sufi senantiasa berbuat sesuai dengan apa yang dikehendakinya.
- 2) *Al-Hubb*, yaitu sesuatu yang muncul pada diri Nabi sehingga ia bergelar habib. Pada tingkatan ini, yang satu akan merasakan yang lainnya.
- 3) *Al-Khitam*, yaitu *Maqam* Muhammadi, yang di dalamnya berkibar bendera pujian.pada tingkatan ini pencitraan Tuhan terjadi secara utuh terhadap seorang sufi, tetapi kesempurnaan Tuhan tidak tercapai oleh sufi secara keseluruhan, karena kesempurnaan-Nya tidak terbatas.¹⁹⁹
- 4) *Al-'ubdiyyah*, manusia yang dalam tataran ini oleh Allah diberikan gelar 'abdih. Kata 'abdih di sini menunjuk pada pengertian Nabi yang diutus kepada semua

¹⁹⁷ Ibid.

¹⁹⁸ Ibid.

¹⁹⁹ Al-Mazidi, *Maushu'ah Musthalahat 'Abdul Karim al-Jilli*.

mahluk sebagai *rahmatan li al-‘alamin*, yakni diri Nabi Muhammad saw dan para penggantinya dalam kepemimpinan spiritual.²⁰⁰

Dari strata atau tingkatan-tingkatan di atas yang telah diformulasikannya, oleh al-Jilli kemudian dijadikan sebagai sebuah konsep pendakian spiritual dalam menggapai kedudukan *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Di dalamnya sarat dengan nilai-nilai substansial dari ajaran Islam yang harus dipahami dalam konteks yang komprehensif.

8. Kedudukan *Insān Kāmil*

Dari sisi ontologi, *Insān Kāmil* mencerminkan tentang status manusia sebagai *macro kosmos* atau semua sifat-sifat alam ada dalam diri manusia sendiri. Ia sebenarnya merupakan “buah” atau hasil akhir dari biologis alam serta merupakan tujuan akhir dari penciptaan alam. Tetapi meski begitu, manusia juga mengandung seluruh unsur alam semesta. Sebagai analogi, jika dikaitkan dengan sebuah tumbuhan, manusia layaknya pohon yang terdiri di dalamnya berbagai macam unsur dari mulai akar, batang, cabang, dahan, ranting sampai dengan daun. Oleh sebab itu manusia bisa dikatakan sebagai *micro cosmos* atau miniatur dari semesta alam.²⁰¹ Bahkan Rumi menganggap justru manusia itu sendiri dapat dikategorikan sebagai *macro kosmos* jika dikatakan sebagai puncak dari evolusi alam.²⁰²

Selain membahas manusia sebagai puncak tertinggi dari alam, dari sisi ontologis juga terdapat teori “Nur Muhammad” yang mendeskripsikan bahwa nabi Muhammad, memiliki posisi yang istimewa di mana ruh-nya merupakan *quthb* (poros) bagi seluruh alam; baik dari permulaan sampai akhir penciptaan.²⁰³ Dalam paham ini, Alam merupakan realitas absolut dari nabi Muhammad.²⁰⁴ Menurut Laily Mansur, nabi Muhammad memiliki dua bentuk kejadian; kejadian pertama dalam bentuk yang ada *qadim* dan *azali*. Ia merupakan asal kejadian dari seluruh alam dunia, termasuk *Insān Kāmil* terpancar dari Nur Muhammad merupakan miniatur dari tentang sifat kesempurnaan dan bisa

²⁰⁰ Abu Nashr as-Siraj At-Thusi, *Al-Luma' Fii Tarikh At-Tasawuf al-Islam* (Beirut: Dar al-Kutub Ilmiah, 2007).

²⁰¹ Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006).

²⁰² Ibid.

²⁰³ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

²⁰⁴ J. Spencer Trimigham, *The Sufi Order in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971).

merefleksikan kejadian alam lainnya. Sedangkan kejadian kedua ialah lahirnya jasad Muhammad sebagai manusia biasa dengan pangkat kerasulan dan kenabian terakhir.²⁰⁵

Mengenai hal ini al-Jilli sepakat dengan teori Nur Muhammad dan menganggapnya sebagai mahkluk pertama yang diciptakan berdasarkan hadis “*awwalu ma khalaqallahu al-qalam*” juga hadis “*awwalu ma khalaqallahu al-‘aql*”. Menurutnya, kedua hadis itu tidak bertentangan, karena baik itu al-qalam, al-‘aql merupakan dua aspek dari nur muhammadi.²⁰⁶ Sedangkan Nur Muhammad sendiri, menurut al-Jilli merupakan refleksi bagi sifat-sifat tuhan karena Allah menciptakan ruh muhammad dari dzat-Nya. Pada akhirnya, dari ruh itu tercipta semesta alam beserta rahasia-rahasianya.²⁰⁷ Dengan penjelasan di atas, maka posisi Nur Muhammad sebagai sosok *Insañ Kāmil* merupakan cerminan dari sifat-sifat tuhan baik secara asal mula, tujuan diciptakan, maupun secara potensi yang diberikan. Karena kesempurnaan gambaran tuhan dapat ditemukan pada diri manusia, maka seluruh alam yang berasal dari satu wujud tunggal yang dapat direfleksikan melalui sifat-sifat tersebut.

Dari sisi epistemologi, ketika seorang manusia sudah mencapai derajat *Insañ Kāmil*, Ia mampu untuk ber-*tajalli* secara sempurna. Meminjam perkataan dari Mulyadhi Kartanegara, dalam pemahaman seorang sufi, sosok *Insañ Kāmil* yang telah kasyaf dan ber-*tajalli* maka hamba itu berenang dalam falak sifat tersebut. Kalau sifat ilmu Tuhan yang bertajalli pada diri hamba, maka ia akan mengetahui objek ilmu-Nya dari awal sampai akhir. Jika as-Sam’a ia akan mendengar semuanya; pembicaraan benda-benda mati, tumbuhan, hewan-hewan, serta percakapan malaikat, juga bisa memahami bahasa yang berbeda-beda.²⁰⁸ Mungkin, meminjam bahasa Nicholshon, seseorang yang telah mencapai derajat *Insañ Kāmil* akan memiliki visi langsung atas pengetahuan ketika kesadaran diri menghilang darinya, kemudian Ia akan mendapatkan “*the one true light*” dalam pengalamannya.²⁰⁹

Hal yang sama juga diutarakan oleh al-Jilli. Menurutnya, apabila seseorang telah bertajalli dengan asma-Nya ia akan tenggelam dalam sifat yang ia ber-*tajalli* dengan-Nya.

²⁰⁵ M. Laily Mansur, *Ajaran dan teladan para sufi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996).

²⁰⁶ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda ‘Abdul Karim al-Jilli*.

²⁰⁷ Al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar- Rahimi*.

²⁰⁸ Kartanegara, 78.

²⁰⁹ Reynold Alleyne Nicholson, *The Mystics of Islam* (Indiana: World Wisdom, 2002).

Al-Jilli mencontohkan dalam pengalamannya ia pernah ber-*tajalli* sifat al- Hayat kemudian berpindah ke sifat ‘alamiyah, oleh karena itu ia mengetahui “segala sesuatu, bagaimana itu telah terjadi, bagaimana itu bisa terjadi dan bagaimana hal tersebut akan terjadi.”²¹⁰ Kemudian ia juga mengetahui “sesuatu yang tidak sedang terjadi, tidak pernah terjadi apa yang tidak terjadi, meskipun keadannya tidak pernah terjadi, juga mengetahui bagaimana sesuatu itu terjadi”.²¹¹ Akhirnya, seseorang akan bisa mengetahui sebuah ilmu secara global maupun terperinci.

Meskipun begitu, menariknya al-Jilli menolak paham tentang kesatuan mutlak antara *Khaliq* dan *Makhluk*. Ia mengungkapkan apabila seseorang sudah mengalami *kasyaf*, maka status orang tersebut masih dan tetaplah seorang hamba. Al-Jilli menggambarkan pemahamannya tersebut dengan bahasa yang mudah dipahami. Dalam kitab *Insan Kamil fi Ma’rifat al-Awakhir wa al-‘Awail* al-Jilli menulis:

وَاعْلَمْ أَنَّ إِدْرَكَ الدَّاتِ الْعَلِيَّةِ هُوَ أَنْ تَعْلَمَ بِطَرِيقِ الْكَشْفِ الْإِلَهِيِّ أَنَّكَ إِيَّاهُ وَهُوَ إِيَّاكَ ، وَأَنْ لَا إِتْحَادَ وَلَا خُلُوقَ ، وَأَنَّ الْعَبْدَ
عَبْدٌ وَالرَّبُّ رَبٌّ ، وَلَا يَصِيرُ الْعَبْدُ رَبًّا وَلَا الرَّبُّ عَبْدًا ، ٢١٢

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa meski dari sisi epistemologis manusia bisa menyingkap realitas ketika dia sedang dalam keadaan *kasyaf*, namun tetap saja hal itu tidak mengubah esensi manusia sebagai ‘*abid* dan Allah sebagai *khaliq*. Keduanya tidak bisa dilekatkan dan didentikan karena yang satu *wajibul wujud* sedangkan yang satunya lagi *mumkinul wujud*.²¹³

Dari sisi aksiologis, seorang manusia harus mengaktualkan potensi-potensi diri untuk mencapai derajat manusia sempurna.²¹⁴ Maksudnya, segala sifat-sifat *Ilahiyah* yang ada dalam diri manusia harus dilakukan dan dilaksanakan, hal ini berdasarkan sebuah hadis yang berbunyi “*khuliqa adam min shuratihi*” di mana Allah menciptakan nabi Adam memiliki potensi untuk menjalankan sifat-sifat *Ilahiyah*.²¹⁵ Oleh karena itu, menurut al-

²¹⁰ Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi Inda ‘Abdul Karim al-Jilli*.

²¹¹ Ibid.

²¹² Al-Jilli, *Al-Insan Al-Kamil Fi Ma’rifah Al-Awakhir Wa Al-Awail*, 65.

²¹³ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

²¹⁴ Muhammad Sholikhin, *Tasawuf Aktual: Menuju Insan Kamil* (Semarang: Pustaka Nuun, 2004).

²¹⁵ Seha, “Manusia Dalam Al-Qur’an Menurut Perspektif Filsafat Manusia.”

Jilli, seseorang tidak boleh untuk melupakan dan mengabaikan begitu saja sifat-sifat ini, agar dia dapat menjadi manusia sempurna sebagai refleksi dari sifat *Ilahiyah* itu sendiri.²¹⁶

Dengan ketiga ulasan singkat di atas mengenai konsep *Insañ Kañnil* yang meliputi hampir semua aspek filsafat. Bahkan apabila ditinjau dari sisi tashawuf, *Insañ Kañnil* dari al-Jilli ternyata juga mewakili seluruh corak tashawuf yakni tashawuf amali, tashawuf akhlaqi dan tashawuf falsafi.²¹⁷ Kesimpulan ini dapat terlihat dari tingkatan (*Maqamat*) yang dibuat oleh al-Jilli untuk mencapai derajat *Insañ Kañnil*. Dengan kata lain, konsep *Insañ Kañnil* begitu sentral dalam diskursus tradisi tashawuf dan pemikiran filsafat yang mengitarinya.²¹⁸

Insañ Kañnil, sebagaimana yang telah dikemukakan sebelumnya oleh al-Jilli, merupakan puncak dari *tajalli* dzat *ilahiyah* yang bisa dicapai oleh seorang hamba, dengan nabi Muhammad sebagai yang paling sempurna dan paling tinggi derajatnya. Namun meski begitu setiap manusia biasa selain rasul untuk mencapai derajat *Insañ Kañnil*, seperti para auliya maupun orang-orang shaleh yang telah memaksimalkan potensi diri atas sifat-sifat ketuhananan yang ada pada dirinya. Oleh karena itu Ada beberapa *maratib* (tingkatan) *Insañ Kañnil* yang dikemukakan oleh al-Jilli, yang setiap tingkatan berbeda *Maqam*-nya antar satu dan lainnya.²¹⁹

²¹⁶ Nur Hadi Ihsan, Fachri Khoerudin, dan Amir Amir Reza, “Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme,” *al-Afkar, Journal For Islamic Studies* 5, no. 4 (2022): 48–65, <https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v5i4.323>.

²¹⁷ Suteja Ibnu Pakar, *Tokoh-Tokoh Tasawuf Dan Ajarannya* (Yogyakarta: Deepublish, 2013).

²¹⁸ Hakiki dan Kesuma, “Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd al-Karim al-Jili dan Pemaknaanya dalam Konteks Kekinian.”

²¹⁹ Al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.