

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Hilmy Muhammad

Memahami Al-Qur'an dengan Teori Hadzf

Masykur Hakim

**Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum
Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul
Hadis**

M. Sidi Ritaudin

**Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia
Kontemporer**

A. Bakir Ihsan

**Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama
(NU)**

Badarus Syamsi

**Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan:
Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan
Kontemporer**

Moh. Anwar Syarifuddin

**Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik
dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allah
al-Tustari**

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi
Jurnal Kajian Agama dan Filsafat
Vol. XI, No. 2, 2009

Dewan Redaksi

Kautsar Azhari Noer
M. Amin Nurdin
Hamid Nasuhi

Pemimpin Redaksi

Edwin Syarif

Anggota Redaksi

Media Zainul Bahri
Rifqi Muhammad Fatkhi

Sekretariat

Ahmad Jaelani

Penerbit

Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
bekerja-sama dengan HIPIUS (Himpunan Peminat Ilmu-ilmu
Ushuluddin)

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta Selatan
Telp. (021) 749 3677, 749 3579, 740 1925
Fax. (021) 749 3677
Email: jurnalrefleksi@yahoo.com

Refleksi adalah jurnal yang terbit 3 (tiga) kali setahun, telah diakreditasi oleh Departemen Pendidikan Nasional RI melalui SK No. 39/DIKTI/Kep./2004. Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis.

TABLE OF CONTENTS

Articles

- 129-154 **Memahami Al-Qur'an dengan Teori Ḥadzf**
Hilmy Muhammad
- 155-168 **Dari India untuk Dunia: Peran Darul Ulum Deoband dalam Pelestarian Hadis dan Ulumul Hadis**
Masykur Hakim
- 169-194 **Agama dalam Negara: Politik Islam Indonesia Kontemporer**
M. Sidi Ritaudin
- 195-214 **Referensi Pemikiran Politik Nahdlatul Ulama (NU)**
A. Bakir Ihsan
- 215-244 **Merajut Benang Kusut Tragedi Kemanusiaan: Solusi Tasawuf bagi Krisis Kemanusiaan Kontemporer**
Badarus Syamsi
- 245-270 **Memaknai Alam Semesta: Simbolisasi Kosmik dalam Ontologi Mistik Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī**
Moh. Anwar Syarifuddin
- 271-294 **Proses Interaksi dan Integrasi Intern Pemeluk Agama**
Andi Rosadisastra

MERAJUT BENANG KUSUT TRAGEDI KEMANUSIAAN: SOLUSI TASAWUF BAGI KRISIS KEMANUSIAAN KON- TEMPORER

Badarus Syamsi

Fakultas Ushuluddin IAIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi

badarussyamsi76@yahoo.com

Abstract: *This article explores the solutions that ever presented by Islam especially through the mystical dimension in order to redirect people to realize the essence and recognize their God. This paper will answer the question of how to reconcile the concept of mysticism about human identity in a unified and how to reformulate the concept of Sufism of human that it shows more futuristic? To discuss these two issues, this paper will present some of the thought of Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, Ibn Arabi, Jalāl al-Dīn Rūmī, and Said Nursi.*

Keywords: *Sufism, God, Humanitarian Tragedy, Contemporary.*

Abstrak: Artikel ini mengeksplorasi solusi-solusi yang pernah disajikan oleh Islam terutama melalui dimensi mistik untuk mengarahkan orang-orang untuk menyadari hakikat dan mengenal Tuhannya. Tulisan ini akan menjawab pertanyaan bagaimana untuk mendamaikan konsep mistisisme tentang identitas manusia secara utuh dan bagaimana untuk merumuskan kembali konsep Tasawuf tentang manusia sehingga menunjukkan masa depan yang lebih futuristik? Untuk mendiskusikan dua isu ini, tulisan ini akan menyajikan beberapa pemikiran dari Ibn Miskawayh, al-Ghazālī, Ibn Arabi, Jalāl al-Dīn Rūmī, dan Said Nursi.

Kata Kunci: Tasawuf, Tuhan, Tragedi Kemanusiaan, Kontemporer.

Pendahuluan

Manusia di dalam ajaran tasawuf dipandang sebagai cermin Tuhan. Ia adalah wadah yang paling tepat dan sempurna untuk menampakkan nama-nama-Nya. Berdasarkan paradigma ini, maka sudah menjadi fitrah dan semestinya manusia mampu memancarkan sifat-sifat ketuhanan, ketika manifestasinya ada dalam cara berpikir dan bersikap manusia yang pengasih, penyayang, arif, bijaksana, toleran serta sifat dan sikap kebaikan yang lain. Pendek kata, manusia secara fitrah sebenarnya lebih mencerminkan dan mengandung kebaikan-kebaikan. Situasi inilah saat wacana-wacana tentang kesempurnaan manusia dalam tasawuf memperoleh tempat yang cukup strategis. Istilah *al-Insān al-Kāmil*, merupakan salah satu indikator bahwa konsep manusia sempurna, ternyata telah menjadi diskursus yang menarik sejak ratusan tahun yang lalu.

Namun demikian, dalam perjalanan sejarahnya serta dalam perjumpaannya dengan dunia realitas, hati manusia yang dipandang sebagai inti dari cermin Tuhan, sering diterpa debu-debu yang membuatnya lusuh, pun juga cahaya kegelapan yang membuatnya tidak lagi mampu memantulkan asma-asma dan esensi Tuhan. Tidak dapat dipungkiri lagi bahwa perwujudan manusia kini lebih mencerminkan sebuah kekuatan jahat dan penyebar kerusakan di muka bumi. Dalam konteks ini, lagi-lagi dunia tasawuf dituntut untuk menemukan formulasi baru bagi terbinanya spiritualitas yang handal, yang tidak lain tujuannya adalah membersihkan kembali hati manusia agar ia mampu memantulkan asma-asma Tuhan kembali. Dengan demikian, tema-tema seperti *maqāmat* dan *ahwāl*, merupakan sebagian formulasi tasawuf dalam konteks ikhtiar kemanusiaan di atas.

Artikel ini bermaksud menggali kembali solusi-solusi yang pernah disuguhkan oleh Islam khususnya melalui dimensi tasawufnya dalam rangka mengarahkan kembali manusia untuk menyadari hakikatnya dan mengenal kembali Tuhannya. Tidak berlebihan manakala disebutkan bahwa solusi tasawuf dalam rangka memperbaiki diri manusia merupakan salah satu alternatif untuk mengembalikan eksistensi manusia kepada fitrahnya, yang pada saat ini telah mengalami degradasi-degradasi moral, psikis dan etika. Untuk tujuan ini, maka beberapa hal yang ingin dipecahkan dalam artikel ini adalah; *pertama*, bagaimana mempertemukan konsep tasawuf mengenai jati diri manusia secara padu; dan *kedua*, bagaimana mereformulasi konsep tasawuf mengenai kesempurnaan manusia sehingga ia lebih memancarkan dimensi futuristiknya? Untuk membahas dua persoalan ini, akan dihadirkan beberapa tokoh antara lain, Ibn Miskawaih, al-Ghazālī, Ibn ‘Arabī, Jalāl al-Dīn Rūmī, Said Nursi dari sebagainya.

Al-Ghazālī: Jiwa dan Potensi Kedekatan Manusia Kepada Tuhan

Al-Ghazālī berpendapat bahwa jiwa pada mulanya tidak ada (*pre-existence*) sebelum kemudian ia terperangkap ke dalam tubuh dan memiliki sifat ketuhanan yang bersifat abadi. Beberapa istilah sebagai padanan jiwa antara lain, jiwa (*soul*), ruh (*spirit*) dan hati (*heart*). Namun demikian, al-Ghazālī sering menyebutkan istilah jiwa rasional yang eksistensinya ternyata amat vital bagi manusia. Jiwa rasional (*the rational soul, al-naḥs al-nathiqah*) di dalam al-Qur’an disebut dengan jiwa yang tenang (*the tranquillized, al-naḥs al-muthma’innah*). Bagi al-Ghazālī, keunggulan manusia terletak pada kelebihanannya dari makhluk lain dalam mengetahui Tuhan, yang dipuja di dunia, saat alat istimewa yang digunakan untuk itu adalah hati melalui *taqarrub* kepada Allah, beramal saleh dengan tulus ikhlas, berserah diri kepada Allah sesuai dengan petunjuk melalui wahyu yang diturunkan-Nya.¹ Manakala disebut jiwa, hal yang kiranya menjadi esensi jiwa itu adalah hati manusia.

Relevansi dari hati sebagai esensi jiwa manusia tersebut kiranya terletak pada penjelasan al-Ghazālī mengenai isi sebuah hadis yang berbunyi “*man ‘arafa nafsahū – ‘arafa rabbahū*”. Al-Ghazālī tidak lantas menyimpulkan bahwa jiwa manusia itu sendiri aslinya adalah Tuhan, ia mengetahui Tuhan, karena memiliki kesan sifat. Ruh manusia ada dalam "urusan Tuhan

(*amr rabb*). “*Amr*” memiliki arti yang bukan hanya sekedar: perintah (*command*) karena menyangkut ruh ketuhanan.² Bagi al-Ghazālī, rahasia diri dan sisi batin manusia (*sirr al-qalb*) merupakan bagian dari ketuhanan, sebagai sinar dari Cahaya Tuhan, kilatan dari Api Abadi, di dalam dan kepada-Nya tersingkap Realitas Tertinggi, bayangan dari keseluruhan wujud dan dia juga dipenuhi oleh Cahaya Tuhan dan teramat Nyata.³

Al-Ghazālī melihat bahwa sesuatu yang istimewa di dalam diri manusia adalah hatinya. Keistimewaan itu disebabkan oleh karena salah satu media untuk mendekatkan diri kepada Tuhan adalah hati manusia itu sendiri. Meskipun selain hati masih banyak media lain untuk mendekatkan diri kepada Tuhan, namun yang jelas hati merupakan potensi yang paling besar bagi manusia untuk dekat kepada Tuhan. Manusia memang memiliki potensi dan sifat-sifat ketuhanan atau yang sering disebut dengan istilah sifat “*lahut*”, namun demikian, potensi itu harus senantiasa diasah dan diaktualkan sehingga ia senantiasa hidup. Bisa dipastikan bahwa siapa-siapa yang mampu menguasai jiwanya atau hatinya, maka ia akan memiliki kemampuan lebih besar untuk dapat mengenal Tuhan.

Lebih lanjut al-Ghazālī menerangkan bahwa jiwa manusia sebagai urusan Tuhan (*min al-umūr al-Ilāhiyyah*), lebih mulia dan lebih agung daripada jasad manusia sendiri.⁴ Sementara dalam karyanya yang lain, al-Ghazālī menjelaskan bahwa badan manusia adalah tipe dari dunia yang lebih rendah, sedangkan ruh manusia merupakan tipe dunia yang lebih tinggi. Jiwa rasional ibarat gubernur yang mengatur, memerintah, mengontrol dan mengeluarkan perintah atau larangan dan melaksanakan kehendak yang dimauinya, dialah Wakil Allah di alam jasad dan *kalāmullāh* dalam kaitannya dengan bentuk lahirnya. Jiwa rasional ini ibarat meniti jembatan menuju Tuhan yang membentang dari sifat orang kasar, yang tercemar oleh setan, jahat, sampai ke sifat malaikat. Ketika dia mendaki dari langit, kemudian terus naik lagi sampai akhirnya fana ke dalam keagungan-Nya.⁵

Al-Ghazālī pernah menukil sebuah hadis: “Tiap hamba memiliki dua mata dalam hatinya, yaitu mata yang melihat hal-hal yang gaib, dan manakala Tuhan menginginkan kebaikan kepada hamba-Nya, maka Allah akan membukakan mata hatinya, sehingga dia mampu melihat sesuatu yang tersembunyi dari pandangan luarnya”. *Arbāb al-qulūb*, (*spiritual minded*), melihat dengan mata batin, yang lebih jelas dari mata biasa. Mata luar

dapat salah melihat, misalnya melihat sesuatu yang jauh terlihat dekat, besar terlihat kecil, tetapi penglihatan batin tidak akan salah. Baik mata lahir maupun mata batin, masing-masing memiliki matahari dan cahaya yang menjadikan penglihatannya sempurna. Dunia materi memiliki sumber cahaya. Akal budi memiliki sumber cahaya juga, dan sumber cahaya dari dunia spiritual adalah *kalāmullāh*.⁶

Betapa pentingnya peran jiwa rasional tersebut dalam pandangan al-Ghazālī hingga jiwa rasional diibaratkan sebagai sebuah jembatan menuju Tuhan. Jiwa rasional dapat mengubah kehidupan seseorang yang sebelumnya bergelimang dosa dan dalam kebodohan yang jauh, hingga kembali kepada pangkuan Tuhan di bawah sinaran cahaya-Nya. Namun demikian, hal ini tidak bisa dilepaskan dari peristiwa dibukanya hati dan jiwa oleh Tuhan untuk melihat kebenaran-kebenaran-Nya, hal mana membawa manusia kepada penonjolan dimensi-dimensi batinnya. Al-Ghazālī tampaknya menjelaskan kehebatan aspek-aspek kejiwaan dan batin manusia, di mana menurutnya penglihatan batin lebih mampu memberikan petunjuk dan arahan kepada manusia dalam melihat dan menilai sesuatu.

Namun demikian, di sisi lain, al-Ghazālī menilai adanya sensitivitas tertentu pada jiwa manusia, di mana jiwa terkadang mengalami gangguan-gangguan serius sehingga ia mengalami hambatan tertentu untuk mengenal Tuhannya. Al-Ghazālī menilai bahwa nafsu manusia, seperti keinginan duniawi akan menjadi penghalang bagi jiwa dalam melihat dunia gaib Tuhan. Sepanjang penghalang itu masih belum tersingkirkan dari mata hatinya, maka ia tidak akan mampu melihat hal-hal yang tersembunyi. Namun, ketika penghalang itu dihapus, terutama bagi hamba pilihan-Nya, maka tidak diragukan lagi jiwa manusia dapat melihat dunia Tuhan dan merenungkan keajaiban-keajaiban-Nya.⁷ Jiwa manusia adalah cermin yang mampu merefleksikan kebenaran dan kesempurnaan, jiwa inilah yang membedakannya dengan binatang yang lebih rendah. Namun amat disayangkan bahwa cermin ini sering-kali terselubung oleh debu yang menghalangi pantulan cahaya. Begitu penghalang itu dihapuskan, baik oleh tangan maupun oleh angin yang berhembus, maka berhembuslah karunia Tuhan ke dalam hati manusia, dan tersingkaplah kebenaran abadi.⁸

Meskipun sebelumnya manusia memiliki keistimewaan pada jiwa rasional dan mata batinnya, terutama untuk mengetahui hal-hal gaib yang

berdimensi ketuhanan, al-Ghazālī menilai bahwa dua hal ini begitu sensitif dari sifat kabur dan kebutaan. Al-Ghazālī sepertinya menunjukkan bahwa kelemahan-kelemahan jasmaniah manusia lebih disebabkan oleh potensi menyimpang yang dimiliki aspek jasmaniah manusia itu sendiri. Keinginan dan nafsu-nafsu duniawi dapat menjadi sebab bagi ketertutupan hati manusia dalam rangka melihat kebenaran-kebenaran hakiki dan kemahaagungan Tuhan. Seperti umumnya para sufi, al-Ghazālī membandingkan hati manusia, jiwa manusia dengan cermin. Begitu rentannya manusia dari penghalang dan debu-debu yang menutupinya untuk melihat kebenaran hakiki, hingga jika debu-debu duniawi itu lebih mendominasi hati manusia, maka semakin sulitlah ia untuk mengenal Tuhannya. Sudah selayaknya manusia pandai-pandai untuk menjaga dan membersihkannya.

Karena jiwa, khususnya jiwa rasional serta kualitas kepekaan batin manusia merupakan jembatan manusia untuk mengenal Tuhan, maka kehalusan tidaknya manusia akan Tuhan akan sangat dipengaruhi oleh sejauh mana manusia mengadakan pemeliharaan batin secara konsisten. Jika al-Ghazālī mengatakan bahwa nafsu-nafsu manusia dapat menghambat manusia untuk mengenal Tuhannya, maka itu berarti bahwa jiwa rasional yang tidak terpelihara, tidak terasah, hingga tertutupi oleh debu nafsu duniawi, akan mengakibatkan semakin jauhnya manusia dari Tuhan. Eksistensi jiwa manusia dengan demikian bukan hanya mempengaruhi, melainkan menentukan bagi dekat jauhnya manusia dengan Tuhannya.

Karena pada dasarnya berasal dari Tuhan, jiwa manusia, dalam pandangan al-Ghazālī ada sebelum badan menjelma, yang menjadi tempat sementara baginya di dunia ini. Namun karena tidak benar-benar terikat, badan hanyalah sebagai kendaraan dan alat instrumen ruh.⁹ Jiwa sebelumnya menyatu dengan Tuhan sebelum turun ke dunia untuk menjalani penyesuaian di dalam badan. Kematian jasad manusia berarti kembalinya jiwa manusia ke keadaan semula sebelum turun ke dunia yang hina.¹⁰ Al-Ghazālī pernah mengutip sabda nabi: “jasad adalah sangkar burung, atau kandang ternak. Tetapi jiwa, saat terlepas dari kandang, terbang terlepas ke atas untuk kembali ke asalnya”. Penjelasan ini kiranya amat penting untuk diketahui manusia. Manusia harus sadar bahwa jasadnya hanyalah kendaraan bagi ruh atau jiwa. Tanpa ruh atau jiwa, jasad sebenarnya tidak lebih dari barang atau benda mati yang tiada bernilai.

Bagi al-Ghazālī, dunia ini merupakan jalan panjang bagi seorang musafir kepada Allah yang mencari dunia asalnya yang tidak terlihat. Fenomena dunia ini bagaikan tidur panjang bila dikaitkan dengan “dunia sana”. Dalam hal ini al-Ghazālī menukil sabda Nabi yang berbunyi: “Manusia bagaikan sedang tidur dan ketika mereka meninggal, mereka bangun. “Kenyataan-kenyataan yang ada pada saat terjaga, yang dapat ditunjukkan pada waktu tidur hanyalah bayangan-bayangan (*image*), demikian juga tentang hari kiamat yang muncul pada saat tidur, hanyalah sebagai prototipe saja. Ketika jiwa kembali kepada Tuhannya, dia terbangun dan mengetahui realitas yang sebenarnya setelah sebelum itu hanya tipe-tipe belaka. Penekanan yang begitu dalam pada hakikat kejiwaan dan jasad manusia mengantarkan al-Ghazālī pada suatu pandangan bahwa kehidupan di dunia ini adalah kehidupan yang bukan sebenarnya, di mana manusia bergelut untuk mencari jalan kembalinya.

Melalui penjelasan-penjelasan, al-Ghazālī seolah menorehkan sebuah hikmah yang amat besar bagi penciptaan manusia di mana prosesnya ditandai oleh turunnya ruh, yang sebelumnya menyatu dengan Tuhan, kepada jasad yang bersifat duniawi dan fana. Al-Ghazālī dengan jelas-jelas menegaskan bahwa kehidupan dunia ini sebenarnya bukanlah kehidupan yang hakiki, maya dan menipu. Namun demikian, justru kenyataan ini yang seolah mendorong al-Ghazālī untuk menegaskan bahwa manusia harus berjuang keras untuk kembali ke asalnya, dan bisa dipastikan bahwa cara terbaik untuk itu adalah memelihara jiwa untuk senantiasa berkonsistensi pada kesucian, kebenaran dan jalan lurus. Meski begitu, al-Ghazālī terkesan kurang tuntas dalam menjelaskan perihal eksistensi jiwa setelah kematian manusia. Pertanyaannya, apakah ada jiwa bersih dan jiwa kotor ketika ia menghadap Tuhan, dan apakah ada konsekuensi-konsekuensi tertentu akan hal itu?

Berdasarkan paparan-paparan, itulah maka al-Ghazālī meyakini akan keabadian jiwa. Menurut al-Ghazālī, jika jiwa tidak abadi, maka semua apa yang telah dijelaskan dan dialami sia-sia saja.¹¹ Untuk memperkuat argumennya tersebut, al-Ghazālī mengutip ayat-ayat al-Qur’an yang berbunyi: “katakanlah, mereka yang terbunuh di jalan Allah tidaklah mati, sekali lagi tidak, mereka itu hidup”.¹² Bagi al-Ghazālī, jiwa manusia merupakan sesuatu yang harus dipercayai dan diketahui di mana kematian jasad bukan akhir dari jiwa manusia, Bagi al-Ghazālī, hati orang yang

beriman tidak akan mati dan pengetahuan yang dia miliki pada saat kematiannya tidak terhapus, dan kesucian yang telah dicapai tidak tercemarkan. Itulah arti perkataan: “debu tidak mampu menelan tempat tinggal keimanan, kematian hanyalah merupakan jalan masuk menuju mendekati Tuhan”.¹³ Jiwa yang turun dari Tuhan sebagai sumbernya, kemudian menempati tubuh di dunia ini akan naik kembali ke dunia yang lebih tinggi. Inilah yang dikatakan al-Ghazālī bahwa jiwa akan menghadap sumbernya dan kepada-Nyalah akan kembali.¹⁴

Al-Ghazālī memang lebih memberikan penghargaan kepada jiwa daripada jasad dalam menilai manusia. Jiwalah sebenarnya pokok pangkal manusia, sedangkan jasad hanyalah instrumen bagi jiwa dalam menjalankan roda kehidupan seorang manusia. Meskipun al-Ghazālī menyebutkan bahwa hal-hal yang bersifat duniawiyah dapat berpotensi menggelincirkan manusia dari melihat kebenaran hakiki dan mengenal Tuhan, akan tetapi al-Ghazālī tidak melihat dunia sebagai sesuatu yang harus di jauhi. Penjelasan-penjelasan al-Ghazālī, khususnya yang berkenaan dengan dunia lahiriah kiranya banyak berperan pada tataran kontrol moral manusia untuk pandai-pandai mengendalikan dirinya dalam sebuah permainan duniawi. Kontekstualisasi dari argumentasi yang bernada psikologis ini adalah bahwa manusia memiliki sarana yang teramat strategis untuk mendekatkan diri kepada Tuhannya yang tidak lain adalah jiwanya. Namun demikian, akan menjadi fatal jika kenyataan sebaliknya yang lebih mendominasi manusia. Manusia akan semakin jauh dan jauh manakala jiwa dan hatinya dibiarkan begitu saja oleh terpaan-terpaan debu-debu duniawi yang semakin lama, semakin menutupi potensinya dalam rangka menyerap dan memantulkan citra Tuhan.

Ibn ‘Arabī dan Rūmī: Manusia Sebagai Wadah *Tajalli* Tuhan

Gagasan-gagasan tentang manusia dalam perspektif Ibn ‘Arabī (560 H/1165 M – 638 H/ 1240 M) dan Jalāl al-Dīn Rūmī (604 H/1207 M-627 H/1273M) banyak bertolak dari sisi kesempurnaan manusia. Ibn ‘Arabī sendiri pernah menjelaskan alasan mengapa manusia itu sempurna, jawabannya tidak lain karena Tuhan baru dapat melihat citra diri-Nya secara sempurna dan utuh pada Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh dalam jasad.¹⁵ Namun demikian tidak semua manusia menurut Ibn ‘Arabī termasuk dalam kategori yang demikian. Manusia yang dimaksud dalam penjelasan Ibn ‘Arabī tersebut adalah *al-Insān al-*

Kāmil, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara sempurna. Manusia yang demikian dijadikan Tuhan sebagai ruh alam. Segenap alam ini tunduk kepadanya karena kesempurnaannya.¹⁶ Ini berarti bahwa Tuhan hanya bertajalli kepada manusia tertentu, yakni kepada manusia yang telah mencapai derajat insan kamil.

Dengan argumennya tersebut, Ibn ‘Arabī kemudian menyebut *al-Insān al-Kāmil* sebagai miniatur dan realitas ketuhanan dalam hal *Tajalli*-Nya pada jagat raya. Oleh karena itu, Ibn ‘Arabī menyebutnya sebagai *al-‘ālam al-shaghīr* yakni alam kecil atau mikrokosmos.¹⁷ Pada Insan Kamil ini tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos). Esensi Insan Kamil merupakan cermin dari esensi Tuhan, jiwanya sebagai gambaran dari *al-nafs al-Kulliyah* (jiwa universal) di mana tubuhnya mencerminkan arasy, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *Bayt al-Ma’mūr*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat, daya ingatnya dengan Saturnus (*zūhal*), daya intelektualnya dengan Yupiter (*al-musytar*) dan lainnya.¹⁸

Sebagaimana diterangkan Afifi, Ibn ‘Arabī berpendapat bahwa kesempurnaan insan kamil pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-*Tajalli* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-haqīqah al-Muḥammadiyah*). Hakikat Muhammad (nur Muhammad) merupakan wadah *Tajalli* Tuhan yang paripurna,¹⁹ dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam as.²⁰ Oleh karena itu, Ibn ‘Arabī juga menyebutnya dengan “akal pertama” (*al-‘aql al-awwāl*) atau “pena yang tinggi” (*al-qalam al-a’lā*). Di-lah yang kemudian menjadi sebab penciptaan alam semesta dan sebab terpeliharanya.²¹

Dalam konteks ini, kesempurnaan dan keistimewaan manusia dikarenakan bahwa manusia merupakan wadah dari *Tajalli* Tuhan sehingga ia mampu mencerminkan nama-nama Tuhan. Dapat juga dikatakan bahwa insan kamil merupakan poros dari jagat raya atau alam semesta. Pada dirinya tercermin segala esensi realitas, dan bahkan pada dirinya pula tercermin keindahan dan kesempurnaan Tuhan. Namun demikian, yang perlu ditekankan dalam hal ini adalah bahwa tidaklah semua manusia memiliki derajat insan kamil. Pertanyaan-pertanyaan penting yang perlu dipecahkan adalah mengapa hanya pada manusia Tuhan dapat bertajalli dengan sempurna?, dan bagaimana ketentuan pengidentifikasian insan kamil pada manusia?

Dalam disertasinya yang berjudul *Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jili*, Yunasril Ali menjelaskan bahwa menurut Ibn 'Arabī, hakikat Muhammad yang menjadi inti insan kamil adalah sebagai penyebab penciptaan alam, karena pada dasarnya, penciptaan alam ini merupakan kehendak Tuhan agar Dia (Tuhan) dapat dikenal dan dapat melihat citra diri-Nya. Akan tetapi, maksud tersebut tidak dapat terwujud secara sempurna, karena alam tidak dapat mengenal-Nya, kecuali hanya manusia yang dapat mengenal-Nya. Oleh karena itu, pada hakikatnya manusialah yang menjadi sebab adanya alam. Manusia di sini ialah manusia yang secara sempurna mengidentifikasi hakikat Muhammad, yakni insan kamil, karena dialah yang paling bisa mengenal Tuhan.²² Dengan demikian, terdapat hubungan kausalitas yang kuat antara kelebihan dan keistimewaan manusia —dibanding alam— dengan kemampuan manusia mengenal Tuhan sehingga ia menjadi wadah *Tajallī*-Nya.

Yunasril juga menambahkan bahwa alam ini terpelihara karena adanya insan kamil. Ini merupakan akibat logis dari kedudukan manusia sebagai sebab terciptanya alam dan sebagai wadah *Tajallī* Tuhan. Seandainya “sebab” telah hilang, maka “akibat”-nya pun tentu akan hilang juga. Atau dengan kata lain, kalau keinginan Tuhan untuk dikenal telah hilang, tentu ia akan menghilangkan manusia dan berhenti ber-*Tajallī*, maka alam pun akan lenyap.²³ Sebagai sebab bagi adanya alam, maka manakala Tuhan meniadakan insan kamil, maka dengan serta merta alam akan hilang juga. Kesempurnaan manusia di samping terletak pada kemampuannya dalam menampung *Tajallī* Tuhan, ia juga dapat menjadi penentu bagi maujud tidaknya alam.

Satu pertanyaan terakhir adalah apa ketentuan pengidentifikasian manusia bisa dikatakan sebagai insan kamil? Dalam konteks ini, kembali Yunasril Ali menjelaskan bahwa setiap manusia —menurut pemahaman Ibn 'Arabī— merupakan citra Tuhan, tetapi itu hanya secara potensial. Insan kamil adalah suatu citra-Nya yang aktual, karena pada dirinyalah termanifestasi nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, namun citra itu tidak sempurna sebelum ia menyadari sepenuhnya kesatuan esensialnya dengan Tuhan. Dengan demikian, setiap insan kamil adalah seorang sufi, karena hanya dalam tasawuf kesadaran semacam itu bisa diperoleh.²⁴ Ini berarti bahwa ada harapan besar bagi semua manusia untuk memperoleh derajat insan kamil, karena semua manusia memiliki potensi akan hal itu. Namun

demikian, penjelasan-penjelasan Ibn ‘Arabī menyiratkan makna bahwa setiap manusia harus berusaha mengaktualkan potensi insan kamil yang ada di dalam dirinya. Jika manusia telah mengadakan usaha-usaha *batini* dan latihan spiritual hingga ia menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan, maka di sinilah ia memperoleh derajat insan kamil.

Sebagai rentetan dari identifikasi kesempurnaan pada manusia yang memperoleh derajat insan kamil ini, Ibn ‘Arabī menambahkan bahwa yang dinamakan insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan dari segi wujudnya ialah karena dia merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi pengetahuannya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut makrifat.²⁵ Manusia yang memperoleh derajat insan kamil adalah manusia yang telah diterpa oleh asma-asma Tuhan hingga bila ia memantulkan nama-nama itu, manusia akan selalu menebarkan kebaikan dan kemuliaan di muka bumi. Manusia seperti ini tidak lain adalah manusia yang telah mencapai *ma’rifatullāh*.

Selain Ibn ‘Arabī, Jalāl al-Dīn Rūmī pernah juga mengupas eksistensi manusia yang juga memiliki sisi-sisi keistimewaan dan kesempurnaan. Bagi Rūmī, manusia memiliki kedudukan yang sangat tinggi. Dalam hal ini, Rūmī agak berbeda dengan beberapa sufi lainnya di mana jikalau manusia sering disebut sebagai mikrokosmos alam, maka Rūmī justru menyebut manusia sebagai makrokosmosnya. Hal ini karena meskipun kelihatannya manusia itu muncul dari alam, tetapi sebenarnya alam itu muncul demi manusia. Pandangan seperti ini dapat ditemukan di dalam penjelasan paparan-paparan Rūmī sebagai berikut:

“Karena itu, sementara dalam bentuk engkau (manusia) adalah mikrokosmos, pada hakikatnya engkau adalah makrokosmos.

Tampaknya ranting itu tempat tumbuhnya buah, padahal ranting itu tumbuh justru demi buah itu.

Kalau bukan karena mengharap dan menginginkan buah, betapa pekebun itu akan menanam pohon?

*Jadi, sekalipun tampaknya pohon itulah yang melahirkan buah, (tetapi) pada hakikatnya pohon itulah yang lahir dari buah”.*²⁶

Untaian-untaiannya syair itu menunjukkan bahwa betapa tinggi derajat dan kedudukan manusia di antara makhluk-makhluk yang lain dalam pandangan Rūmī. Rūmī memandang manusia sebagai tujuan akhir dari penciptaan alam. Lihat untaian bait ketiga “Kalau bukan karena mengharap dan menginginkan buah, betapa pekebun itu akan menanam pohon?”, di sini jelas bahwa tanpa manusia penciptaan alam akan sia-sia. Penjelasan-penjelasan Rūmī sebenarnya mengandung kemiripan-kemiripan dengan penjelasan Ibn ‘Arabī mengenai vitalnya peran manusia bagi alam.

Di dalam al-Qur’an, manusia sesungguhnya diposisikan sangat istimewa, bukan karena ia dimuliakan Tuhan (sebagaimana dalam QS. al-Isra, ayat 70) akan tetapi karena manusia merupakan khalifah-Nya di bumi ini (sebagaimana dalam QS. al-Baqarah ayat 30). Dalam konteks ini, Rūmī menjelaskan bahwa bentuk dan perwujudan khalifah Allah adalah para Nabi, karena merekalah yang telah benar-benar mewakili kehadiran Tuhan di tengah-tengah manusia, dan merekalah yang telah membawa berita tentang Tuhan yang gaib, lewat wahyu-Nya. Dalam hal ini Rūmī menyatakan;

*“Ketika mawar telah layu dan taman bunga pun telah musnah;
Ke manakah kita mencari semerbak mawar? Dalam air mawar
Karena Tuhan tidak dapat dilihat, Dia mengutus para Nabi sebagai khalifah-Nya”.*²⁷

Jika melihat isi syair tersebut, maka Rūmī seolah menyatakan bahwa khalifah Allah hanyalah para nabi saja. Dengan syair-syairnya tersebut, tidaklah berarti bahwa perwujudan khalifah Allah itu hanya para nabi. Hal ini karena menurut Rūmī —sebagaimana dijelaskan oleh Nicholson— sebab setiap manusia, menurut hematnya adalah potensial untuk menjadi khalifah Allah. Potensi itu dapat diaktualisasikan dengan cara mengimplementasikan kesadaran Tuhan yang menjadi dasar sifat manusia.²⁸ Nicholson menambahkan bahwa jika realisasi diri itu tercapai, maka dia akan mencapai derajat kemanusiaan yang tertinggi, menjadi manusia ideal, Insan Kamil di mana Rūmī, menurut Nicholson, menamakannya sebagai Qutb.²⁹ Rūmī sendiri dalam syair-syairnya memaparkan eksistensi Qutb atau Insan kamil sebagai berikut;

*“Sang Qutb (insan kamil) adalah Singa, berburu adalah urusannya, (sedangkan) yang lain hanya memakan sisanya.
Sejauh kau dapat, usahakan untuk mengenyangkannya, sehingga ia dapat memperoleh kekuatan dan memburu binatang-binatang buas.*

Apabila ia sakit, orang-orang akan mati kelaparan, (karena) semua makanan berasal dari tangan sang Akal.

Segala pengalaman spiritual mereka hanyalah repih-repihnya, pertahanan ini, jika engkau inginkan mangsa.

Dia laksana Akal, mereka adalah anggota-anggota badannya, tata kerja badan tergantung pada Akal.

Kelemahannya ada pada tubuh, bukan pada jiwa: kelemahan itu terletak pada bahtera, bukan pada (Nabi) Nuh.

Sang Qutb berputar mengelilingi dirinya, sementara di sekelilingnya berputar segala benda Angkasa”.³⁰

Dengan demikian jelaslah bahwa Rūmī memosisikan manusia sebagai mikrokosmos dan makrokosmos. Dengan penjelasan ini, Rūmī kemudian menamakan manusia sebagai insan kamil atau “*Qutb*”, Insan kamil atau “*Qutb*” menandakan bahwa manusia dalam pandangan Rūmī merupakan pusat dari alam dan jagat raya. Manusia bisa menjadi penentu bagi seluruh realitas di mana seluruh realitas bergantung kepadanya. Jika dikaitkan dengan pandangan Nursi sebelumnya, maka keistimewaan dan kesempurnaanlah yang diberikan Tuhan juga yang menyebabkan manusia begitu sempurna dan menjadi penentu seluruh realitas. Baik Ibn ‘Arabī maupun Rūmī memiliki kesamaan dalam menilai manusia sebagai insan kamil atau “*Qutb*”. Apa yang penting dari pandangan-pandangan di atas adalah bahwa manusia merupakan wadah bagi Tuhan untuk *mentajallikan* dan mengatasnamakan nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Manusia merupakan cermin Tuhan, manusia juga merupakan citra Ilahi. Namun demikian, tidak semua manusia bisa dijuluki sebagai cermin atau citra Ilahi. Hanya mereka yang telah meraih derajat *insan kamillah* yang bisa menyandang gelar citra ilahi. Diperlukan ikhtiar yang sungguh-sungguh bagi manusia untuk tujuan besar nan mulia itu.

Said Nursi: Sifat *al-Ḥayy al-Qayyūm* Tuhan pada Diri Manusia

Said Nursi sebagai seorang pemikir dan sufi besar abad ke-20 yang berasal dari Turki pertama-tama menyebutkan bahwa salah satu sifat *al-Ḥayy al-Qayyūm* Tuhan di samping terdapat pada alam juga terdapat pada manusia. Selain menutupi seluruh alam dengan tampilan keesaan dan keagungan-Nya, salah satu manifestasi sifat *al-Qayyūm* yang terdapat di alam dan salah satu kilau cahayanya juga memperlihatkan kepada manusia —

yang mencerminkan inti dan buah alam—berbagai bentuk ketunggalan dan keindahan-Nya.

Terdapat urgensi yang besar dari pembahasan istilah *al-Hayy al-Qayyūm* ini. Nursi berpendapat bahwa salah satu penyebab bagi tegaknya seluruh entitas di samping berkat rahasia sifat *al-Qayyūm* Tuhan, juga tidak berkat manusia yang mencerminkan salah satu bentuk paling sempurna dari manifestasi nama *al-Qayyūm*. Dengan kata lain, sifat *al-Qayyūm* tersebut terwujud dalam diri manusia secara nyata sehingga menjadikannya sebagai pilar penyangga bagi seluruh entitas. Hal ini berarti bahwa sebagian besar hikmah, kemaslahatan dan tujuan yang ada pada entitas mengarah pada manusia.³¹ Said Nursi menegaskan bahwa zat *al-Hayy al-Qayyūm* menghendaki keberadaan manusia di alam ini. Maka, Dia pun menciptakan alam ini karenanya. Sebab manusia bisa menangkap dan merasakan alam ini karenanya. Sebab manusia bisa menangkap dan merasakan seluruh nama Tuhan yang mulia lewat berbagai keistimewaan yang Allah berikan padanya. Misalnya ia dapat menangkap banyak makna yang dikandung oleh nama-nama Tuhan lewat berbagai kenikmatan rezeki yang ia kecap. Sementara para malaikat tidak bisa menjangkau nama-nama di atas lewat pengecapan rezeki yang ada.³²

Said Nursi seolah mengisyaratkan bahwa manusia memiliki keistimewaan di mana keistimewaan itu terletak pada adanya manifestasi-manifestasi Tuhan dalam diri manusia. Dengan keistimewaan ini, maka banyak kemaslahatan dan hikmah terdapat pada manusia, hingga Tuhan menciptakan alam ini karena manusia. Hal ini bisa juga diartikan bahwa eksistensi manusia sangat menentukan bagi eksistensi alam dan seluruh entitas lainnya. Dengan keistimewaan itu pula, manusia mampu menangkap dan merasakan seluruh nama Tuhan, hal mana malaikat tidak mampu merasakannya. Dalam kenyataan riilnya, nasib alam tergantung kepada sepak terjang manusia itu sendiri. Jika manusia mampu menebarkan kebaikan dan keseimbangan di muka bumi, maka alam akan menampakkan segala kebajikannya. Namun demikian, jika manusia telah sekali saja merusak alam, maka secara beruntun alam akan menampakkan kehancurannya.

Karena manusia merupakan salah satu manifestasi sempurna dari *al-Hayy al-Qayyūm*, maka *al-Hayy al-Qayyūm* memperkenalkan seluruh nama-Nya yang mulia dan semua jenis kebaikan-Nya kepada manusia. Dia kecapkan kepada manusia beraneka macam karunia-Nya. Selain itu

Dia sediakan untuknya sebuah perangkat khusus agar ia bisa mengecap berbagai nikmat yang paling lezat yang Dia hamparkan di meja hidangan yang luas seluas bumi, lalu Dia berikan pada manusia sebuah kehidupan. Dan kehidupan ini-pun sama dengan perangkat tadi. Manusia bisa menikmati berbagai karunia yang telah tersedia di meja hidangan yang luas yang terhampar di hadapannya lewat rasa dan indra yang dilekatkan padanya. Indera tersebut —sama seperti tangan— mempunyai kemampuan untuk menggapai nikmat yang ada sehingga bisa menunaikan haknya dalam bersyukur dan memberikan pujian.³³ Di sinilah kemuliaan manusia itu bermula, di mana Tuhan mengatasnamakan seluruh nama dan kebaikan-Nya kepada manusia.

Said Nursi juga menyatakan bahwa Allah menganugerahkan kepada manusia perangkat kemanusiaan. Perangkat tersebut juga membutuhkan rezeki dan nikmat. Sehingga Allah menjadikan akal, pikiran dan imajinasi manusia sebagai unsur-unsur dari perangkat tersebut yang mempunyai kemampuan untuk menjangkau cakrawala yang lebih luas dari dunia yang tampak ini. Di saat itulah hidup manusia bisa mengungkapkan rasa syukurnya terhadap Zat Penciptanya sebab hidangan nikmat yang begitu banyak, seluas langit dan bumi terbentang di hadapannya.³⁴ Hal penting untuk dicermati di sini adalah bahwa perangkat kemanusiaan seperti akal dan pikiran serta imajinasi-imajinasi, menjadikan fasilitas dan nikmat yang diberikan Tuhan kepada manusia lebih bermakna. Tanpa akal dan pikiran serta imajinasi tersebut, mustahil kiranya nikmat-nikmat Tuhan atas manusia itu bisa dipahami, dipergunakan serta disyukuri dengan sebaik-baiknya.

Seterusnya menurut Said Nursi, agar hidangan nikmat agung lainnya terbentang di hadapan manusia, Allah jadikan akidah dan iman sebagai perangkat maknawi yang juga membutuhkan rezeki yang begitu banyak. Allah hamparkan hidangan penuh rezeki maknawi pada perangkat maknawi ini. Allah juga memasukkan nama-nama-Nya yang mulia ke dalam hidangan agung itu. Karenanya, manusia pun bisa merasakannya dan menikmatinya melalui kecapan yang mulia bersumber dari manifestasi nama *al-Rahmān* dan nama *al-Hakīm*. Sehingga ia pun terus-menerus mengucap alhamdulillah atas pemberian rahmat-Nya yang luas dan berbagai hikmah-Nya yang agung. Demikianlah, dengan perangkat maknawiyah tersebut, Allah membuat manusia mampu mengecap berbagai nikmat ilahi yang tak terhingga. Terutama perasaan cinta ilahiah-Nya.

Perangkat maknawi itu mempunyai cakrawala dan medan yang tak terbatas. Dengan demikian, menurut Said Nursi, *al-Ḥayy al-Qayyūm* telah menjadikan manusia sebagai poros dan sumbu alam. Bahkan Dia telah menundukkan alam ini bagi manusia. Lalu Dia bentangkan di hadapan manusia hidangan besar sebesar alam agar berbagai perangkat fisik dan maknawiyahnya merasa nikmat.³⁵

Jika nikmat yang diberikan Tuhan menjadi begitu bermakna bagi manusia, dikarenakan adanya perangkat akal dan pikiran serta imajinasi manusia, maka perangkat iman dan akidah lebih mampu mengarahkan manusia akan makna yang lebih dalam dari dianugerahkannya nikmat tersebut. Kedua perangkat terakhir ini yang mendorong manusia untuk senantiasa mengingat dan —ini yang terpenting— bersyukur kepada Sang Pemberi nikmat itu. Dalam konsepsi Said Nursi, manusia bukan saja diberikan kenikmatan tanpa ada perangkat yang mengaturnya. Dalam pandangan Said Nursi, manusia adalah makhluk yang bukan saja sempurna akan tetapi dapat menyempurnakan. Bagi Said Nursi, hikmah tegaknya alam ini atas diri manusia memiliki tiga peran penting yang bersandar pada manusia, di mana salah satu di antaranya adalah dapatnya manusia memantulkan sifat-sifat Tuhan.

Dalam pandangan Said Nursi, kehidupan manusia ibarat cermin yang memantulkan berbagai atribut dan sifat *al-Ḥayy al-Qayyūm*, di mana hal ini terwujud dalam tiga hal. *Pertama*, kesadaran manusia terhadap kekuasaan penciptanya yang bersifat mutlak dan kondisinya yang sangat lemah. Ia bisa menangkap tingkat kekuasaan-Nya yang mutlak itu lewat ketidakberdayaannya, bisa menangkap kasih sayang-Nya yang luas lewat kepapaannya, serta bisa memahami kekuatan-Nya yang besar lewat kelemahannya. Dalam hal ini manusia berposisi sebagai cermin kecil yang dipakai untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan yang sempurna. Yaitu lewat sifat-sifatnya yang cacat dan terbatas. Sebab sebagaimana semakin bertambah gelap cahaya sinar akan semakin terang, sehingga gelap itu pun berfungsi menampakkan cahaya yang ada, demikian pula dengan manusia. Ia berfungsi menampakkan cahaya yang ada, ia berfungsi menampakkan segala kesempurnaan Tuhan lewat berbagai sifatnya yang terbatas dan lemah.³⁶

Wujud *kedua* dari atribut manusia yang memantulkan sifat *al-Ḥayy al-Qayyūm* adalah kehendak manusia yang kecil, pengetahuannya yang sedikit, kekuasaannya yang terbatas dan kemampuan untuk memakmurkan

rumahnya sendiri membuatnya mampu memahami pencipta alam yang besar, kepemilikan-Nya yang luas, tatanan-Nya yang hebat, kehendak-Nya yang komprehensif, kekuasaan-Nya yang dominan, serta pengetahuan-Nya yang sempurna. Manusia bisa memahami bahwa masing-masing atribut itu bersifat mutlak dan agung. Dengan demikian, manusia berkedudukan sebagai cermin kecil yang memperlihatkan berbagai atribut dan sifat Tuhan di atas.³⁷ Dalam konteks ini manusia dituntut mampu untuk senantiasa menyadari dan merasai keagungan demi keagungan Tuhannya.

Adapun wujud ketiga dari atribut manusia yang memantulkan sifat *al-Hayy al-Qayyūm* menurut Said Nursi terwujud dalam dua bentuk yakni pertama, memperlihatkan keindahan nama Tuhan yang seragam berikut aneka macam manifestasinya dalam zat-Nya. Sebab manusia merupakan miniatur daftar isi seluruh alam dan seolah-olah ia merupakan contoh miniaturnya. Karena itu, manifestasi nama Tuhan yang terdapat di seluruh alam tampak secara jelas pada diri manusia dalam skala mini. Kedua, manusia bisa berfungsi sebagai cermin yang memantulkan berbagai atribut Tuhan. Dengan kata lain, sebagaimana kehidupan manusia menunjukkan kehidupan *al-Hayy al-Qayyūm*, maka lewat indra yang mengindikasikan kehidupannya seperti mendengar dan melihat, kita juga dapat mengetahui sifat-sifat *al-Hayy al-Qayyūm* seperti mendengar, melihat, dan berbagai sifat agung lainnya.³⁸

Dalam konteks ini, kelemahan dan sisi rendah manusia justru merupakan suatu kebaikan di mana dengan kelemahan dan kerendahan tersebut, manusia akan lebih dapat merasakan kebesaran dan keagungan Tuhan yang selanjutnya dapat menjadi tempat bagi penerpaan cahaya Tuhan atas manusia itu sendiri, Keterbatasan manusia justru merupakan kenyataan yang positif di mana ia bisa memahami eksistensi Tuhan yang tidak menutup kemungkinan untuk menjadi lahan bagi termanifestasinya sifat-sifat Tuhan atasnya. Sementara dalam wujud ketiga di atas, kesempurnaan manusia yang digambarkan Nursi adalah karena ia mampu memperlihatkan keindahan nama Tuhan serta mampu memantulkannya. Dapat dianalisis bahwa manusia, sebagai cermin Tuhan, akan dapat memantulkan atribut-atribut dan sifat-sifat Tuhan, manakala dalam diri manusia senantiasa tertanam rasa dan kesadaran sebagai hamba dan penghambaan terhadap Tuhan. Rasa dan kesadaran semacam ini akan mengakibatkan

manusia selalu mengingat dan memuji kebesaran dan keagungan Tuhan, di mana dari sinilah sifat-sifat terpuji dan mulia manusia mengalir.

Menurut Said Nursi, ada berbagai peran dan tugas lain manusia di samping apa yang telah disebutkan di atas, yaitu ia merupakan cermin manifestasi Keindahan Abadi, penyeru dan pembimbing pada Kesempurnaan Abadi serta makhluk yang membutuhkan sekaligus mensyukuri aneka macam nikmat Kasih Sayang Abadi. Karena keindahan, kesempurnaan dan kasih sayang tersebut bersifat abadi, maka tentulah manusia sebagai cermin yang merindukan Keindahan dan Kesempurnaan Abadi itu serta sebagai makhluk yang membutuhkan dan mensyukuri Kasih Sayang Abadi itu akan dibangkitkan menuju negeri abadi untuk kekal di sana selamanya. Tentulah ia akan pergi menuju keabadian guna menyertai mereka yang kekal di sana sekaligus hidup bersama Keindahan, Kesempurnaan dan Kasih Sayang Abadi itu untuk selamanya.³⁹

Karena alam ini menjadi saksi bahwa Kekasih hakiki dan Zat Yang Maha Indah mendekati diri pada manusia lewat seluruh nama-namanya yang mulia serta menuntut balasannya berupa kecintaan yang besar, maka Allah Taala tidak akan membiarkan manusia sebagai makhluk yang dicintai-Nya murka kepada-Nya. Dia tidak akan menanamkan dalam fitrah manusia sesuatu yang bisa mendorong manusia untuk memusuhi-Nya. Allah tidak menyamai dalam fitrah makhluk mulia, yang merupakan kekasih-Nya dan ciptaan yang pada dasarnya dihadirkan untuk beribadah kepada-Nya, benih-benih permusuhan yang berlawanan dengan fitrahnya. Manusia tidak akan mampu mengobati luka yang muncul akibat perpishan abadi dengan Zat Yang Maha Indah yang ia cintai kecuali dengan permusuhan, kemurkaan dan pengingkaran terhadap-Nya. Kondisi kaum Kafir yang memusuhi Allah bersumber dari hal ini. Karena itu, sudah barang tentu Zat yang Maha Indah akan membangkitkan manusia —yang merupakan cermin yang cinta kepada-Nya— menuju jalan keabadian guna menyertai Keindahan dan Keabadian mutlak tersebut. Dia pasti akan menyebutnya kekal di negeri yang abadi untuk selamanya.⁴⁰

Dalam hidupnya, manusia harus mampu menyeru manusia lainnya untuk bersama-sama bahu-membahu untuk dapat mencapai Tuhan dan untuk senantiasa mencintai Tuhan. Hal ini penting mengingat manusia kelak akan dikembalikan kepada-Nya serta hidup berdampingan dengan-Nya pula. Jalinan-jalinan cinta dan kasih sayang Tuhan dengan manusia ini akan semakin kuat mengingat hubungan manusia dengan Tuhan

merupakan hubungan antara pencinta dan yang dicinta, sehingga Tuhan sebagai Sang Pencinta tidak hendak sedikit pun menjadikan manusia sebagai yang dicintai-Nya, membenci kepada-Nya. Segala benih-benih permusuhan akan dihapus oleh Tuhan sehingga yang tersisa hanyalah kecintaan belaka. Demikianlah, Allah menurut Said Nursi sama sekali tidak akan membuat jiwa manusia murka kepada-Nya. Dengan demikian, asalkan manusia tidak terjerumus kepada kekafiran dan permusuhan dengan Tuhan, maka ia akan senantiasa merasakan kenikmatan cinta Tuhan dan tidak bisa lepas dari cinta itu.

Di akhir penjelasannya Said Nursi menegaskan bahwa begitulah Rasul saw. yang mulia sebagai manusia paling sempurna dan bukti nyata atas eksistensi Allah telah memperlihatkan seluruh kesempurnaan, nilai dan kedudukan penting manusia seperti yang telah diterangkan. Bagi Nursi, Nabi Muhammad saw. menampakkan berbagai kesempurnaan tersebut pada dirinya dan pada agamanya secara sangat jelas dan sempurna sehingga hal itu menjadi bukti bahwa sebagaimana seluruh entitas sengaja diciptakan untuk manusia, maka maksud paling terang dari penciptaan manusia bahkan cermin paling jelas bagi keesaan-Nya adalah Muhammad saw. itu sendiri.⁴¹ Semua kesempurnaan manusia yang telah digambarkan oleh Said Nursi di atas menurutnya dapat dilihat manifestasinya pada diri Nabi Muhammad saw. Bagi Nursi, Nabi Muhammad saw. telah mampu memiliki kesempurnaan-kesempurnaan itu sehingga ia merupakan kekasih Allah S.W.T. Namun demikian, semua manusia memiliki peluang yang sama untuk menjadi sempurna dan menjadi kekasih Allah. Tergantung pemahaman dan usaha yang dilakukannya.

Menembus Kegelapan Menuju Kesempurnaan

Setelah melalui pembahasan tentang manusia sang citra ilahi, tampak di sana bahwa betapa manusia dalam perspektif tasawuf, memiliki begitu banyak keistimewaan yang berujung pada kesempurnaan. Namun demikian, dunia tasawuf juga tidak menutup mata dari realitas kemanusiaan bahwa karena ketidaktahuan dan kesalahannya, maka manusia bisa terjerumus ke dalam lembah dosa dan kegelapan. Untuk kembali menghadirkan citranya sebagai cermin dan wadah *Tajalli* Tuhan, maka para sufi menyuguhkan langkah-langkah yang bervariasi dengan harapan yakni menjaga atau mempertahankan kesucian manusia di satu sisi dan

mengembalikan manusia yang telah terjerumus ke dalam lembah kegelapan ke dalam kesadaran dan perbaikan diri. Uraian di bawah ini akan banyak menghadirkan pandangan-pandangan Ibn Miskawaih dan al-Ghazālī.

Ibn Miskawaih, ketika menjelaskan sub bab kesempurnaan dalam kitabnya *Tahdzib al-Akhlāq*, pertama-tama berpesan bahwa manusia harus mengetahui jiwanya tentang bagaimana dan untuk apa diciptakan? Karena manusia itu terdiri dari bagian-bagian, maka kesempurnaan dan aktivitas yang khas baginya pun tidak bisa menjadi semata-mata kesempurnaan elemen-elemen sederhananya dan aktivitas-aktivitas khasnya. Manusia memiliki aktivitas khas baginya, yang tak satu pun dari benda-benda alam lain memilikinya. Dengan demikian, manusia yang paling mulia dalam pandangan Miskawaih adalah yang paling dapat mengimplementasikan aktivitas khasnya, juga yang paling bisa mempertahankan aktivitas tersebut selamanya. Sedangkan manusia yang paling buruk, merupakan kebalikan dari hal itu.⁴²

Miskawaih juga berpendapat bahwa kesempurnaan manusia terdiri dari dua macam karena dua kemampuan yang dimilikinya yakni kemampuan kognitif dan kemampuan praktis. Dengan kemampuan yang pertama manusia cenderung kepada berbagai macam ilmu dan pengetahuan, dan dengan kemampuan yang kedua manusia cenderung mengorganisasikan berbagai hal. Selanjutnya kedua kesempurnaan inilah yang dikupas para filosof. Mereka berkata bahwa filsafat dibagi menjadi dua bagian yakni teoritis dan praktis. Kalau seorang menguasai kedua bagian ini, maka dia memperoleh kebahagiaan puncak.

Menurut Miskawaih, kesempurnaan pertama dapat terwujud manakala mendapatkan pengetahuan tertentu sehingga persepsinya, wawasannya dan kerangka berpikirnya pun akurat. Oleh karenanya dia tidak akan melakukan kesalahan dalam keyakinannya dan tidak meragukan suatu kebenaran. Dengan mengetahui maujud yang banyak, di mana dia bergerak maju secara sistematis, dia mencapai pengetahuan Ilahi, yang merupakan pengetahuan tertinggi tingkatannya. Pada pengetahuan Ilahi inilah dia berpegang teguh, jiwanya tenteram, hatinya tenang, keraguannya hilang, dan tampak jelas tujuan akhir yang diinginkannya di depan matanya, sampai ia bersatu dengan-Nya.⁴³ Dalam hal ini, pengetahuan manusia tampaknya merupakan faktor penting untuk mendapatkan kesempurnaan. Namun demikian, dalam konteks tasawuf, yang dimaksud pengetahuan di

sini adalah pengetahuan-pengetahuan yang terus-menerus dimiliki manusia yang mengarah pada pengetahuan Ilahi. Jika manusia telah mencapai dan memegang pengetahuan Ilahi, maka ia akan memperoleh kesempurnaan hidup.

Sedangkan kesempurnaan kedua adalah kesempurnaan yang dicapai oleh kemampuan praktis yang merupakan kesempurnaan karakter. Cara yang dapat ditempuh menurut Miskawaih dalam konteks ini melalui penertiban kemampuan-kemampuan dan aktivitas yang khas bagi kemampuan-kemampuan itu hingga tidak saling berbenturan, namun hidup harmonis di dalam dirinya, hingga seluruh aktivitasnya sesuai dengan kemampuan penglihatannya dan tertata dengan baik. Diakhiri dengan penataan kehidupan sosial, di mana tindakan dan kemampuan tertata baik di kalangan masyarakat sedemikian rupa hingga terjadi keselarasan dan masyarakat mencapai kebahagiaan, seperti yang terjadi pada individu manusia.⁴⁴ Hal ini berarti bahwa pengetahuan yang bersifat praktis, sangat penting artinya bagi manusia untuk pandai-pandai menempatkan dirinya di tengah-tengah masyarakat. Keharmonisan hubungan dengan masyarakat yang disebabkan oleh pengetahuan praktis ini akan mendatangkan kesempurnaan hidup bagi manusia.

Bagi Miskawaih, manusia akan mencapai kesempurnaannya dan bisa menampilkan aktivitasnya yang khas bagi dirinya, jika dia mengetahui seluruh maujud. Yang dimaksudkan Miskawaih di sini adalah manusia tersebut mengetahui segala bentuk universal maujud-maujud itu dan batasan-batasannya yang merupakan esensinya, bukan aksiden-aksiden dan sifat-sifatnya yang membuatnya tak terbatas jumlahnya. Sebab jika manusia mengetahui universalitas maujud-maujud ini, niscaya akan ia ketahui juga partikularnya, karena partikular tidak terpisah dari universalnya. Kalau kesempurnaan ini sudah ia capai, maka ia harus melengkapi kesempurnaannya tersebut dengan tindakan yang teratur kemudian ia harus menyusun kemampuan dan bakatnya secara ilmiah sesuai dengan ilmu yang telah dikuasainya.⁴⁵ Sampai di sini, Miskawaih tampaknya masih berbicara dalam *frame* pentingnya pengetahuan untuk sebuah kesempurnaan. Namun demikian, ada kesan bahwa pengetahuan yang penting tentang segala yang maujud ini adalah pengetahuan tentang esensi universalitasnya dan bukan partikelnya. Pendek kata, manusia harus mengetahui esensi universal dari maujud karena dengan modal ini, ia akan mengetahui banyak tentang hal-hal yang bersifat partikular.

Miskawaih menambahkan bahwa jika seseorang sudah mencapai tahapan tersebut, maka orang itu akan menjadi suatu dunia yang lazim disebut mikrokosmos. Sebab bentuk seluruh maujud akan hadir dalam dirinya dan orang tersebut, dan dalam arti tertentu, orang itu identik dengan mikrokosmos. Setelah itu, dengan kemampuannya, seseorang tersebut akan mengaturnya dan kemudian menjadi wakil Pencipta segala sesuatu. Seseorang tersebut tidak akan melenceng keluar dari tatanan arif dan aslinya, dan saat itulah berarti seseorang tersebut telah menjadi satu dunia yang sempurna. Maujud sempurna itu abadi. Maka selanjutnya orang tersebut tidak akan terputus dari kebahagiaan abadi, karena kesempurnaannya membuatnya siap menerima pancaran Ilahi selamanya dan orang itu dengan-Nya sangat dekat sehingga satu tabir-pun tidak ada yang dapat memisahkannya dari-Nya.⁴⁶

Akhirnya, Ibn Miskawaih pernah menerangkan adanya kesalahan sebagian orang yang menduga bahwa kesempurnaan dan tujuan hidup manusia ada pada kenikmatan inderawi. Bagi Miskawaih, kesalahan itu berkisar pada beberapa anggapan antara lain; *pertama*, meyakini bahwa kenikmatan inderawi merupakan tujuan puncak dan kebahagiaan terakhir. *Kedua*, mengira bahwa seluruh kemampuan manusia yang lain diciptakan Tuhan demi kenikmatan inderawi ini, dan bahwa jiwa yang mulia, diarahkan demi mencapai kenikmatan inderawi itu, karena memandang bahwa tujuan akhirnya adalah menikmati kenikmatan inderawi tadi sepuas-puasnya. *Ketiga*, berpendapat bahwa kemampuan-kemampuan jiwa berpikir, yang terdiri dari daya mengingat, menghafal dan menganalisis, dimaksudkan untuk mencapai tujuan ini. Karena anggapan-anggapan seperti ini, maka orang ini memandang jiwa mulia dan melihat ini sebagai hamba sahaya yang bekerja untuk melayani hawa nafsu, dalam rangka memperoleh kepuasan makan, minum maupun seks, dan menatanya demi kepuasan itu.⁴⁷

Memang pada awalnya terdapat perbedaan antara Miskawaih dengan para sufi lainnya dalam menggambarkan kebahagiaan manusia. Ibn Miskawaih tampaknya lebih mengutamakan dan mendahulukan pengetahuan bagi manusia untuk mencapai kesempurnaan, Manusia harus banyak menggali pengetahuan mengenai hakikat wujud di alam ini di mana kemudian semua pengetahuan itu akan mengarah pada pengetahuan Ilahi. Semakin banyak pengetahuan, maka manusia akan semakin dekat dengan

posisi dan derajat mikrokosmos. Ini berarti bahwa ada pertemuan pandangan antara Miskawaih dengan sufi lainnya. Jika manusia itu semuanya memiliki potensi untuk sempurna dan menjadi insan kamil, maka salah satu jalan untuk mengaktualkan potensi itu sehingga dapat menjadi insan kamil adalah dengan cara menggali pengetahuan sebanyak-banyaknya.

Di samping Miskawaih, al-Ghazālī juga pernah memberikan kupasannya berkenaan dengan cara mencapai kesempurnaan. Pertama-tama al-Ghazālī menyampaikan bahwa manusia harus mengetahui dirinya sendiri, hakikat diri sendiri, sehingga ia mengetahui seperti apa jati dirinya, dari mana asalnya di dunia ini, untuk apa ia diciptakan, dalam kondisi bahagia atau susahkah ia, sebab dirinya merupakan campuran antara sifat-sifat binatang dan binatang liar serta malaikat. Namun ruh manusia menurut al-Ghazālī adalah jati diri yang sebenarnya. Semua selain ruhnya adalah pendatang asing baginya, oleh karena itu menurut al-Ghazālī manusia harus berusaha mengetahui jati dirinya yang asli agar ia paham bagaimana cara menuju kepada kehadiran Ilahi dan merenungkan keagungan Tuhan beserta keindahan-Nya. Ia harus membebaskan dirinya dari belenggu nafsu dan racun, sebab Allah tidak menciptakan nafsu dan racun itu sebagai cengkeraman mereka, bahkan belenggu-belenggu itu harus diperbudak di bawah pengendalian manusia itu untuk dijadikan kuda tunggangan dan senjatanya dalam perjalanannya sampai ia meraih kebahagiaan yang ia cari. Manusia harus menjadikan semua itu bertekuk lutut di bawah kakinya.⁴⁸

Al-Ghazālī juga menilai bahwa kebahagiaan sejati dari segala hal dan kesenangan manusia terkandung dalam pencapaian suatu kesempurnaan yang dimilikinya, di mana semua itu terletak pada kemampuan memahami hakikat real dari segala-galanya, yaitu pemahaman yang terlepas dari imajinasi dan perasaan yang di dalamnya ada potensi sifat binatang. Jiwa itu sendiri pada hakikatnya haus akan kesempurnaan dan melalui fitrahnya dipersiapkan, serta selalu menyadari akan hal itu, khususnya ketika jiwa mengalami kebingungannya oleh keinginan-keinginan jasmani ketika semuanya lebih banyak menguasai. Namun al-Ghazālī juga menegaskan bahwa ketika manusia mengambil alih kontrol mereka dan pikiran terbebas dari penghambaan terhadap keinginan jasmani, akhirnya dia memusatkan diri dalam merenungkan kerajaan Langit dan Bumi, tidak lagi menaruh perhatian pada dirinya sendiri dan hasil karya sendiri yang mengagungkan, sehingga dia akan sampai dan memperoleh kesempurnaan utamanya.⁴⁹

Ini berarti bahwa terdapat dua cara menurut al-Ghazālī yang dapat dilakukan manusia yang menginginkan terbebas dari selubung kegelapan dan mencapai suatu kesempurnaan. Cara pertama adalah membangun kesadaran diri akan makna, hakikat serta tujuan diri kita diciptakan Tuhan. Ruh sebagai jati diri harus senantiasa diasah dengan kesadaran-kesadaran di atas, karena sebenarnya ruhlah yang merupakan jati diri sebenarnya. Sedangkan cara kedua membebaskan diri kita dari ketergantungan pada belenggu-belenggu duniawi serta menjadikan semua itu di bawah belenggu dan kekuasaan kita. Dengan penjelasan tersebut tampak bahwa kesempurnaan manusia akan tercapai manakala manusia telah mampu melepaskan diri dari belenggu-belenggu keinginan jasmani. Keinginan-keinginan jasmani telah menjadikan jiwa manusia kebingungan karena semua itu telah menguasai kesadaran dan imajinasinya. Kesempurnaan manusia akan tercapai manakala manusia tidak lagi diperbudak oleh nafsu-nafsu duniawinya. Ketika segenap keinginan tersebut telah dapat diatasi, maka jiwa kemudian menjadi merdeka dan berkonsentrasi pada kebesaran dan keagungan Tuhan.

Di sisi lain, al-Ghazālī menguraikan beberapa step yang harus dilalui seseorang yang memiliki kesungguhan untuk memperoleh kesempurnaan serta *ma'rifat billāh*. Step-step ini bisa dikatakan amat panjang, melelahkan serta menyulitkan bagi manusia. Beberapa step tersebut antara lain; *pertama*, pencari (*al-murid*) yaitu kesadaran seseorang sebagai makhluk dan mengakui Tuhan sebagai Pencipta. *Kedua*, musafir (*al-sāir*) ialah seorang hamba yang tegak berjalan dengan Tuhan. *Ketiga*, sampai (*al-wasil*) ialah hamba yang mencapai pengetahuan sempurna Tuhan, dan pecinta bersukaria dengan yang disukai.

Pada tahap *al-murid*, al-Ghazālī menjelaskan seseorang biasanya berada pada tahap *waqt* yang menaruh perhatian akan pengetahuan dirinya, Tuhannya dan hasil-hasilnya. Tahap ini merupakan wahana berusaha, berjuang keras, bagaikan meminum minuman pahit dan kering, mengorbankan kesenangan diri serta menanggung penderitaan yang tertuju pada diri.⁵⁰ Al-Ghazālī juga menyarankan bahwa pada tahap ini, seorang pemula perlu dipandu oleh pembimbing spiritual yang mengenal kekurangan jiwa serta memahami rahasia dosa yang bisa diajarkan kepada pemula sehingga dapat membantunya dalam memahami kesusahannya. Menurut al-Ghazālī, seorang pemula akan mendapati seorang Sheikh, arif, hakim yang

menjelaskan kesalahan-kesalahan dirinya lalu mengarahkannya, memahamkannya serta memberikan bimbingan.⁵¹

Tahap kedua merupakan tahap *al-sā'ir* yang berisi pencarian dan pendakian. Menurut al-Ghazālī, setelah melewati tahap permulaan, sekarang sang pemula memasuki lapangan yang maha luas, al-Ghazālī mengutip pernyataan seorang bijak: “Bukalah matamu agar kamu dapat melihat”, tetapi al-Ghazālī kemudian mengatakan: “Tutuplah matamu agar kamu melihat”. Perkataan pertama menurut al-Ghazālī ditujukan kepada seorang musafir yang telah menempuh dan melalui pintu gerbang dan memasuki daerah sekitarnya. Ibarat seorang yang melakukan petualangan yang berbahaya, dalam mencari sesuatu yang diinginkannya, tidak semua yang memulai pencariannya akan menghadapi bahaya dan kekesalan yang menghinggapi Galam perburuannya sampai akhir. Pada tahap ini seorang musafir menurut al-Ghazālī melangkah dari satu tahap ke tahap lain (*tal-win*) mendekat kepada tujuannya.⁵²

Pada tahap *al-sā'ir*, sang musafir menurut al-Ghazālī sedang berjalan di bawah cahaya yang datang dari pemberian Tuhan. Ia mencari pertolongan Tuhan untuk tetap menjalankan kewajiban-kewajibannya sesuai dengan kehendak-Nya, mendisiplinkan diri agar tetap selaras dengan apa yang dikehendaki-Nya. Karena Tuhanlah yang memberikan pertolongan itu, yang memahkotai usaha-usahanya dengan kesuksesan dan memberi karunia disiplin diri yang efektif, yang mendekatkan hambanya untuk terus berusaha mendekat kepada-Nya.⁵³ Pendakian pada tahap ini merupakan tahap di mana seorang yang ingin mencapai kesempurnaan telah lebih memfokuskan pada upaya pendakian lebih lanjut menuju Tuhan. Pada tahap ini seseorang harus menjaga istikamahnya untuk tetap mempertahankan apa-apa yang telah diraih pada tahap sebelumnya. Pada tahap ini seseorang harus menjaga kewajiban-kewajibannya kepada Tuhan dan mendisiplinkan diri untuk senantiasa bertindak selaras dengan apa yang diridai Tuhan. Semua ini merupakan jalan agar seseorang semakin dekat dengan Tuhannya.

Penjelasan al-Ghazālī di atas menandakan bahwa sang hamba telah semakin dekat kepada Tuhannya. Istilah-istilah yang dipakai pun berkisar pada “peleburan” dan kerinduan. Adalah suatu kesempurnaan yang tinggi manakala manusia mampu meleburkan dirinya dengan Tuhan, sebab Tuhanlah yang menarik manusia untuk keadaan ini. Jika manusia pernah merindukan Tuhan, maka Tuhan lebih merindukan untuk bertemu

dengannya. Namun demikian, dalam konteks penjelasan al-Ghazālī hubungannya dengan tahapan-tahapan di atas, maka mereka yang berpeluang lebur dengan Tuhan dan dirindukan Tuhan adalah mereka yang telah berhasil membersihkan diri dan mendekatkan dirinya pada Tuhan. Mereka yang telah melalui jalan-jalan *al-murid* dan *al-sāir*.

Tahap terakhir setelah *al-murid* dan *al-sāir* adalah *al-wāsil* yakni sampai. Al-Ghazālī menyebut tahap ini sebagai tahap seorang pencinta kepada Tuhannya dan sebagai seorang yang *tamkin* (sempurna). Hal ini karena, pecinta adalah orang yang telah sampai (*al-wāsil*), dia seorang yang arif, agnostik yang mengetahui bahwa Tuhan mencintainya. Tuhan yang dicinta akan menurunkan pengetahuan yang lebih besar kepada yang mencintai-Nya, yaitu pengetahuan yang Dia “lemparkan” ke dalam hatinya melalui revelasi dan inspirasi (*al-wahy* dan *al-ilham*). Semacam pengetahuan dari atas (*al-ʿilm al-laduni*), di mana seorang pecinta diberikan kemampuan melihat Tuhan (*beatific vision*) di sini dan saat ini. Pecinta akan diberikan konsumsi yang dia inginkan, bersatu dengan yang dicinta.⁵⁴

Pada tahap inilah hubungan antara sang hamba dengan Khaliknya seolah-olah tiada jarak lagi. Ini memungkinkan bagi adanya penggambaran hubungan yang bersahabat antara hamba dengan Tuhannya, sehingga segenap keluh kesah dan permintaan sang hamba terhadap Tuhannya tidak memerlukan proses panjang dalam pengabulannya. Inilah kiranya kesempurnaan yang telah diidam-idamkan dalam konteks perjalanan spiritual al-Ghazālī. Kedekatan dan persatuan dengan Tuhan dapat dicapai setelah seorang hamba menempuh perjuangan dengan melalui tahap *al-murid* dan *al-sāir* yang memayahkan atau menyulitkan.

Bagi al-Ghazālī, orang suci yang hatinya selalu berzikir, dan lisan mereka selalu memuji Allah, anggota-anggota badannya sibuk beribadah kepada Allah. Mereka menemukan kebahagiaan dalam ketaatan mereka kepada-Nya. Mereka ini menurut al-Ghazālī tidak pernah berpisah dari yang mereka cintai. Allah selalu mengingat mereka sebagaimana mereka selalu mengingat Allah. Mereka selalu senang dan puas bersama Allah. Modal utama mereka adalah kemiskinan mereka dan mereka hanya sekedar urusan yang mereka perlukan. Mereka merasakan pahitnya dosa dan telah menemukan obat yang sanggup menyembuhkan mereka. Mereka bagaikan lentera yang cahayanya menyaksikan Tuhan. Mereka memegang kunci untuk membuka hikmah-hikmah-Nya. Jalan di hadapan mereka sangat terang dengan cahaya-Nya. Jalan mereka diterangi sinar

purnama. Merekalah buah sejati dari pohon yang diberkahi yang akarnya berupa Ketauhidan dan cabang-cabangnya adalah sifat-sifat keilahian Tuhan.⁵⁵

Penutup

Deskripsi tentang potensi kedekatan jiwa manusia kepada Tuhan, konsep tentang insan kamil serta dimensi *al-Hayy al-Qayyūm* Tuhan pada manusia sebagaimana di atas, telah memberikan gambaran yang jelas bahwa manusia dalam perspektif tasawuf merupakan makhluk yang istimewa dan sempurna, baik dari sisi kejiwaannya maupun dari sisi hakikat fungsi dan perannya sebagai wadah *Tajallī* Tuhan. Manusia harus memiliki kesadaran yang padu bahwa jiwa serta hakikat fungsi dan perannya merupakan aset baginya untuk senantiasa dekat dengan Tuhan. Kedekatan dengan Tuhan ini yang akan menuntunnya untuk senantiasa berjalan di atas jalan yang lurus. Terkait dengan upaya mereformulasi konsep tasawuf mengenai kesempurnaan manusia sehingga memancarkan dimensi futuristiknya, maka dalam rangka mencapai kesempurnaan, manusia bisa menggunakan parameter ganda. Parameter yang dimaksud adalah menyempurnakan pengetahuan hingga sampai pada pengetahuan tentang Ilahi di satu sisi, dan mengusahakan kesempurnaan rohani dengan langkah-langkah pembersihan dan penyadaran diri, hati atau jiwa serta tindakan-tindakan jasmani di sisi lain. Dengan demikian, kesempurnaan yang diperoleh akan lebih komprehensif karena ia menyangkut dimensi akal dan hati.

Membersihkan cermin Tuhan merupakan ikhtiar yang harus dilaksanakan oleh manusia sejagat, untuk mengangkat kembali harkat dan martabat mereka. Krisis manusia sejagat yang berujung pada kehancuran jagat raya dan sendi-sendi kehidupan manusia, lebih dikarenakan telah terkontaminasinya kemuliaan dan kesempurnaan manusia. Manusia sejagat merupakan hamba-hamba Tuhan yang memiliki potensi sebagai citra Ilahi, insan kamil ataupun sang “*Qutb*”. Tugas manusia untuk memperbaiki dirinya adalah mengaktualkan potensi-potensi tersebut serta nikmatilah proses *Tajallī* Tuhan menerpa jiwanya. Manusia juga harus membersihkan lempengan-lempengan hati dan jiwanya yang telah berkarat oleh karena nafsu dan keinginan duniawi yang amat sangat menghegemoninya. Manusia memang harus berusaha keras untuk mem-

bersihkan dan menyucikan dirinya kembali, meskipun bila perlu, menjalankan langkah-langkah sebagaimana diterangkan al-Ghazālī. Jika hati dan jiwa telah dibersihkan, maka ia akan lebih efektif dalam menyerap atribut-atribut dan asma-asma Tuhan. Akhirnya, setiap yang dipantulkan hati yang demikian, yang merupakan cermin kecil Tuhan ini, akan menebarkan jutaan kemuliaan, kasih sayang, dan citra-citra Tuhan di muka bumi.

Catatan Kaki

1. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Risālat al-Ladunniyah* (Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1923), 26, selanjutnya disebut *al-Risālat*; Lihat juga Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ma'ārij Al-Quds fī Madrij Ma'rifat al-Nafs* (Kairo: Maktabat al-Jundiyy, 1968), 11, selanjutnya disebut *Ma'ārij Al-Quds*.
2. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Misykat al-Anwār* (Kairo: Maktabat al-Jundiyy, 1970), 131-132.
3. Al-Ghazālī, *al-Risālat*, 29; Lihat juga Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1980), Juz II, 200; selanjutnya disebut *Ihyā'*.
4. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, 350.
5. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Mizān al-'Amāl* (Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964), 18; selanjutnya disebut *Mizān*.
6. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, 46.
7. Al-Ghazālī, *al-Risālat*, 30; lihat juga *Misykat al-Anwār*, 108.
8. Lihat al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, 22; dan *Mizān*, 21.
9. Al-Ghazālī, *Mizān*, 31; lihat juga *Ihyā'*, Juz III, 16, 450; dan *Ihyā'*, Juz IV, 431.
10. Lihat Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz IV, 20; *al-Risālat*, 30; dan *Ma'ārij al-Quds*, 130.
11. Lihat Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, 9, dan Juz IV, 21.
12. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Mi'rāj al-Shāliḥīn* (Kairo: Silsilat al-Saqafat al-Islamiyyat, 1964), 23. Selanjutnya disebut *Mi'rāj*.
13. Al-Ghazālī, *Ma'ārij Al-Quds*, 126, 134.
14. Al-Ghazālī, *al-Risālat*, 30.
15. Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *Fushūs al-Ḥikām*, A.A. Affifi, ed. (Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyyah, 1946), 48-49, selanjutnya disebut *Fushūs*.
16. Ibn 'Arabī, *Fushūs al-Ḥikām*, 214.
17. Muḥyi al-Dīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.) Jilid I, 118, selanjutnya disebut *al-Futūḥat*.
18. Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, 120.
19. Affifi, "Pengantar", dalam *Fushūs*, 37.
20. Affifi, "Pengantar", 214.
21. Ibn 'Arabī, *Fushūs*, 50.
22. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), 56-57.
23. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 57.
24. Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, 60.
25. W.C. Chittick, "Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabī" dalam *Islamic Culture*, Th. 1989, no. 63, Jilid II, 297-298.

26. Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawi of Jalāl al-Dīn Rūmī*, terj. Nicholson (London: Luzac & Co. Ltd., 1977), Vol. IV, 301, selanjutnya disebut *The Mathnawi*.
27. Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawi of Jalāl al-Dīn Rūmī*, 39.
28. Nicholson, *Rūmī Poet and Mystic* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1950), 111.
29. Nicholson, *Rūmī Poet and Mystic*, 126.
30. Jalāl al-Dīn Rūmī, *The Mathnawi*, 141.
31. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit* (Jakarta: Murai Kencana, 2003), 697.
32. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 697.
33. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 697-698.
34. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 698.
35. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 698-699.
36. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 699-700.
37. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 700.
38. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 700.
39. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 701-702.
40. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 702-703.
41. Said Nursi, *Menikmati Takdir Langit*, 703.
42. Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terj. Dari Tahdzib al-Akhlaq (Bandung: Mizan, 1994), 62-63.
43. Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, 63.
44. Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, 64.
45. Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, 64.
46. Ibn Miskawaih, *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, 64.
47. Tiga kesalahan anggapan manusia ini merupakan pengelompokan oleh penulis setelah menyimak uraian panjang Ibn Miskawaih. Lebih lanjut lihat id., 65.
48. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Kimīya al-Sa'ādah* (Kairo: Mathba'at al-Sa'adat, 1934), 4-5.
49. Al-Ghazālī, *Mizān*, 15.
50. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Raudlāt al-Thālibīn* (Kairo: Mathba'at al-Sa'adat, 1924), 145, selanjutnya disebut *Raudlāt*.
51. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz III, 54-56.
52. Al-Ghazālī, *Ihyā'*, Juz II, 219.
53. Al-Ghazālī, *Raudlāt*, 134.
54. Lebih lanjut lihat Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis al-Ghazālī* (Jakarta: Riora Cipta, 2000), 197.
55. Al-Ghazālī, *Raudlāt*, 131; lihat juga Abū Ḥamid al-Ghazālī, *al-Arba'in fī Ushūl al-Dīn* (Kairo: Maktabat al-Jundiyy, 1970), 265.

Daftar Pustaka

- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabī oleh al-Jili*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- 'Arabī, Muḥyi al-Dīn Ibn. *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- , *Fushūs al-Ḥikām*, A.A. Affifi, ed., Kairo: Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-Arabiyah, 1946.
- Chittick, W.C. "Microcosm, Macrocosm and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabī" dalam *Islamic Culture*, Th. 1989, no. 63.
- al-Ghazālī, Abū Ḥamid. *al-Risālat al-Ladunniyah*, Kairo: Mathba'ah al-Sa'adah, 1923.
- , *Raudlāt al-Thālibīn*, Kairo: Mathba'at al-Sa'adat, 1924.
- , *Kimiya al-Sa'adah*, Kairo: Mathba'at al-Sa'adat, 1934.
- , *Mizān al-'Amāl*, Kairo: Dār al-Ma'arif, 1964.
- , *Mi'rāj al-Shālihīn*, Kairo: Silsilat al-Saqafat al-Islamiyyat, 1964.
- , *Ma'ārij Al-Quds fī Madrij Ma'rifat al-Nafs*, Kairo: Maktabat al-Jundiy, 1968.
- , *Misykat al-Anwār*, Kairo: Maktabat al-Jundiy, 1970.
- , *al-Arba'in fī Ushūl al-Dīn*, Kairo: Maktabat al-Jundiy, 1970.
- , *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Beirut: Dār al-Fikr, 1980.
- Miskawaih, Ibn. *Menuju Kesempurnaan Akhlak*, terj. Dari Tahdzib al-Akhlāq, Bandung: Mizan, 1994.
- Nicholson, *Rūmī Poet and Mystic*, London: George Allen & Unwin Ltd., 1950.
- Nursi, Said. *Menikmati Takdir Langit*, Jakarta: Murai Kencana, 2003.
- Rūmī, Jalāl al-Dīn. *The Mathnawi of Jalāl al-Dīn Rūmī*, terj. Nicholson, London: Luzac & Co. Ltd., 1977.
- Smith, Margaret. *Pemikiran dan Doktrin Mistis al-Ghazālī*, Jakarta: Riora Cipta, 2000.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004