

# **INSĀN KĀMIL: CIRI DAN PROSES PEMBENTUKAN**

Oleh:  
**Zakaria Stapa**

## **Abstract**

*Generally, the term of insān kāmil is not directly stated in the Qur'an. However, this term is broadly use in the dicipline of tasawuf. Therefore, this article focuses on the concept of insān kāmil (the perfect man) based on Ibn 'Arabī views. It is also discusses the criteria of insān kāmil.*

## **Mukadimah**

Frasa “*insān kāmil*” merupakan satu istilah yang muncul dan dipopularkan dalam lingkungan ilmu Tasawuf. Istilah ini, dalam bentuknya yang tepat seperti tersebut, tidak terdapat dalam al-Qur'an atau al-Hadith. Walau bagaimanapun, ini tidak bermakna bahawa golongan ahli Tasawuf - dan Tasawuf itu sebenarnya satu disiplin ilmu yang sah dan jelas kedudukannya dalam Islam - tidak mengambil kira kandungan al-Qur'an dan al-Hadith sewaktu mereka mencipta dan memperkembangkan istilah tersebut. Al-Qur'an misalnya, banyak menggunakan istilah-istilah seumpama *al-ṣāliḥīn*, *al-mu'minīn*, *al-muttaqīn*, *al-muḥsinīn* dan tidak menggunakan misalnya *al-kāmilīn*.

Dari kalangan golongan sufi, Ḥusayn b. Mansūr al-Ḥallāj (m. 309H.) dikatakan orang pertama menggunakan istilah *al-insān al-kāmil*, yang kemudiannya dikembang dan dipopularkan penggunaannya oleh Ibn ‘Arabī dan ‘Abd al-Karīm al-Jīlī.<sup>1</sup> Oleh itu, pada hemat kami, sesiapa yang mahu berbicara tentang istilah *insān kāmil* ini, serta mahu mengetahui bagaimana cara untuk membentuk dan melahirkan manusia yang berciri *kāmil* tersebut perlulah menghurai dan menganalisis istilah ini berdasarkan perspektif sufi. Ini demi menjaga ketetapan penggunaan istilah ini dari segi ilmiahnya dan untuk mengelakkan suatu perlakuan jenayah ilmiah ke atas istilah tersebut. Istilah ini tidak akan difahami secara tepat sekiranya dibicarakan di luar habitatnya. Oleh yang demikian, tulisan ini akan menjadi sarat dengan istilah-istilah yang “agak berat”, kerana ia melibatkan aras ilmu yang “agak tinggi” dalam keseluruhan kerangka keilmuan Islam.

### Ciri-ciri *Insān Kāmil*

#### Pendahuluan

Siapa sebenarnya *insān kāmil* tersebut? Apakah ciri-ciri yang mendasari peribadi seseorang yang bergelar *insān kāmil* itu? Dan oleh kerana konsep *insān kāmil* ini dikembangkan oleh tokoh sufi tersohor, Ibn ‘Arabī, maka pandangan tokoh ini perlu diteroka secukupnya untuk mendapatkan gambaran sebenar ciri-ciri yang terdapat pada diri seseorang yang bergelar *insān kāmil* tersebut.

Menurut Ibn ‘Arabī, insan sebagai *al-insān al-kāmil* mesti ditinjau di dalam dua perspektif atau kategori yang berbeza, iaitu pertamanya kategori yang dirujuk kepada insan sebagai sejenis makhluk. Keduanya pada aras insan sebagai individu.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ‘Afīfī, Abū al-‘Ulā, Ibn ‘Arabī, dlm. M.M. Sharif, *A History of Muslim Philosophy*, (Wiesbaden: Otto Harrasowitz, 1963), 1 : 415 dan Nicolson, R.A., *Studies in Islamic Mysticism*, (London: Cambridge Univ. Press, 1921), 77.

<sup>2</sup> Izutsu, T., *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism: Ibn ‘Arabī and Lao-tzu, Chuang-tzu*, (Tokyo: The Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1966), kemudiannya disebut *Sufism and Taoism*, 1 : 208.

## Insan Sebagai Sejenis Makhluk

Dalam kategori insan sebagai sejenis makhluk, bolehlah dijelaskan bahawa pada aras tersebut, sebagaimana terungkap dalam pandangan Ibn ‘Arabī, “*insan*” adalah jenis makhluk yang paling sempurna jika dibandingkan dengan makhluk-makhluk ciptaan Allah yang lain. Kesempurnaannya berpaksi pada taraf dan keupayaan makhluk insan tersebut menyempurnakan *mashī’ah al-Ḥaqq* yang mahukan kepelbagaian *a’yān* dari pelbagai *al-Asmā’* Nya termanifestasi di dalam alam semesta yang nyata ini.<sup>3</sup> Dalam struktur ini, Ibn ‘Arabī seolah mahu memerihalkan bahawa *al-Ḥaqq*, berasaskan *mashī’ah* tersebut, pertamanya telah mencipta alam semesta atau juga diistilahkan sebagai *al-insān al-kabīr*.<sup>4</sup> Namun, penciptaan atau pengwujudan tersebut tidak dapat menyempurnakan hasrat *mashī’ah* Nya, kerana alam semesta, tanpa makhluk insan di dalamnya, sebagaimana dihurai oleh Ibn ‘Arabī tidak ubah bagaikan jisim yang tidak berbentuk dan tanpa roh di dalamnya. Malahan, ia bagaikan cermin yang permukaannya dipenuhi habuk, sehingga manifestasi *al-Ḥaqq* tidak dapat dituntun dengan jelas. Dengan itu, makhluk insan diwujudkan di tengah-tengah alam semesta yang kabur dan penuh berhabuk tersebut untuk muncul dan berfungsi sebagai roh dan penggilap yang bertugas membersihkan segala habuk di permukaan cermin alam semesta. Oleh itu, dalam struktur metafora yang dibawa oleh Ibn ‘Arabī di sini, bermakna bahawa pengwujudan makhluk insan adalah menyamai kesempurnaan gambaran *tajallī al-Ḥaqq* di dalam alam semesta ini.

Lebih jauh dari itu, Ibn ‘Arabī didapati memaksikan huraian beliau berhubung dengan konsep *insān kāmīl* dalam tahap ini kepada unsur *jam’iyyah* yang dimiliki oleh insan, sebagai asas penganalisan kepentingan insan dalam seluruh struktur *tajallī al-Ḥaqq*. Apa yang wujud di dalam konsep *jam’iyyah* tersebut tertumpu kepada aspek “insan” yang berupaya merealisasikan di

<sup>3</sup> Ibn ‘Arabī, Muḥyī al-Dīn, *Fuṣūṣ al-Ḥikam, taṣdīr wa ta’līqāt*, Abū al-‘Ulā Afīfī, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t), 1 : 48.

<sup>4</sup> *Ibid.*, 1 : 49.

dalam dirinya seluruh Nama *al-Haqq*. Ini juga bermakna bahawa insan adalah suatu *miniature* atau *microcosm* yang menghimpunkan bersama di dalam dirinya seluruh sifat yang boleh ditemui di dalam seluruh alam semesta. Inilah sebenarnya apa yang diistilahkan oleh Ibn 'Arabī insan itu sebagai *al-kawn al-jāmi'*.<sup>5</sup>

Berasas keutamaan dan kepentingan insan sebagaimana yang dijelaskan di sini, maka ia dalam penglihatan Ibn 'Arabī merupakan saluran *rahmah al-Haqq* ke atas alam semesta yang lain, malah, jaminan penerusan kewujudan insan itu sendiri yang dianggap sebagai *kāmil* tersebut.

Di samping itu, insan dengan sifat *kāmil* yang dimilikinya diperihalkan oleh Ibn 'Arabī sebagai satu-satunya makhluk yang benar-benar merealisasikan taraf kehambaan yang paling sempurna. Di dalam suatu bait syair yang ringkas Ibn 'Arabī memerihalkan hakikat ini sebagai di bawah:<sup>6</sup>

Maka sesungguhnya kita adalah hamba yang sebenar-benarnya dan sesungguhnya Allah adalah Tuhan kepada kita semua.

Berikutan dengan hakikat insan sebagaimana di atas, maka insan diperihalkan oleh Ibn 'Arabī sebagai berada pada taraf yang amat tinggi dan istimewa di kalangan makhluk seluruhnya.<sup>7</sup> Taraf kedudukan insan yang dikatakan sebagai tinggi itu, diperihalkan oleh Ibn 'Arabī sebagai mengatasi kedudukan dan ketinggian malaikat, yang saban waktunya berkhidmat dan beribadat kepada Allah semata.<sup>8</sup> Hal ini menepati, dan tentu sekali merupakan sedutan daripada, al-Qur'an itu sendiri yang jelas mengungkapkan kehebatan dan keunggulan insan berbanding dengan malaikat sebagaimana terungkap, antara lain, dalam firman Allah di dalam Surah al-Baqarah ayat 30-33.

<sup>5</sup> *Ibid.*, 1 : 48 dan al-Qāshānī, 'Abd. al-Razzāq, *Sharḥ 'alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Kaherah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966), kemudian disebut sebagai *Sharḥ*.

<sup>6</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 143.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 1 : 55.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 1 : 50-1.

Sesungguhnya ketinggian insan di sini amat rapat sekali hubungannya dengan persoalan *'ibādah*, yang secara langsung dihubungkan dengan persoalan *tasbīh* dan *taqdīs* yang diselenggarakan oleh setiap makhluk terhadap *al-Haqq*. Sebenarnya, dalam sudut pandangan Ibn 'Arabī, *al-tasbīh* dan *al-taqdīs* itu dirujukkan pengertiannya kepada aspek penzahiran sempurna (*al-kāmil*) Ilahi yang *ditajallikan* di dalam benda wujud berasaskan tabiat benda wujud itu sendiri. Atas asas pengertian tersebut, maka diperihalkan bahawa setiap sesuatu yang berada di dalam lingkungan kewujudan, *mentasbīh* serta *mentaqdīs*kan Allah mengikut taraf masing-masing dalam struktur kewujudan, juga mengikut kadar Nama-Nama Allah yang telah disediakan di dalam diri tiap sesuatu itu. Oleh itu, setiap kali sesuatu *kā'in* itu memiliki darjah yang paling tinggi dalam struktur kewujudan, berbanding dengan benda-benda lain, maka *tasbīh* dan *taqdīs*nya kepada Allah adalah lebih agong dari benda atau makhluk yang lain tersebut. Sebenarnya *pentasbīhan* serta *pentaqdisan* yang paling agong itu berada pada diri insan, kerana insan sahajalah yang memiliki aspek *jam'iyyah* seluruh *al-Asmā' al-illāhiyyah*. Lalu menerusi Nama-nama tersebut menzahirkan seluruh kesempurnaan Ilahi.<sup>9</sup>

Kemudian Ibn 'Arabī melihat bahawa makhluk insan tersebut, disebabkan *jam'iyyah* yang dimilikinya telah dibebankan dengan satu gelaran, iaitu sebagai *khalīfah Allah* di bumi atau di alam semesta yang wujud.<sup>10</sup> Dalam konteks ini, sesungguhnya hanya *al-insān al-kāmil* sahaja yang mempunyai kelayakan yang cukup untuk menyandang gelaran *khalīfah*. Ini bererti *khalīfah* itu sendiri dari sudut pandangan Ibn 'Arabī - di samping dirujukkan kepada *khalīfah* atau pengganti Rasulullah s. 'a. w (*khalīfah al-rasūl* atau *khalīfah an al-rasūl*) yang menjadi ketua urusan politik dan pentadbiran masyarakat Islam - adalah juga, malahan lebih utamanya, dirujukkan kepada *khalīfah* atau pengganti (*nā'ib*) *al-Haqq* (*khalīfah Allah* atau *khalīfah 'an Allah*).<sup>11</sup> Ini bermakna

<sup>9</sup> 'Afīfī, Abū al-'Ula, *Ta'liqāt 'alā Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Beirut: Dār al-Kiṭāb al-'Arabī, t.t) 2 : 114.

<sup>10</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1 : 162 dan Izutsu, *Sufism and Taoism*, 1 : 258-9.

bahawa *al-jam'iyah al-Ilāhiyyah* perlu dirangkum seluruhnya oleh *khalīfah* tersebut, untuk benar-benar layak menjadi *nā'ib al-Ḥaqq* di alam semesta ini. Sesungguhnya dari sudut pandangan Ibn 'Arabī, segala aspek ini dimiliki secara sempurna oleh *insān kāmīl*.

Segala aspek penganalisisan yang terhurai di sini sudah memperlihatkan betapa insan sebagai sejenis makhluk tersebut memiliki ciri kesempurnaan yang sekaligus berupaya memanifestasikan *al-Ḥaqq* di dalam taraf yang sempurna.

### ***Insān Kāmīl* Sebagai Seorang Individu**

Selanjutnya, beralih membicarakan *al-insān al-kāmīl* dari sudut pandangan, atau pada tahap, sebagai seorang individu, kita berhadapan dengan fakta bahawa bukan semua individu insan dalam pandangan Ibn 'Arabī, memiliki "kesempurnaan" yang sama, malah pelbagai aras atau darjah insan boleh ditemui, di mana majoriti kalangan mereka adalah amat jauh dari taraf *kāmīl* apabila ditinjau daripada perspektif ini.

Korelasi logik antara dua aras insan yang dicirikan oleh Ibn 'Arabī untuk menganalisis konsep *insān kāmīl* ini, bolehlah dijelaskan sebagai berikut: Mana-mana insan, selagi dia dikirakan sebagai memiliki unsur *jam'iyah* yang direalisasikan di dalam diri masing-masing - kerana unsur *jam'iyah* yang bersifat ontologi itu secara tabi'i dimiliki oleh setiap individu makhluk jenis insan - maka kekecualian sebenarnya tidak berlaku dalam aspek ini, malah tidak ada perbezaan di antara seorang individu dengan individu insan yang lain. Bagaimanapun, perbezaan di kalangan individu terhasil berasaskan taraf "kecerahan" minda setiap individu yang membolehkan mereka menyedari hakikat fakta yang mereka miliki. Dalam kata lain, boleh dijelaskan bahawa semua insan, secara tabi'i dikurniakan unsur *jam'iyah* yang sama, tetapi bukan semua insan memiliki taraf "kesedaran" yang sama tentang *jam'iyah* yang terdapat dalam diri mereka. Pada sisi ini perbezaan demikian ketara sekali, di mana aras dan tahap insan tersebut didapati merentangi dari taraf "kecerahan" yang paling tinggi, yang hampir-hampir menyamai kesedaran Ilahi tentang Nama-Nama dan sifat-sifat, hinggalah turun ke taraf yang paling rendah, yang secara

praktikalnya berada di dalam “kegelapan” yang menyeluruh. Dalam sudut penglihatan ini, cuma insan yang memiliki taraf “kecerahan” minda yang paling tinggi sahaja yang benar-benar memainkan peranan “penggilap cermin” seperti yang telah dinyatakan sebelum ini. Justeru itu, cuma jenis insan yang sedemikian sahaja yang memiliki taraf *al-insān al-kāmil* dalam ertikata yang sebenar.<sup>12</sup>

Peri hakikat perbezaan taraf di kalangan insan sebagai di atas sebenarnya dianalisis oleh Ibn ‘Arabī menerusi beberapa pendekatan yang antara lainnya akan cuba dibentangkan di sini. Suatu perbandingan perbezaan pencapaian *dhawq* di kalangan golongan *al-mutahaqqiq bi al-Ḥaqq* berasaskan kelainan organ yang menerima *dhawq* tersebut, telah dibawa oleh Ibn ‘Arabī sebagai asas dalam melihat kewujudan perbezaan taraf di kalangan insan seluruhnya di dalam hubungan mereka dengan *al-Ḥaqq*. Dalam hubungan ini, Ibn ‘Arabī menjelaskan betapa ilmu yang satu dan datang daripada sumber yang satu menjadi berbeza disebabkan kelainan anggota yang menerima ilmu tersebut, sekalipun anggota itu berada di dalam diri insan yang sama. Sekiranya dalam diri seorang insan yang sama, sudah demikian perihalnya, akal akan membuat kesimpulan bahawa perbezaan yang lebih luas jurangnya tentulah akan berlaku pada individu yang berlainan.<sup>13</sup>

Kemudian, Ibn ‘Arabī mengemukakan pula satu tamsil berasaskan kaca yang berwarna yang dipancarkan oleh cahaya yang sama, akan menerbitkan cahaya yang beraneka, selaras dengan warna kaca yang menerima cahaya tersebut. Maka demikianlah juga perihal insan, di mana *al-Ḥaqq* yang sama diperbezakan manifestasiNya oleh perbezaan keupayaan insan yang menerima manifestasi tersebut.

Adalah di luar sebarang keraguan, bahawa dalam sudut pandangan Ibn ‘Arabī insan pada aras individu tidak berada dalam aras yang sama berhubung dengan keupayaan mereka mengenali

<sup>12</sup> *Ibid.*, 1 : 237.

<sup>13</sup> Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 107.

*al-Haqq* dan misteri kewujudan. Malahan dalam hubungan ini, Ibn 'Arabī ada mengatakan bahawa nilai kewujudan insan yang tinggi martabatnya terhasil di kalangan insan yang mencampakkan seluruh diri mereka di dalam mengingati (*dhikr*) *al-Haqq*.<sup>14</sup>

Apa yang mahu dijelaskan oleh Ibn 'Arabī berhubung dengan *dhikr* di sini adalah apa yang sebenarnya menyamai konsep *al-fanā al-sūfī*, iaitu *dhikr* di sini memberi pengertian kehadiran bersama Allah, lalu *fanā'* di dalamNya. Hal tersebut, sebenarnya memerlukan si sufi yang terlibat mengumpulkan seluruh kekuatan fizikal dan rohnya untuk dihadirkan bersama Allah seluruhnya secara sempurna.

Kemudiannya, bila dipinjamkan kefahaman al-Qāshānī sewaktu mengulas apa yang hendak diberitahu oleh Ibn 'Arabī berhubung dengan ciri golongan yang diistilahkan sebagai *al-mutaḥaqqiq bi al-Haqq* ini, kita dapati bahawa *al-fanā'* dalam sudut pandangan aliran Ibn 'Arabī terbahagi kepada dua kategori: Pertamanya, *fanā'* dari sifat, dan keduanya *fanā'* dari zat.<sup>15</sup> Bahagian kedua dari pembahagian *fanā'* ini tidak lain dari apa yang diistilahkan sebagai *baqā'* di mana golongan yang berada di dalam *maqām baqā'* tersebut adalah jelas lebih sempurna dan lebih hampir dengan *al-Haqq* berbanding dengan golongan yang berada di dalam *maqām fanā'* saja tanpa diiringi oleh *al-baqā'*. Malah, dalam pembahagian yang lebih komprehensif Bāli Effendī - berasaskan kenyataan Ibn 'Arabī yang menyebutkan perihal wali sebagai suatu nama yang kekal bagi Allah, tetapi pada waktu yang sama nama Allah tersebut boleh direalisasikan oleh para hamba menerusi *takhalluq*, *taḥaqquq* dan *ta'alluq*<sup>16</sup> - telah membahagikan *al-fanā'* kepada tiga kategori: *Takhalluq* yang dirujukkan kepada kefanaan seluruh aspek sifat insan di dalam sifat *al-Haqq*, *taḥaqquq* yang dirujukkan kepada kefanaan zat insan dalam zat *al-Haqq*, dan *ta'alluq* yang dirujukkan kepada kefanaan seluruh

<sup>14</sup> *Ibid.*, 1 : 103-4 dan 168-9.

<sup>15</sup> Al-Qāshānī, *Sharh*, 144.

<sup>16</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 136.



perbuatan hamba di dalam perbuatan *al-Ḥaqq*.<sup>17</sup> Sesungguhnya golongan ketiga tersebut, iaitu golongan insan yang berada dalam *maqām ta'alluq* itulah, dikatakan oleh al-Qāshānī sebagai berada dalam *maqām al-baqā'* selepas merentasi daerah *al-fanā'*, di mana secara khususnya, menurut al-Qāshānī lagi merujuk kepada golongan yang berada pada *maqām wālī Allah* dan hambaNya yang *mukhlis*.<sup>18</sup> Golongan ini diistilahkan oleh Ibn 'Arabī, secara umumnya, sebagai *al-'arif*, kerana ciri-ciri sahsiah *al-'arif* adalah sama dengan ciri-ciri orang yang berada pada *maqām al-baqā'* atau *wālī Allah*.<sup>19</sup>

Selain dari itu, tergolong juga di sini, pada titik puncaknya, para nabi dan rasul, kerana dalam sudut pandangan Ibn 'Arabī kewalian adalah satu istilah umum yang terangkum juga di dalamnya para nabi dan rasul, sebagai yang jelas dari kenyataan al-Qāshānī di dalam *Sharḥ*nya ketika mengulas persoalan ini: "Kewalian adalah lebih luas atau umum dari kenabian dan kerasulan, kerana apa yang berlaku setiap seorang rasul adalah seorang nabi dan setiap seorang nabi adalah wali. [Walau demikian] tidak pula [bermakna] setiap seorang wali itu adalah seorang rasul [begitu juga tidak mesti seorang nabi]. Jadi, kenabian dan kerasulan merupakan dua martabat yang khusus yang berada di dalam kewalian."<sup>20</sup>

Jadi, di sini dapat disimpulkan bahawa insan, dipandang dari perspektif dirinya sebagai individu, berada di tahap yang berbagai-berhubung dengan kesedaran tentang *al-Ḥaqq* di dalam dirinya. Di tengah kepelbagaian aras atau tahap tersebut, sebagaimana jelas dari penghuraian di atas, golongan wali atau *al-'arif* ataupun golongan yang merealisasikan taraf *al-baqā'* bertakhta di puncak pelbagai aras tersebut. Justeru itu golongan inilah, dari kalangan

<sup>17</sup> Afandī, Bālī, *Sharḥ Bālī Afandī*, dlm. al-Qāshānī, *Sharḥ 'alā Fuṣūṣ al-Hikam*, (Kaheerah: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī, 1966), 204-5.

<sup>18</sup> al-Qāshānī, *Sharḥ*, 204-5.

<sup>19</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 122.

<sup>20</sup> al-Qāshānī, *Sharḥ*, 205 dan Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 1 : 136.

individu-individu insan, yang layak menyandang gelaran *al-insān al-kāmil*. Yang amat penting di sini, dari aspek *tajallīnya*, golongan ini dapat diperhatikan dengan pasti berupaya memmanifestasikan *al-Ḥaqq* dari aspek Nama-Nama dan sifat-sifatNya dengan penuh kesempurnaan. Kehadiran mereka di alam semesta ini dapat merealisasikan secara tepat tugas insan sebagai naib atau khalifah Allah.

Sehubungan dengan itu, jelaslah di sini bahawa Ibn 'Arabi sebenarnya mahu memberitahu kita bahawa taraf *al-insān al-kāmil* itu berupaya dicapai menerusi lorong atau pendekatan Tasawuf. Ini kerana persoalan *fanā'* dan *baqā'*nya individu insan di dalam *al-Ḥaqq* merupakan istilah-istilah dan pengalaman yang cuma dapat dicapai menerusi ilmu Tasawuf. Maka itu, seolah-olahnya di sini Ibn 'Arabi mahu menjelaskan bahawa "insan" pada aras individu terpaksa memanjat ke atas demi mencapai kesempurnaan. Hal itu boleh dilaksanakan menerusi pembuangan seluruh sifat-sifat dirinya yang berbentuk *madhmūmah*. Proses pembuangan segala hal tersebut, sebenarnya terpancang teguh di tengah-tengah program penghayatan ilmu Tasawuf. Justeru itu ilmu Tasawuf dalam sudut pandangan Ibn 'Arabi, boleh memberikan kesempurnaan kepada insan, untuk meningkat ke taraf *insān kāmil* dan bertindak sebagai paksi *tajallī* seluruh Nama dan Sifat *al-Ḥaqq*.

Demikianlah sudut pandangan aliran Ibn 'Arabi tentang istilah *insān kāmil*. Apa yang jelas ia merupakan sesuatu yang perlu dihayati dalam daerah ilmu Tasawuf yang cukup khusus sifatnya. Dalam perspektif ini, ia tentunya hanya wajar dan berupaya dihayati oleh sesetengah orang yang mempunyai kemampuan dan persediaan tersendiri sahaja, bukan untuk semua kalangan Muslim awam.

## **Pendekatan Ke Arah Pembentukan *Insān Kāmil***

### **Pendahuluan**

Sebagaimana sudah dicatatkan, persoalan *insān kāmil* ini merupakan *subject-matter* yang berlangsung dalam daerah ilmu Tasawuf. Maka itu, program yang terdapat dalam ilmu Tasawuf

itulah yang perlu diguna pakai untuk cuba melahirkan golongan *insān kāmīl* tersebut. Ia tidak wajar dicari di daerah lain, kerana dalam pengertiannya yang tepat, orang tidak akan menjumpainya di daerah lain.

Bagaimanapun, wajarlah difahami bahawa Tasawuf itu sendiri, sebagai satu disiplin ilmu yang berupa produk daripada amalan, boleh dihayati, dalam dua tahap, iaitu tahap umum dan tahap khusus. Apa yang digambarkan tentang *insān kāmīl* sebagaimana yang dihurai oleh aliran Ibn ‘Arabī sebelum ini tentunya merupakan suatu tahap yang khusus, yang pastinya sukar diamal dan dihayati oleh semua peringkat umat Islam. Ia mungkin dihayati dan diamal oleh kumpulan tertentu dari kalangan umat Islam yang mempunyai keperluan dan persediaan yang cukup, tidak oleh golongan awam umat Islam. Oleh itu, pendekatan bercorak khusus seumpama itu tentunya tidak sesuai untuk kumpulan sasaran kalangan awam umat Islam. Namun, dalam konteks ini, perlulah diketahui bahawa terdapat pendekatan yang bertahap umum - iaitu bentuk amalan Tasawuf yang berada pada aras akhlak sahaja - dan sesuai diamal dan dihayati oleh golongan awam ummah. Inilah yang boleh diistilahkan sebagai *tazkiyat al-nafs*, atau peringkat yang juga digelar sebagai *al-takhallī* dan *al-taḥallī* dalam ilmu Tasawuf, tidak sampai ke peringkat atau tahap *al-tajallī*. Program *tazkiyat al-nafs* ini boleh dijadikan sebagai alat untuk membentuk personaliti insan yang berakhlak mulia. Pendekatan inilah yang akan cuba dihurai dalam tulisan ini, kerana ia sesuai untuk diguna pakai oleh kumpulan golongan awam umat Islam. Dalam kata lain, berdasarkan pandangan ilmu Tasawuf, kalangan *insān kāmīl* itu - di samping golongan para wali dan ‘arifīn sebagaimana yang jelas daripada pandangan aliran Ibn ‘Arabī di atas - golongan insan yang berakhlak mulia yang dijana dan dihasilkan menerusi proses *al-takhallī* dan *al-taḥallī* adalah juga tergolong dalam kumpulan ini.

### ***Tazkiyat al-Nafs*: Definisi dan Skop**

Secara literal perkataan *tazkiyah* bermakna “Pembersihan”. Justeru itu perlakuan seseorang memberi “sedekah harta” dinamakan

sebagai perlakuan mengeluarkan “zakat”, iaitu satu istilah yang terbit daripada akar kata yang sama dengan akar kata bagi perkataan *tazkiyah*, kerana dengan pemberian sedekah tersebut, harta berkenaan “menjadi bersih” hasil daripada pengeluaran hak Allah yang terdapat dalam harta tersebut.<sup>21</sup>

Perkataan *al-nafs* pula, sebagaimana yang dilihat oleh al-Ghazālī misalnya adalah merujuk kepada salah satu daripada dua pengertian berikut:<sup>22</sup>

- i. pengertian yang merangkumi kesemua sekali kekuatan marah serta hawa nafsu yang terdapat dalam diri manusia, yang merupakan punca bagi semua sifat tercela yang terdapat dalam diri manusia; atau
- ii. hakikat diri serta zat sebenar diri manusia itu sendiri.

Jadi gabungan kedua-dua perkataan ini - *tazkiyat al-nafs* - secara literal bermaksud “pembersihan diri manusia atau pembersihan hawa nafsu” yang menjadi punca kepada semua sifat tercela yang terdapat dalam diri manusia.

Bagaimanapun, penggunaan teknikal istilah *tazkiyat al-nafs* dalam bidang kerohanian Islam adalah merujuk kepada suatu usaha gigih untuk membersihkan hakikat atau zat sejati diri manusia daripada pelbagai sifat yang rendah dan hina (*madhmūmah*) untuk dihias zat sejati diri tersebut dengan pelbagai sifat yang mulia dan terpuji (*mahmūdah*). Dalam kata lain, *tazkiyat al-nafs* merupakan satu proses usaha gigih kemanusiaan yang mengandungi dua dimensi:

- i. proses pembuangan sifat-sifat tercela daripada diri sejati manusia, yang juga diistilahkan dalam bidang kerohanian Islam sebagai *al-takhallī*; dan
- ii. proses penghiasan atau pemakaian diri sejati manusia itu

<sup>21</sup> Farīd, Ahmad (Ed.), *Tadhkiyat al-Nufus wa Tarbiyatuhā Kamā Yuqarriruhū ‘Ulāmā al-Salaf*, (Beirut: Dār al-Qalam, t.t), 12.

<sup>22</sup> Al-Ghazālī, Abū Hamīd, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, (Beirut: Dār al-Misriyyah al-Lubnāniyyah, t.t), 3 : 5.

dengan sifat-sifat mulia dan terpuji, yang juga diistilahkan dalam bidang kerohanian Islam sebagai *al-taḥallī*.<sup>23</sup>

Jadi berdasarkan catatan di atas, dapatlah diperjelaskan lagi di sini bahawa *tazkiyat al-nafs* itu merupakan ungkapan teknikal atau istilah lain terhadap proses *al-takhallī* dan *al-taḥallī* yang terdapat dalam bidang kerohanian Islam.

Antara sifat tercela yang mahu dibersihkan dalam proses *al-takhallī* ialah seumpama *al-kufr* (kekufuran), *al-nifāq* (munafik), *al-shirk*, *al-riyā'*, *ḥubb al-jāh*, *ḥubb al-riyāsah*, *al-ḥasad*, *al-bukhl*, *al-ghurūr*, *al-ghaḍab*, *ḥubb al-dunyā*, *ittibā' al-hāwa* serta sifat-sifat lain seumpamanya. Sedangkan sifat-sifat terpuji yang mahu dihiaskan dalam proses *al-taḥallī* pula, antara lain ialah seperti *al-ikhlas*, *al-ṣidq*, *al-zuhd*, *al-tawakkul*, *maḥḥabat Allah*, *al-khawf wa al-rajā'*, *al-shukr*, *al-sabr*, *al-riḍā*, *al-tawbah al-mustamirrah* dan sifat-sifat lain yang seumpama.<sup>24</sup>

Namun, perlu difahami secara tepat bahawa *tazkiyat al-nafs* atau proses *al-takhallī* dan *al-taḥallī* ini bukanlah satu perkara mudah untuk dilaksanakan oleh seseorang manusia. Banyak sekali halangan yang terpaksa ditempo. Oleh itu, untuk menjaya dan menyempurnakannya, di samping menuntut kesungguhan sehabis kudrat kemanusiaan, adalah juga tertakluk kepada limpah kurnia dan rahmat Allah, sebagaimana yang boleh difahami daripada firmanNya di bawah:

[Maksudnya]: "... dan kalaulah tidak kerana limpah kurnia Allah dan rahmatNya kepada kamu, nescaya tidak ada seorangpun di antara kamu menjadi bersih daripada dosanya selama-lamanya ..." (al-Qur'an 24:2 1).

Berdasarkan catatan-catatan di atas, tergambar kepada kita bahawa seujur diri manusia itu tidak ubah bagaikan suatu medan tempur (*battle field*) yang luas, di mana berlangsungnya pertempuran sengit antara gejala jahat dengan gejala baik dalam

<sup>23</sup> Mohd Sulaiman Yasin, *Akhlaq dan Tasawwuf*, (Bangi: Yayasan Salman, 1992), 219-20.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 220.

proses manusia membentuk keperibadian dirinya. Hal ini bermakna seseorang yang berjaya melaksanakan *tazkiyat al-nafs* dengan sempurna akan muncul menjadi seorang yang memiliki keimanan yang kental dan akhlak yang mulia di tengah-tengah kehidupan bermasyarakat.

### **Mekanisme Pelaksanaan *Tazkiyat al-Nafs***

Apa yang dimaksudkan dengan cara atau mekanisme pelaksanaan *tazkiyat al-nafs* di sini ialah merujuk kepada setiap amalan yang dapat melahirkan kesan langsung lagi positif ke atas *al-nafs* atau diri manusia, sehingga dapat menyembuhkan nafs berkenaan daripada penyakit, atau *nafs* tersebut dapat merealisasikan setepatnya nilai-nilai akhlak yang mulia, sebagaimana yang diperlukan oleh agama.<sup>25</sup>

Dalam pandangan Islam, mekanisme pelaksanaan *tazkiyah*, yang berlangsung dalam bentuk suatu proses itu mestilah dilaksanakan dengan sempurna dalam “ruang legar” taklif Ilahi yang pada umumnya terbahagi kepada dua dimensi berikut:

**A. Taklif berbentuk suruhan atau amalan salih**, terutama semua amalan fardu. Antara amalan utama yang dapat memberi kesan langsung dalam usaha *tazkiyat al-nafs* dalam bentuk taklif suruhan ini adalah seperti berikut:

- \* *al-Salah* (sembahyang),
- \* puasa
- \* *tilawat al-Qur'an* (membaca Qur'an),
- \* *al-dhikr*
- \* Tafakur tentang ciptaan-ciptaan Allah,
- \* Mengingati mati (*tadhkir al-mawt*) serta pendek angan-angan (*qasr al-amal*),
- \* *Murāqabah*, *muḥāsabah* dan *mujāhadah*,
- \* Jihad serta menyuruh melaksanakan kebaikan dan mencegah daripada melaksanakan kejahatan,

<sup>25</sup> Ḥawwā, Sa'īd, *al-Muṣṭakhliṣ fī Tadhkiyat al-Anfus*, (Kaherah: Dār al-Salam, 1988), 3.

- \* Menyumbangkan khidmat kepada kalangan yang memerlukan serta mengamalkan sifat tawaddu' atau rendah diri.<sup>26</sup>

Semua amalan keislaman yang dicatatkan di atas di anggap sebagai *superhighway* yang boleh digunakan seluas-luasnya oleh manusia bagi mencanai *al-nafsnya* dalam proses *tazkiyah*. Namun, perlu diingati bahawa semua amalan ini mestilah dilaksanakan dalam taraf yang sempurna, iaitu satu taraf pelaksanaan atau penunaian dalam bentuk yang sejajar dan menepati antara amalan lahir dan amalan batin, sehingga unsur-unsur seumpama *nifāq* serta *riyā'* tidak pernah boleh diberi laluan untuk memainkan peranan jahatnya. Dalam kata lain, semua amalan itu hendaklah diangkat taraf penunaianya ke tahap *al-ihsān*, iaitu segala sesuatu yang dilakukan itu, dari aspek *modus operandinya* mestilah diikutsertakan rasa keyakinan serta rasa kehadiran dan kebersamaan Allah yang sentiasa menuntun setiap apa yang sedang dilaksanakan dalam setiap detik waktu yang digunakan, sebagaimana yang terungkap dalam definisi *al-ihsān* yang diberikan oleh Rasulullah s. 'a.w. dalam sabda Baginda:

Ketika Rasulullah s. 'a.w. disoal apa itu ihsan, Baginda lalu menjawab: "Bahawa kamu melakukan ibadah kepada Allah [dalam keadaan] seolah-olah kamu melihatNya; jika kamu tidak dapat melihatNya, maka sesungguhnya Allah melihat kamu."<sup>27</sup>

Hanya apabila segala amalan dilaksanakan pada taraf dan tahap yang dicatatkan di atas, barulah amalan-amalan tersebut dapat diharapkan untuk memberi sumbangan yang amat berkesan dalam proses *tazkiyat al-nafs*. Maka itu, apabila kita berkesempatan dalam kehidupan harian melihat, misalnya kalangan orang yang tekun melaksanakan ibadat sembahyang, atau ibadat puasa, tetapi bersama pelaksanaan ibadat-ibadat tersebut, masih juga orang berkenaan tidak putus-putus melakukan maksiat yang dilarang oleh

<sup>26</sup> *Ibid.*, 25-136.

<sup>27</sup> Al-'Asqalānī, Aḥmad b. 'Alī b. Ḥajr, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Kaherah: Dār al-Fikr, t.t), 1 : 114.

agama, maka apa yang perlu kita simpulkan ialah bahawa ibadat orang berkenaan mempunyai masalah yang cukup besar pada tahap *modus operandinya*. Hal ini samalah dengan kes seorang perempuan yang disebut kepada Rasulullah s. 'a.w. sebagai seorang yang begitu banyak melakukan ibadat sembahyang, memberi sedekah dan banyak melakukan ibadat puasa, tetapi lidahnya tidak putus-putus menyakiti jirannya, maka Rasulullah s. 'a.w. menjelaskan bahawa tempat perempuan berkenaan di akhirat kelak ialah di dalam neraka.<sup>28</sup>

### B. *Taklif* dalam bentuk larangan dan tegahan.

Dalam hubungan dengan proses *tazkiyat al-nafs*, biasanya taklif yang kedua ini dihubungkan dengan penggunaan tujuh anggota lahir manusia, iaitu: mata, telinga, lidah, perut, organ seks, tangan dan kaki. Ini bermakna dalam proses pelaksanaan *tazkiyat al-nafs* anggota lahir yang tujuh tersebut mestilah dibersihkan daripada perbuatan atau perilaku yang ditegah oleh Syariat Islam. Hal ini, bila disempurnakan, akan dapat memberikan sumbangan yang besar kepada kemantapan *tazkiyat al-nafs*.<sup>29</sup>

Sesungguhnya peranan anggota lahir manusia dalam menjerumuskan mereka ke lembah kebinasaan dalam kehidupan dunia dan akhirat adalah sesuatu yang cukup jelas bilamana kita meneliti kenyataan-kenyataan daripada al-Qur'an dan al-Hadith. Sekadar untuk dijadikan contoh, misalnya baca sahaja ayat-ayat al-Qur'an dan hadith di bawah:

[Maksudnya]: "Dan sesungguhnya Kami jadikan untuk neraka Jahanam banyak daripada jin dan manusia yang mempunyai hati [tetapi] tidak mahu memahami dengannya [ayat-ayat Allah], dan yang mempunyai mata [tetapi] tidak mahu melihat dengannya [bukti keesaan Allah], dan yang mempunyai telinga [tetapi] tidak mahu mendengar dengannya [ajaran dan nasihat]; mereka itu seperti

<sup>28</sup> Al-Mandhari, Ibn 'Abd al-Qawī, *al-Taghrīb wa al-Tarhīb min al-Ḥadīth*, (Kaherah: Ṭab'ah Ṣabīh, 1353H), 3 : 356.

<sup>29</sup> Sulaiman Yasin, *op.cit*, hlm. 222.



binatang ternak, bahkan mereka lebih sesat lagi; mereka itulah orang yang lalai” (al-Qur’an 7:179).

[Maksudnya]: “Daripada Abu Hurayrah r. ‘a. beliau berkata: Rasulullah s. ‘a.w. disoal tentang perkara yang banyak menyebabkan manusia masuk Syurga. Rasulullah s. ‘a.w. [menjawab] dengan bersabda: “Takwa kepada Allah dan akhlak yang mulia”. [Kemudian] disoal pula tentang perkara yang banyak menyebabkan manusia masuk neraka. Rasulullah s.a.w. [menjawab] dengan bersabda: “Mulut dan kemaluan.”<sup>30</sup>

Ternyata daripada firman dan sabda di atas bahawa anggota-anggota lahir manusia itu perlu dijaga dengan baik dan dipergunakan secara yang wajar untuk mengelak pemiliknnya daripada terjerumus ke lembah kebinasaan. Sebaliknya apabila jagaan rapi dibuat, ia akan memberi sumbangan yang bermakna kepada proses *tazkiyat al-nafs*.

Kemudian, di samping catatan-catatan di atas, seseorang yang berjuang untuk melaksanakan *tazkiyat al-nafs* itu juga mestilah mempelajari secukupnya untuk memahami dengan tepat tabiat nafsu dan kelemahan-kelemahan nafsu tersebut yang boleh menjadi lorong utama kepada syaitan bagi menjatuhkan manusia. Seseorang itu juga mestilah mempelajari dengan bersungguh-sungguh untuk mengenali penyakit-penyakit hati serta segala bentuk *modus operandi* untuk mengelak daripada terjebak dalam wabak penyakit tersebut.<sup>31</sup>

Apabila segala sesuatu dalam proses *tazkiyat al-nafs* tersebut dijalani dengan tekun dan sempurna oleh seseorang Muslim, maka apa yang dapat kita gambarkan ialah munculnya di tengah masyarakat personaliti manusia yang dihiasi dengan akhlak mulia yang boleh berperanan menaburkan bakti dalam masyarakat bagi menjayakan unsur rahmat yang dibawa oleh Islam itu sendiri.

<sup>30</sup> Al-Nawawī, Abū Zakariyyā, *Riyād al-Ṣālihīn min Kalām Sayyid al-Mursalīn*, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1985), 273.

<sup>31</sup> Hawwā, *al-Mustakhliṣ*, 137-49.

## Penutup

Adalah cukup jelas bahawa *insān kāmil* merupakan jenis manusia yang mempunyai akhlak yang mulia dan nilai diri yang amat tinggi. Dalam perspektif ilmu Tasawuf, jenis manusia yang berkenaan boleh dilahirkan sama ada pada peringkat yang bersifat umum, dan malahan, yang lebih utama juga ialah pada peringkat yang amat khusus sekali. Kalangan yang berada di peringkat umum ini merujuk kepada jenis manusia yang dirinya dihiasi dengan nilai-nilai akhlak mulia yang terhasil daripada kejayaan proses *tazkiyat al-nafs*. Sedangkan di peringkat khusus pula ialah kalangan yang digelar sebagai para wali yang terhasil daripada kejayaan menekuni amalan-amalan yang terdapat dalam ilmu Tasawuf.

Oleh itu, usaha dan kerja melahirkan golongan *insān kāmil* ini merupakan kerja yang positif yang perlu dirancang dengan baik di semua peringkat kehidupan, sama ada individu, masyarakat, malahan negara. Ini ialah kerana keperluan kepada kewujudan mereka di tengah kehidupan bermasyarakat adalah amat jelas kepentingannya. Malahan manusia jenis ini akan dapat menjadi aset utama dan amat penting kepada kehidupan demi melahirkan tamadun manusia yang berkualiti tinggi.