

TASAWUF PENDIDIKAN: DARI SPIRITUALITAS MANUSIA MENUJU INSAN KAMIL

A. Hanany Naseh

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
e-mail: *ahmadhanai2209@gmail.com*

Nur Hamidi

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
e-mail: *nurnurhamidi@gmail.com*

DOI : 10.14421/jpai.2019.161-03

Abstract

This article examines the relation and position of human beings in the context of "educational mysticism". This study using the literature approach to descriptive conceptual research to see the position of man as a creature of God specifically created by God and for certain purposes. Humans according to mysticism are creatures of God that are specially created ("copy") by God and for the purpose of His *tajalli* (*tanazul*) and because humans have the potential of the *lut* because of certain temptations he can glide to a low level, if he wants to return to his *fitrah*, then he should make a certain effort (*mujahadah* and *riyadlah*) in order to climb (*taraqi*) again "unite" with Him through the four stages of *tajalli*. That *tajalli*, both in the process of *tanazul* and *taraqi*, should be understood figuratively and *metaphorically* (*majazi*). Thus, a compromise can be made between the concept of *Sufism al-Shafi*, namely Sufism which combines Sufic vision with a vision of philosophy and *Sunni Sufism*, namely Sufism which assumes itself to the Koran and Al-Hadist.

Keywords: *Mysticism, Education, Sprituality, Insan Kamil, Tanazul dan Taraqqi.*

Abstrak

Artikel ini mengkaji relasi dan kedudukan manusia dalam konteks "tasawuf pendidikan". Kajian ini penting dilakukan dengan menggunakan pendekatan *literature research*-konseptual deskriptif untuk melihat kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan yang dicipta secara khusus oleh Tuhan dan untuk tujuan tertentu. Manusia menurut tasawuf adalah makhluk Tuhan yang dicipta secara khusus ("*copi*") oleh Tuhan dan untuk tujuan *tajalli*-Nya (*tanazul*) dan karena manusia mempunyai potensi *lahut* yang karena berbagai godaan tertentu dia bisa meluncur ke tingkat yang rendah, apabila dia ingin kembali ke *fitrah*nya, maka hendaknya melakukan upaya tertentu (*mujahadah* dan *riyadlah*) agar bisa mendaki (*taraqi*) kembali "bersatu" dengan-Nya melalui empat tahap *tajalli*. Bahwa *tajalli*, baik dalam proses *tanazul* dan *taraqqi* itu, hendaknya dipahami secara *figuratif* dan *metoforis*(*majazi*). Dengan demikian, maka bisa dilakukan kompromis antara konsep *tasawuf al-shafi*, yaitu tasawuf yang memadukan antara visi sufistik dengan visi filsafat dan *tasawuf sunni*, yaitu tasawuf yang mengasaskan diri kepada Al-Quran dan Al-Hadist.

Kata kunci: *Tasawuf, Pendidikan, Spritualitas, Insan Kamil, Tanazul dan Taraqqi.*

Pendahuluan

Secara pragmatis pendidikan dapat difahami sebagai sebuah usaha memanusiakan manusia, sehingga diskursus tentang pendidikan bertujuan untuk menjadikan manusia menjadi lebih baik. Pertanyaan yang sering muncul : kenapa manusia mesti dididik?, jawabannya hampir pasti adalah agar manusia itu bisa hidup bersama-sama dengan yang lain untuk menjalani hidup ini secara baik. Tapi itu ternyata belum cukup. Manusia perlu diatur oleh "sesuatu", dan sesuatu itu sudah disepakati oleh semua orang, yaitu agama. Pendidikan dan agama sama-sama mengatur manusia untuk hidup secara baik.

Ada tiga permasalahan besar yang dibicarakan oleh semua agama di dunia ini ialah pertama tentang Tuhan, kedua tentang manusia, dan ketiga tentang alam. Masing-masing agama mempunyai konsep atau ajaran sendiri-sendiri tentang ketiga hal tersebut. Dalam makalah ini, akan dibicarakan khusus mengenai manusia dalam pandangan tasawuf (Islam)

Mengenai manusia telah banyak analisa dan pemahaman tentang siapa sebenarnya dia itu, dari mana asalnya, untuk apa dia diadakan dan mau kemana dia akhirnya. Berbagai jawaban yang diberikan untuk memecahkan persoalan besar itu sampai kini tak kunjung selesai. Memang berbicara tentang manusia bagaikan memasuki suatu lembah yang amat dalam, walaupun bisa berada di dalamnya, namun tak mampu mengangkat "misteri" yang melingkupinya.

Adinegoro dalam bukunya *Ensiklopedi Umum Dalam Bahasa Indonesia*, sebagaimana dinukil oleh Syahminan Zaini (1980:5-6), mengatakan: Manusia adalah alam kecil sebagian dari alam besar yang ada di atas bumi, sebagian dari makhluk yang bernyawa, sebagian dari bangsa anthropomorpen, binatang yang menyusui, akan tetapi makhluk yang mengetahui ke"alamannya", yang mengetahui dan dapat menguasai kekuatan-kekuatan alam, di luar dan di dalam dirinya (lahir dan batin).

Definisi ini nampak tidak menunjukkan essensi manusia, ia hanya menunjukkan ciri-ciri dan gejala kemanusiaan. Demikian pula definisi-definisi yang lain, misalnya manusia adalah *Homo Sapiens* (Linnaeus), *Animal Rationale* atau *Hayawanun Nathiqun*, *Homo Loquen* (Revesz), *Homo Faber* (Bergson), *Toolmaking Animal* (Fankin), *Zoon Politicon* (Aristoteles), *Homo Ludens* (Huizinga), *Homo Religious*, *Homo Divinans*, *Homo Economicus*, dan lain sebagainya.

Kalangan sarjana muslim, misalnya Abbas Mahmud al-Aqqad (1966:76) merumuskan definisi manusia bahwa dia adalah makhluk yang berfikir (*Hayawanun Nathiqun*), manusia adalah makhluk sosial, manusia adalah makhluk rohani yang turun ke dunia, manusia adalah makhluk yang bisa berkembang menuju kesempurnaan. Definisi pertama menunjukkan ciri keintelektualannya, sedang definisi kedua menunjukkan keterkaitannya dengan hubungan sosialnya, dan definisi ketiga terpengaruh dengan cerita kejatuhan Adam dari sorga karena godaan syetan, dan keempat

menitik beratkan pada susunan di antara berbagai macam kehidupan yang menuju kesempurnaan (evolusi).

Definisi-definisi tersebut tidak memuaskan bagi Aqqad, kemudian dia mencoba untuk merumuskan definisi Qur'ani bahwa manusia adalah makhluk yang terbebani (*Mukallaf*), dan makhluk yang diciptakan dalam bentuk (*Shurah*) Tuhan atau dalam bentuk "Copi"-Nya (Aqqad, 1966:77)

Rumusan Al-Aqqad yang pertama mempunyai kelemahan bahwa manusia adalah makhluk yang terbebani. Hal ini menunjukkan bahwa mereka adalah makhluk yang tidak mempunyai kreasi, padahal banyak ayat Al-Qur'an yang menunjukkan bahwa mereka adalah makhluk intelektual. Sedang rumusan kedua mengandung arti yang amat tinggi bahwa manusia itu diciptakan dalam bentuk "Copi"-Nya (As-Sajdah:9) berarti mereka mempunyai potensi baik, ada kecenderungan meniru sifat-sifat positif-Nya, dan ada kecenderungan

kembali kepada-Nya. Nampaknya definisi manusia memutar-mutar di sekitarnya, yang umumnya masih banyak menampilkan pertanyaan yang perlu diselesaikan. Sebagai seorang muslim, ada baiknya kembali kepada pijakan utamanya, yakni Al-Qur'an Al-Karim, karena menurut analisa Bakker, Al-Quran menampilkan berbagai aspek tentang manusia secara komplit.

Paper ini bermaksud untuk mengkaji relasi dan kedudukan manusia dalam konteks "tasawuf pendidikan". Kajian ini penting dilakukan dengan menggunakan pendekatan *literature research*-konseptual deskriptif untuk melihat kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan yang dicipta secara khusus oleh Tuhan dan untuk tujuan tertentu.

Metodologi Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan *literature research*-konseptual deskriptif untuk melihat kedudukan manusia sebagai makhluk Tuhan yang dicipta secara khusus oleh Tuhan dan untuk tujuan tertentu.

Pendidikan Tasawuf

Istilah "pendidikan" telah banyak dikemukakan oleh para ahli, meskipun anatraa satu dengan lainnya berbeda, akan tetapi semua pendapat tersebut bertemu dalam satu pandangan, yaitu bahwa pendidikan adalah suatu proses mempersiapkan generasi untuk menjalankan kehidupan dan untuk memenuhi tujuan hidup secara efektif dan efisien (Sodiq, 2014: 155). Mengingat pendidikan tasawuf merupakan bagian yang tidak terpisahkan dari pendidikan Islam, maka pengertian pendidikan Islam perlu dikemukakan terlebih dahulu. Ibnu Qayyim sebagaimana yang dikutip Hasan Bin Ali Hasan al-Hijazy mengemukakan bahwa Tarbiyah (pendidikan Islam) adalah upaya membentuk, merawat, dan mengembangkan potensi manusia untuk menjadi manusia yang shaleh yang mampu berperan mengemban amanah dan tanggung jawab sebagai khalifah di bumi dan mampu menjalankan apa yang telah diwajibkan Allah atasnya berupa tugas peribadatan kepada-

Nya, sehingga manusia tersebut mampu berjalan di bumi ini untuk menumbuhkembangkan semua nikmat yang telah dikaruniakan kepadanya dalam rangka memakmurkan bumi yang menjadi tempat tinggalnya sementara (Hasbullah, 2001: 73). Dari pengertian ini, pendidikan mempunyai tujuan mempersiapkan manusia yang mampu berperan sebagai khalifah di muka bumi dan sekaligus sebagai "abid". Dalam kaitan tersebut, seseorang yang telah menerima pendidikan, pada gilirannya ia mempunyai kewajiban mendidik anggota masyarakatnya, karena sesungguhnya pendidikan itu adalah mengambil (*take*) dan memberi (*give*) (Sodiq, 2014: 156).

Yusuf Qardhawi mengemukakan bahwa pendidikan Islam merupakan pendidikan manusia seutuhnya, meliputi akal dan hatinya, rohani dan jasmaninya, akhlak dan keterampilannya (terj. Gani & Abidin, 1980: 39). Selanjutnya, menurut Langgulung (1980: 94) pendidikan Islam adalah proses

penyiapan generasi muda untuk mengisi peranan, memindahkan pengetahuan dan nilai-nilai Islam yang diselaraskan dengan fungsi manusia untuk beramal di dunia dan memetik hasilnya di akhirat. Sedangkan Anshari (1976: 85) memberikan pengertian bahwa pendidikan Islam adalah proses bimbingan (pimpinan, tuntunan, usulan) oleh subyek didik terhadap perkembangan jiwa (pikiran, perasaan, kemauan, intuisi, dan lain sebagainya) dan raga obyek didik dengan bahan-bahan materi tertentu dan dengan alat perlengkapan yang ada ke arah terciptanya pribadi tertentu disertai evaluasi sesuai dengan ajaran Islam.

Dengan demikian, dapat didefinisikan bahwa pendidikan tasawuf adalah upaya secara sadar dan sistematis ke arah tujuan yang diharapkan yaitu terbentuknya suatu generasi yang berilmu dan berakhlak mulia yang tidak hanya mulia perbuatan lahiriyahnya yang bersandarkan kepada syari"at Islam yakni Al-Qur"an dan Al-Hadits, tetapi juga sekaligus mulia pikiran dan

hatinya yang bersandar kepada Allah SWT (tauhid).

Hakikat pendidikan akhlak tasawuf pada intinya ialah upaya melatih jiwa dengan berbagai kegiatan yang dapat membebaskan diri manusia dari pengaruh kehidupan dunia, sehingga tercermin akhlak yang mulia dan dekat dengan Allah. Sedangkan tujuan pendidikan akhlak tasawuf ialah untuk menghayati kehadiran Tuhan dalam hidup melalui apresiasi nama-nama (kualitas-kualitas) Allah yang indah (al-asma al-husna). Dengan apresiasi itu, manusia diharapkan meniru akhlak tiruan akhlak Tuhan, dimana Tuhan sebagai basis keluhuran akhlak. Pada akhirnya, spiritualitas manusia naik kepada kesempurnaan tertinggi, dan sedekat mungkin dengan Tuhan menjadi Insan Kamil.

Menurut Ahmad Tafsir, materi pendidikan akhlak tasawuf berusaha membangun manusia yang sehat jasmani, yang cerdas akal, dan hati nurani yang tajam (Tafsir, 2008). Pendidikan akhlak tasawuf mengutamakan pembinaan hati, yaitu mengembangkan hati

menjadi baik, bersih dan suci. Karena Tuhan adalah kebaikan tertinggi, maka hati itu harus diisi dengan Tuhan. perilaku sehari-hari. Tafsir menbagi pada tingkat Ibtidaiyah, Tsanawiyah, dan Aliyah.

Al-Quran dan Kejadian Manusia

Abu A'la Maududi dalam *The Meaning of The Quran*, dan dalam *The Basic Principle of Understanding Al-Quran*, sebagaimana dikutip oleh Dawan Rahardjo (1958:212) bahwa tema sentral kandungan Al-Quran adalah manusia. Salah satu bukti lima ayat (dalam surah Al-Alaq) yang pertama kali diturunkan berisi tentang manusia.

Dalam Al-Quran dijelaskan bahwa manusia itu diciptakan dari sari pati tanah (Q.S., Al-Mu'minun: 12-14), dan yang pertama kali disertakan ialah Adam (Q.S., Al-Baqarah: 30-38). Setelah dia sempurna dalam bentuk manusia maka ditiupkan roh Tuhan ke dalamnya (Q.S., As-Sajdah: 9). Dari apa yang telah dikemukakan tersebut, dapat dijelaskan bahwa manusia itu terdiri dari dua unsur, jasmani dan rohani. Secara jasmaniah berasal dari tanah atau

saripati tanah, sedang secara rohaniyah berasal dari Tuhan. Disini terdapat perbedaan *principle* antara teori Darwin (Evolusi) dengan Al-Quran, manusia mempunyai unsur rohani sebagai pembeda antara mereka dengan binatang.

Manusia adalah makhluk rohani, yaitu makhluk yang tidak hanya terdiri dari unsur materi semata, akan tetapi mereka mempunyai akal pikiran, perasaan dan hawa nafsu. Dengan adanya kelengkapan yang bersifat rohani itu, maka mempunyai konsekuensi-konsekuensi tertentu.

Dalam Al-Qur'an ada tiga istilah kunci untuk mengacu pada makna pokok manusia kedua Al-Basyar, Al-Insan, dan An-Nas. Dalam bentuk ayat, Al-Basyar memberikan referen pada manusia sebagai makhluk biologis ambil contoh kasus Maryam: "Bagaimana mungkin mempunyai anak padahal aku tidak disentuh *Basyar*" (Q.S., Ali Imran: 47). Nabi Muhammad SAW pernah disuruh mengaku dan menegaskan bahwa dirinya adalah sebagai *Basyar* pada umumnya (*Basyarun mitslukum*) yang diberi

wahyu (Q.S., Al-Kahfi: 110). Ketika wanita-wanita Mesir kagum pada Yusuf, mereka berkata "...ini bukan *Basyar*, tetapi tidak lain kecuali Malaikat yang mulia" (Q.S., Yusuf: 31). Dari ketiga contoh tersebut, jelas bahwa *Basyar* selalu dikaitkan dengan sifat-sifat biologis manusia.

Menurut Ali Shari'ati (Tanpa tahun: 52) *Al-Basyar* adalah manusia yang esensi kemanusiaannya tidak tampak dan aktivitasnya serupa dengan binatang. Ia hanya wujud (*being*), ia memang makhluk Allah SWT, tetapi bukan hamba dan khalifah-Nya, karena esensi kemanusiaannya tidak nampak adanya. Dengan demikian *Al-Basyar* menunjukkan manusia dalam dimensi biologis, yang secara historis banyak diturunkan di Makkah (Dawan Rahardjo, 1958: 215).

Hal ini berbeda dengan ekspresi manusia dalam istilah *Al-Insan*, karena *Al-Insan* adalah manusia yang bergerak maju ketaraf menjadi (*becoming*) atau menyempurna. "*Menjadi*" adalah bergerak maju, mencari kesempurnaan, merindukan

keabadian, tidak pernah menghambat dan menghentikan proses terus menerus ke arah kesempurnaan. Ini harus menjadi asas melajunya kemanusiaan, yakni dalam proses mengalir: *Inna lillahi wainna illaihi raji'un* (Ali Shari'ati, Tanpa tahun: 51).

Jalaluddin Rahmat (1989: 6) mengklasifikasikan penggunaan *Al-Insan* Pertama, *insan* dihubungkan dengan keistimewaannya sebagai *khalifah* dan pemikul *amanah*; ke-dua, *insan* dihubungkan dengan predisposisi negatif dalam diri manusia, dan ke-tiga, *insan* dihubungkan dengan proses penciptaan manusia. Kategori pertama dan kedua yang akan dibicarakan selanjutnya.

Keistimewaan *al-insan* ialah berilmu pengatahuan, mempunyai daya nalar, manusia demikian disebut *ulul albab* (Q.S., Az-Zumar: 21); dengan ilmunya itu mereka mampu mengomunikasikannya (Q.S., Al-Baqarah: 31), makhluk yang menerima amanah (Q.S., Al-Ahzab: 72) dan mempertanggung jawabkannya (Q.S., Al-Isra': 15). Manusia dalam kategori kedua, kata

insan dihubungkan dengan predisposisi negatif pada diri manusia, misalnya cenderung dhalim dan kafir (Q.S., Ibrahim: 34), tergesa-gesa (Q.S., Al-Isra': 11), bakhil (Q.S., Al-Isra': 11), bodoh (Q.S., Al-Kahfi: 53), gelisah, resah, dan segan membantu (Q.S., Al-Ma'arij: 19-21), ditakdirkan bersusah payah dan menderita (Q.S., Al-Insyiqaq: 6, Al-Balad: 4), tidak berterima kasih (Q.S., Al-'Adiyat: 6), berbuat dosa (Q.S., Al-'Alaq: 6), dan meragukan hari akhirat (Q.S., Maryam: 66).

Dari contoh-contoh ayat yang menggambarkan sifat-sifat manusia tersebut, dapat disimpulkan bahwa manusia adalah makhluk yang paradoksal, yang berjuang mengatasi konflik antara dua kekuatan yang saling bertentangan: kekuatan untuk mengikuti fitrah dan mengikuti predisposisi negatif (Jalaluddin Rahmat, 1989: 8).

Istilah ketiga yang dipakai untuk menunjukkan manusia adalah *an-nas*, yaitu konsep yang mengacu pada manusia sebagai makhluk sosial. Dicontohkan oleh Jalaluddin Rahmat (1989: 9) bahwa ayat yang

menunjukkan kelompok dengan karakteristiknya, misalnya ayat yang menggunakan ungkapan "*Waminan Nas*" (dan diantara sebagian manusia). Ada sebagian manusia yang menyatakan beriman, tetapi sebetulnya tidak beriman (Q.S., Al-Baqarah: 8), yang mengambil sekutu terhadap Allah SWT. (Q.S., Al-Baqarah: 165), dan sebagainya.

Ada lagi ungkapan "*Aktsaran Nas*" (kebanyakan manusia) dapat disimpulkan bahwa manusia itu mempunyai kualitas yang rendah, baik secara ilmu maupun iman (baca misalnya, Q.S., Al-A'raf: 187, dan Hud: 17), tidak bersyukur, melalaikan ayat Allah dan sebagainya. Sisi lain Al-Quran menegaskan bahwa petunjuk Al-Quran bukan hanya dimaksudkan pada manusia secara individual, tetapi juga manusia secara sosial, *An-Nas* sering dihubungkan Al-Quran dengan petunjuk atau Al-Kitab (lihat misalnya Q.S., 57: 25).

Dengan demikian (melihat makna tiga istilah tersebut), maka dapat disimpulkan bahwa manusia itu dapat diklasifikasikan sebagai makhluk *biologis, psikologis, dan*

sosial. Ketiga-tiganya harus dikembangkan dan diperhatikan hak dan kewajibannya secara seimbang, dan selalu berada dalam hukum-hukum yang berlaku (*Sunatullah*).

Secara biologis terkena *sunatullah* yang berlaku bagi semua benda materiil, sebagaimana benda-benda dan hewan-hewan pada umumnya. Sebagai makhluk *psikologis*, yang bertalian dengan hembusan *roh illahi*, berarti ia mempunyai kekuatan tertentu untuk tunduk dan melawan *sunatullah* yang berlaku, atau mencari alternatif *sunatullah* yang lain, ia juga sebagai makhluk yang mampu menyerap sifat-sifatnya, untuk itu ia dituntut bertanggung jawab.

Karena ia sebagai makhluk yang terdapat di dalamnya predisposisi negatif dan positif, maka menurut Al-Quran ia harus memenangkan predisposisi positif. Menurut Jalaluddin Rahmat (1989: 11), ini bisa dilakukan apabila ia konsekuen menjalankan amanat yang diberikan kepadanya, Al-Quran mengingatkan agar manusia

patuh terhadap janjinya. Manusia dituntut mengembangkan ilmu dan imannya dengan amal shalih, sebagai garansi agar ia tetap berada dalam posisi primanya (Q.S., Al-'Ashr: 1-4, At-Tin: 4-6), sebagai konsekuensi sebagai *khalifatullah* di atas bumi ini (Q.S., Al-Baqarah: 30), yang berarti sebagai wakil-Nya di atas bumi untuk melestarikan hukum-hukum-Nya, sebagai pengelola dan pemakmur alam. Dengan demikian, tiga tiang penyangga iman, ilmu dan amal shalih menjadi persyaratan bagi tugas ke khalifahannya.

Konsep Manusia Dalam Tasawuf

Arti Tasawuf

Tasawuf adalah kebudayaan Islam, tradisi ke-ilmuan yang dibentuk oleh sejarah. Karenanya maka tasawuf belum ada pada masa Rasulullah SAW, sebagaimana ilmu-ilmu ke-islaman yang lain seperti *Fiqh* dan *Ilmu Kalam*. Pada masa Nabi Muhammad SAW, predikat umat Islam dikenal dengan panggilan *shohabat*, sesudah itu disebut *tabi'in*, dan seterusnya disebut *tabi'ut tabi'in*. Istilah *shufi* atau *tasawuf* itu baru diperkenalkan

sejak pertengahan abad ke-dua Hijriyah, dan oleh para ahli sejarah, yang dianggap pertama kali menggunakan istilah ini adalah Abu Hasyim al-Kufi yang mencantumkan istilah ash-Shufi di belakang namanya.

Secara *etimologis*, kata tasawuf diperdebatkan oleh 'Ulama, ada yang mengatakan berasal dari kata "Shufun" (bulu domba), "Shof" (barisan), "Shofa" (bersih), "Shufanah" (kayu yang bertahan di padang pasir), berasal dari "Shuffah" (emper Masjid Nabawi yang sahabat Nabi yang tak berkeluarga dan tak berharta), dan sebagainya.

Masing-masing pendapat dikuatkan dengan argumentasinya masing-masing. HAR. Gibb, mengatakan tasawuf dari akar kata "shuf" artinya bulu domba, karena pakaian para shufi terbuat dari bulu domba. Semula, kata Gibb bukan merupakan seragam, akan tetapi suatu tanda penebus dosa perseorangan, sebagaimana dilambangkan pada pakaian 'Isya (HAR. Gibb, 1964: 110). Karena latar belakang yang demikian ini, maka

Ibn Sirin (729 M) mengeluarkan kecamannya: "Aku lebih senang meniru contoh dari Nabi SAW, yang mengenakan pakaian kapas" (Gibb, 1964: 110). Namun ash-Shuhrawardi (tanpa tahun: 326) mengemukakan hadist bahwa Rasulullah itu mengabdikan panggilan seseorang, naik himar dan memakai pakaian terbuat dari bulu domba (Shuf). Hasyan Basyri sendiri mengatakan bahwa dia menemui 70 pasukan badar yang memakai Shuf (ash-Shuhrawardi, tanpa tahun: 326).

Berasal dari "*shuffah*", karena perilaku sahabat Nabi yang hidup di emper ini mencerminkan perilaku *shufi*, sederhana dalam kehidupan materiil, namun tekun dalam beribadah. Gambaran keadaan mereka dikemukakan oleh Abu Hurairah bahwa mereka shalat dengan pakaian yang satu sempit, apabila ruku' temannya memegangnya, karena takut 'auratnya terlihat (ash-Shuhrawardi, tanpa tahun: 334). Dikatakan dari "*shof*" artinya barisan, karena para shufi itu berambisi menempati barisan pertama di surga kelak. Sedang apabila dari kata "*shofa*"

artinya jernih, karena para shufi selalu berusaha menjernihkan hatinya. Dari beberapa uraian tersebut, nampaknya dikarenakan ada perbedaan sudut pandang, tidak menyangkut segi yang esensial dari istilah tersebut.

Dari segi *terminologis* pun diartikan secara bervariasi. Karena demikian halnya, maka Ibrahim Basyuni (tanpa tahun: 18) mengklasifikasikan definisi-definisi itu menjadi tiga, yakni 1). *al-Bidayah* (tahap elementer, permulaan tasawuf), 2). *al-Mujahadah* (tahap latihan dan eksperimen) dan 3). *al-Madzaqat* (tahap perolehan dan merasakan makna tasawuf). Definisi dalam klasifikasi pertama diambil contoh pendapat Ma'ruf al-Karkhi (w 200 II), bahwa tasawuf ialah "berpegang kepada yang hakiki, memutuskan hubungan terhadap apa yang ada di tangan makhluk, barang siapa yang tidak benar-benar fakir, maka tidak bisa mencapai hakikat tasawuf". Menurut Sahalat-Tastari bahwa seorang *shufi* ialah orang yang jernih hatinya, penuh dengan berfikir, terputus hubungan dengan manusia, berpaling kepada

Allah SWT, dan sama antara emas dan kerikil”.

Tipe definisi kedua ialah dikemukakan pendapat al-Jariri bahwa dalam tasawuf ialah “masuk ke dalam budi pekerti yang mulia, dan keluar dari budi pekerti yang rendah”. Sejalan dengan itu, al-Kanani mengatakan: “Tasawuf itu adalah budi pekerti luhur, barang siapa yang bertambah budi pekertinya, maka akan bertambah kejernihan (ketasawufan) nya”. Untuk mencapai tingkatan budi pekerti yang mulia ini, diperlukan *mujahadah* dan *riyadlah* (latihan yang sungguh-sungguh).

Puncak dari tasawuf ialah digambarkan oleh Ruwaim dalam definisi tasawuf, yakni “menyerahkan diri kepada Allah SWT, terhadap apa yang dikehendaki-Nya”. Atau seperti dikatakan oleh asy-Syibli bahwa tasawuf ialah “bagaikan bayi di atas pangkuan Tuhan”. Lebih ekstrim lagi dikatakan oleh al-Hallaj bahwa tasawuf (shufi) ialah menyatukan dzat, tidak menerima dan diterimanya sesuatu yang lain”.

Harun Nasution (1978: 56) menyimpulkan bahwa tasawuf itu ialah “kesadaran adanya dialog dan komunikasi langsung antara roh manusia dengan Tuhan”. Definisi ini dipandang cukup komprehensif, dan merupakan penjabaran dari arti ihsan sebagaimana diisyaratkan dalam hadist Nabi SAW: “Beribadah kepada Allah SWT, seakan-akan melihat-Nya, namun apabila tidak bisa, maka ketahuilah bahwa Dia melihat kita”.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tasawuf itu berada dalam kerangka ajaran Islam yang semua ajarannya didasarkan pada Al-Quran, Al-Hadist, dan perilaku sahabat Nabi SAW. Sekiranya secara lahiriyah ada kesamaan antara berbagai ajaran non-islam, baik ajaran filsafat maupun ajaran agama, maka hal tersebut dikarenakan adanya kesamaan gejala universal pada setiap ajaran itu.

Upaya tasawuf membina akhlak al-Karimah seseorang dilakukan *mujahadah* dan *riyadhlah*, yaitu sebuah latihan rohani yang secara bertahap menempuh berbagai

jenjang, yang dalam dunia tasawuf disebut *maqam* atau *maqamat*, yaitu tingkatan seorang hamba Allah SWT di hadapan-Nya, dalam hal ibadah dan latihan jiwa yang dilakukannya (Abu al-Wafam, 1979: 38). Tingkatan-tingkatan itu *taubat, zuhud, wara', faqr, sabar, ridhla, tawakkal*, dan sebagainya (at-Thusi, 1960: 65). Urut-urutannya saling berbeda antara ulama yang satu dari yang lain (lihat Harun Nasution, 1978: 62). Hal ini dapat dimaklumi karena konstruksi satu teori atau ajaran dalam tasawuf adalah hasil dari pengalaman pribadi.

Ada juga yang disebut *hal* atau *ahwal*, keadaan jernihnya hati dan kedekatan seseorang dengan Tuhannya. Keadaan ini bukan merupakan usaha seseorang akan tetapi merupakan pemberian-Nya, seperti *muraqabah* (keterpusatan diri), *qurb* (kehampiran diri), *hubb* (cinta), *uns* (intim), *ma'rifat* (menenal) Tuhan, dan sebagainya (at-Thusi, 1960: 66).

Kejadian Manusia

Konsep kejadian manusia dalam tasawuf hampir sama dengan konsep Al-Quran, yang ditafsirkan

secara *ma'nawiyah* atau *isyari*. Ambil saja konsep kejadian manusia menurut al-Hallaj bahwa manusia itu diciptakan dari dua unsur, yakni unsur jasmaniah dan unsur rohaniah. Unsur jasmaniah terdiri dari materi, sedang unsur rohaniah dari Tuhan. Karena itulah manusia mempunyai sifat kemanusiaan (*nasut*), dan sifat ketuhanan (*lahut*) (R.A. Nicholson, 1979: 30) Dasar al-Hallaj mengatakan demikian ialah al-Quran, surah al-Baqarah: 34, yang artinya: "Ketika Kami berkata kepada Iblis: 'sujudlah kepada Adam', maka semua sujud kecuali iblis, dia membangkang dan sombong, dan dia termasuk orang-orang yang kafir (ingkar kepada nikmat Allah SWT)". Perintah bersujud kepada Adam ini mengandung makna tersembunyi bahwa dalam diri Adam, Tuhan menitis (berinkarnasi) sebagaimana menitis-Nya dalam diri Isa As. Allah menerangkan: "Ketika telah Kusempurnakan kejadiannya dan Ku-tiupkan roh-Ku ke dalamnya, maka hendaklah kamu tersungkur dengan bersujud kepadanya" (Q.S., Shad: 72).

Konsep ini mempunyai arti pula bahwa Adam dijadikan Tuhan dalam bentuk "copi"-Nya. Paham ini berpangkal pada sebuah hadist (Abd. Qadir Mahmud, 1967: 358), yang sangat berpengaruh di kalangan ahli tasawuf, yakni:

Artinya: Sesungguhnya Allah SWT menjadikan Adam atas bentuk-Nya.

Proses Tuhan menjadikan makhluk dijelaskan oleh Harun Nasution (1978: 88) bahwa Tuhan sebelum menjadikannya, Dia melihat pada diri-Nya sendiri (*tajalli al-Haq linafsihi*). Dalam kesendiriannya itu terjadilah dialog antara Tuhan dengan diri-Nya sendiri, suatu dialog yang tak mengandung kata-kata maupun huruf. Yang dilihat Allah hanyalah kemuliaan dan ketinggian dzat-Nya (*syahada sahabati dzatihi fi dzatihi*). Dia melihat dzat-Nya dan Diapun cinta pada-Nya sendiri, cinta yang menjadi sebab segala yang wujud. Diapun mengeluarkan dari yang tiada (*exnihilo*) bentuk (*copi*) dari diri-Nya. Bentuk atau copi itu adalah Adam. Setelah menjadikan Adam dengan cara ini, Dia memuliakan dan

mengagungkannya. Dia cinta padanya, pada dirinyalah muncul dalam bentuk-Nya.

Dalam Kitabuth Thawasin, al-Hallaj (1913: 51) mengatakan:

Artinya " Aku berkata: 'sekiranya engkau tidak mengenal-Nya, maka kenalilah ayat-ayat-Nya. Aku adalah ayat-Nya. Aku adalah al-Haqq, karena sesungguhnya aku selalu berada dalam al-Haqq itu'".

Ungkapan ini lebih jelas lagi apabila ditelusuri *sya'ir-sya'ir al-Hallaj* (Abd. Qadir Mahmud, 1967: 358; Harun Nasution, 1978: 88) sebagai berikut:

Artinya: "Maha suci dzat yang sifat kemanusiaan-Nya membuka rahasia cahaya ketuhanan-Nya yang gemilang,

Kemudian kelihatan bagi makhluk-Nya dengan nyata dalam bentuk manusia yang makan dan minum".

Dengan demikian, menurut al-Hallaj dalam diri manusia terdapat unsur *lahut* dan *nasut*, karena itu persatuan antara Tuhan dengan manusia dalam bentuk hulus adalah sangat dimungkinkan dengan syarat apabila manusia bisa

melepaskan keterikatannya dengan materi. Persatuan itu digambarkan dengan *sya'ir-sya'ir-Nya* (Abd. Qadir Mahmud, 1967: 358; Harun Nasution, 1978: 90) sebagai berikut:

Artinya: "Jiwamu disatukan dengan jiwaku sebagaimana anggur disatukan dengan air suci,

Dan jika sesuatu yang menyentuh Engkau, ia menyentuh aku pula, dan ketika itu dalam tiap hal Engkau adalah aku".

Aku adalah Dia yang kucintai dan Dia yang kucintai adalah aku, Kami adalah dua jiwa yang bertempat dalam satu tubuh, jika engkau lihat aku, engkau lihat Dia. Dan jika engkau lihat Dia, engkau lihat kami".

Pernyataannya yang demikian mengandung kontroversial. Menurut al-Ghazali pembentukan (*taswiyah*) merupakan proses yang timbul dalam materi yang membuatnya cocok untuk menerima roh. Materi itu adalah tanah liat Adam yang merupakan cikal bakal bagi keturunannya yang selanjutnya berupa *nuthfah*, melalui beberapa proses, akhirnya menjadi manusia, ketika bertemu unsur

materi dengan roh. Peniupan roh (*nafkh*) merupakan penghidupan oleh cahaya roh ke dalam badan. Roh merupakan alam *amr*, bukan alam *khalq* sebagaimana bagi dunia makhluk materi. Menurut al-Ghazali pemakaian istilah tersebut adalah semata-mata kiasan yang akan sama artinya apabila matahari dapat berkata: "Cahayaku mengalir di atas bumi". Keadaan itu terjadi karena hubungan sebab dan akibat, tanpa adanya pemindahan sesuatu dari Allah SWT kepada manusia. Pemikiran ini penting bagi paham shufi al-Ghazali, yang dikenal sebagai salah satu pendekar tasawuf Sunni yang berafiliasi kepada *theologi Asy'ariyah*, maka atas dasar ini paham shufi yang sesat yang memungkinkan adanya persamaan antara manusia dengan Tuhan atau pemakaian konsep pantheisme terhadap Tuhan ditiadakan. Al-Ghazali menolak paham shufi yang "ekstrim", dan dia konsisten bahwa manusia dan Tuhan mempunyai hakekat yang berbeda (Ali Issa Othman, 1991: 116-117).

Namun pernyataan atau ajaran al-Hallaj itu dapat

dikembalikan kepada pernyataan al-Hallaj sendiri: "Aku adalah rahasia Yang Maha Benar, dan bukanlah yang Maha Benar itu, Aku hanya satu dari yang benar, maka bedakan antara kami" (Abd. Qadir Mahmud, 1967: 385; Harun Nasution, 1978: 90).

Menurut at-Taftazani (1979: 128), teori *Hulul* al-Hallaj ini bercirikan *figuratif*, *majazi* dan bukan hakiki. Hal ini sama dengan ungkapan as-Sulami bahwa kemanusiaan dan ketuhanan itu terpisah. Penciptaan manusia atas "copi"-Nya itu merupakan wujud atau tempat tajalli-Nya, bukan dalam arti bertemunya antara hakekat kemanusiaan dengan dzat Tuhan secara hakiki.

Menurut Sahl at-Tastari bahwa menurut pandangan shufi, komposisi manusia yang paling sempurna memiliki tiga unsur, yaitu *ruh*, *jiwa*, dan *badan*; dan masing-masing unsur ini mempunyai sifat yang langgeng di dalamnya. Sifat *ruh* adalah kecakapan *aqliyah*, sifat *jiwa* ialah hawa nafsu, dan sifat *badan* adalah pengindraan. Manusia adalah suatu tipe alam semesta. Alam semesta adalah nama dua

alam, dan dalam diri manusia ada tanda dari keduanya, karena ia terdiri dari lendir, darah, empedu, dan kemurungan hati, yang mana empat suasana jiwa berkaitan dengan empat unsur dunia ini, yakni air, tanah, udara, dan api. (al-Huwjiri, 1980: 430).

Dalam diri manusia terjadi tarik menarik antara unsur yang mengajak ke arah positif, yaitu roh yang mempunyai sikap rasional, dan unsur lain berupa *nafs* (jiwa rendah) yang cenderung kehal-hal yang bersifat negatif. Posisi manusia akan ditentukan unsur mana yang menang dalam percaturan setiap harinya. Jika sifat ruhnyanya yang menang, maka mereka lebih menyerupai malaikat, namun apabila yang dominan itu nafsunya maka akan lebih menyerupai sifat kebinatangan (Q.S., at-Tin: 4-6; al-A'raf: 179).

Lebih jauh dari apa yang dikemukakan oleh at-Tastari tersebut, al-Ghazali (tanpa tahun, jilid III: 4) menyatakan bahwa dimensi rohani manusia, mempunyai empat kekuatan, yakni *qalb*, *ruh*, *nafs*, dan *akal*. Ke-empat

unsur ini ditinjau oleh al-Ghazali secara fisik dan psikis.

a). *Qalb* berarti segumpal daging yang berbentuk bundar memanjang, terletak pada pinggir kiri dalam dada. Di dalamnya terdapat lobang-lobang. Lobang-lobang ini diisi dengan darah hitam yang merupakan sumber dan tambang daripada nyawa. Secara psikis, *qalb* berarti sesuatu yang halus, ruhani yang berasal dari alam ketuhanan. *Qalb* dalam pengertian kedua ini yang disebut hakekat manusia, dialah yang merasa, mengetahui, dan mengenal serta yang diberi beban, disiksa, dicaci, dan sebagainya. Hakikatnya tidak bisa diketahui.

b). *Ruh* secara biologis ialah tubuh halus (*jisim lathifah*) yang bersumber dari lubang *qalb*, yang tersebar ke seluruh tubuh dengan perantaraan urat-urat (daya hidup), bagaikan tersebarnya sinar lampu ke seluruh ruangan. Sedang pengertiannya yang kedua adalah sesuatu yang halus yang mengetahui dan merasa. *Ruh* yang mempunyai kekuatan inilah yang

tidak dapat diketahui hakikatnya (Q.S., al-Isra': 85).

c). *Nafs* ialah kekuatan yang menghimpun sifat-sifat tercela pada manusia, yang harus dilawan dan diperangi. Sabda Nabi SAW: "Musuhmu yang paling besar ialah nafsumu yang berada diantara dua lambungmu" (Al-Ghazali, tanpa tahun, jilid III: 4). Sedang pengertian kedua ialah hakikat manusia yang akan dimintai pertanggung jawaban kelak di akherat, ia disifati dengan berbagai sifat sesuai dengan keadaannya. Apabila tenang, dan jauh dari kegoncangan, yang menentang *Nafsu Sahwatiyah*, maka disebut *Nafsu Muthma-innah* (Q.S., al-Fajr: 27-30). Apabila keadaannya kurang sempurna ketenangannya, akan tetapi dia mencela dan menegur kepada dirinya sendiri manakala teledor untuk berbuat tidak baik, maka disebut *Nafsu Lawwamah* (Q.S., al-Qiyamah: 2). Kemudian apabila nafsu tunduk dan patuh terhadap nafsu syahwat dan panggilan syaithan, maka dinamakan nafsu *Ammarah*, yang mengajak pada kejahatan (Q.S., Yusuf: 53).

d). *Akal*, ialah pengetahuan tentang hakekat segala keadaan, maka akal itu ibarat sifat-sifat ilmu yang tempatnya di hati. Pengertian kedua ialah yang memperoleh pengetahuan itu. Dan itu adalah hati.

Rohani tersebut dilengkapi dengan beberapa alat kelengkapan lahir dan bathin. Yang lahir adalah panca indra, yang diperlukan untuk melaksanakan fungsi rohani, yakni beribadah kepada Allah SWT sifatnya taat kepada apa yang dikehendaki rohaninya itu.

Kelengkapan bathin ada yang bersifat pembangkit dan pendorong (*syahwat* dan *marah*), penggerak anggota badan, dan mengenal dan mengetahui terhadap segala sesuatu. Hubungan antara kelengkapan lahir dan bathin mempunyai hubungan yang sangat erat.

Pembinaan Nafsu Rendah

Nafs secara etimologis, adalah esensi dan hekekat sesuatu. Namun dalam bahasa sehari-hari dipakai untuk menunjukkan kepada banyak pengertian yang saling berlawanan. Para shufi sepakat

bahwa *nafs* adalah sumber dan prinsip kejahatan, seperti yang dinukil oleh al-Ghazali (tanpa tahun, jilid III: 4) tersebut bahwa “musuhmu yang paling dahsyat ialah nafsumu yang ada di antara dia dua lambungmu”, tetapi sebagian mengatakan bahwa *nafs* adalah *substansi* (*‘ayn*) yang berada di dalam badan. Yang lain mengatakan ia sebagai *atribut* (sifat) badan. Namun mereka semua sepakat bahwa melalui *nafs*, kualitas-kualitas rendah dijelmakan dan bahwa ia adalah sebab langsung dari tindakan-tindakan tak terpuji. Ketundukan kepada *nafs* (jiwa rendah) menyebabkan kebinasaan dirinya, dan penguasaan atas jiwa rendah ini akan melahirkan keselamatan hidup (al-Hujwiri, 1980: 427; bandingkan dengan ayat-ayat al-Quran tentang hal itu, misalnya Q.S., an-Nazi’at: 40; dan Yusuf: 53).

Lebih jauh al-Hujwiri (1980: 430) menjelaskan keadaan jiwa rendah (*nafs*), “Tabir (*hijab*) yang paling dahsyat ialah jiwa rendah dan ajakan-ajakannya, mengikutinya berarti ketidaktaatan

kepada Tuhan, yang menjadi *hijab* antara dia dengan Dia” (Dzun Nun al-Mushri). Sebenarnya yang menjadi *hijab* itu bukan nafsnya, akan tetapi perilakunya yang berupa kemaksiatan. Bagi al-Ghazali hati itu bagaikan cermin bisa mengkilap dan bisa hitam pekat, karena perbuatan yang dilakukannya (Q.S., al-Muthaffifin: 14).

Lebih jauh Al-Hujwiri (1980: 430) menjelaskan keadaan jiwa rendah, bahwa ia adalah “sifat yang tidak pernah tenang kecuali dalam kebathilan, yakni selamanya tidak pernah mencari jalan kebenaran” (Yazid al-Bisthami). “Seseorang tidak mungkin mengenal Tuhan, selama dia tetap kekal dengan jiwa rendahnya, karena ia tak mampu mengenal dirinya, apalagi terhadap yang lainnya” (Muhammad ibn ‘Ali at-Tirmidzi). Untuk menekan sifat *nafs* yang demikian itu, maka dilakukan upaya pembinaannya dengan menjalankan *ibadah* dan *mujahadah*. Dengan menjalankannya itu diharapkan manusia dapat menemukan Tuhan atau jalan menuju kepada Tuhannya.

Namun yang perlu diketahui bahwa berjuang melawan hawa nafsu (nafsu rendah) itu adalah perjuangan (*mujahadah*) yang paling hebat. Nabi bersabda: “Kita kembali dari perang kecil menuju ke perang lebih besar yakni jihad melawan kehendak nafsu rendah”. *Mujahadah* dan *riyadlah* terhadap dorongan nafsu rendah itu diharapkan agar ia dapat dikendalikan dikontrol oleh akalunya.

Menurut ahli tasawuf, agar manusia mengenal Tuhannya, maka harus mempunyai pengetahuan tentang dirinya, kualitas-kualitas dan tabi’at manusia (*insaniyyah*) dan rahasia-rahasia yang terkandung di dalamnya, karena seseorang yang tidak mengenal dirinya, akan lebih sulit mengenal-Nya. Inilah makna hadist Nabi Muhammad SAW: “Barangsiapa mengenal dirinya sendiri, maka ia akan mengenal Tuhannya”. Menurut Al-Ghazali, manusia dengan akalunya ibarat pengendali kuda, pergi berburu. Syahwat ibarat kudanya, sedang marahnya seperti anjingnya. Manakala pengendali cerdik, kudanya terlatih, dan anjingnya

terdidik, dengan pasti akan memperoleh kemenangan. Dan sebaliknya apabila ia tidak pandai, kudanya tidak patuh, maka pasti akan mendapatkan kebinasaan, tak mungkin memperoleh sesuatu yang diperolehnya. Demikian juga, apabila jiwa seseorang bodoh, syahwatnya keras, tidak bisa diarahkan, dan nafsu amarahnya tidak dapat dikuasai, maka niscaya akan mendapatkan kesengsaraan dalam hidup ini.

Dalam tasawuf untuk mengendalikan nafsu rendah itu dilakukan *mujahadah* dan *riyadlah*, dengan melalui tiga tahap, *takhalli* (membersihkan sifat-sifat tercela) seperti *hasud*, *takabbur*, *hisrh*, *tama'*, *riya'*, *sum'ah*, *syirik*, dan sebagainya. Tahap kedua adalah *tahalli* (menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji), seperti *qana'ah*, *tawakkal*, *zuhud*, *ridla*, dan sebagainya. Tahap terakhir adalah *tajalli* (memancarnya nur cahaya ketuhanan dalam hati), sehingga bisa membedakan mana yang hak dan mana yang bathil dan bisa mengenal (*ma'rifat*) Allah SWT. Disinilah letak kesempurnaan

manusia atau *insan kamil* (M. Amin Syukur, 1993: 166).

Insan Kamil

Kedalaman dimensi *esoterik* dikalangan shufi, melahirkan konsep *Insan Kamil* (*the perfect man*). Yang dimaksud dengan *Insan Kamil* ialah suatu tema yang berhubungan dengan pandangan mengenai sesuatu yang dianggap mutlak, Tuhan. Yang mutlak tersebut dianggap memiliki sifat-sifat tertentu yakni yang baik dan yang sempurna. Sifat sempurna ialah yang patut ditiru oleh manusia. Makin seseorang memiripkan diri kepada sifat sempurna dari yang mutlak tersebut, makin sempurna lah dirinya (Hari Zamharir, dalam Dawam Rahardjo, 1985: 110). Dalam pengertian awam, *insan kamil* berfungsi sebagai "*penguasa alam*", dan mediator yang mendatangkan syafa'at.

Berbicara tentang *insan kamil* tidak bisa melepaskan diri dari Ibn Arabi, dan berbicara tentang konsep Ibn Arabi tidak bisa terlepas dari konsep *wahdatul wujudnya*. Dalam teorinya ini, *Insan Kamil* adalah duplikasi Tuhan (*nuskhah al-Haqq*).

Yaitu Nur Muhammad yang merupakan “tempat penjelmaan” (*tajalli asma*, dan *dzat* Allah yang paling menyeluruh, yang ia pandang sebagai *khalifah*-Nya di muka bumi. Hakikat Nur Muhammad sesungguhnya mempunyai dua dimensi hubungan; yang pertama adalah “*dimensi kealaman*” sebagai asas pertama bagi penciptaan alam, dan yang ke-dua “*dimensi kemanusiaan*” yaitu sebagai hakikat manusia. Dari dimensi kealaman maka *hakikat Muhammad* mengandung pula kenyataan yang diciptakan oleh Allah SWT, lewat proses *Kun*. Proses penjadian lewat *Kun* ini tidak mengandung makna pencapaian tujuan dari tujuan diciptakannya kenyataan-kenyataan yang ada. Sebab, kenyataan-kenyataan tersebut masih merupakan tempat penampakan (*tajalli*) diri yang masih kabur. Ia belum cukup dapat memantulkan asma dan *dzat* Allah SWT, yang ditajallikan atasnya. Melalui dimensi kemanusiaan maka *hakikat Muhammad* merupakan *insan kamil* yang dalam dirinya terkandung himpunan realitas. Tahap inilah

penampakan asma *dzat* Tuhan menjadi sempurna.

A.E. Afifi (1989: 118) menjelaskan bahwa sebab *Manusia Sempurna (insan kamil)* disebut demikian karena ia merupakan suatu *manifestasi sempurna dari Tuhan*, dan karena kesadarannya melalui pengalaman sufistiknya, tentang makna pokok dari penyatuan esensialnya dengan Tuhan.

Manusia Sempurna adalah suatu *miniatur realitas* (Tuhan dan alam). Dalam tubuhnya terdapat kesamaan-kesamaan yang ditarik di antara mikrokosmos dan makrokosmos. Esensi dari manusia sempurna adalah suatu ragam dari *ruh universal*. Tubuhnya merupakan ragam dari tubuh universal. Manusia Sempurna adalah sebab dari alam. Dengan cinta yang mendalam dari Yang Esa untuk dikenal dan menjadi kenyataan, maka Tuhan mewahyukan diri-Nya dalam bentuk Dunia Fenomena. Sebagai landasan kaum shufi, khususnya Ibn Arabi ialah *hadist Qudsi* yang artinya: “Aku adalah perbendaharaan yang tersembunyi.

Aku senang untuk diketahui, maka Aku menciptakan makhluk, yang dengannya, Aku dikenal mereka”.

Dengan demikian dapat dimengerti bahwa dengan cinta abadi dari yang Esa untuk memandang kecantikan dan kesempurnaan diri-Nya dimanifestasikan dalam bentuk-bentuk, dan selain dari pada diketahui oleh dirinya sendiri di dalam dan melalui dirinya sendiri, dijumpailah realisasi yang paling sempurna dalam diri Manusia Sempurna, yang hanya dia saja yang mengenal Dia, dan memanifestasikan atribut-atribut-Nya secara sempurna. Ia ketahu Dia, “dengan cara yang tak bisa diragukan lagi”, dan, ia lihat Dia dengan “mata” paling dalam dari jiwanya. “Ia bagi Tuhan seperti biji mata bagi mata (fisik)” A.E. Afifi, 1989: 119)

Menurut Ibn Arabi, Manusia Sempurna adalah penyebab dari penciptaan, karena di dalam “Manusia Sempurna” tersebut obyek penciptaan itu disadari. Andaikata bukan karena dia (manusia sempurna), maka

penciptaan itu tentu saja tidak akan berarti apa-apa, karena Tuhan tentunya tidak akan dikenal. Jadi karena dia maka seluruh penciptaan itu dibuat, yakni Tuhan memanifestasikan diri-Nya di dalam dunia dan di dalam Manusia Sempurna itu. Oleh karena itu dia menduduki tempat mulia, dan karena itu seluruh isi alam dikuasakan padanya. Dan alam ini akan dipelihara terus menerus selama dia masih ada di dalamnya.

Sebenarnya pemikiran Ibn Arabi tersebut mengembangkan rintisan al-Hallaj, yang dapat dikatakan sebagai salah satu gurunya. Al-Hallaj telah merintis jalan bagi pemikiran tasawuf berikutnya. Dia telah mengisyaratkan sesuatu semacam *Logos Islam*, dan menekankan kekudusan Muhammad, dan bahkan menegaskan keabadian dan praeksistensinya, menurut dia, “Eksistensi Muhammad” telah terjadi bahkan sebelum non-eksistensi dan namanyapun sebelum ‘pena’. Ia telah dikenal sebelum realitas-realitas yang ‘belum’ maupun ‘sudah’. Ia datang dari

suatu 'suku' yang bukan timur maupun barat (Al-Hallaj, 1913: 12). Muhammad adalah Cahaya yang tak pernah padam yang terus-menerus menerangi hati para shufi. Semua Nabi-nabi (dan para wali) mendapatkan cahaya dari Cahaya Muhammad. Cahayanya lebih cemerlang dan lebih abadi (aqdam) dari pada Cahaya Pena (Al-Hallaj, 1913: 11).

Rintisan Al-Hallaj tersebut kemudian disistimasikan oleh Ibn Arabi, dan teorinya ini banyak pengaruhnya kepada para shufi berikutnya, ambil saja sebagai sampel Abd. al-Karim al-Jili, dan Nurudin ar-Raniri. Dan di Indonesia secara tidak disadari sangat populer di kalangan muslim pedesaan, seperti tertuan dalam kitab bacaan rakyat, al-Barzanji yang berisi sya'ir pujian kepada Nabi Muhammad SAW, dan prosa tentang sejarah Beliau.

Al-Jili menulis buku monumental yang khusus membicarakan *insan kamil* dengan judul *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifati al-Awakhir wa al-Awa'il*. Kupasan tentang *insan kamil* dituangkan

dalam bab ke 60. *Insan kamil* dipersonifikasikan oleh al-Jili dengan diri Muhammad.

Al-Kamal (kesempurnaan) menurut al-Jili mungkin dimiliki manusia secara potensial (*bil quwwah*), dan mungkin pula secara aktual (*bil fi'li*) seperti yang terdapat dalam diri wali dan Nabi, walaupun intensitasnya yang berbeda-beda. Intensitas yang tertinggi, menurut al-Jili terdapat dalam diri Muhammad, sehingga manusia lain baik Nabi-nabi maupun wali-wali dibandingkan dengan Muhammad, bagaikan *al-kamil* dengan *al-akmal*, atau *al-fadlil* dengan *al-afdlal* (al-Jili, 1975: 71-72). Menurut al-Jili, Muhammad adalah *al-Quthb* (poros, sumbu) tempat beredarnya alam semesta (*aflak al-wujud*), dari awalnya, hingga akhir, sejak adanya wujud untuk selama-lamanya (*abad al-abadin*), dan bahkan Muhammad dapat menjelma dalam berbagai bentuk, yang hanya diketahui oleh *ahl al-kasyf*.

Al-Jili menandakan bahwa *insan kamil* merupakan mikrokosmos dan makrokosmos (*jami'al-haqa'iq al-wujudiyah*), (hal ini sama persis

dengan pemikiran Ibn Arabi), *qalbnnya* = *arasy*, *aqlnya* = *qalam*, *nafsnya* = *lauh al-mahfudh*, *mudrikahnya* = *kaukab*, *al-qawly al-muharrrikahnya* = *asy-syams*, dan sebagainya. (al-Jili, 1975: 75-76).

Lebih jauh ditandaskan oleh al-Jili sebagaimana Ibn Arabi bahwa *insan kamil* laksana cermin di hadapan Allah untuk mengenal nama-nama (*al-asma'*), dan sifat-sifat (*as-sifat*) diri-Nya, baik yang terletak di kanan seperti: *al-hayat*, *al-'ilm*, *al-qudrah*, *al-sama'*, *al-bashar* dan sebagainya, maupun yang ada di sebelah kiri, seperti *al-azaliyah*, *al-abadiyah*, *al-awaliyah*, *al-akhiriyah* (al-Jili, 1975: 77).

Selanjutnya akan dibicarakan konsep *insan kamil* Nuridin ar-Raniri. Konsepnya tentang *insan kamil* tidak jauh berbeda dengan konsep para pendahulunya. *Insan kamil* baginya ialah *hakikat Muhammad*, merupakan hakikat pertama yang lahir dari proses tajalli satu dzat kepada dzat yang lain (Allah dengan Nur Muhammad) hakikat Muhammad itu menghimpun seluruh kenyataan yang ada, karena seluruh kenyataan

alam ini merupakan wadah bagi asma dan dzat Allah. Dari sini posisi *insan kamil* menjadi penting bagi keberadaan semua alam ini dan sekaligus sebagai cermin Allah untuk melihat hasil perjalanannya. Ringkasnya dalam *insan kamil* terhimpun semua hal yang alami dan ilahi, ia dapat disebut sebagai mikrokosmos yang menghimpun makrokosmos. Hanya dia yang sanggup menerima tajalli-Nya, dan dalam qalbunya tersimpan segala rahasia-Nya dengan segala sifat jamal dan jalal-Nya, yang kemudian diimplementasikan dalam kehidupan sehari-harinya. Oleh karena itu dia merupakan sumber ilmu bagi ahli shufi, oleh karena itu ia merupakan makhluk yang azali dan abadi yang lahir dalam bentuk manusia. Walaupun demikian, keseluruhan ilmu dan rahasia ketuhanan akan dapat terungkap (seluruhnya) pada diri Imam Mahdi dan Nabi Isa dalam kehadirannya yang kedua di bumi ini (Bahtiar Effendi, dalam Dawam Rahardjo, 1985: 105).

Proses Tanazul dan Taraqqi

Al-Jili mempunyai konsep *Tanazul* (penurunan) dan *Taraqqi* (pendakian). Proses *tanazul* (penurunan) Tuhan menjilma dan *tajalli* kepada makhluk dan *insan kamil* melalui tiga taraf (*stages*), yakni *Oeness* (*ahadiyah*), *He-ness* (*huwiyah*), dan *I-ness* (*aniyah*) (lihat al-Jili, II, 1975: 76; R.A. Nicholson, 1921: 83-84). Taraf *Oeness* (*ahadiyah*, *kesatuan*) berkembang secara batini pada taraf *He-ness* (*huwiyah*, *ke-Diaan*) dimana yang banyak “tenggelam” dalam satu, dan secara *khariji* (*ahadiyah al-khariyyah*) untuk taraf *I-ness* (*aniyah*, *ke-Aku-an*) dimana yang satu termanifestasikan dalam bentuk yang banyak (Marzuki Arsyad Ash., 1989: 8).

Pertentangan *He-ness* dengan *I-ness* diselesaikan melalui *wahidiyah* (*unity in plurality*), dimana dzat dimanifestasikan sebagai sifat, dan sifat sebagai dzat, sehingga perbedaan sifat menjadi lenyap (R.A. Nicholson, 1921: 96, lihat Marzuki Arsyad Ash., 1989: 8). Manifestasi (*tajalli*) *dzat*, *sifat* dan *asma'* Allah SWT dalam diri hamba melalui tiga taraf, yakni 1). *Tajalli al-*

Af'al, 2). *Tajalli as-sifat*, dan 3). *Tajalli adz-dzat*.

Agar seseorang bisa mendaki (*taraqqi*) mencapai tingkatan *insan kamil*, maka diperlukan berbagai upaya tertentu untuk bertajalli, dengan melewati *ahadiyah*, *huwiyah*, dan *aniyah* (al-Jili, II, 1975: 76).

Upaya praktis mencapai taraf tersebut, diharapkan seseorang bisa menghilangkan sifat kebasyariyahan (kemanusiaan) nya, dengan mengambil jarak dari berbagai godaan, baik yang bersifat *internal* (ajakan *hawa nafsu/ nafsu syahwat*) maupun yang bersifat *eksternal* (godaan *syetan/iblis*) (al-Jili, II, 1975: 64-78), sehingga dia bisa mencapai *fana'* (*leburing nafsu basyariyah*) menuju ke *baqa'* (langgeng “bersama” Tuhan), sehingga tercapai “*jumbuning kawulan gusti*”.

Dengan demikian *insan kamil* ialah wali Tuhan (*waliyullah*) yang telah tertitisi oleh *Nur Muhammad* yang sebelumnya telah “*menitis*” kepada diri para Nabi sampai Nabi Muhammad SAW, setelah mereka membersihkan jiwanya. Konsep al-Jili ini mirip dengan konsep shufi

falsafi seperti al-Junaidi dengan *ittihadnya*, al-Hallaj dengan *hululnya*, dan Ibn Arabi dengan *teori wahdatun wujudnya*. Dan jauh dengan konsep *shufi sunni*, seperti al-Ghazali yang membedakan antara Khaliq dengan makhluk-Nya. Tasawuf sunni mengakui puncak perolehan seorang shufi hanya sebatas *ma'rifatullah* (mengenal Allah SWT).

Kesimpulan

Tasawuf adalah salah satu cabang ilmu keislaman yang diproduksi oleh sejarah. Konsep tasawuf tentang manusia adalah penjabaran atau penafsiran Al-Quran dan Al-Hadist, namun setelah mengadakan interaksi dengan berbagai pihak, baik ajaran agama maupun filsafat, akhirnya konsep manusianya mempunyai ciri tersendiri, berbeda dengan yang lain.

Manusia menurut tasawuf adalah makhluk Tuhan yang dicipta secara khusus ("*copi*") oleh Tuhan dan untuk tujuan tertentu, antara lain untuk *tajalli*-Nya (*tanazul*) dan karena manusia mempunyai potensi *lahut* yang karena berbagai godaan tertentu dia bisa meluncur ke

tingkat yang rendah, apabila dia ingin kembali ke fitrahnya, maka hendaknya melakukan upaya tertentu (*mujahadah* dan *riyadlah*) agar bisa mendaki (*taraqi*) kembali "bersatu" dengan-Nya, melalui empat *tajalli* yang telah disebutkan di depan.

Terakhir yang perlu dikemukakan di sini, ialah bahwa *tajalli*, baik dalam proses *tanazul* dan *taraqi* itu, hendaknya dipahami secara *figuratif* dan *metoforis*(*majazi*), bukan karena hakiki, sehingga apa yang telah dikemukakan oleh para ahli shufi di depan bisa diartikan sekedar dalam makna "*syuhudiyah*" (penyaksian produk *rasa/dzauq*) semata. Keadaan demikian ini dikarenakan adanya rasa cinta dan rindu kepada Allah SWT, sehingga apa yang dilihat dan dirasakan ialah Dia semata, tak ubahnya seperti seseorang yang sedang dilanda asmara dengan kekasihnya, yang dikasihi dan dicintainya itu selalu terbayang di mata dan hatinya. Dengan demikian, maka bisa dilakukan kompromis antara konsep *tasawuf al-shafi*, yaitu tasawuf yang

memadukan antara visi sufistik dengan visi filsafat dan *tasawuf sunni*, yaitu tasawuf yang mengasaskan diri kepada Al-Quran dan Al-Hadist.

dan Nandi Rahman, *Gaya Media Pratama*, 1989.

Abd. al-Qadir Mahmud, *al-Falsafah ash-Shufiyah fi al-Islam*, tp.,tk., tt.

Ali Issa Othman, *Manusia Menurut al-Ghazali*, terjemahan John Smith dkk., Pustaka Salman ITB., Bandung, 1981.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abd. Karim al-Jili, *al-Insan al-Kamil fi Ma'rifati al-Awakhir wa al-Awa'il*, Dar al-Fikr, tk., 1975.

Abbas Mahmud al-Aqqad, al, *Haqa'iq al-Islam W Abathilu Khusumih*, Dar al-Qalam, Mesir 1966.

Annemerie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terjemahan Sapardi Djoko Damono, dkk., Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986.

Ahmad Sodiq, KONSEP PENDIDIKAN TASAWUF (Kajian Tentang Tujuan dan Strategi Pencapaian dalam Pendidikan. *Ijtima'iyya*, 7 (1), 2016: 150-169.

Abu al-Wafa al-Ghanimi at-Taftazari, *Madkhal ila at-Thasawwuf al-Islami*, Daruts Tsaqafah, Kairo, 1979.

Ahmad Tafsir. 2008. *Ilmu Pendidikan dalam Perspektif Islam*. Bandung: Rosdakarya.

Damaw Rahardjo (ed.), *Insan Kamil Konsep Manusia Menurut Islam*, Grafiti Pers, 1986.

Ali Syari'ati, *Tugas Cendikiawan Muslim*, terjemahan DR. M. Amien Rais, Shalahuddin Press, Yogyakarta, tt.

Fathimah Usman, *Ilmu Tasawuf I*, [memeo], Yayasan Studi Iqra', Semarang, 1989.

Amin Syukur HM, Drs, MA., *Pengantar Studi Islam*, Duta Grafika & Yayasan Studi Iqra', Semarang, 1993.

Gibb HAR., *Islam dalam Lintasan Sejarah*, terjemahan Abussalamah, Bhatara, Jakarta, 1964.

-----, *Thariqah Shiddiqiyah* (sebuah tinjauan theologis), [memeo], Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo, Semarang, 1989.

Ghazali al., *Ihya 'Ulumud Din*, jilid III, Musthafa Babi al-Halabi, Kairo, 1884.

Abu al-'Ala 'Afifi, *at-Thasawwuf ats-Tsaurah ar-Ruhiyyah fi al-Islam*, Dar al-Ma'arif. Tk., 1963.

-----, *al-Munqidz minadi Djalal*, Edisi Abd. al-Halim Mahmud, Dar al-Kutub al-Haditsah, tp., tk., tt.

-----, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terjemahan Sharir Mawi

- Hasan Langgulung, Beberapa Pemikiran Tentang Pendidikan Islam, Bandung, Al-Ma'arif, 1980.
- Hujwiri al., *Khsyful Mahjub*, edisi DR. Is'ad Abd. al-Hadi Qandil, Darun Nahdlah al-Arabiya, Bairut, 1970.
- Harun Nasution, DR., *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1978.
- Hallaj al., *Kitab at-Thawasin*, Librarie Paul Geuthnerm, Paris, 1913.
- Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikam*, edisi Abu al-'Ala 'Afifi, Dar al-Kitab al-'Arabi, Bairut-Libanon, 1980.
- Ibrahim Bas-yuni, *Nasy'atut Thasawwuf al-Islami*, Dar al-Ma'arif, Makkah, tt.
- Jalaluddin Rahmat, *Manusia dalam al-Qur'an*, Makalah diskusi Forum Studi Alternatif, [memeo], Semarang, 1989.
- Marzuki Arsyad Ash., Drs, MA., Abdul Karim al-Jhili, *al-Insan al-Kamil*, Makalah diskusi Pasca Sarjana IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 1989.
- Nicholson. R.A., *The Idea of Personality in Sufism*, Idarah-i Adabiyat-i Delli, Jayyed Press, Ballimaran, Delhi, 1976.
- , *Studies in Islamic Mysticism*, University Press, Cambridge, 1921.
- , *Fit Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, terjemahan Abu al-'Ala 'Afifi, Mathba'ah Lajnah at-Ta'lif wat Tarjamah wan-Naysr, Kairo, 1969.
- Syahminan Zaini, Drs. *Mengenal Manusia Lewat al-Qur'an*, Bina Ilmu, Surabaya, 1980.
- Shurawardi, *'Awarif al-Ma'arif*, Maktabah al-'Alamiyah, 1358 H.
- Thusi ath., *Alluma'*, edisi DR. Abd. al-Halim Mahmud dan Thaha Abd. Al-Baqi Surur, Dar al-Kutub Al-Haditsah, Mesir, 1960.