



## AL-AFKAR: Journal for Islamic Studies

Vol. 5, No. 4, 2022, P-ISSN : 2614-4883; E-ISSN : 2614-4905

Journal website: <https://al-afkar.com>

### Research Article

## Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme

Nur Hadi Ihsan, Fachri Khoerudin, Amir Reza Kusuma

Universitas Darussalam Gontor

Copyright © 2022 by Authors, Published by AL-AFKAR Journal. This is an open access article under the CC BY-SA License (<https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>).

Received : July 19, 2022

Revised : August 26, 2022

Accepted : September 21, 2022

Available online : October 05, 2022

**How to Cite:** Nur Hadi Ihsan, Fachri Khoerudin and Amir Reza, A. (2022) "Konsep Insan Kamil Al-Jilli Dan Tiga Elemen Sekularisme", *al-Afkar, Journal For Islamic Studies*, 5(4), pp. 48-65. doi: 10.31943/afkarjournal.v5i4.323.

\*Corresponding Author: Email: [amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id](mailto:amirrezakusuma@mhs.unida.gontor.ac.id) (Amir Reza Kusuma)

**Abstract.** The discussion about the "ideal human" is still very worthy of study. In the book *insan kamil fi marifah al-wakhir wa al-awail* by Abdul Karim al-jili, the discussion explains the concept of the ideal human with their respective terms. Insan Kamil is a reflection of human character who has fulfilled his potential, with the aim of finding a way to God. In al-jilli's view, the Shari'a is the basic foundation for achieving reality. In fact, he said there are three aspects that must be passed by a Sufi, namely sharia, tariqat and the nature of the results, namely; First, Al-Jili with his Insan Kamil refers more to God as the center point and the Prophet Muhammad as the image of His God and an example for all humans. make God and man as the main topic. for Al-Jili to reach Insan Kamil, humans must be able to practice divine tajalli and practice taraqqi in their lives. for Al-Jili to reach Insan Kamil one must go through three stages; al-Bidayah, al-Tawasuth, al-Kblack. This is different from the West, which argues that perfect humans are "substitutes" for God's existence, after he declared himself to kill God as the ruler of the world

**Keywords:** Al-Jilli, Insan Kamil, marifah,

**Abstrak.** Pembahasan mengenai “manusia ideal” masih sangat layak untuk dikaji. Dalam buku insan kamil fi marifah al-awakhir wa al-awail karya Abdul Karim al-jili, dalam pembahasannya menjelaskan konsep manusia ideal dengan term masing-masing. Insan Kamil merupakan sebuah cerminan dari karakter manusia yang telah memenuhi potensi dirinya, dengan tujuan untuk menemukan sebuah jalan menuju Allah Dengan menggunakan kajian pustaka dan metode diskriptif analisis dapat ditemukan bagaimana insan kamils. Dalam pandangan al-Jilli, syariat merupakan pondasi dasar untuk mencapai hakikat. Bahkan, ia mengatakan ada tiga aspek yang mesti dilewati seorang sufi, yaitu syariat, thariqat dan hakikat Hasilnya yaitu; Pertama Al-Jili dengan Insan Kamilnya lebih mengacu kepada Tuhan sebagai titik pusatnya dan Nabi Muhammad Saw sebagai citra Tuhan-Nya serta teladan bagi seluruh manusia. menjadikan Tuhan dan manusia sebagai topik utamanya. bagi Al-Jili untuk mencapai Insan Kamil manusia harus bisa ber-tajalli ilahi dan ber-taraqqi dalam kehidupannya. bagi Al-Jili untuk mencapai Insan Kamil seseorang harus menjalankan tiga tahapan; al-Bidayah, al-Tawasuth, al-Khitam. Hal ini berbeda dengan Barat yang berpendapat manusia sempurna merupakan “pengganti” dari eksistensi Tuhan, setelah Ia mendeklarasikan diri untuk membunuh Tuhan sebagai pengatur dunia.

**Kata Kunci:** Al-Jilli, Insan Kamil, marifah,

## PENDAHULUAN

Pembahasan mengenai tema Insan Kamil dalam khazanah tasawuf Islam sangat perlu untuk dilakukan. Mengingat, Insan Kamil merupakan sebuah cerminan dari karakter manusia yang telah memenuhi potensi dirinya, dengan tujuan untuk menemukan sebuah jalan menuju Allah.<sup>1</sup> Secara umum gambaran konsep ini berarti menunjukkan bahwa pada hakikatnya manusia merupakan makhluk sempurna yang tertutupi oleh nafsu hayawani, sehingga menutupi potensi diri dan pada akhirnya menutupi jalan dia untuk semakin dekat dengan penciptanya. Maka, dengan menjabarkan konsep Insan Kamil berarti, semakin memperbesar peluang bagi manusia agar mengetahui potensi dirinya sendiri.

Salah satu tokoh yang dikenal karena penjabarannya akan Insan Kamil adalah Abdul Karim al-Jilli. Tulisan sederhana ini akan membahas mengenai konsep Insan Kamil dalam pandangan al-Jilli dari bukunya *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, serta membandingkan gagasan al-Jilli dengan tiga elemen kunci dari konsep sekularisme yang antara keduanya sama-sama membahas tentang posisi manusia dalam hierarki alam. Namun sebelum mengkaji lebih jauh, ada baiknya pembahasan di mulai dari biografi, agar diketahui tentang hal-ihwal yang mengitari al-Jilli sehingga mungkin akan berpengaruh terhadap pembacaan karya-karya beliau, termasuk *al-Insan al-Kamil*.

## METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi pustaka. Karena penelitian ini akan melakukan analisis kritis dan analisis komparatif yang berkaitan dengan konsep insan kamil dalam perspektif islam dan sekuler. Penelitian ini akan menelusuri makna insan dari berbagai sumber seperti kita-kitab turats dan modern, hasil penelitian, dan jurnal yang relevan.

## HASIL DAN PEMBAHASAN

---

<sup>1</sup> William C. Chittick, *Sufism a Short Introduction* (Oneworld Publications: Oxford, 2007), 82.

## Biografi Al-Jilli

Mengenai riwayat hidup dari al-Jilli, tampak hanya sedikit sumber yang menjelaskan secara detail dan mendalam. Hal ini disebabkan al-Jilli sendiri tidak menuliskan secara rinci tentang biografinya. Tapi meskipun begitu, setidaknya tahun lahir, wafat, karya dan madzhabnya dapat dilacak, meski tidak terlalu rinci.

Nama lengkap beliau adalah Quthbuddin Abdul Karim bin Ibrahim bin 'Abdul karim al-Jaelani, al-Kilani, al-Jilli.<sup>2</sup> Laqabnya disematkan ke tempat dimana ia berasal yaitu Jilani atau Jilli. Kota ini terletak di sebuah tempat yang berada di belakang negeri Tibristan, ada juga yang berpendapat di sebelah tenggara daerah Persia. Orang asing biasanya menyebut nama itu dengan Kailani, maka Kilani juga merupakan laqab beliau selain al-Jilli dan Jilani.<sup>3</sup>

Berdasarkan pemaparan az-Zarkali, al-Jilli lahir pada tahun 767 H/1365 M dan menemui ajalnya pada tahun 832 H/1428 M pada usia 75 tahun.<sup>4</sup> Ia berasal dari suku yang sama dengan tokoh besar sufi lainnya yaitu Abdur Qadir al-Jailani, yang sekaligus menjadi penganut tarekat tersebut. Oleh karena itu, nama belakang dari al-Jilli adalah Jaelani, selain karena berasal dari daerah yang sama, ia juga menjadikan kata "Jailan" sebagai identitas bagi tarekat yang ia anut.<sup>5</sup>

Namun ada pendapat lain yang menyebutkan bahwa hubungan antara al-Jilli dengan Abdur Qadir al-Jailani bukan hanya sekedar hubungan dari satu daerah ataupun pengikut tarekat, melainkan lebih jauh dari itu al-Jilli merupakan cucu dari Abdur Qadir al-Jailani. Secara otomatis, apabila demikian, maka nama belakang "al-Jailani" disematkan dengan alasan hubungan kekerabatan, bukan identitas tarekat seperti yang telah disebutkan sebelumnya.<sup>6</sup> Meskipun terdapat perbedaan pendapat mengenai hubungan al-Jilli dan Abdur Qadir al-Jailani, hal itu tidak menafikan bahwa ada sebuah hubungan yang cukup dekat antara keduanya.

Mengenai madzhab fiqih yang ia anut, ada penjelasan yang sangat menarik dari Haji Khalifah ketika menyebutkan kata "al-Hanbali" setelah kata "al-Kailani". Berarti secara tidak langsung, hal ini mengisyaratkan bahwa dalam bidang fiqih ia mengikuti Ahmad bin Hambal, meskipun sebenarnya, sependek penelitian, penulis sendiri tidak menemukan penyematan kata "al-Hanbali" dalam literatur yang lainnya.<sup>7</sup>

Sebagai bukti bahwa al-Jilli masih tetap "peduli" dengan syariat, Ahmad Farid al-Mazidi mengatakan bahwa sejatinya gelar "quthbudin" cukup menjadi bukti bahwa dalam pandangan al-Jilli, syariat merupakan pondasi dasar untuk mencapai hakikat.

---

<sup>2</sup> Abdul Ghani bin Ismail, *Syarh Ma'arif al-Ghaibah fi Syarh 'Ainiyyah* (Libanon: Darul Kutub Islamiyah, 2013), 9.

<sup>3</sup> Syihabuddin Abu 'Abdillah Yaqut al-Hamawi, *Mu'jam Buldan, Vol. II* (Beirut: Dar ash-Shadr, 1995), 201.

<sup>4</sup> Khairuddin bin Mahmud az-Zarkali, *al-A'lam Vol. IV* (Beirut: Darul 'Ilmi lil Malayin, 2002), 50.

<sup>5</sup> Abdul Ghani bin Ismail, *Syarh Ma'arif al-Ghaibah fi Syarh 'Ainiyyah*, 90.

<sup>6</sup> Ahmad Farid al-Mazidi, *Maushu'ah Musthalahat 'Abdul Karim al-Jilli* (Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiyah, 2019), 30.

<sup>7</sup> Juga sebenarnya ia mencantumkan kalimat " لعبد الكريم بن إبراهيم الجيلي، ابن سبط الشيخ: عبد القادر الكيلاني، " الحنبلي "، jadi perlu diteliti lebih lanjut, apakah nisbah "al-Hanbali" itu terhadap 'Abdul Qadir atau pada al-Jilli itu sendiri. Haji Khalifah, *Kasyfu Dzunun 'an Ismil Kitab wal Funun* (Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabi, 1941).

Bahkan, ia mengatakan ada tiga aspek yang mesti dilewati seorang sufi, yaitu syariat, thariqat dan hakikat.<sup>8</sup> Atau sering disebut Islam, iman dan ihsan, fiqih, tauhid dan tasawuf. Ketiga aspek itu penting untuk diperhatikan karena –menurut Ahmad– seseorang tidak dapat mencapai kesempurnaan Islam apabila tidak berpijak pada pondasinya, yang dalam konteks ini disebut dengan syariat.<sup>9</sup> Oleh karena itu, dalam pandangan al-Jilli, syariat tetap penting untuk dipelajari dan dikaji.

Ungkapan di atas diperkuat dengan pernyataan al-Jilli sendiri dalam muqaddimah kitabnya, *Insan Kamil*. Menurut pengakuan beliau, tasawuf yang ia tempuh sejatinya didasarkan terhadap Quran dan Sunnah. Bahkan ia sendiri ikut menyetujui sebuah ungkapan “ketahuilah, apabila sebuah ilmu tidak didasarkan dan tidak sesuai dengan quran dan sunnah maka ilmu itu adalah ilmu yang sesat”.<sup>10</sup> Persetujuan al-Jilli terhadap sesatnya ilmu yang bertentangan dengan al-Quran dan Sunnah semakin memperkuat statusnya sebagai sufi yang tidak mengingkari syariat.

Adapun beberapa orang yang menganggap bahwa al-Jilli –ataupun tokoh sufi lainnya– sesat, maka menurut al-Jilli, kemungkinannya ada dua; *Pertama*, ia tidak memiliki ilmu untuk memahami perkataan yang ditulis para sufi. *Kedua*, ia salah paham terhadap kalimat dan ungkapan dalam kitab-kitab sufi karena ungkapan tersebut sebenarnya penuh dengan metafora dan memiliki makna tersendiri tergantung pengalaman spiritual dari masing-masing sufi.<sup>11</sup> Maka, untuk memahami ungkapan-ungkapan seorang sufi perlu memiliki ilmu yang luas dan kesiapan untuk memahaminya.<sup>12</sup>

Dalam rentang waktu 75 tahun usia al-Jilli, ia dikenal sebagai tokoh besar dan berpengaruh dalam ilmu tasawuf. Keberpengaruhannya dapat dibuktikan dengan karya-karya yang cukup banyak. Karya beliau seperti *al-Kahfi war Raqim fi Syarh Bismillahirrahmanirahim*, *Syarh Musykilat Futhat al-Makiyyat*, *Syarh Asraril Khalwat li Ibnul ‘Arabi*, *Haqiqatul Yaqin wa Zalafatul Yaqin*, *Risalah Arba’in fi Ahwalis Sufiyah*, *Lisanul Qadri bi Kitabi Nisimis Sihri*, *Maratibul Wujud*, *Manadzirul Ilahiyyah* dan tentu juga karyanya yang paling terkenal *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail* menjadi karya-karya yang sering dikaji dan dirujuk dalam ilmu tasawuf. Bahkan, karya dari al-Jilli mencapai 34 karya.<sup>13</sup> Karena karya yang begitu banyak, ia menjadi salah satu tokoh tasawuf yang cukup dikenal dalam sejarah Islam.

Apabila melihat dari karya-karyanya di atas, tampak bahwa pemikiran al-Jilli mengenai ilmu tasawuf terpengaruh dari gurunya, Muhyidin Ibnul ‘Arabi.<sup>14</sup> Hal ini terbukti dengan banyaknya karya beliau yang mensyarah tulisan-tulisan Ibnul ‘Arabi

<sup>8</sup> Ahmad Farid al-Mazidi, *Maushu’ah Musthalahat ‘Abdul Karim al-Jilli*, 30.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma’rifah al-Awakhir wa al-Awail* (Beirut: Darul Kutub al-Islami, 1997), 11.

<sup>11</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, 11.

<sup>12</sup> Meskipun sebenarnya ungkapan dari al-Jilli tersebut nanti akan dikritik secara sepintas oleh ‘Abdul Qadir ‘Isa bahwa ungkapan al-Jilli ternyata tidak berbanding lurus dengan apa yang ia tulis dalam kitabnya. Tercatat, banyak pemikiran-pemikiran yang bertentangan dengan al-Quran dan as-Sunnah. Selengkapnya lihat Danusiri, *Epistemologi Dalam Tasawuf Iqbal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1996).

<sup>13</sup> Abdul Ghani bin Ismail, *Syarh Ma’arif al-Ghaibah fi Syarh ‘Ainiyyah*, 11.

<sup>14</sup> Abdul Ghani bin Ismail, *Syarh Ma’arif al-Ghaibah fi Syarh ‘Ainiyyah*.

seperti *Syarh Musykilat Futhat al-Makiyyat*, *Syarh Asraril Khalwat li Ibnil 'Arabi* dan yang lainnya. Selain itu keberpengaruhannya Ibnu Arabi terhadap al-Jilli juga dapat dilihat dari konsep *Insan Kamil* yang sejatinya merupakan pengembangan dari konsep Insan Kamil versi Ibnu Arabi.<sup>15</sup> Namun meskipun pengaruh dari Ibnu Arabi sangat besar, bukan berarti al-Jilli tidak memunculkan sesuatu yang orisinal dalam pemikiran tasawufnya. Malah sebaliknya, ia mengembangkan dan memperkaya konsep-konsep yang telah diletakkan pertama kali oleh gurunya. Salah satunya tercermin dari kitab *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail* yang akan dikaji selanjutnya.<sup>16</sup>

### **Sistematika Penulisan *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail***

Dalam penulisan kitabnya, al-Jilli memulai dengan penjelasan mengenai bagaimana sebuah ilmu bisa datang kepada manusia. Ia membaginya menjadi tiga kategori: *Pertama*, *Mukalamah*. Yaitu sebuah ilmu yang begitu saja turun terhadap hati manusia secara terbesit dan berasal dari ilham Tuhan yang dibawa oleh malaikat. Maka jalan ini tidak bisa ditolak atau diingkari kedatangannya. *Kedua*, ilmu datang melalui perantara orang yang menasabkan dirinya pada golongan as-Sunnah wal Jamaah. Ilmu jenis ini, apabila memiliki bukti yang cukup, maka diterima. Tetapi jika tidak, maka tidak wajib untuk mengimaninya secara mutlak karena cahaya akal mengalahkan cahaya keimanannya. *Ketiga*, ilmu yang datang dari seseorang yang mengasingkan dirinya dari madzhab (umat Islam) malah bergabung dengan ahli bid'ah. Maka ilmu ini secara mutlak tertolak. Meski orang-orang yang cerdas tidak mengingkarinya secara mutlak, bahkan menerimanya jika memiliki kesesuaian dengan quran dan sunnah.<sup>17</sup>

Setelah membuka kitabnya dengan penjelasan singkat mengenai ilmu, dalam muqaddimahnya ia juga menjelaskan sedikit mengenai pengalaman tasawufnya dengan istilah-istilah dan kalimat khusus seperti pembuka dalam point إشارة ia mengatakan: “جعلنا الوقت عند الحق بغريب من الغرباء الشرق مثلثا بلثام الصمديّة متزر بازار الأحديّة”. Istilah-Istilah seperti itu mungkin khusus ditemukan dalam tradisi ilmu tasawuf. Oleh sebab itu, nanti akan ada pembahasan khusus mengenai “ash-Shamadiyyah” maupun “al-Ahadiyyah” pada bab-bab berikutnya dalam kitab ini.<sup>18</sup>

Setidaknya dalam kitab ini, sependek pembacaan penulis, sekurang-kurangnya ada tiga tema besar yang dijelaskan oleh al-Jilli. *Pertama*, tentang eksistensi dan sifat-sifat Allah. *Kedua*, *ma'rifah an-nafs* sebagai langkah pertama untuk mencapai derajat manusia sempurna. *Ketiga*, pembahasan mengenai ruang lingkup Insan Kamil sebagai cerminan/miniatur dari sifat-sifat Allah itu sendiri. Namun, untuk lebih jelas, penulis akan menyebutkan keseluruhan judul-judul bab yang tertera dalam kitab *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*.

Bab pertama berjudul *ad-Dzat*, kedua *al-Ism al-Muthlaqah*, ketiga *fi ash-Shifat Muthlaqah*, keempat *al-Uluhiyyah*, kelima *al-Ahdiyyah*, keenam *al-Wahidiyyah*, ketujuh *ar-Rahmaniyyah*, kedelapan, *ar-Rububiyyah*, kesembilan *al-'Ama*, kesepuluh *at-Tanzih*, kesebelas *fi at-Tasybih*, keduabelas *fi at-Tajalli Af'al*, ketigabelas *fi at-Tajalli*

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> Titus Burckhardt, *Introduction of Sufi Doctrine* (Bloomington: World Wisdom, 2008), 25.

<sup>17</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 12.

<sup>18</sup> *Ibid.* 13.

*Asma'*, keempatbelas *fi at-Tajalli Sifat*, kelimabelas *fi at-Tajalli Asma'*, keenambelas *fi al-Hayah*, ketujuhbelas *fi al-'Ilm*, kedelapanbelas *fi al-Iradah*, kesembilan belas *fi al-Qudrah*, keduapuluh *fi al-Kalam*, keduapuluh satu *fi as-Sam'I*, keduapuluh dua *fi al-Bashar*, keduapuluh tiga *fi al-Jamal*, keduapuluh empat *fi al-Jalal*, keduapuluh lima *fi al-Kamal*, keduapuluh enam *fi as-Hawiyah*, keduapuluh tujuh *fi al-Inayah*, keduapuluh delapan *fi al-Azal*, keduapuluh sembilan *fi al-'Abad*, ketigapuluh *fi al-Qadam*, ketigapuluh satu *fi Ayamillah*, ketigapuluh dua *fi Shilshilah al-Jars*, ketigapuluh tiga *fi Ummil Kitab*, ketigapuluh empat *fi al-Quran*, ketigapuluh lima *fi al-Furqan*, ketigapuluh enam *fi at-Taurat*, ketigapuluh tujuh *fi az-Zabur*, ketigapuluh delapan *fi al-Injil*, ketigapuluh sembilan *fi Nuzul al-Haq ila Sama' ad-Dunya*, keempatpuluh *fi Fatihatul Kitab*, keempatpuluh satu *fi at-Thur Kitabil Mastur*, keempatpuluh dua *fi Rafrafil 'Ala*, keempatpuluh tiga *fi Sarir wa Taj*, keempatpuluh empat *fi Qadamain wa Na'lain*, keempat puluh lima, *fi al-'Arsy*, keempatpuluh enam *fi al-Kursy* keempatpuluh tujuh *fi Qalamil 'Ala*, keempatpuluh delapan *fi al-Lauhil Mahfudz*, keempatpuluh sembilan *fi Shidratul Muntaha*, kelimapuluh *fi Ruhil Qudus*, kelimapuluh satu *fi al-Malak al-Musamma bil Ruh*, kelimapuluh dua *fi al-Qalb wa Annahu Mutahida Israfil min Muhammad SAW*, kelimapuluh tiga *fi al-Aql Awwal wa Innahu Mutahida Jibril min Muhammad SAW* kelimapuluh empat *fi al-Wahm wa Annahu Mutahida 'Azaraila min Muhammad SAW*, kelimapuluh lima *fi al-Himmah wa Annaha Mutahida Mikaila min Muhammad SAW*, kelimapuluh enam *fi Fikr wa Annahu Mutahida Baqi li Jami'il Malaikat min Muhammad SAW*, kelimapuluh tujuh, *fi al-Khayyal wa Innahu Haiwali Jami'il 'Awamil* kelimapuluh delapan *fi as-Shurah Muhammadiyah 'Ala Shahibu Afdhalu as-Shalatu as-Salam*, kelimapuluh sembilan *fi an-Nafs wa Innahu Mutahida Iblisa wa Man Taba'ahu min as-Sayatin min Ahli at-Tablis*, keenampuluh *al-Insan al-Kamil wa Muqabilu lil Haq wa Khalq wa Annahu Muhammad SAW*, keenampuluh satu *fi Asyratu as-Sa'ah*, keenampuluh dua *fi as-Sabi as-Samawati wa ma Fauqaha wa Sab'ul Ardhi wa ma Tahtiha wa as-Sab'i al-Bihar wa ma fih min 'Ajaib wal Gharaib wa ma Yuskinu min Anwail Mahluqati*, kenampuluh tiga *fi Sirri Sarair al-Adyan wal 'Ibadah wa Nuktatun Jam'il Ahwal wal Maqamat*.<sup>19</sup>

Dalam penulisannya, al-Jilli menuangkan pengalaman dan gagasan tentang Insan Kamil dengan memakai bahasa yang indah dan tersusun dengan rapih, bahkan semenjak pertama kali membacanya, kita akan menemukan gaya seperti itu dalam muqaddimah. Sebagai contoh, ketika al-Jilli menjelaskan tentang keadannya yang mendapat *al-Isyarah* dari Allah, Ia memulai tulisannya dengan kalimat:

"جمعنا الوقت عند الحق بغريب من غرباء الشرق مثلثا بلثام الصمدية منزر بازار الاحدية مترديا رداء الجلال  
متوجا بتاج الحسن والجمال مسلما بلسان الكمال"<sup>20</sup>

Selain dengan pemilihan bahasa yang terstruktur, al-Jilli juga sering menggunakan bentuk syair dalam tulisannya. Bahkan hampir di setiap bab, kita akan menemukan syair-syair untuk menjelaskan pengalaman batin dan ide tasawufnya. Hal ini bisa ditemukan semenjak muqaddimah, di mulai ketika Ia menjelaskan point  
اشارة.<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 30.

<sup>20</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, 19.

<sup>21</sup> *Ibid*, 14.

Adapun untuk penyusunan bab, al-Jilli terkadang mengaitkan rentetan susunan bab antara satu dan lainnya. Sebagai contoh, ketika al-Jilli menjelaskan mengenai konsep realitas, hakikat dan maratib wujud, ia menyebutkan bahwa *Uluhiyyah* merupakan istilah bagi seluruh hakikat wujud yang di bawahnya menaungi beberapa sifat Khaliq seperti *al-Ahdiyyah*, di bawah sifat itu muncul *al-Wahidiyyah*, lebih sempit lagi *ar-Rahmaniyyah*, lalu ada *ar-Rububiyyah* yang terletak setelah keempat sifat tadi. Ketika menyusun judul-judul bab dalam tulisannya, al-Jilli juga menempatkan istilah-istilah tadi dalam satu hierarki; dari bab keempat sampai bab kedelapan.<sup>22</sup>

Meski judul kitabnya adalah *al-Insan al-Kamil*, sejatinya penjelasan mengenai Insan Kamil, diletakan di akhir-akhir bab setelah sebelumnya lebih banyak menjelaskan tentang eksistensi, sifat Allah dan segala hal yang mengitarinya. Dalam bab keenam puluh al-Jilli secara tegas menyebutkan seperti apa, lalu siapa prototype ideal dari Insan Kamil tersebut. Ia menulis, *fi al-Insan al-Kamil wa Annahu Muhammadun SAW wa Annahu Muqabilun lil Haqqi wal Khalqi*.<sup>23</sup> Artinya, apabila ingin melihat seperti apa Insan Kamil, maka lihatlah nabi Muhammad SAW. Adapun penjelasan dari sisi ontologis kenapa nabi Muhammad bisa disebut sebagai Insan Kamil dijelaskan oleh al-Jilli dalam bab ini dan bab-bab berikutnya.

Selain itu apabila kita mengamati runtutan sistematika penyusunan bab, ternyata pembahasan mengenai nabi Muhammad sebagai *prototype* Insan Kamil sudah mulai teriris semenjak bab sebelumnya. Misal semenjak bab kelimpuluh dua, al-Jilli secara berkala menyebutkan nama "Muhammad" dan mengaitkan berbagai aspeknya terhadap nama-nama Malaikat. Ini menunjukkan bahwa pembahasan mengenai Muhammad sebagai Insan Kamil sudah dimulai sebelum bab keenampuluh, sebuah kajian yang menandakan sosok prototype sempurna bagi konsep yang dia kembangkan.<sup>24</sup>

Bagi al-Jilli konsen mengenai pembahasan Insan Kamil inilah yang menjadi tujuan utama kenapa ia membuat karya ini, bahkan dengan sedemikian rumit al-Jilli menjelaskan beberapa istilah-istilah kunci dalam bab-bab sebelumnya. Hal ini dapat terlihat dari perkataan beliau sendiri. Dalam bab keenampuluh, al-Jilli secara literal menyebutkan: "اعلم ان هذا الباب عمدة ابواب هذا الكتاب, بل جميع الكتاب من اوله الى اخره شرح لهذا الباب". Dengan kata lain, al-Jilli sengaja membuat kitab ini dengan satu maksud; menunjukkan betapa Insan Kamil sangat penting dan keberadaannya tidak mustahil dicapai.<sup>25</sup>

Berbicara tentang penjabaran al-Jilli tentang berbagai aspek nabi Muhammad dan mengaitkannya dengan para malaikat ataupun makhluk lain, ada sebuah ungkapan yang menarik dari Yunasril Ali ketika menyebutkan bahwa sebenarnya istilah Insan Kamil meski dimulai oleh Ibnu Arabi dan dipopulerkan oleh al-Jilli, namun secara esensi konsep tentang manusia sempurna telah ada jauh sebelum masa mereka. Saat itu ada istilah *Wali al-Kamil* dari Abu Yazid al-Busthami (261 H/874 M), *Nur Muhammad* dan *al-Hullul* dari al-Hallaj (309 H/913 M) atau istilah *Khatm al-Auliya*

<sup>22</sup> *Ibid*, 48. Pandangan al-Jilli terhadap empat istilah tersebut bisa dilihat dari ungkapannya: "فالمملكات تحت الربوبية و الربوبية تحت الرحمانية و الرحمانية تحت الواحدية و لواحديه تحت الاحدية و الاحدية تحت الالوهية".

<sup>23</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 207.

<sup>24</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, 207.

<sup>25</sup> *Ibid*.

yang dipopulerkan al-Hakim at-Tirmidzi (320 H/932 M).<sup>26</sup> Berdasarkan pemaparan di atas, tampak ada keterkaitan antara konsep *Nur Muhammad* dengan pembahasan segala aspek dari Nabi Muhammad yang dilakukan al-Jilli dalam *magnum opus*-nya *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*. Mungkin hal ini juga bisa menjadi dasar untuk mengeksplorasi lebih jauh tentang geneologi pemikiran tasawuf Abdul Karim al-Jilli.

Pada akhirnya kitab yang berisikan enampuluh tiga bab tersebut ditutup dengan sebuah bab yang berjudul *fi Sirri Sarair al-Adyan wal 'Ibadah wa Nuktatun Jam'il Ahwal wal Maqamat*. Seolah Ia ingin menutup karyanya dengan sebuah pernyataan bahwa kewajiban seluruh wujud untuk menyembah penciptanya, tak terkecuali. Maka dalam waktu yang bersamaan al-Jilli menulis:

بل هو سبحانه وتعالى يتصرف فيهم على ما هو مستحق لذلك من تنوع عبادته التي تنبغي لكماله, فكل من في الوجود عابد لله تعالى مطيع لقوله تعالى (و ان من شيء يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم)

Selanjutnya, masih dalam bab terakhir, al-Jilli menjelaskan sebuah tema yang cukup kontroversial yang sering dijadikan ukuran bahwa al-Jilli pro terhadap ide “*transenden of religions*”. Di mana Ia secara ringkas bagaimana manusia-manusia terdahulu beribadah, meski melalui *wasilah* (*thagut*), seperti keturunan nabi Adam yang menyembah patung ciptaan mereka sendiri. Langkah-langkah mereka ternyata diikuti hamba lain tergantung dengan “ekspresi ibadah” mereka masing-masing sebagai tafsiran dari penyembahan Allah. Uniknyanya, al-Jilli menjelaskan point-point ini dan “merasionalisasikan” tindakan ibadah non-muslim, sebagai manifestasi dari *wasilah* tadi. Pada intinya, al-Jilli ingin menegaskan bahwa seluruh hierarki mungkin al-wujud pasti memiliki “naluri” beribadah, walau dia beribadah tidak sesuai dengan tuntunan agama Islam.<sup>27</sup>

### Konsep Insan Kamil dalam Perspektif al-Jilli

Berbicara mengenai konsep Insan Kamil dalam perspektif al-Jilli, tentu perlu ditinjau lebih jauh bahwa konsep ini sebenarnya merupakan kelanjutan dari gagasan Ibnu Arabi tentang posisi manusia dalam struktur kosmos. Setidaknya, Ia menganggap manusia merupakan bentuk tertinggi dibanding seluruh alam (*wal Haqq yatajalla fi jami' shuwaril wujud yatajalla fil insan fi a'la shuwari wujud wa akmalaha*), serta merupakan wujud sempurna bagi *al-Haqq* untuk ber-*tajalli* (*al-Insan akmal majali al-Haq*)<sup>28</sup> Gagasan ini diikuti dan dikembangkan oleh al-Jilli dengan baik, meski terdapat beberapa poin yang berbeda. Oleh karena itu pantas jika Annemarie Schimmel melabeli al-Jilli sebagai *the utmost to systematize the thoughts of Ibnu Arabi*.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997), 8–11.

<sup>27</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 252–63.

<sup>28</sup> Muhyiddin Ibnul 'Arabi, *Fususul Hikam* (Mesir: Darul Afaq li Nashr wa Taujhi, 2016), 36.

<sup>29</sup> Lebih lanjut Schimmel menyatakan “Jilli discussed thoroughly the different levels of divine manifestations and the revelations of the divine –from the plane of essence to the plane of attributes, the plane of actions, the plane of similitude, and the plane of sense and color vision, thus distinguishing the different levels of mystical revelation (tajalli) the illumination of the actions is followed by that of the names, then by that of attributes and, eventually every experience is terminated in the illumination of the essence which only the perfect man can reach.” Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Selangor: Islamic Book Trust, 2008), 281.



Salah satu tema penting yang diangkat dalam *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail* adalah konsep tentang manusia sempurna sebagai pusat dari segala sesuatu. Tema ini merupakan topik utama ketika membahas tentang tasawuf, terutama tasawuf falsafi. Alasannya karena semua aspek filsafat terangkum dalam satu konsep *Insan Kamil*, baik dari sisi ontologi, epistemologi, bahkan aksiologi.

Dari sisi ontologi, *Insan Kamil* mencerminkan tentang status manusia sebagai *makro kosmos* atau semua sifat-sifat alam ada dalam diri manusia sendiri. Ia sebenarnya merupakan “buah” atau hasil akhir dari biologis alam serta merupakan tujuan akhir dari penciptaan alam. Tetapi meski begitu manusia juga mengandung seluruh unsur alam semesta. Sebagai analogi, jika dikaitkan dengan sebuah tumbuhan, manusia layaknya pohon yang terdiri di dalamnya berbagai macam unsur dari mulai akar, batang, cabang, dahan, ranting sampai dengan daun. Oleh sebab itu manusia bisa dikatakan sebagai *micro cosmos* atau miniatur dari semesta alam.<sup>30</sup> Bahkan Rumi –sebagaimana yang dituturkan Mulyadhi- menganggap justru manusia itu sendiri dapat dikategorikan sebagai makro kosmos jika dikatakan sebagai puncak dari evolusi alam.<sup>31</sup>

Selain membahas manusia sebagai puncak tertinggi dari alam, dari sisi ontologis juga terdapat teori “*Nur Muhammad*” yang mendeskripsikan bahwa nabi Muhammad, memiliki posisi yang istimewa di mana ruh nya merupakan *quthb* bagi seluruh alam; baik dari permulaan sampai akhir penciptaan.<sup>32</sup> Dalam paham ini, Alam merupakan realitas absolut dari nabi Muhammad.<sup>33</sup> berdasarkan pengutaraan Laily Mansur, nabi Muhammad memiliki dua bentuk kejadian; kejadian pertama dalam bentuk yang ada qadim dan azali. Ia merupakan asal kejadian dari seluruh alam dunia, termasuk Insan Kamil terpancar dari *Nur Muhammad* merupakan miniatur dari tentang sifat kesempurnaan dan bisa merefleksikan kejadian alam lainnya. Sedangkan kejadian kedua ialah lahirnya jasad Muhammad sebagai manusia biasa dengan pangkat kerasulan dan kenabian terakhir.<sup>34</sup>

Mengenai hal ini al-Jilli sepakat dengan teori Nur Muhammad dan menganggapnya sebagai mahklouq pertama yang diciptakan berdasarkan hadis “*awwalu ma khalaqallahu al-qalam*” juga hadis “*awwalu ma khalaqallahu al-'aql*”. Menurutnya, kedua hadis itu tidak bertentangan, karena baik itu *al-qalam*, *al-'aql* merupakan dua aspek dari *nur muhammadi*.<sup>35</sup> Sedangkan *nur muhammad* sendiri, menurut al-Jilli merupakan refleksi bagi sifat-sifat tuhan karena Allah menciptakan *ruh muhammad* dari dzat-Nya. Pada akhirnya, dari ruh itu tercipta semesta alam beserta rahasia-rahasiannya.<sup>36</sup> Dengan penjelasan di atas, maka posisi *nur muhammad* sebagai sosok Insan Kamil merupakan cerminan dari sifat-sifat tuhan baik secara asal mula dan tujuan diciptakan, maupun secara potensi yang diberikan. Karena kesempurnaan

<sup>30</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawwuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 72.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 210.

<sup>33</sup> J. Spencer Trimigham, *The Sufi Order in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971), 161.

<sup>34</sup> Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 1996), 236.

<sup>35</sup> Yusuf Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi baina 'Abdul Karim al-Jilli wa Kabair ash-Shufiyyah* (Mesir: Dar al-Amin, 1998), 116.

<sup>36</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar-Rahimi* (India: Al-Ma'arif an-Nidzhamiyyah, 1336), 14.

gambaran tuhan dapat ditemukan pada diri manusia, maka seluruh alam yang berasal dari satu wujud tunggal dapat direfleksikan melalui sifat-sifat tersebut.

Dari sisi epistemologi, ketika seorang manusia sudah mencapai derajat Insan Kamil, ia mampu untuk bertajalli secara sempurna. Meminjam perkataan dari Mulyadhi Kartanegara, dalam pemahaman seorang sufi, sosok Insan Kamil yang telah kasyaf dan bertajalli maka hamba itu berenang dalam falak sifat tersebut. Kalau sifat ilmu Tuhan yang bertajalli pada diri hamba, maka ia akan mengetahui objek ilmu-Nya dari awal sampai akhir. Jika as-Sam'a ia akan mendengar semuanya; pembicaraan benda-benda mati, tumbuhan, hewan-hewan, serta percakapan malaikat, juga bisa memahami bahasa yang berbeda-beda.<sup>37</sup> Mungkin, meminjam bahasa Nicholshon, seseorang yang telah mencapai derajat Insan Kamil akan memiliki visi langsung atas pengetahuan ketika kesadaran diri menghilang darinya, kemudian ia akan mendapatkan "*the one true light*" dalam pengalamannya.<sup>38</sup>

Hal yang sama juga diutarakan oleh al-Jilli. Menurutnya, apabila seseorang telah bertajalli dengan *asma*-Nya ia akan tenggelam dalam sifat yang ia bertajalli dengannya. Al-Jilli mencontohkan dalam pengalamannya ia pernah bertajalli sifat *al-Hayat* kemudian berpindah ke sifat *'alamiyah*, oleh karena itu ia mengetahui "segala sesuatu, bagaimana itu telah terjadi, bagaimana itu bisa terjadi dan bagaimana hal tersebut akan terjadi."<sup>39</sup> Kemudian ia juga mengetahui "sesuatu yang tidak sedang terjadi, tidak pernah terjadi apa yang tidak terjadi, meskipun keadannya tidak pernah terjadi, juga mengetahui bagaimana sesuatu itu terjadi"<sup>40</sup>. Akhirnya, seseorang akan bisa mengetahui sebuah ilmu secara global maupun terperinci.

Meskipun begitu, menariknya al-Jilli menolak paham tentang kesatuan mutlak antara Khaliq dan Makhluq. Ia mengungkapkan apabila seseorang sudah mengalami kasyaf, maka status orang tersebut masih dan tetap serang hamba. Al-Jilli menggambarkan penerangannya dengan bahasa yang mudah dipahami, ia mengatakan:

واعلام ان ادراك الذات العلمية هو ان تعلم بطريق الكشف الالهي انك ايه وهو اياك و ان لا اتحاد ولا حلول, و ان العبد عبد و الرب رب, ولا يصير العبد ربا والرب عبدا<sup>41</sup>

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa meski dari sisi epistemologis manusia bisa menyingkap realitas ketika dia sedang dalam keadaan kasyaf, namun tetap saja hal itu tidak mengubah esensi manusia sebagai *'abid* dan Allah sebagai *khaliq*. Keduanya tidak bisa dilekatkan dan didentikan karena yang satu *wajibul wujud* sedangkan yang satunya lagi *mumkinul wujud*.<sup>42</sup>

Dari sisi aksiologis, seorang manusia harus mengaktualkan potensi-potensi diri untuk mencapai derajat manusia sempurna. Maksudnya, segala sifat-sifat *ar-Rahman* yang ada dalam diri manusia harus dilakukan dan dilaksanakan, hal ini berdasarkan sebuah hadis yang berbunyi "*khuliqa adam min shuratihi*" di mana Allah menciptakan

<sup>37</sup> Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawwuf*, 78.

<sup>38</sup> Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam* (Indiana: World Wisdom, 2002), 78.

<sup>39</sup> Yusuf Zaidan, *al-Fikr ash-Shufi baina 'Abdul Karim al-Jilli wa Kabair ash-Shufiyyah*, 100.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 38.

<sup>42</sup> Nirhamna Hanif Fadillah, Amir Reza Kusuma, dan Rofiqul Anwar Anwar, "Comparative Study of Ijtihad Methods Between Ahlussunnah and Syiah," *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 6, no. 1 (9 Februari 2022): 83, <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v6i1.6837>.

nabi Adam memiliki potensi untuk menjalankan sifat-sifatnya. Oleh karena itu, menurut al-Jilli, seseorang tidak boleh untuk melupakan dan mengabaikan begitu saja sifat-sifat ini,<sup>43</sup> agar dia dapat menjadi manusia sempurna sebagai refleksi dari *ar-Rahman* itu sendiri.<sup>44</sup>

Dengan ketiga ulasan singkat di atas mengenai konsep Insan Kamil yang meliputi hampir semua aspek filsafat. Bahkan apabila ditinjau dari sisi tasawuf, Insan Kamil dari al-Jilli ternyata juga mewakili seluruh corak tasawuf yakni *tasawuf amali*, *tasawuf akhlaqi* dan *tasawuf falsafi*. Kesimpulan ini dapat terlihat dari tingkatan (maqamat) yang dibuat oleh al-Jilli untuk mencapai derajat Insan Kamil. Dengan kata lain, konsep Insan Kamil begitu sentral dalam diskursus tradisi tasawuf dan pemikiran filsafat yang mengitarinya.<sup>45</sup>

Ada ulasan menarik dari Hans Heinrich Schieder ketika Ia menyebutkan, secara geneologi, Insan Kamil datang dengan membawa gagasan dari dua peradaban sebelumnya, yaitu Yunani juga terutama Iran (Persia)<sup>46</sup>. Mungkin, keterpengaruhannya dari peradaban Persia dapat dilihat secara jelas dari konsep *nur muhammad* sebagai inti utama eksistensi alam. Dalam kepercayaan agama Aria Purba, tepatnya agama Zoroaster, ada sebuah kepercayaan di mana semua ruh berasal dari cahaya dewi Mithra sebagai manusia pertama yang diciptakan oleh Ahuramazda. Berdasarkan pemaparan ini, Marzdedeq bahkan berani menegaskan, teori *nur muhammad* merupakan sisa-sisa agama Zoroaster yang menyusup dan merusak aqidah umat Islam.

Sebagai catatan, Insan Kamil tidak akan pernah bisa dicapai kecuali oleh seorang *khawasul khawas* yakni seseorang -selain nabi- yang mencapai derajat *wali* dan telah melewati berbagai macam tahapan untuk mengaktualisasikan sifat-sifat Allah yang ada dalam dirinya.<sup>47</sup> Dalam istilah al-Attas, proses untuk mencapai derajat manusia yang sempurna adalah dengan cara mengembalikan hakikat diri bahkan semenjak masih dalam zaman azali. Lebih lanjut ia mengatakan:

Kembalikanlah dirimu sebelum benar-benar kembali- yakni “sebelum kamu benar-benar mati”. Di sini kita rujukan lagi faham ini kepada faham pengembalian diri yang dihuraikan mula-mula tadi. Dan ini berarti *penyerahan* diri hayawani kepada kuasa pengabdian diri akali, diri insan yang sebenarnya. Dan merujuk kepada pengenalan diri akali... Karena mengenal diri akali itu sebagai nisbah ibarat kepada Tuhannya yang Hak jua, sebab diri akali inilah yang sedia mengenali Tuhannya. Lagipula apabila Allah SWT berfirman kepada zuriat Adam AS “bukankah Aku Tuhanmu? Maka diri akali tiap insan telah mendengarnya dan menjawab “Ya!” dan mengangkat saksi dan mengikat janji bagi pihaknya sendiri masing-masing. Maka dari itu tiap insan yang Islam yang mendapat petunjuk Ilahi menepati janjinya dan

---

<sup>43</sup> *Ibid*, 83.

<sup>44</sup> Laily Mansur, *Ajaran dan Teladan Para Sufi*, 237.

<sup>45</sup> Kiki Muhammad Hakiki, “Insan Kamil dalam Perspektif Abd al-Kalim al-Jilli dan Pemaknaan dalam Konteks Kekinian,” *Jurnal Wawasan* 10, no. Edisi II (2018): 181.

<sup>46</sup> Abdurrahman Badawi, *Nadzhariyyat al-Insani al-Kamil ‘Indal Muslimina Mashdaruha wa Tashwiruha asy-Syi’ri* (Kuwait: Syari’ Fahd al-Islami, 1976), 15.

<sup>47</sup> Reynold Nicholson, *The Mystics of Islam*, 78.

penyaksiannya dan bertindak menurut titah kehendak Tuhannya sebagai hamba-Nya yang taat sejati, sebagai abdi-Nya.<sup>48</sup>

Selain itu al-Attas juga membagi *nafs* manusia menjadi dua bagian, yaitu *nafs an-natiqah* dan *nafs al-hayawaniyyah*.<sup>49</sup> Kedua jiwa manusia ini antara satu dan lainnya memiliki hierarki yang berbeda. Apabila *nafs an-natiqah* menduduki martabat tertinggi yang merupakan perwujudan dari sifat dan karakter asli manusia, maka *nafs al-hayawaniyah* justru sebaliknya. Ia merupakan karakter sempilan yang menjadikan manusia jauh dari nilai-nilai kemanusiaannya. Oleh karena itu, dengan mengurangi *nafs al-hayawaniyah* dan mengembangkan *nafs an-natiqah*, maka manusia bisa mencapai derajat kesempurnaan dan menempati martabat tertinggi dalam susunan alam.

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

Mula-mula seseorang yang telah mencapai derajat Insan Kamil memasuki tahap *ahadiyah*, yang merupakan tahap pertama kemunculan “Dzat”. Akan tetapi dalam tingkat ini Dzat masih belum bisa mensifati mahluk. Selanjutnya memasuki tahapan yang kedua, yaitu *al-Hawiyah*, yaitu ghaibnya “Dzat” dan nama-Nya diganti dengan kata ganti هو, pada tahap ini sosok Dzat menjadi sebuah wujud murni dan jelas yang memuat semua sifat-sifat kesempurnaan (الوجود المحيض الصريح المستوعب لكل الكمال). Lalu pada tahap berikutnya, seseorang akan memasuki tahap *tajalli* terakhir, yaitu *al-Inayah*, sebuah tahap di mana Allah mengisyaratkannya dengan lafadz انا, yang pada tahap ini merupakan lanjutan dari *al-Hawiyah* ketika merepresentasikan “dzat” yang ghaib menjadi jelas dan nampak.<sup>50</sup> Singkatnya, pada tahap ini, *tajalli* benar-benar bak dua sisi mata uang yang tak bisa dipisah ketika *ghaib* dan *syahadah* menyatu dalam Dzat (على الحقيقة, غيبة هو شهادة, و شهادة هو الغائبة)<sup>51</sup>. Dengan melalui tahapan-tahapan tersebut, maka *tajallinya* seorang Insan Kamil akan memperoleh kesempurnaan ketika sudah mencapai tahap terakhir, yaitu *al-Inayah*.

### Insan Kamil vs Tiga Elemen Sekularisme: Sebuah Teori Tentang Identitas Diri

Kajian mengenai identitas manusia begitu menarik untuk dibahas, di manapun dan kapanpun. Sebabnya, setiap manusia mungkin pernah mengajukan beberapa pertanyaan pada dirinya sendiri seperti, “siapakah saya?”, “apa tujuan saya hidup di dunia?”, “kenapa saya bisa lahir sebagai manusia?” dan lain sebagainya. Atas dasar ini

<sup>48</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Islam Faham Agama dan Asas Akhlak* (Kuala Lumpur: IBFIM, 2013), 40.

<sup>49</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Element of The Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 58.

<sup>50</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 77.

<sup>51</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, 44.

perbincangan mendalam secara filosofis tentang hakikat diri manusia selalu saja dilakukan, bahkan hal tersebut sudah terjadi semenjak zaman Yunani kuno, dan terus berlangsung sampai hari ini.<sup>52</sup>

Oleh sebab itu pada sub-bab ini penulis juga ingin dan tertarik untuk masuk ke dalam “pusaran” yang selalu ramai diperbincangkan orang tentang konsep manusia. Adapun “tiket masuk” untuk ikut berbincang adalah dengan menggunakan konsep Insan Kamil kemudian menariknya terhadap problem hakikat diri. Karena setelah memaparkan tentang Insan Kamil dalam perspektif al-Jilli di atas, rasanya perlu untuk membawa gagasan tersebut terhadap ranah yang lebih praktis, sebuah permasalahan yang sering kita rasakan sehari-hari.<sup>53</sup>

Selain itu sub judul ini juga akan sedikit mengulas tentang posisi gagasan Insan Kamil sebagai penolakan bagi tiga elemen sekularisasi yang ditawarkan oleh Harvey Cox.<sup>54</sup> Komparasi antara gagasan Insan Kamil dengan ketiga elemen itu menarik untuk dilakukan karena keduanya sama-sama berbicara tentang posisi manusia dalam struktur kosmos sebagaimana yang akan dipaparkan selanjutnya.

Pembahasan tentang hakikat manusia dimulai dari posisi manusia di hadapan alam. Sebagaimana yang telah dijelaskan, Insan Kamil merupakan cerminan dari miniatur alam, yang secara azali merupakan inti dari diciptakannya seluruh semesta. Menarik apabila mencermati ayat kedua surat al-fatihah, ketika Ibnu Katsir menafsirkan kata عالمين dengan ungkapan "سوى الله كل موجود" yang berarti sebenarnya, manusia merupakan alam itu sendiri dari segi diciptakan oleh-Nya.<sup>55</sup> Meski tentu saja, Ibnu Katsir tidak seperti al-Jilli yang meyakini tentang teori *nur muhamad quthb* seluruh alam dan makhluk pertama yang diciptakan Ilahi.

Pengintegrasian antara *khaliq*-manusia dan alam merupakan anti tesis dari elemen-elemen sekularisasi yang digagas oleh Harvey Cox. Dalam bukunya yang terkenal, *The Secular City*, Ia memaparkan bahwa salah satu dari tiga elemen sekularisasi adalah *disenchantment of nature* atau pengosongan dunia dari nilai-nilai ruhani.<sup>56</sup> Bahkan dalam ungkapan yang lain, Ia secara tegas mendefinisikan kata “sekular” sebagai “*loosing of the world from religious and quasi-religious understandings of it self, the dispelling of all closed world-views, the breaking of all supernatural myths and sacred symbol*”.<sup>57</sup> Sekali lagi, jika kita menelusuri gagasan Insan Kamil dalam perspektif al-Jilli, pemisahan antara manusia, alam dan metafisika tidak mungkin terjadi, karena manusia sendiri merupakan cerminan dari sifat-sifat Allah dan asal dari seluruh semesta alam.

Sedangkan dari segi fungsi manusia di hadapan alam, Insan Kamil merupakan Khalifah Allah untuk mengurus dan menjaga alam sedemikian rupa. Walaupun posisi

---

<sup>52</sup> Mohammad Muslih, Fachri Khoerudin Amir Reza Kusuma, “TELAAH PROBLEM HADIS PERSPEKTIF SEKULER: SEBUAH PENGANTAR,” *al-Afkar, Journal for Islamic Studies* 5, no. 1 (2022): 281-91.

<sup>53</sup> Nur Hadi Ihsan dkk., “WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM,” t.t., 31.

<sup>54</sup> Harvey Cox, *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective* (Princeton: Princeton University Press, 2013), 31.

<sup>55</sup> Ibnu Katsir, *Tafsir al-Quranil ‘Adzim* (Beirut: Dar l-Kutub Islami, 1999), 131.

<sup>56</sup> Harvey Cox, *The Secular*, 31.

<sup>57</sup> Cox, *The Secular City*, 31.

manusia sebagai subjek dan alam sebagai objek sebagai cerminan dari *micro cosmos*, tetap saja Ia tidak bisa sewenang-wenang untuk melakukan eksploitasi berlebih *khas* manusia kapital yang memberikan proyeksi yang buruk untuk lingkungan.<sup>58</sup> Selain itu, desakralisasi politik (*desacralization of politics*) akan selalu bertentangan dengan Insan Kamil mengingat status manusia sebagai Khilafah. Hal ini dikarnakan, apabila manusia merupakan cerminan dari sifat-sifat Allah, sedangkan Allah sendiri adalah *rabb*, maka seharusnya manusia juga mengikuti sifat *rabb* (menjaga), meski dengan konteks dan peran yang berbeda.

Perbedaan itu secara jelas dapat diketemukan apabila kita melihat apa yang diungkapkan oleh Rasyid Ridha tentang fungsi *rabb*. beliau menyebutkan bahwa dalam agama Islam, konsep *Rabb* memiliki dua fungsi, yaitu *tarbiyatun khulqiyyah* dan *tarbiyatun syar'iyah*. Point yang pertama menunjukkan sebagai *Rabb*, Allah SWT adalah *dzat* yang mengurus dan menumbuhkan manusia pada sisi perkembangannya. Manusia yang awalnya tidak ada menjadi ada, lahir, tumbuh, berakal, sampai dia menjadi tiada lagi adalah berkat *qudrah* Allah SWT.<sup>59</sup> Sedangkan point yang kedua menunjukkan bahwa Allah sebagai *Rabb* juga mengurus dan mengatur manusia untuk senantiasa terus berjalan lurus dalam fitrahnya, berdasarkan dengan ilmu dan amal yang benar (*liyukmila bih fitratahum bil 'ilm wal 'amali idzâ ihtadaû bihi*) dengan cara memberikan kepada manusia syariat yang diwahyukan kepada para nabi.<sup>60</sup> Tapi meski begitu, secara fungsi tentang penjagaan terhadap alam, manusia memiliki tugas yang serupa (tapi tak sama) sebagai khalifah Allah di muka bumi.

Sedangkan dari segi konsep identitas diri (*self concept*), pribadi manusia dalam Insan Kamil menekankan pada pengembangan aspek-aspek ruhani, yang merupakan inti dari kehidupan mereka. Manusia merupakan entitas yang terdiri dari dua aspek, ruhani dan hayawani. Namun berdasarkan pemaparan al-Attas, aspek sebenarnya dari manusia erat kaitannya dengan status mereka sebagai *'abid*, yaitu menghambakan diri dan menyingkirkan aspek-aspek hayawani dalam dirinya.<sup>61</sup> Seseorang yang telah mencapai derajat Insan Kamil, berarti telah mengendalikan aspek-aspek hayawani dan mengembangkan potensi-potensi sifat ilahi dalam dirinya sendiri.

Masalahnya jika merujuk pada perdebatan tentang konsep diri dalam psikologi Barat, "aku" manusia selalu saja ditekankan pada aspek yang bersifat fisik-hayawaniah. Aliran psikoanalisa Sigmund Freud misalnya, Ia membatasi manusia hanya memiliki unsur *id*, *ego* dan *super ego*, di mana *Id* merupakan basic dari unsur manusia yang terdiri dari kesenangan lahiriah dan nafsu seksual (*libido*).<sup>62</sup> Berarti, menurut Freud, sifat asasi dari manusia adalah bagaimana caranya mereka bisa memenuhi kesenangan materi dan nafsu seksual belaka. Identitas diri sebatas pada aspek hewani tanpa memerdulikan aspek ruhani.

---

<sup>58</sup> Lihat, Donella H. Meadows, *The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind* (New York: Universe Books, 1972)

<sup>59</sup> Kusuma Amir Reza, "Konsep Hulul Menurut Al-Hallaj Dan Penempatan Posisi Tasawuf," *Jurnal Penelitian Medan Agama* 12, no. 1 (2022): 45-55.

<sup>60</sup> Rasyid Ridha, *Tafsir al-Manar* (Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah, al-'Aqimat at-Tauhid, 1990), 43.

<sup>61</sup> Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *Risalah Untuk Kaum Muslimin* (Kuala Lumpur: ISTAC, 2001), 34.

<sup>62</sup> Calvin B. Hall, *Psikologi Freud, terj. Cep Subhan KM* (Yogyakarta: IRCiSod, 2019), 31.

Begitu juga dengan aliran psikologi behaviorisme. Manusia dalam pandangan mereka tak ubahnya seperti kertas putih yang tidak memiliki apapun ketika Ia lahir sehingga pembentukan akhlak, sikap, prilaku dan lainnya tergantung pada lingkungan dan orang-orang di sekitar mereka.<sup>63</sup> Konsekuensi dari pemahaman ini adalah, manusia tercipta dengan begitu mekanik, seolah tidak memiliki kesadaran dan acuan prilaku yang tetap. Hal ini berbeda terbalik dengan gagasan Insan Kamil al-Jilli yang justru menekankan bahwa sejak penciptaan pertama manusia telah memiliki potensi untuk mencapai kesempurnaannya sebagai “wadah” sempurna untuk bertajalli. Selain itu, problem utama pandangan psikologi Behaviorisme terhadap hakikat manusia adalah, cara pandang mereka yang terlalu empiris, dengan uji coba terhadap prilaku mereka yang secara otomatis menafikan unsur-unsur non-fisikal seperti cinta, bahkan seluruh aspek ruhani.<sup>64</sup> Identitas manusia yang sebenarnya, menurut mereka, hanya sekedar stimulus yang dihasilkan dari lingkungan sekitar, tanpa ada *filter* dan kehendak kesadaran diri untuk menolak dan menerima. <sup>65</sup>

Pemaparan mengenai manusia di atas berbeda dengan cara pandang Islam ketika membicarakan bahwa “diri” atau “*self*” tidak dapat dipahami hanya sebagai *one dimension man*, raga saja, mental saja, perilaku saja. Konsep diri manusia adalah *two in one* atau makhluk satu wujud dua dimensi, yaitu jasmani dan rohani. Di dalam dirinya ada sifat mengakui adanya Tuhan, memiliki kebebasan, amanah dan tanggungjawab dan kecendrungan kearah kebaikan. Eksistensinya dimulai dari keadaan lemah yang kemudian bergerak ke arah kekuatan yang sangat dahsyat.<sup>66</sup>

Terakhir, sebagai penutup, menarik untuk melihat bahwa Insan Kamil al-Jilli dan *Übermensch* Nietzsche sangat jauh berbeda, meski keduanya sama-sama merepresentasikan konsep *a perfect man*. Perbedaan paling mencolok terletak pada identitasnya. Jika Nietzsche beranggapan manusia sempurna merupakan “pengganti” dari eksistensi Tuhan, setelah Ia mendeklarasikan diri untuk membunuh Tuhan sebagai pengatur dunia,<sup>67</sup> maka secara berbeda al-Jilli menyatakan manusia sempurna merupakan tempat yang tepat untuk Tuhan ber-*tajalli*. Oleh karena itu, cara pandang Nietzsche menunjukkan bahwa superioritas manusia sempurna merupakan titik puncak dalam sebuah hierarki, melebihi apapun. Berbeda dengan al-Jilli yang tetap mengakui bahkan menjadikan Tuhan sebagai asas dan pencipta dari seluruh alam, dengan manusia sempurna sebagai porosnya.

Konsekuensi logis dari perbedaan kedua cara pandang di atas juga berefek pada standar moral dan nilai yang harus dijalankan. Karena Nietzsche melalui *Übermensch* menjadikan manusia sebagai puncak tertinggi dalam hierarki, maka standar moralpun menjadi relatif, tergantung kehendak dan keinginan manusia itu sendiri. Tentu hal ini

<sup>63</sup> Yudik Jahja, *Psikologi Perkembangan* (Jakarta: Kencana, 2011), 38.

<sup>64</sup> Malik Badri, *Fiqih Tafakur dari Perenungan Menuju Kesadaran Sebuah Pendekatan Psikologi Islam*, terj. Surya Darma (Solo: Intermedia, 1995), 61.

<sup>65</sup> Amir Reza Kusuma, “Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles,” *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30, <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.

<sup>66</sup> Jarman Arroisi, “Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi,” *TSAQAFAH* 14, no. 2 (27 November 2018): 323, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v14i2.2459>.

<sup>67</sup> Hamid Fahmy Zarkasyi, *Misykat (Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam)* (Jakarta: INSISTS-MIUMI, 2012).

jauh berbeda dengan al-Jilli yang justru menjadikan standar moral dari sifat-sifat Tuhan sebagai capaian tertinggi bagi manusia untuk mencapai derajat Insan Kamil.<sup>68</sup> Oleh karena itu, dalam point terakhir inilah konsep Insan Kamil bertentangan dengan elemen sekularisasi *deinsecration of values* atau perelatifan nilai-nilai.

## KESIMPULAN

Tasawuf yang al-Jilli tempuh sejatinya didasarkan terhadap Quran dan Sunnah. Bahkan Ia sendiri ikut menyetujui sebuah ungkapan “ketahuilah, apabila sebuah ilmu tidak didasarkan dan tidak sesuai dengan al-Quran dan Sunnah maka ilmu itu adalah ilmu yang sesat”.<sup>69</sup> Persetujuan al-Jilli terhadap sesatnya ilmu yang bertentangan dengan al-Quran dan Sunnah semakin memperkuat statusnya sebagai sufi yang tidak mengingkari syariat.

Adapun beberapa orang yang menganggap bahwa al-Jilli –ataupun tokoh sufi lainnya- sesat, maka menurut al-Jilli, kemungkinannya ada dua; *Pertama*, ia tidak memiliki ilmu untuk memahami perkataan yang ditulis para sufi. *Kedua*, ia salah paham terhadap kalimat dan ungkapan dalam kitab-kitab sufi karena ungkapan tersebut sebenarnya penuh dengan metafora dan memiliki makna tersendiri tergantung pengalaman spiritual dari masing-masing sufi.<sup>70</sup> Maka, untuk memahami ungkapan-ungkapan seorang sufi perlu memiliki ilmu yang luas dan kesiapan untuk memahaminya.

Insan Kamil al-Jilli dan Barat sangat jauh berbeda, meski keduanya sama-sama merepresentasikan konsep *a perfect man*. Perbedaan paling mencolok terletak pada identitasnya. Jika Nietzsche beranggapan manusia sempurna merupakan “pengganti” dari eksistensi Tuhan, setelah Ia mendeklarasikan diri untuk membunuh Tuhan sebagai pengatur dunia,<sup>71</sup> maka secara berbeda al-Jilli menyatakan manusia sempurna merupakan tempat yang tepat untuk Tuhan ber-*tajalli*. Oleh karena itu, cara pandang Nietzsche menunjukkan bahwa superioritas manusia sempurna merupakan titik puncak dalam sebuah hierarki, melebihi apapun. Berbeda dengan al-Jilli yang tetap mengakui bahkan menjadikan Tuhan sebagai asas dan pencipta dari seluruh alam, dengan manusia sempurna sebagai porosnya.

Konsekuensi logis dari perbedaan kedua cara pandang di atas juga berefek pada standar moral dan nilai yang harus dijalankan. Karena Nietzsche melalui *Übermensch* menjadikan manusia sebagai puncak tertinggi dalam hierarki, maka standar moralpun menjadi relatif, tergantung kehendak dan keinginan manusia itu sendiri. Tentu hal ini jauh berbeda dengan al-Jilli yang justru menjadikan standar moral dari sifat-sifat Tuhan sebagai capaian tertinggi bagi manusia untuk mencapai derajat Insan Kamil.<sup>72</sup>

---

<sup>68</sup> Komparasi mengenai *Übermensch* dan Insan Kamil dapat dibaca lebih lanjut, Hasanah Purnamasari, *Übermensch and al-Insan al-Kamil; A Comparative Study on Friedrich Nietzsche and Abdul Karim al-Jilli's Concept of Perfect Man* dalam Tesis, (Gontor, Unida, 2019).

<sup>69</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*, 11.  
<sup>70</sup> Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli, 11.

<sup>71</sup> Zarkasyi, *Misykat (Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam)*.

<sup>72</sup> Komparasi mengenai *Übermensch* dan Insan Kamil dapat dibaca lebih lanjut, Hasanah Purnamasari, *Übermensch and al-Insan al-Kamil; A Comparative Study on Friedrich Nietzsche and Abdul Karim al-Jilli's Concept of Perfect Man* dalam Tesis, (Gontor, Unida, 2019).



Oleh karena itu, dalam point terakhir inilah konsep Insan Kamil bertentangan dengan elemen sekularisasi *decinsecration of values* atau perelatifan nilai-nilai.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdul Ghani bin Ismail. *Syarh Ma'arif al-Ghaibah fi Syarh 'Ainiyyah*. Libanon: Darul Kutub Islamiah, 2013.
- Abdul Karim bin Ibrahim al-Jilli. *Al-Insan al-Kamil fi Ma'rifah al-Awakhir wa al-Awail*. Beirut: Darul Kutub al-Islami, 1997.
- . *al-Kahfi wa ar-Raqim fi Syarh Bismillah ar-Rahmani ar-Rahimi*. India: Al-Ma'arif an-Nidzhamiyyah, 1336.
- Abdurrahman Badawi. *Nadzhariyyat al-Insani al-Kamil 'Indal Muslimina Mashdaruha wa Tashwiriha asy-Syi'ri*. Kuwait: Syari' Fahd al-Islami, 1976.
- Ahmad Farid al-Mazidi. *Maushu'ah Musthalahat 'Abdul Karim al-Jilli*. Beirut: Darul Kutub al-'Ilmiah, 2019.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *Islam Faham Agama dan Asas Akhlak*. Kuala Lumpur: IBFIM, 2013.
- . *Prolegomena to The Metaphysics of Islam: an Exposition of The Fundamental Element of The Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- . *Risalah Untuk Kaum Muslimin*. Kuala Lumpur: ISTAC, 2001.
- Amir Reza, Kusuma. "Konsep Hulul Menurut Al-Hallaj Dan Penempatan Posisi Tasawuf." *Jurnal Penelitian Medan Agama* 12, no. 1 (2022): 45–55.
- Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. Selangor: Islamic Book Trust, 2008.
- Arroisi, Jarman. "Spiritual Healing dalam Tradisi Sufi." *TSAQAFAH* 14, no. 2 (27 November 2018): 323. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v14i2.2459>.
- Calvin B. Hall. *Psikologi Freud, terj. Cep Subhan KM*. Yogyakarta: IRCiSod, 2019.
- Cox, Harvey. *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective*. Princeton: Princeton University Press, 2013.
- Danusiri. *Epistemologi Dalam Tasawuf Iqbal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar Offset, 1996.
- Haji Khalifah. *Kasyfu Dzunun 'an Ismil Kitab wal Funun*. Beirut: Dar Ihya Turats al-'Arabi, 1941.
- Ibnu Katsir. *Tafsir al-Quranil 'Adzim*. Beirut: Dar l-Kutub Islami, 1999.
- Ihsan, Nur Hadi, Amir Reza Kusuma, Djaya Aji Bima Sakti, dan Alif Rahmadi. "WORLDVIEW SEBAGAI LANDASAN SAINS DAN FILSAFAT: PERSPEKTIF BARAT DAN ISLAM," t.t., 31.
- J. Spencer Trimigham. *The Sufi Order in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1971.
- Khairuddin bin Mahmud az-Zarkali,. *al-A'lam Vol. IV*. Beirut: Darul 'Ilmi lil Malayin, 2002.
- Kiki Muhammad Hakiki. "Insan Kamil dalam Perspektif Abd al-Kalim al-Jili dan Pemaknaan dalam Konteks Kekinian." *Jurnal Wawasan* 10, no. Edisi II (2018).
- Kusuma, Amir Reza. "Konsep Jiwa Menurut Ibnu Sina dan Aristoteles." *Tasamuh: Jurnal Studi Islam* 14, no. 1 (2022): 30. <https://doi.org/10.47945/tasamuh.v14i1.492>.

- Laily Mansur. *Ajaran dan Teladan Para Sufi*. Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 1996.
- Malik Badri. *Fiqih Tafakur dari Perenungan Menuju Kesadaran Sebuah Pendekatan Psikologi Islam*, terj. Surya Darma. Solo: Intermedia, 1995.
- Meadows, Donella H. *The Limits to Growth; A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. New York: Universe Books, 1972.
- Mohammad Muslih, Fachri Khoerudin Amir Reza Kusuma. "TELAAH PROBLEM HADIS PERSPEKTIF SEKULER: SEBUAH PENGANTAR." *al-Afkar, Journal for Islamic Studies* 5, no. 1 (2022): 281–91.
- Muhyiddin Ibnul 'Arabi. *Fususul Hikam*. Mesir: Darul Afaq li Nashr wa Taujhi, 2016.
- Mulyadhi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawwuf*. (Jakarta: Erlangga, 2006.
- Rasyid Ridha. *Tafsir al-Manar*. Mesir: al-Haiah al-Mishriyyah, al-'Aqimat at-Tauhid, 1990.
- Reynold Nicholson. *The Mystics of Islam*. Indiana: World Wisdom, 2002.
- Syhabuddin Abu 'Abdillah Yaqut al-Hamawi. *Mu'jam Buldan, Vol. II*. Beirut: Dar ash-Shadr, 1995.
- Titus Burckhardt. *Introduction of Sufi Doctrine*. Bloomington: World Wisdom, 2008.
- Turner, G. "A Comparison of The Limits to Growth with 30 Years of Reality." *Global Environmental Change* 18, no. 3 (Agustus 2008): 397–411. <https://doi.org/10.1016/j.gloenvcha.2008.05.001>.
- William C. Chittick. *Sufism a Short Introduction*. Oneworld Publications: Oxford, 2007.
- Yudik Jahja. *Psikologi Perkembangan*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Yunasril Ali. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Yusuf Zaidan. *al-Fikr ash-Shufi baina 'Abdul Karim al-Jilli wa Kabair ash-Shufiyyah*. Mesir: Dar al-Amin, 1998.
- Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Misykat (Refleksi Tentang Westernisasi, Liberalisasi, dan Islam)*. Jakarta: INSISTS-MIUMI, 2012



© 2022. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 (CC BY-SA) International License (<http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>)

الأفكار : مجلة الدراسات الإسلامية

# al-Afkar

Journal For Islamic Studies

Vol.5, No. 4, 2022

**al-Afkar, Journal for Islamic Studies is on publishing original empirical research articles and theoretical reviews of Islamic Studies, it covers various issues on the Islamic studies within such number of fields as Islamic Education, Islamic thought, Islamic law, political Islam, and Islamic economics from social and cultural perspectives and content analysis from al-Qur'an and Hadist.**

ISSN Online : 2614-4905



[www.al-afkar.com](http://www.al-afkar.com)

Fakultas Agama Islam Universitas Wiraloda Indramayu  
STAI DR. HHEZ. Muttaqien Purwakarta,  
Asosiasi Dosen DPK UIN Sunan Gunung Djati Bandung