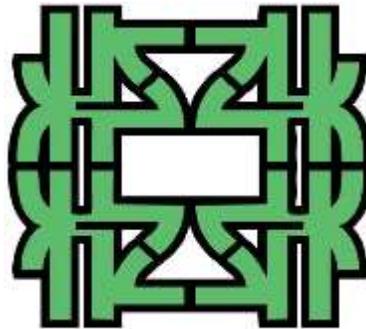


Khazanah

Jurnal Studi Islam dan Humaniora

Volume XV, Nomor 01, 2017



Norbidayat

**THE ORIGIN OF WOMEN CREATION IN THE PERSPECTIVE OF SUFI
COMMENTARY**

Asty Wulandari

NAFS IN SUFISM PSYCHOLOGY: ROBERT FRAGER'S PERSPECTIVE

Hajriansyah

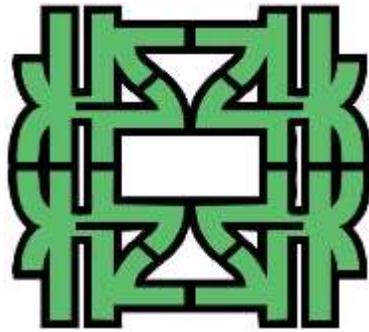
IBRAMSYAH AMANDIT'S SUFISM POEMS: STUDY OF SUFI AESTHETICS

Mujiburohman

URGENSI MEMAHAMI BANUA MELALUI KAJIAN SOSIOLOGI AGAMA

KHAZANAH

Jurnal Studi Islam dan Humaniora



EDITOR-IN-CHIEF

Muhammad Zainal Abidin

MANAGING EDITOR

Anwar Hafidzi

EDITORIAL BOARDS

Mujiburrahman, (Antasari State Islamic University of Banjarmasin, Indonesia)

Syaifuddin Sabda, (Antasari State Islamic University of Banjarmasin, Indonesia)

Fathi Hasan Malkawi, (International Institute of Islamic Thought (IIIT), Amman, Jordan)

Masdar Hilmy, (Sunan Ampel State Islamic University of Surabaya, Indonesia)

Kautsar Azhari Noer, (Syarif Hidayatullah State Islamic University of Jakarta, Indonesia)

Zakiyuddin Baidhaw, (Salatiga State Islamic Institute, Indonesia)

Ahmad Rafiq, (Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, Indonesia)

EDITORS

Ammar Fauzi, (Sadra International Institute Jakarta)

Mujiburohman (Michigan State University, USA)

Najib Kailani (Sunan Kalijaga State Islamic University of Yogyakarta, Indonesia)

Wardani, (Antasari State Islamic University of Banjarmasin, Indonesia)

Muhammad Rusydi, (Antasari State Islamic University of Banjarmasin, Indonesia)

EXECUTIVE EDITOR

Yokke Andini

Wardatun Nadhiroh

Mohammad Iqbal Assyauqi

Mariatul Asiah

© Copyright Reserved

Editorial Office:

Rumah Jurnal, Gedung Rektorat Lt 1

Jl. Jend. Ahmad Yani Km 4,5 Banjarmasin, Kalimantan Selatan, Indonesia

Phone : (0511) 252829 Fax : (0511) 254344

Email : khazanah@iain-antasari.ac.id

Website : <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/khazanah/index>

Table of Contents

- 1 *Norbidayat*
THE ORIGIN OF WOMEN CREATION IN THE PERSPECTIVE OF SUFI
COMMENTARY
- 23 *Asty Wulandari*
NAFS IN SUFISM PSCHOLOGY: ROBERT FRAGER'S PERSPECTIVE
- 35 *Hajriansyah*
IBRAMSYAH AMANDIT'S SUFISM POEMS: STUDY OF SUFI AESTHETICS
- 53 *Mujiburrabman*
URGENSI MEMAHAMI BANUA MELALUI KAJIAN SOSIOLOGI AGAMA
- 67 *Syabbuddin*
KONSEP PENDIDIKAN HATI AHMAD FAHMI ZAMZAM
- 89 *Ilham Masykuri Hamdie*
KONSEP TASWIYAH AL-NAFS DALAM PENGEMBANGAN PRIBADI
MANUSIA

KONSEP *TASWIYAH AL-NAFS* DALAM PENGEMBANGAN PRIBADI MANUSIA

Ilham Masykuri Hamdie

UIN Antasari Banjarmasin, Kalimantan Selatan

e-mail: emil_emha@yahoo.com

Abstract: *The manifestation of human superiority as 'absan al-taqwim' can be interpreted as the process of developing the level of "inner aspect" of the human called 'nafs'. In this context the dimensions of 'nafs' or soul that exists in the human still leaves a long discussion to be examined further for the purposes of parsing, forecasting and controlling human behaviour, either individually or in groups, both in relation to the field of 'da'wah' or education, for the benefit of mobilizing society in nation-building. Therefore, a research on the concept of 'taswiyah al-nafs' in the development of the human person becomes important to be conducted. The results has shown that in the process of 'taswiyat al-nafs', besides having the freedom of will and choosing between 'fujur' or 'taqwa' tendencies, man also have the moral responsibility implied as a subtle command and indirectly to take and choose 'taqwa'. It is because, the essence of 'taqwa' is the mastery, control and self-preservation of 'al-abwa'. 'Taqwa' as an effort of mastery, control and self-preservation is a prerequisite for the process of human development as a civilized being. The effort is essentially a process of an endless human self-development to reach the ideal of 'insan kamil'—a perfect man reflecting the names and attributes of God—'al-asma'ul-husna'.*

Keywords: *Nafs, Taswiyatun Nafsi, Taqwa.*

Abstrak: *Wujud keunggulan manusia sebagai absan al-taqwim (sebaik-baik ciptaan), tidaklah terjadi secara langsung, khususnya berkaitan dengan kemampuan maknawinya, tetapi masih bersifat laten, yang memerlukan tanggung-jawab manusia sendiri untuk mengaktualkannya sehingga menjadi kualitas moral dalam kenyataan tingkah-laku. Hal ini menyangkut proses tingkatan pengembangan "aspek dalam" diri manusia yang disebut dengan nafs. Dalam konteks ini dimensi nafs atau jiwa yang ada pada diri manusia masih menyisakan diskusi yang panjang untuk diteliti lebih jauh untuk kepentingan mengurai, meramalkan dan mengendalikan tingkah-laku manusia, baik secara individual maupun secara kelompok, baik kaitannya dengan bidang dakwah atau pendidikan, maupun juga untuk kepentingan menggerakkan masyarakat dalam pembangunan bangsa. Oleh karena itu penelitian tentang konsep taswiyah al-nafs dalam pengembangan pribadi manusia menjadi penting dilakukan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam proses taswiyat al-nafs itu, manusia disamping sepenuhnya memiliki kebebasan berkehendak dan memilih antara kecenderungan fujur atau taqwa, maka di balik tentang kebebasan itu, juga tersimpul ide tentang tanggung-jawab moral, tersirat suatu perintah halus dan secara tidak langsung untuk mengambil dan memilih taqwa. Sebab esensi taqwa itu adalah penguasaan, pengendalian dan pemeliharaan diri dari al-abwa'. Taqwa sebagai usaha penguasaan, pengendalian, dan pemeliharaan diri adalah prasyarat bagi proses perkembangan diri manusia sebagai makhluk yang beradab. Usaha itu pada hakikatnya adalah proses perkembangan diri manusia yang tidak pernah berhenti ke arah cita-cita manusia yang ideal, yaitu insan kamil. Manusia yang sempurna dalam memantulkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (al-asma'ul-husna).*

Kata kunci: *Nafs, Taswiyatun Nafsi, Taqwa.*

Pendahuluan

Salah satu ciri khas pemikiran modern adalah pengetahuan yang bersifat antroposentris, yaitu arus pemikiran yang berputar sekitar dan di dalam diri manusia. Karena itu kajian tentang manusia merupakan obyek yang menarik dan tidak akan pernah selesai untuk dibicarakan, dan melahirkan kajian-kajian dari beragam disiplin

ilmu, yang anehnya kadang melahirkan suatu misteri yang tak kunjung tuntas¹. Sehingga Prof. Louis Leahy, berkesimpulan bahwa manusia itu karena terdiri dari unsur materi dan roh, menghasilkan dalam dirinya ketegangan-ketegangan, sehingga membuat pribadinya menjadi makhluk paradoksal².

Anggapan yang bersifat paradoksal itu muncul mungkin karena pemikiran kontemporer cenderung mencari konsistensi, baik dalam ideologi-ideologi, maupun dalam setiap sistem umum yang menyangkut konsep-konsep. Konsistensi dapat dianggap sebagai ujian bagi keabsahan ideologi maupun konsep-konsep itu, padahal kita harus mengakui bahwa setiap sistem memiliki logika internalnya sendiri, meskipun mungkin kita tidak bisa menerima asumsi-asumsi yang mendasari bangunan sistem tersebut. Begitu pula halnya jika kita mendekati pandangan Islam mengenai manusia, kita tidak berhadapan dengan sebuah pola konsep yang konsisten, yang konsep itu sendiri disusun oleh pikiran manusia di dalam keterbatasannya sendiri. Sebaliknya kita berhadapan dengan paradoks-paradoks dan ambiguitas yang inheren. Maka disini kita tidak dapat lagi menekankan bahwa manusia harus begini atau begitu, tetapi kita harus menerima bahwa dia mungkin begini dan begitu³.

Salah satu aspek kajian tentang manusia tersebut yang menarik adalah menyangkut pencapaian kesempurnaan dirinya, kepuasan batinnya, dan kehidupannya yang hangat dan bermakna. Memang manusia tidak sekedar berbeda dengan, tetapi terutama mengatasi dan mengungguli makhluk-makhluk lainnya, lebih-lebih karena kedudukannya selaku khalifah Tuhan di muka bumi yang mengandung konsekuensi yang bersifat pemeliharaan, pengaturan, dan pemanfaatan oleh dan untuk manusia itu sendiri.

Keunggulan manusia itu terletak dalam wujud kejadiannya sebagai makhluk yang diciptakan dalam keadaan *absan al-taqwim* (sebaik-baik ciptaan), baik dalam keindahan, kesempurnaan bentuk perawakannya, maupun dalam kemampuan maknawinya, dalam arti intelektual ataupun spiritual. Menurut M. Quraish Shihab, dengan mengutip pendapat Raghīb al-Isfahani, kata *taqwim* disini sebagai isyarat tentang keistimewaan manusia dibanding binatang, yaitu akal, pemahaman dan bentuk fisiknya yang tegak dan lurus. Jadi, lanjut Quraish, *absan al-taqwim* berarti bentuk fisik dan psikis yang sebaik-baiknya, yang menyebabkan manusia dapat melaksanakan fungsinya sebaik mungkin.⁴

Akan tetapi hal itu tidaklah terjadi dengan sendirinya secara langsung, khususnya berkaitan dengan kemampuan maknawinya (psikis), yang hal tersebut masih bersifat laten, dalam perwujudannya potensi insaniah itu perlu diaktualkan menjadi kualitas moral dalam kenyataan tingkah-laku sehari-hari. Menurut M. Quraish Shihab lagi, penggunaan kata "*kehalagha*" pada s. al-Tin/95:4, mengisyaratkan adanya keterlibatan selain Allah, dalam penciptaan manusia dalam bentuk fisik dan

¹Dalam dunia filsafat misalnya, manusia menjadi obyek kajian para filosof yang memberi kesimpulan beragam. Bagi Plato dan Plotinus, manusia adalah makhluk Ilahiah, bagi Epicurus dan Lukretius, manusia adalah makhluk yang berumur pendek yang lahir karena kebetulan dan tidak berisi apa-apa. Bagi Descartes, manusia adalah makhluk yang memiliki kebebasan sama seperti kebebasan Tuhan, Hobbes menggolongkan manusia sebagai makhluk agresif dan jahat, sementara Rousseau menganggap manusia memiliki kodrat yang baik. Buber, Marcel dan Mounier, menegaskan dengan kuat, bahwa manusia adalah makhluk yang unik. Louis Leahy, *Manusia, sebuah misteri: sintesa filosofis tentang makhluk paradoksal* (Jakarta: Gramedia, 1984), 3.

²Ibid., 181–82.

³Charles Le Gai Eaton, "Manusia," ed. Seyyed Hossein Nasr, *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, (Mizan, 2002), 482.

⁴Moh. Quraish Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-karim: tafsir atas surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu* (Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), 741.

psikis yang sebaik-baiknya⁵. Karena itu dibutuhkan suatu usaha dari manusia sendiri untuk meningkatkan mutu dan kualitas dirinya, sehingga ia mampu menunjukkan tingkat kepribadiannya dan mewujudkan nilai kemanusiaannya.

Dalam batas-batas tertentu, meskipun manusia itu makhluk yang memiliki dimensi jiwa dan raga, jasmani dan rohani, tetapi diskusi yang berkepanjangan adalah di seputar jiwanya, di seputar ruhaninya atau dalam istilah populernya di seputar konsep *nafs*. Hal ini banyak dibahas, khususnya dalam filsafat dan tasawuf. Daya tarik pembicaraan tentang hal itu, antara lain karena pengetahuan tentang manusia belum mencapai kemajuan seperti yang telah dicapai dalam ilmu pengetahuan lainnya, lebih-lebih tentang konsep *nafs* ini. Pentingnya penelitian tentang *nafs* bukan terbatas pada kebutuhan pengetahuan, tetapi juga pada kepentingan mengurai, meramalkan dan mengendalikan tingkah-laku manusia, baik secara individual maupun secara kelompok, baik kaitannya dengan bidang dakwah atau pendidikan, maupun juga untuk kepentingan menggerakkan masyarakat dalam pembangunan bangsa.

Pengertian *Nafs*

Dalam bahasa arab term *nafs* digunakan untuk menyebut banyak hal seperti jiwa, roh, diri manusia, hakikat sesuatu, darah, saudara, kepunyaan, kegaiban, ukuran, jasad, kedekatan, zat, mata, kebesaran dan perhatian⁶.

Ensiklopedi Islam menyebut *nafs* itu sebagai organ rohani manusia yang memiliki pengaruh paling banyak dan paling besar di antara anggota rohani manusia lainnya, selain aqal, qalb dan ruh, yang mengeluarkan instruksi kepada anggota jasmani untuk melakukan suatu tindakan⁷.

Disini nampaknya *nafs* cenderung diartikan sebagai jiwa yang dibedakan dari ruh, walaupun sama-sama sebagai organ rohani manusia. Namun demikian, ada juga pemikir Islam yang berpendapat bahwa antara roh dan jiwa tidak berbeda. Ibn Qayyim al-Jauziyah misalnya, mengatakan bahwa jiwa itu sama dengan roh. Disebut roh karena dengan ruh itu ada kehidupan badan seperti halnya angin (*al-rih*) yang mendatangkan kehidupan, dan dikatakan jiwa (*nafs*) boleh jadi, karena ia termasuk sesuatu yang berharga dan mulia (*al-nafis*), atau boleh jadi karena ia berhembus atau bernafas (*tanaffus*). Menurut Ibn Qayyim, perbedaan antara ruh dan jiwa hanya perbedaan dalam sifat bukan dalam dzat⁸.

Para filosof mengartikan *nafs* dalam pengertian jiwa sebagai substansi yang berjenis khusus, yang dilawankan dengan substansi materi, sehingga manusia dipandang memiliki jiwa dan raga. Juga jiwa dapat diartikan sebagai jenis kemampuan, yakni semacam pelaku atau pengaruh dalam kegiatan⁹. Sedangkan di kalangan para sufi, *nafs* diartikan sebagai ego, diri atau jiwa sesuatu yang melahirkan sifat tercela, sehingga perjuangan spiritual (*mujahadah*) dilakukan untuk melawan berbagai kecenderungan jiwa rendah yang menjauhkan diri dari Allah, mengubah jiwa rendah

⁵Ibid., 742.

⁶ Al Ifrigi al Misri Ibn Manzur, *Lisan al 'arab* (Beirut: Sader, 1994), 4500–4501.

⁷Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam* (Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), 343.

⁸Muhammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawzīyah, *Ruh li ibn al-Qayyim fi al-kalam 'alā arwah al-ammī wa al-ahyā' bi al-dalā'il min al-kitāb wa al-sunnah wa al-A'āthār wa aqwal al-'ulama'*. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975), 217–18.

⁹Louis O Kattsoff, *Pengantar filsafat*, trans. Soejono Soemargono (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986), 301.

menjadi jiwa lebih tinggi¹⁰. Al-Ghazali (w.1111 M.) misalnya menyebut *nafs* sebagai pusat potensi marah dan syahwat pada manusia dan sebagai pangkal dari segala sifat tercela.¹¹ Menurut Mulyadhi Kartanegara, sebagian sufi memahami, kalau manusia itu terdiri atas roh, *nafs* (jiwa) dan jasad, maka *nafs* itu berfungsi sebagai perantara antara ruh dan jasad, ia merupakan barzakh (perantara) dengan mana kedua substansi manusia yang sangat berbeda (ruh dan jasad) bisa mengadakan komunikasi. Kalau tidak maka mustahil keduanya bisa berinteraksi dan menjalankan fungsinya masing-masing¹².

Gambaran yang lebih dinamis tentang pengertian jiwa ini, kaitkan dengan fungsi-fungsinya. Menurut Naguib Alatas, apa yang dikatakan dengan ruh, *nafs*, *qalb* dan akal, sesungguhnya bukan merupakan kecakapan yang masing-masing berdiri, tetapi kesemuanya itu hanyalah aspek-aspek dari substansinya, tetapi berbeda dari sudut fungsinya. Ketika jiwa mengarahkan dirinya ke arah asalnya yang bersifat rohani, ia disebut *ruh*; ketika ia mengadakan penalaran rasional dan diskursif, ia disebut *aqal*; ketika ia berkemampuan untuk mendapatkan cahaya dari Tuhan secara langsung (*mukasyafah*), ia disebut *qalb*; dan ketika ia berhubungan dengan badan, maka ia disebut *nafs*. Karena itu pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa *ruh*, *aqal*, *qalb* dan *nafs*, sesungguhnya sama dalam esensinya, tetapi berbeda dalam fungsinya sehingga mereka mendapatkan nama yang berbeda¹³.

Pakar tafsir M. Quraish Shihab mengatakan kata *nafs* itu memiliki banyak arti antara lain: hati, jenis, dan ruh. Namun demikian ia mengatakan bahwa dari sekian banyak ayat, kata *nafs* digunakan al-Qur'an untuk mempersonifikasikan wujud seorang manusia. Karena itu ia cenderung memahaminya sebagai "totalitas manusia" atau kepribadian seseorang yang membedakannya dengan orang lain¹⁴. Pendapat tersebut diperkuatnya dengan mengutip perkataan Abdul Karim al-Khathib, salah seorang ulama Islam kontemporer, bahwa arti *nafs* itu sebagai "sesuatu yang merupakan hasil perpaduan antara jasmani dan ruhani manusia, perpaduan yang kemudian menjadikan yang bersangkutan mengenal perasaan, emosi dan pengetahuan, serta dikenal dan dibedakan dengan manusia lainnya¹⁵.

Pemahaman bahwa *nafs* itu sebagai "pribadi" atau "keakuan" juga disepakati oleh pakar pemikiran Islam dari Pakistan, Fazlurrahman, ketika ia menolak doktrin dualisme radikal mengenai diri manusia yang mempertentangkan antara jiwa dan raga. Fazlurrahman mengatakan *nafs* yang sering diterjemahkan sebagai jiwa, sebaiknya dipahami sebagai keadaan-keadaan, aspek-aspek, watak-watak atau kecenderungan-kecenderungan dari pribadi manusia, yang semuanya dapat dipandang bersifat "mental" yang berbeda dari yang "fisikal", asalkan jangan dipahami sebagai sebuah substansi yang terpisah.¹⁶

Dari uraian di atas dapat disimpulkan secara umum bahwa *nafs* itu ialah suatu konsep untuk menunjuk kepada "totalitas manusia", atau pribadi manusia yang menyangkut keadaan, aspek, watak, atau kecenderungan yang bersifat mental yang banyak dipengaruhi oleh faktor kualitas jiwa atau roh.

¹⁰Amatullah Armstrong, *Kunci memasuki dunia tasawuf: khazanah istilah sufi*, trans. M. S Nashrullah and Ahmad Baiquni (Bandung: Mizan, 2000), 206.

¹¹Imam Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din*. (Kahirah: Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah, tth), 1345.

¹²Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami lubuk tasawuf* (Jakarta: Erlangga, 2006), 91.

¹³Ibid., 93–94.

¹⁴Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-karim*, 328–29.

¹⁵Ibid.

¹⁶Fazlur Rahman, *Tema Pokok Al Qur'an*, trans. Anas Mahyuddin & Ammar Haryono (Bandung: Pustaka, 1996), 26.

Konsep *Nafs* dalam Al-Qur'an

Persoalan *nafs* banyak dibicarakan dalam al-Qur'an. Al-Qur'an sebagai kumpulan firman-firman Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW. bertujuan untuk menjelaskan tentang makna tiap sesuatu, dan berbicara tentang seluruh aspek kehidupan.¹⁷ Namun begitu al-Qur'an bukanlah seperti buku filsafat, dan bukan pula buku ilmu pengetahuan, tetapi di dalamnya terkandung pembicaraan yang bersifat filosofis dan isyarat-isyarat ilmu pengetahuan. Menurut Seyyed Hosein Nasr, al-Qur'an itu adalah *prototipe* dari segala buku yang melambangkan pengetahuan.¹⁸

Al-Qur'an menyebut *nafs* secara berdiri sendiri berulang-ulang sebanyak 75 kali, yang mengandung aneka makna. di antaranya dalam s. al-Syams/91:7 yang berbunyi (*و نفس وما سويها*) yang berarti jiwa. Dalam s. al-Ma'idah/5:32 yang berbunyi (*من قتل نفسا*) yang menunjuk pada arti totalitas manusia, dan pada s. al-Ra'd/13:11 yang berbunyi *ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم* , yang berarti apa saja yang terdapat dalam diri manusia yang menghasilkan tingkah-laku.

Al-Qur'an pada dasarnya banyak mengisyaratkan *nafs* sebagai totalitas manusia dengan penekanan pada "sisi dalam" yang berhubungan dengan dorongan-dorongan tingkah-laku, sikap, dan tingkah-laku itu sendiri. Dan yang kita ambil sebagai contoh sebagai bahasan kita adalah s. al-Syams / 91: 7-9 :

و نفس وما سويها فالهمها فجورها وتقويها قد افلح من زكها قد خاب من دسها

"Dan demi jiwa serta penyempurnaannya (ciptaanannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya, sesungguhnya beruntunglah orang mensucikan jiwanya dan sesungguhnya merugilah orang yang mengotorinya.

Ayat di atas menegaskan bahwa pada dasarnya *nafs* itu diciptakan Tuhan dengan perangkat dalam (rohani) yang diberi kecenderungan kepada kebaikan dan keburukan. Aktualitas dari kecenderungan itulah nantinya yang menyebabkan manusia berbeda kualitasnya dari makhluk yang lain, yakni mampu menggagas, berpikir dan merenung, kemudian dengan itu mengambil keputusan, dan dengan itu pula dapat menangkap rambu-rambu dan simbol-simbol yang membuatnya harus memilih jalan mana yang harus ditempuh.

Al-Maraghi ketika menafsirkan ayat di atas, mengartikan *sammaha* sebagai "yang meletakkan kekuatan lahir-batin padanya serta menjadikan kekuatan tersebut berfungsi pada tugas masing-masing yang ditentukan oleh-Nya"¹⁹.

Dari isyarat al-Qur'an di atas, maka manusia memiliki kemerdekaan dan peluang untuk, apakah kemudian cenderung kepada kebaikan dan alergi kepada keburukan, atau sebaliknya. Muhammad Asad, seorang mufassir modern, ketika menafsirkan ayat ini mengatakan, bahwa adalah sebuah kenyataan bahwa manusia itu memiliki kebebasan dan tanggung-jawab yang sama untuk mengarah ke tingkat spiritual yang tinggi atau tidak bermoral sama sekali, dalam pengertian lain ia dapat bebas untuk melakukan kesalahan, sebagaimana ia juga dapat bebas melaksanakan kebenaran. Artinya ia diberi kecenderungan berlawanan yang melekat pada dirinya

¹⁷Rasyid Ridho (1865-1935 M) merinci tujuan-tujuan al-Qur'an sebanyak 10 macam, diantaranya untuk menerangkan hakikat agama, kenabian, Islam, dll. Muhammad Rashid Ridha, *al-Wahyu al-Muhammadi* (Cairo: Maktabah al Kahirah, 1960), 126-28.

¹⁸Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islam* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 2006), 37.

¹⁹Ahmad Muṣṭafá Marāghī, *Tafsir al-Marāghī* (Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabiyah, 1985), 145.

untuk memilih, dan inilah yang memberi manusia sebuah kebebasan moral (*moral free act*).²⁰

Faktor terpenting dalam hal ini adalah bagaimana manusia mampu mengendalikan kodrat fitriahnya, tabiat dirinya serta daya responnya terhadap lingkungan sebelum melakukan suatu perbuatan. Manusia memiliki kemerdekaan untuk membedakan antara kebaikan dan keburukan, dengan alat bantu yang tersedia berupa kekuatan potensi yang telah ada, memungkinkannya memilih jalan atau mengubah keputusan, sehingga suatu pribadi memutuskan untuk memilih jalan yang menuju kepada martabat takwa, atau di waktu yang sama menyimpang ke jalan yang sesat.

Tingkatan-Tingkatan Kualitas *Nafs*

Sebagaimana dijelaskan di atas, bahwa *nafs* dalam pengertian totalitas manusia, dalam perkembangannya sangat ditentukan oleh faktor “dalam”nya berupa keadaan, watak, atau kecenderungan tertentu. Al-Qur’an membagi tingkatan itu pada dua kelompok besar, yaitu *nafs* martabat tinggi, dan *nafs* martabat rendah. Yang martabat tinggi dimiliki oleh orang-orang yang takwa, yang takut kepada-Nya dan berpegang teguh pada petunjuk-Nya, serta menjauhi larangan-Nya. Sedangkan martabat rendah dimiliki oleh orang-orang yang menentang perintah Allah dan yang mengabaikan ketentuan-ketentuan-Nya, serta orang-orang yang sesat, yang cenderung berperilaku menyimpang dan melakukan kekejian serta kemungkaran. Secara eksplisit al-Qur’an menyebut tiga jenis *nafs*, yaitu: 1). *al-Nafs al-Muthma’innah*; 2). *al-Nafs al-Lawwamah*; dan 3). *al-Nafs al-Ammarah bi al-su’*

Ketiga jenis tersebut merupakan tingkatan kualitas, dari tertinggi hingga terendah. Muhammad Ali, seorang penafsir dari India, menjelaskan tingkatan tersebut sebagai sebuah perkembangan tingkatan rohani, yakni Ammarah yaitu tingkat kebinatangan, yang kedua Lawwamah berupa tingkat kemanusiaan, sedangkan yang ketiga Muthma’innah adalah tingkat kesempurnaan berupa perasaan tenteram dan puas dengan Tuhannya. Pada tingkat ini kesucian, kejujuran, kebenaran dan ketulusan seseorang akan mendapat ganjaran dari Allah.²¹

1. *Al-Nafs al-Muthma’innah* (Jiwa yang Tenang)

Ayat al-Qur’an yang secara tegas menyebut *al-nafs al-muthma’innah* ini adalah s. al-Fajr/89:27-30 :

ارجعي الي ربك راضية مرضية فادخلي في عبادي وادخلي جنتي يا ايها النفس المطمئنة

Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan rasa puas lagi diridhai oleh-Nya. Masuklah berkumpul bersama-sama hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam sorga-Ku.

Pengungkapan peringkat *al-nafs al-muthma’innah* dalam al-Qur’an sebagai peringkat tertinggi, mengisyaratkan tentang adanya hubungan langsung antara pencapaian martabat *muthma’innah* dengan tingkat keimanan kepada Allah dan karakteristik *nafs* tersebut, dan ini terkait dengan siapa yang menjadi obyek dan kapan dipanggilnya. Menjawab tentang siapa *nafs* yang menjadi obyeknya, al-Zamakhshary

²⁰Muhammad Asad, *The message of the Qur’an: the full account of the revealed Arabic text accompanied by parallel transliteration* (Bristol: Book Foundation, 2012), 954.

²¹Muhammad Ali, *Qur’an Suwi* (Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1984), 1578.

menyebutkan bahwa *nafs* itu bukanlah substansi, tetapi *nafs* dalam arti orang mukmin yang jiwanya telah mencapai martabat *muthma'innah*.²²

Al-Maraghi menafsirkan bahwa *nafs* dimaksud itu adalah *nafs* sebagai substansi, yakni jiwa yang sudah mencapai tingkat yakin kepada kebenaran, yang sudah tidak tergoyahkan lagi oleh syahwat dan kesenangan.²³ Sedangkan Ibn Katsir dengan mengutip pendapat Ibn 'Abbas bahwa panggilan *al-nafs al-muthma'innah* itu ditujukan kepada semua arwah yang tenang dan tenteram di hari kiamat.²⁴ Adapun Fakhr al-Din al-Razi berpendapat bahwa *nafs* itu jelas bukanlah sosok manusia yang bersifat fisik, tapi substansi yang bersifat rohaniyah, sebab keberadaan fisik hanya di dunia, tidak sampai masuk ke surga.²⁵

Menurut kaidah tafsir, kandungan suatu ayat dalam al-Qur'an bisa diketahui dengan beberapa metode di antaranya dengan mencari keterangan pada ayat-ayat lain, sehingga kemudian al-Qur'an ditafsir oleh al-Qur'an yakni berlakunya *tafsir al-Qur'an bi al-Qur'an*. Karena itu dapat diketahui, bahwa menurut al-Qur'an jiwa yang tenang itu ditandai oleh hal-hal antara lain oleh, *keyakinan yang tidak goyah* (s. al-Nahl/16:106), *memiliki rasa aman, terbebas dari rasa takut dan sedih di dunia* (s. al-Nisa'/4:103) dan *di akherat* (s. Fushshilat/41:30), serta hati yang selalu ingat kepada Allah (s. al-Ra'd/13:28). Jadi sifat orang yang jiwanya mencapai derajat *muthma'innah* adalah hatinya yang selalu ingat kepada Allah, yakin dengan teguh terhadap kebenaran dan oleh karena itu tidak mengalami konflik batin yang dapat membawa kepada rasa cemas dan takut. Sifat atau kondisi seperti inilah yang disebut oleh seorang mufassir modern Abdullah Yusuf Ali, yang di dalam teologi Islam dianggap sebagai puncak kebahagiaan bagi seorang mukmin (*the final stage of bless*).²⁶

2. *Al-Nafs al-Lawwamah* (Jiwa yang Menyesal)

Istilah *al-lawwamah* hanya satu kali disebut dalam al-Qur'an yaitu pada s. al-Qiyamah/75:1-2 :

لا اقسم بيوم القيامة ولا اقسم بالنفس اللوامة

Sungguh Aku bersumpah dengan hari kiamat. Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang sangat menyesali dirinya.

Menurut riwayat Ibn 'Abbas, setiap *nafs* kelak di hari kiamat akan mencela dirinya, baik *nafs* yang berbakti kepada Allah maupun *nafs* pendosa. Yang berbakti kepada Allah mencela dirinya karena menyesal tidak memperbanyak amal baiknya, sedangkan pendosa mencela dirinya karena menyesal tidak melakukan perbuatan takwa.²⁷ Dan menurut Imam Fakhr al-Din al-Razi, prototipe *al-nafs al-lawwamah* itu adalah penyesalan Nabi Adam as. Ketika harus meninggalkan surga sebagai akibat melanggar larangan Tuhan.²⁸ Dan Muhammad Asad, seorang penafsir abad modern,

²²Mahmud ibn 'Umar al-Zamakhshariy, *Al-Kasyshaf 'an Haqiqah Al-Tanzil Wa 'Uyun Al-Aqawil Fi Wujub Al-Ta'wil* (Beirut: Dar al-Fikr, tth), 254.

²³Marāghī, *Tafsir al-Marāghī*, 154.

²⁴Ismail ibn Katsir al-Quraisiy al-Dimasyqi, *Tafsir Al-Qur'an al-'Azhim* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth), 545.

²⁵Imam Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir* (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, tth), 177.

²⁶Abdullah Yusuf Ali, *The glorious Qur'an* (Beirut: Dar al Fikr, tth), 1735.

²⁷Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, 215.

²⁸Ibid., 216.

mengatakan bawa *al-nafs al-lawwamah* itu sebagai “alam bawah sadar” manusia yang menyadari kelemahan dan kekurangan dirinya.²⁹

Makna *lawwamah* ini dapat pula dicari pada munasabah ayat tersebut. Satu hal yang menarik ialah nafs ini disebut al-Qur’an dalam *uslub qasam* (kalimat sumpah), dan disebut sejalan dengan hari kiamat. Uslub qasam dalam al-Qur’an selalu menunjuk kepada tentang pentingnya makna yang disumpahkan, misalnya hari kiamat, para mufassir menyepakati bahwa hari kiamat layak disebut dengan uslub qasam, karena hari kiamat memang hal yang besar dan dahsyat. Sedangkan *al-nafs al-lawwamah*, juga dianggap sesuatu yang dahsyat sehingga disebut *uslub qasam* juga, dengan demikian maka antara *al-nafs al-lawwamah* dan hari kiamat memang ada *munasabah* makna. Menurut Imam Fakh al-Din al-Razi, munasabah *yawm al-qiyamah* dengan *al-nafs al-lawwamah* sehingga perlu disebut serempak adalah karena hari kiamat itu sangat ajaib, dan salah satu maksud adanya hari kiamat adalah untuk menunjukkan keadaan nafs lawamah itu, yakni keberuntungan atau kerugiannya pada hari itu. Sedangkan uslub qasam atas *al-nafs al-lawwamah* menunjuk pada keajaiban nafs itu dalam merespon perintah Tuhan.³⁰

Jadi *al-nafs al-lawwamah* adalah *nafs* yang amat menyesali hilangnya peluang baik, dan untuk itu ia mencela dirinya sendiri. Jiwa dalam tingkat ini merupakan keadaan batin yang bekerja melakukan pengawasan secara internal terhadap tingkah laku, satu kondisi di mana orang-orang mukmin yang berada pada tingkat ini selalu mempertanyakan dirinya, mengkalkulasi diri (muhasabah), serta mencela kesalahan yang terlanjur dilakukannya. Abdulah Yusuf Ali membandingkan tingkatan jiwa ini dengan “kata hati” (*conscience*), sebuah tingkatan dalam perkembangan spiritual.³¹

3. Al-Nafs al-Ammarah (Jiwa yang mendorong kejahatan).

Dari uraian di atas dapat ditangkap makna bahwa ketinggian dan kerendahan kualitas jiwa itu diukur dengan tingkatan hubungannya dengan Tuhan. *Al-nafs al-muthma’innah* yang sudah mencapai tingkat dipanggil oleh Tuhan untuk kembali kepada-Nya dengan senang dan diridhoi, sedangkan *al-nafs al-lawwamah* menyesali dirinya karena kurang menggunakan peluang, maka *al-nafs al-ammarah* ini berkualitas rendah karena, al-Qur’an menyebutnya secara eksplisit, sebagai melanggar perintah Tuhan, atau menuruti dorongan hawa nafsu, berlaku maksiat dan tidak mau memenuhi panggilan kebenaran, s. Yusuf/12:53 menyebutkan :

وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء الا ما رحم ربي ان ربي غفور رحيم

Dan aku tidak membebaskan diriku dari kesalahan, karena sesungguhnya nafs itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali diberi rahmat oleh TuhanKu. Sesungguhnya TuhanKu Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

Karena konotasi negatif yang terbayangkan, maka penyebutan *al-nafs al-ammarah* dalam bahasa Indonesia menjadi nafsu pemarah. Ada tiga kata yang harus diterjemahkan, yaitu *nafs*, *ammarah* dan *al-su’*. Secara bahasa nafs artinya jiwa, ammarah artinya banyak menyuruh, dan al-su’ adalah keburukan. Jadi *al-nafs al-ammarah bi al-su’* adalah jiwa yang memiliki kecenderungan kepada keburukan. Kalau dikaitkan dengan konteksnya tentang kasus Nabi Yusuf dan Zulaikha, dapat dikatakan sebagai gejala seksual, atau tuntutan biologis seseorang. Meskipun merupakan fitrah manusia, ia tetap harus dikendalikan, dan itu hanya dapat dilakukan oleh orang yang menerima rahmat Tuhan. Siapa mereka itu ? Para mufassir memahami dengan dua pemikiran.

²⁹Asad, *The message of the Qur’an*, 912.

³⁰Ibid.

³¹Ali, *The glorious Qur’an*, 1646.

Pertama, bahwa mereka yang dianugerahi rahmat-Nya, sehingga selamanya tidak dapat digoda oleh dorongan kejahatan itu yaitu para malaikat, karena mereka diberi penjagaan secara abadi, mereka dibebaskan dari godaan syahwat. *Kedua*, mereka adalah orang-orang mukmin yang setiap kali dilanda godaan, ia segera ingat kepada Tuhan, dan Tuhan kemudian menurunkan rahmat-Nya kepadanya sehingga ia bisa menghindarkan diri dari godaan yang sedang menggebu-gebu.³²

Konsep Pengembangan Pribadi Manusia

Manusia sesungguhnya tidaklah tercipta dalam keadaan sekali jadi, tapi belum selesai. Karena itu manusia semestinya secara aktif dan kreatif mengembangkan diri pribadinya sesuai dengan titah kejadiannya. S. al-Syams/9 :7 memberi isyarat yang jelas tentang proses penyempurnaan itu yaitu proses *Taswiyatun-nafs*, yang menurut Djohan Effendi, sebagai proses di mana manusia berusaha mengubah dan meningkatkan kualitas dan kapasitas dirinya. Proses penyempurnaan tersebut sangat tergantung pada faktor manusia sendiri sebagai makhluk yang memiliki kesadaran, kemauan dan kesungguhan dalam berbuat.³³

1. Proses Taswiyah al-nafs

Dalam s. al-Syams/9:7-9 di atas, bahwa manusia itu dipahami sebagai makhluk yang tidak diciptakan sekali jadi, ia lahir dalam keadaan belum selesai, karena itu ia sendiri harus membangun dan mengembangkan diri pribadinya sesuai dengan titah kejadiannya. Al-Qur'an sendiri memberikan isyarat tentang ada dan perlunya proses penyempurnaan diri pribadi itu dengan ungkapan (*و نفس وما سويها*) “Demi jiwa dan penyempurnaannya (ciptaan)”. Proses penyempurnaan diri itu adalah proses di mana manusia berusaha mengadakan perubahan dan peningkatan dirinya dan hal itu harus berlangsung secara manusiawi. Artinya bahwa proses penyempurnaan itu tergantung pada faktor manusia itu sendiri sebagai makhluk yang memiliki kesadaran dan tanggung-jawab. Inilah yang dimaksud s. al-Ra'd/13:11 :

ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم

Sungguh, Allah tiada akan mengubah keadaan suatu kaum, jika tiada mereka mengubah keadaannya sendiri.

Peletakan tanggung-jawab proses penyempurnaan diri itu pada diri manusia terletak pada pilihan tentang jalan hidupnya, seperti lanjutan ayat pada s. al-Syams di atas yaitu mengikuti jalan ketakwaan atau jalan keburukan. Sehingga dalam proses penyempurnaan diri itu, manusia berdiri sebagai subyek yang sadar dan bebas menentukan pilihan, apakah memilih fujur yang menurut Muhammad Ali berarti “jalan kejahatan” yakni hal-hal yang mendatangkan kerugian dan kebinasaan” atau memilih takwa yang berarti “jalan kebaikan” yakni “hal-hal yang menyebabkannya terpelihara dari akibat-akibat yang buruk”.³⁴

Satu hal yang sangat menarik adalah bahwa, dalam memperjelas ide tentang penyempurnaan diri tersebut, al-Qur'an dalam lanjutan ayat s. *al-Syams* di atas mempergunakan istilah zakka (mensucikan). Perkataan zakka yang berasal dari kata

³² Fakhr al-Din al-Razi, *Tafsir Al-Kabir*, 112.

³³Djohan Effendi, *Pesan-pesan al-Quran: mencoba mengerti intisari kitab suci* (Serambi Ilmu Semesta, 2012), 434.

³⁴Ali, *Qur'an suci*, 1585.

zaka memuat dua arti yaitu (1) bertumbuh atau membesar, dan (2) membersihkan.³⁵ Maka dengan itu istilah *tazkiyah al-nafs*³⁶ yang dapat dimunculkan mengandung gagasan tentang hal berikut³⁷ :

1. Usaha-usaha yang bersifat pembersihan diri, yaitu usaha menjaga dan memelihara diri dari kecenderungan-kecenderungan immoral (*al-akhlaqus-sayyi'ah*), dan
2. Usaha-usaha yang bersifat pengembangan diri, yaitu usaha mengaktualisasikan potensi-potensi manusia menjadi kualitas-kualitas moral yang baik (*al-akhlaqul-hasanah*).

Dengan demikian, *tazkiyah al-nafs* adalah proses mencegah diri dari *akhlaqus-sayyi'ah* (perilaku buruk) dan sekaligus menumbuhkan, membina, dan mengembangkan *akhlaqul-karimah* (perilaku luhur) dalam diri dan kehidupan manusia. Dan dalam proses perkembangan jiwa itulah terletak *falah* (kebahagiaan), yaitu keberhasilan manusia dalam memberi bentuk dan isi pada keluhuran martabatnya sebagai makhluk yang memiliki kesadaran.

Dalam perspektif tasawuf, proses pencegahan diri dari perilaku buruk itu disebut *takballi* (pengosongan), sedangkan proses pengembangan perilaku luhur disebut *taballi* (pengisian). Kemudian kedua proses itu berujung pada tingkat *tajalli*, yakni ketika manusia menyerap nilai-nilai ketuhanan dan memancarkannya dalam kehidupan sehari-hari. Atau dengan istilah yang berbeda, tetapi tujuannya sama tahap-tahap penyucian jiwa tersebut dimulai melalui apa yang juga dinamakan *tathabbur*, yaitu membersihkan diri dari segala kotoran atau penyakit jiwa, kemudian *tahaqquq*, yaitu menanamkan sifat-sifat terpuji menggantikan sifat-sifat tercela dalam jiwa. Dan terakhir adalah *takhalluq*, yaitu menirukan segala sifat-sifat atau nama-nama yang indah dari Allah.³⁸

2. Kualitas dan Tanggung-jawab Moral sebagai Inti

Jika esensi dari proses perkembangan jiwa adalah pertumbuhan, pembinaan dan pengembangan nilai-nilai moral yang baik dalam diri dan kehidupan ini, maka akhlak yang merupakan kualitas-kualitas yang khas manusiawi itulah yang merupakan esensi utama kemanusiaan itu sendiri, sebagai konsekuensi dari pengaruh ruh Ilahi dalam dirinya. Dalam akhlak itulah tercermin kedudukan jiwa yang berperan memberikan bentuk dan isi pada wujud kejadian manusia sebagai makhluk yang diciptakan dalam keadaan *absan al-taqwim*. Tanpa akhlak, manusia kehilangan esensi kemanusiaannya, ia hidup sebagai manusia tanpa kemanusiaan yang utuh, yang hanya memenuhi daya tarik jasmani saja, kembali kepada proses awal kejadian sebelum ruh Ilahi menyentuh fisiknya, kembali kepada kedudukan sebagai makhluk *asfala al-safilin*.

Menurut M. Quraish Shihab dalam proses itu, ruh Ilahi adalah daya tarik yang mengangkat manusia ke tingkat kesempurnaan (*absan al-taqwim*), apabila ia melepaskan diri dari daya tarik tersebut, ia akan jatuh meluncur ke tempat sebelum daya tarik itu berperan dan ketika itu terjadilah kejatuhan manusia (*asfala al-safilin*).³⁹

Oleh karena itu perkembangan moral manusia bukanlah kualitas-kualitas yang statis, ada dan melekat pada diri dan kehidupan manusia dengan sendirinya,

³⁵Al-Raghib al-Isfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an* (al-Mathba'ah al-Maymuniyyah, tth), 469.

³⁶Imam al-Ghazali menyebut hal ini sebagai "Riyadhah al-nafs" yang berpusat pada pengobatan penyakit hati dan membangun akhlak mulia. Dalam hal ini al-Ghazali menempatkannya pada bab Rub' al-Muhlikat. Lihat Al-Ghazali, *Ihya' 'ulum al-din.*, 1426.

³⁷Effendi, *Pesan-pesan al-Quran*, 435.

³⁸Kartanegara, *Menyelami lubuk tasawuf*, 156.

³⁹Shihab, *Tafsir al-Qur'an al-karim*, 746.

melainkan tumbuh dan menjadi luhur dalam dinamika kehidupan. Menurut Djohan Effendi, perkembangan moral manusia itu bermula dan berangkat dari kesadaran moral, kesadaran tentang baik dan buruk, dan tentang hak dan kewajiban. Kesadaran moral pada hakikatnya adalah penjelmaan dari kemampuan-kemampuan maknawi manusia yang bersifat intelektual dan spiritual. Dan dalam kehidupan praktis, kesadaran moral itu mewujudkan diri dalam bentuk hati nurani, yang dalam al-Qur'an disebut *nafsul-lawwamah*, yaitu sebagai kesadaran moral yang memungkinkan seseorang mengerti, dan menghukumi baik dan buruk serta menyadari kedudukan, hak dan kewajibannya, dan bahkan bisa dikatakan sebagai potensi batin manusia yang menyadari, mencegah, menghentikan, dan menyesali segala perbuatannya bersifat dosa dan immoral⁴⁰.

Hal senada juga dikemukakan oleh Abdulah Yusuf Ali, bahwa di dalam kehidupan praktis, kesadaran moral itu mewujudkan diri dalam bentuk perjuangan *tazkiyah al-nafs*, berupa upaya untuk tidak terperangkap dalam bujukan *al-nafs al-ammarah bi al-su'*, berusaha mengembangkan diri untuk mencapai kedudukan selalu dirahmati Tuhan, sehingga memiliki bentuk hati nurani (*conscience*) yakni *al-nafs al-lawwamah* sebagai suatu potensi kesadaran moral manusia. Dan jiwa pada tingkatan ini tidak hanya sekedar kesadaran moral yang dengannya mengerti tentang baik dan buruk, menyadari tentang hak dan kewajiban, melainkan, dianggap sebagai "hati-nurani", yakni potensi batin manusia yang mencegah, menghentikan, dan menyesali segala perbuatannya yang berdosa dan immoral tadi.⁴¹

Mengapa penyebutan *nafsul-lawwamah* itu di dalam s. al-Qiyamah/75 : 2 itu sebagai objek sumpah ? Hal itu menurut Djohan Effendi menunjukkan betapa penting arti kesadaran moral bagi diri dan kehidupan manusia. Sebab kesadaran moral, yang dalam bentuk nyata mewujud sebagai hati nurani, adalah aspek asasi bagi kehidupan manusia dan kemanusiaannya. Dia mengenal seluruh jiwa manusia dan menyangkut kehidupan manusia dalam keseluruhan.⁴²

3. Takwa sebagai Pusat Pengendalian Diri

Telah disinggung di atas, bahwa proses perkembangan jiwa berlangsung secara manusiawi, dalam proses itu manusia berdiri sebagai subyek yang sadar dan bebas untuk dan dalam menentukan pilihan apakah mengambil *fujur* (jalan kejahatan) atau *taqwa* (jalan kebaikan). Proses perkembangan jiwa manusia itu sepenuhnya memiliki dan berada dalam kesadaran moral yang terwujud dan terbentuk dalam kebebasan berkehendak dan kebebasan memilih. Walaupun demikian, di balik ide tentang kebebasan itu, tersimpul di dalamnya ide tentang tanggung-jawab moral terhadap dan untuk dirinya sendiri. Dengan meletakkan *fujur dan taqwa* di hadapan pilihan manusia, yang menyangkut bahkan menentukan proses penyempurnaan dirinya, tersirat suatu perintah halus dan secara tidak langsung mengenai kewajiban moral, agar manusia dengan kesadaran dan kehendaknya sendiri untuk mengambil dan memilih takwa.

Menurut Nurcholish Madjid kata "takwa" mengandung pengertian takut, melindungi (*protection*), memelihara, menjaga (*guarding*). Adapun takwa dalam pengertian yang lebih mewakili adalah gambaran sikap dan kesadaran akan kehadiran Tuhan (*God-consciousness*) dan bahwa Tuhan ada dimana-mana (*omnipresent*), Maha

⁴⁰Effendi, *Pesan-pesan al-Quran*, 436.

⁴¹Ali, *The glorious Qur'an*.

⁴²Effendi, *Pesan-pesan al-Quran*, 437.

Mengetahui (*omniscient*) dan Mahakuasa. Dengan sendirinya, makna takwa identik dengan istilah yang populer yakni pengawasan diri secara melekat⁴³.

Mengenai takwa ini, lengkapnya Nurcholish Madjid menyebutkan :

Takwa biasa dijelaskan sebagai sikap “takut kepada Tuhan” atau “sikap menjaga diri dari perbuatan jahat”, atau “sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan”. Meskipun penjelasan itu semuanya mengandung kebenaran, tetapi tidak merangkum seluruh pengertian tentang takwa. “Takut kepada Tuhan” tidak mencakup segi positif takwa, sedangkan “sikap menjaga diri dari perbuatan jahat”, hanya menggambarkan satu segi saja dari keseluruhan makna takwa. Dan “sikap patuh memenuhi segala kewajiban serta menjauhi larangan Tuhan” terdengar terlampau legalistik⁴⁴.

Menurut penjelasan Nurcholish Madjid di atas, meskipun pengertian takwa yang tersebut di atas sudah mengandung kebenaran, dan juga misalnya sudah merangkum makna keagamaan seperti dikatakan fenomenolog agama Rudolf Otto mengenai Tuhan yang *tremendum* (menakutkan) dan *fascinatum* (menarik-hati) sekaligus, tapi arti tersebut tidaklah mencakup seluruh pengertian takwa itu sendiri, dalam arti aslinya dalam bahasa al-Qur’an⁴⁵. Dari alasan di atas maka Nurcholish Madjid lebih cenderung memahami takwa sebagai “*God-consciousness*”, (kesadaran ketuhanan). Pengalaman dan kesadaran ketuhanan tersebut menurutnya, merupakan pengalaman dan kesadaran keruhanian yang sangat tinggi. Dalam wujudnya yang sempurna, pengalaman ketuhanan itulah yang dimaksud dengan “*kasyf*” dan “*tajalli*” dalam peristilahan kaum sufi. Secara harfiah, “*kasyf*” dapat diterjemahkan sebagai “penyingkapan”, yaitu pengalaman tersingkapnya tabir (hijab) pancaran Ilahi. Dalam keadaan seperti itu, pancaran Ilahi menyatakan diri pada seseorang (*tajalli*, “*teofani*”), suatu pengalaman yang hanya diperoleh seseorang yang telah mencapai tingkat yang sangat tinggi dalam perkembangan kehidupan ruhaninya, melalui proses olah ruhani⁴⁶.

Dengan kesadaran seperti itu, kata Nurcholish Madjid, akan mendorong kita untuk menempuh hidup mengikuti garis-garis yang diridhoi-Nya, sesuai dengan ketentuan-Nya. Maka kesadaran itu memperkuat kecenderungan alami (*fitrah*) kita untuk berbuat baik (*hanifiyyah*) sebagaimana yang disuarakan oleh hati nurani⁴⁷.

Lebih lanjut Nurcholish Madjid mengatakan :

Kesadaran akan Hadirat Ilahi itu sesungguhnya merupakan inti hakikat kemanusiaan. Sebab kesadaran itu merupakan kelanjutan hakikat primordial manusia, yaitu manusia sebagai makhluk dalam alam ruhani (yang tanpa ruang dan waktu) sebelum dilahirkan ke dunia. Yaitu hakikat kemanusiaan yang telah mengikat perjanjian primordial dengan Tuhan, berwujud persaksian bahwa Allah yaitu Satu-satunya Dzat yang boleh dan wajib disembah adalah Rabb, Pelindung, Pemilik dan Penguasa. Karena itu manusia adalah makhluk Ketuhanan, dalam arti bahwa ia adalah makhluk yang menurut tabiat dan alam hakikatnya sendiri sejak masa primordialnya selalu mencari dan merindukan

⁴³Nurcholish Majid, *30 Sajian Rubani: Renungan di Bulan Ramadhan* (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), 94.

⁴⁴Nurcholish Majid, *Islam: Doktrin Dan Peradaban* (Yayasan wakaf paramadina, 1992), 496.

⁴⁵Budhy Munawar Rachman, *Membaca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme* (Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2008), 45.

⁴⁶Majid, *Islam*, 190–91.

⁴⁷Ibid., 45.

Tuhan. Inilah fitrah atau kejadian asal sucinya, dan dorongan alaminya untuk senantiasa merindukan, mencari dan menemukan Tuhan itu disebut hanif.⁴⁸

Takwa dalam pengertian mendasar demikian, lanjut Nurcholish Madjid adalah sejajar dengan pengertian rabhaniyyah yaitu “sikap-sikap pribadi yang secara sungguh-sungguh berusaha memahami Tuhan dan mentaati-Nya, yang menjadi salah satu tujuan pokok diutusnyanya nabi atau rasul kepada umat manusia⁴⁹. Bagi Nurcholish Madjid, takwa itu adalah satu-satu asas hidup yang benar, semua asas hidup selain takwa ibarat pondasi dari sebuah bangunan yang didirikan ditepi jurang yang retak, sehingga ketika bangunan itu berdiri, justeru runtuh dan masuk neraka jahanam, sebagaimana disebutkan dalam al-Qur’an s. at-Taubah/9:109⁵⁰.

Bila takwa dengan semangat kehadiran Tuhan akan membimbing seseorang ke arah budi pekerti luhur, maka dengan sendiri ia hanya akan melakukan sesuatu yang baik, dengan standar akhlak yang setinggi-tingginya. Dari mana ukuran kebaikan itu? Menurut Nurcholish Madjid yang *pertama*, dari modal primordial yang diberikan Tuhan yaitu hati nurani untuk menerangi sikap kita. Ukuran kebaikan yang *kedua*, ialah agama yang merupakan fitrah yang diturunkan Tuhan (*fitrah munazzalah*) untuk memperkuat kecenderungan hati nurani tadi. Kemudian yang *ketiga*, penghormatan terhadap perjanjian-pejanjian (*mu’ahadah al-’uqud*), baik perjanjian dengan Tuhan maupun sesama manusia, sebab Tuhan selalu berpesan agar kita senantiasa menghormati perjanjian-perjanjian atau kontrak-kontrak (*’uqud*) di antara kita⁵¹.

Menurut Nurcholish Madjid, pesan-pesan takwa dari Tuhan tersebut adalah kelanjutan wajar tabiat alami manusia, karena itu, maka pesan itu pada prinsipnya sama untuk sekalian umat manusia dari segala zaman dan tempat. Pesan itu adalah universal sifatnya, baik secara temporal (untuk segala zaman) maupun secara spasial (untuk segala tempat). Oleh karena itu merupakan kesatuan esensial semua pesan Tuhan.⁵²

Jadi bila “takwa” dipahami mengandung pengertian takut, melindungi (*protection*), memelihara, menjaga (*guarding*), maka sesungguhnya esensi takwa itu adalah penguasaan, pengendalian dan pemeliharaan diri dari al-ahwa⁵³, yang oleh Muhammad Ali *al-ahwa’* itu diartikan sebagai “keinginan-keinginan rendah”⁵⁴, yang mendorong manusia melakukan tindakan-tindakan yang bersifat dosa dan immoral, yang langsung atau tidak langsung menghambat proses perkembangan jiwa manusia.

Dari uraian di atas nampak jelas hubungan erat dan kaitan antara takwa dan proses *tazkiyah al-nafs*, antara usaha penguasaan, pengendalian dan pemeliharaan diri dengan proses perkembangan jiwa. Bila “takwa” dipahami sebagai “kesadaran ketuhanan” (God-consciousness), yakni kesadaran tentang adanya Tuhan yang Maha Hadir dalam hidup kita, sehingga membuat kita tahu dan yakin bahwa tidak ada jalan menghindar dari Tuhan dan pengawasannya.⁵⁵ Proses perkembangan jiwa itu bersatu dan bersenyawa dengan usaha pengembangan kemampuan dan kesanggupan

⁴⁸Ibid., 191–92.

⁴⁹Majid, *Islam*.

⁵⁰Nurcholish Majid, *Pesan-pesan takwa Nurcholish Madjid: kumpulan khutbah Jum’at di Paramadina*, ed. Asrori S Karni (Jakarta: Penerbit Paramadina, 2000), 90.

⁵¹Ibid., 7–8.

⁵²Majid, *Islam*, 497.

⁵³al-Isfahani, *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur’an*, 3.

⁵⁴Ali, *Qur’an suci*, 1141.

⁵⁵Asad, *The message of the Qur’an*, 3.

penguasaan, pengendalian dan pemeliharaan diri. Oleh karena itu mudah dimengerti mengapa al-Qur'an mengaitkan ketakwaan dengan seluruh aspek kehidupan manusia.

4. *Asma'ul-Husna sebagai Cita Manusia Ideal*

Takwa sebagai usaha penguasaan, pengendalian, dan pemeliharaan diri adalah prasyarat bagi proses perkembangan diri manusia sebagai makhluk yang beradab. Usaha itu pada hakikatnya adalah proses perkembangan diri manusia yang terdiri atas rentetan dan susunan dari tindakan-tindakan dan pengalaman yang tidak pernah berhenti ke arah cita-cita manusia yang ideal, yaitu insan kamil. Insan kamil itulah pola cita kepribadian yang ideal, yang berisi gagasan moral yang mengilhami dan menapasi proses perkembangan jiwa manusia. Istilah insan kamil sering dimaknai sebagai manusia sempurna. Arti "sempurna" di sini, menurut Murtadha Muthahhari, tidak identik dengan kata "*tamam*" yang berarti lengkap, kendati keduanya berdekatan dan mirip. Akan tetapi mengandung makna, bahwa mungkin saja sesuatu itu lengkap, namun masih ada kelengkapan lain yang lebih tinggi satu atau beberapa tingkat, itulah yang disebut *kamil* (sempurna)⁵⁶. Dari pengertian tersebut, dapat dipahami jika ada manusia sempurna, maka tentu saja ada yang lebih sempurna. Dan kesempurnaan yang sesungguhnya hanya ada pada Tuhan Yang Mahasempurna.

Kesempurnaan manusia ini tentu saja diterapkan pada aspek ruhaniannya, sementara pada aspek fisik dipahami dalam arti "lengkap", karena fisik telah disiapkan dalam satu model tertentu. Sebagai contoh di sekitar kita ada orang yang masih utuh fisiknya dan ada yang cacat. Meskipun orang cacat adalah orang yang tidak lengkap anggota atau organ tubuhnya, kita tidak boleh memandangnya sebagai orang yang tidak sempurna dalam kemanusiaan. Begitu pula sebaliknya, ada orang yang lengkap anggota fisiknya, tapi sempurna dalam kemanusiaannya (ruhaniannya). Jadi makna kesempurnaan manusia yang sebenarnya terletak pada kepribadiannya, bukan pada fisiknya. Dan kajian tentang insan kamil banyak mengacu pada kesempurnaan ruhani manusia, karena ruhani itulah yang paling dominan dalam menentukan perjalanan hidup manusia.

Istilah insan kamil secara teknis muncul dalam literatur Islam di sekitar awal abad ke-7 H/13 M, atas gagasan Ibn 'Arabi, yang dipakainya untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan⁵⁷. Menurut Ibn 'Arabi insan kamil adalah wadah *tajalli* (penampakan) yang paling sempurna dari citra Tuhan, wadah *tajalli* dari asma dan sifat-sifat Tuhan, pada diri insan kamil-lah terlihat citra-Nya secara sempurna. Akan tetapi, apakah semua manusia dapat dikatakan insan kamil? Menurut Ibn 'Arabi, semua manusia tidak dapat dikategorikan sebagai insan kamil, meskipun masing-masing mempunyai potensi untuk itu. Yang dikatakan insan kamil hanyalah manusia yang sempurna dalam memantulkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan dan telah mencapai martabat paling tinggi dalam kesadarannya, yakni manusia yang telah menyadari sepenuhnya kesatuan hakikatnya dengan Tuhan. Kesempurnaan itulah yang membuat manusia mampu mengaktualkan potensinya menjadi insan kamil⁵⁸.

Dari al-Qur'an kita dapat menemukan uraian yang lebih rinci tentang nama-nama dan sifat-sifat Tuhan tersebut yang dinamakan *al-asma'ul-husna* (Nama-nama yang Indah). Terdapat empat ayat dalam al-Qur'an yang menggunakan redaksi *al-*

⁵⁶Murtadha Muthahhari, *Manusia sempurna: pandangan Islam tentang hakikat manusia*, trans. M Hashem (Jakarta: Lentera, 1993), 2–3.

⁵⁷Yunasril Ali, *Manusia citra ilahi: pengembangan konsep insan kamil Ibn Arabi oleh al-Jili* (Jakarta: Paramadina, 1997), 6.

⁵⁸Ibid., 14.

asma'ul-busna yaitu s. al-A'raf/7: 180, s. al-Isra'/7 110, s. Thaha/20 : 8, dan s. al-Hasyr/59 : 24⁵⁹. Menurut M. Quraisy Shihab dalam al-Qur'an dan juga as-Sunnah ditemukan anjuran untuk menyeru, beribadah, dan berakhlak dengan sifat/nama indah itu sesuai dengan kemampuan sebagai makhluk. Dan keberhasilan meneladani Tuhan dalam sifat-sifatNya adalah cermin dari keberhasilan keberagamaan, karena itu salah satu definisi tertua dari agama/keberagamaan adalah “upaya meneladani Tuhan dalam sifat-sifat-Nya⁶⁰”.

Lebih lanjut Quraisy Shihab menjelaskan bahwa keberhasilan dalam upaya tersebut menjadikan manusia utuh, dan wajar menyandang nama Khalifah dan Hamba Allah. Para pakar, khususnya pakar tasawuf, berpendapat bahwa keberhasilan meneladani Tuhan dalam sifat-sifatNya diraih dengan tahapan yaitu : *Pertama*, meningkatkan ma'rifah melalui pengetahuan dan ketakwaan. *Kedua*, membebaskan diri dari perbudakan syahwat dan hawa nafsu. Dan *ketiga*, menyucikan jiwa dengan jalan berakhlak dengan akhlak Allah⁶¹.

Dari penjelasan di atas, terlihat jelas kedalaman makna peletakan *al-asma'ul-busna* oleh al-Qur'an sebagai cita-cita ideal moral bagi kehidupan manusia, sebagaimana yang dikehendaki al-Qur'an s. al-A'raf/7:180. Menurut Djohan Effendi, *al-asma'ul-busna* yang merupakan nama-nama yang menggambarkan sifat-sifat Ilahi yang indah itu, sebagaimana diperintahkan ayat di atas untuk “disebut” (*fa ud'ubu biha*), sesungguhnya mengandung anjuran agar manusia menyimak, merenungkan, dan meresapi sifat-sifat Ilahi tersebut dalam pikirannya, dan berusaha memiliki sifat-sifat tersebut. Sebab hanya dengan itu manusia bisa mencapai kesempurnaannya⁶². Lebih lanjut, menurut Djohan Effendi, kepribadian seorang mukmin itu adalah kepribadian orang-orang yang berhasil membersihkan dirinya dari sifat-sifat buruk, dan sekaligus berusaha menumbuhkan sifat-sifat luhur dalam dirinya dengan menjadikan sifat-sifat Ilahi tersebut sebagai sumber gagasan yang mewarnai kehidupan akhlak seorang mukmin⁶³.

Perintah tegas untuk penerapan *al-asma'ul-busna* itu dalam kehidupan nyata, disebutkan dalam s. al-Qashash/28:77, “*Berbuatlah baik sebagaimana Allah berbuat baik kepadamu*”. Disini manusia diperintahkan untuk berbuat baik dalam hidupnya, sebagaimana Tuhan telah berbuat baik kepadanya. Kebaikan Ilahi kepada manusia dinyatakan dalam perwujudan sifat-sifatNya yang luhur dan sempurna, karena itu kebaikan manusia dalam hidupnya harus dimanifestasikan dalam bentuk kelahiran dan perwujudan kembali sifat-sifat Ilahi tersebut dalam pergaulan hidup sesuai dengan batas kemampuan dan kodrati manusia.

Dapatkah manusia menerapkan sifat-sifat Ilahi itu dengan sempurna?. Tentu saja jelas dan pasti manusia tidak mungkin bisa menyamai dan menyerupai sifat-sifat Ilahi itu, namun yang paling penting disadari, bahwa justru dalam ketidaksempurnaannya sebagai makhluk Tuhan, maka sifat-sifat Ilahi (*al-asma'ul-busna*) itu harus diletakan sebagai arah, gagasan dan pola kehidupan moralnya, disanalah usaha dan percobaan terus-menerus dilakukan tidak kenal lelah untuk mengarahkan perkembangan pribadinya pada keluhuran dan kesempurnaan sifat-sifat Ilahi itu. Dengan demikian manusia selalu disadarkan untuk tetap berhadapan dengan sumber

⁵⁹Moh Quraish Shihab, *Menyingkap tabir Ilahi: asma' al busna dalam perspektif al-Qur'an* (Lentera Hati, 2006), xxxvi.

⁶⁰Ibid. xxxiv.

⁶¹Ibid. xl.

⁶²Effendi, *Pesan-pesan al-Quran*, 440.

⁶³Ibid.

ilalah yang tak kunjung kering bagi pembentukan kepribadian yang luhur dalam proses terus-menerus dan kenal lelah dan berhenti.⁶⁴

5. Keberagaman dan Kebersamaan sebagai Media Pengembangan

Inti dari ide konsep Insan Kamil sebagaimana diuraikan terdahulu dilakukan dengan prinsip penyerapan sifat-sifat Ilahi (*Asma'ul-Husna*) dan kemudian memancarkannya kembali dalam kehidupan bersama. Inilah sebenarnya makna keberadaan manusia yang harus diperjuangkan terus-menerus, dalam bentuk kemampuan untuk komunikasi dan interaksi secara benar.

Ide keharusan adanya komunikasi dan interaksi tersebut dinyatakan oleh al-Qur'an pada s. Ali 'Imran/3:112. Dalam ayat ini terlihat dua sistem hubungan komunikasi dan interaksi yang harus dilakukan manusia dalam proses penyempurnaan diri pribadinya, yaitu *habl min Allah* (hubungan manusia dengan Tuhan) dan *habl min al-nas* (hubungan manusia sesamanya), yang keduanya dapat juga disebut sebagai "aspek keberagaman" dan "aspek kebersamaan"⁶⁵.

Aspek keberagaman adalah wujud nyata dari hubungan manusia dengan Tuhannya. Dalam keberagaman manusia menyatakan sifat kemakhlukannya yang sangat tergantung kepada Sang al-Khalik, yang terwujud dalam sikap penyerahan dan pemsarahan diri secara total kepada-Nya, yang terwujud dalam sikap *aslama*, yaitu penyerahan dan pemsarahan diri kepada Tuhan yang merupakan aspek asasi, bukan saja bagi hidup keberagaman melainkan juga hakikat keberadaannya. Sikap *aslama* itulah aspek esensial dari keberagaman seorang yang beragama, dan yang melakoni dan menghayatinya disebut muslim. Kemusliman dalam konteks ini tidak berarti hanya sebagai penganut agama Islam yang bersifat khusus, pengikut Nabi Muhammad saw., melainkan juga penghayat keislaman sebagai bentuk kepasrahan dan ketundukan kepada Tuhan

Menurut Ibn Taimiyah, *al-islam* mengandung pengertian perkataan "*al-istislam*" (sikap berserah diri) dan "*al-inqiyad*" (tunduk patuh), serta mengandung pula makna perkataan "*al-ikhlās*" (tulus). Maka tidak boleh tidak, dalam islam itu harus ada sikap berserah diri kepada Allah Yang Maha Esa, dan meninggalkan sikap berserah diri kepada yang lain. Dalam penjelasan tentang hal ini, Nurcholish Madjid mengatakan, sungguhpun agama Nabi Muhammad merupakan al-Islam *par excellence*, namun bukan satu-satunya, dan tidak unik dalam arti berdiri sendiri. Melainkan tampil dalam rangkaian dengan agama-agama al-islam yang lain, tampil terlebih dahulu. Maka al-islam selain bisa diartikan sebagai "agama Islam" yang dibawa Nabi Muhammad, tetapi juga bisa diartikan lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, "pasrah kepada Tuhan", suatu semangat ajaran yang menjadi karakteristik pokok semua agama yang benar.⁶⁶

Sesungguhnya *al-islam* itu universal, pertama karena Islam adalah sikap pasrah dan tunduk-patuh kepada Allah, Sang Maha pencipta adalah pola wujud (*mode of existence*) seluruh alam semesta. Dalam bahasa yang tegas, seluruh jagad raya adalah suatu wujud atau eksistensi ketundukan dan kepasrahan (*islam*) kepada Tuhan, baik yang terjadi secara dengan sendirinya, maupun karena pilihan sadar secara sukarela. Yang terjadi dengan sendirinya, tanpa ada pilihan lain, ialah ketundukan dan kepasrahan alam kebendaan, dan alam atau wujud lain yang tidak memiliki daya pilih. Sedangkan yang kedua terjadi karena pilihan sukarela ialah ketundukan dan

⁶⁴Ibid., 441.

⁶⁵Ibid., 443.

⁶⁶Majid, *Islam*, 181.

kepasrahan kalangan makhluk yang dianugerahi daya pilih, antara lain ialah umat manusia.⁶⁷

Menurut Djohan Effendi, dalam pengembangan dirinya, meskipun manusia memiliki aneka kemampuan, namun manusia itu juga tercipta dalam kelemahan (QS. An-Nisa/4: 28), oleh karena itu kemampuan batin manusia harus ditumbuhkan dan dikembangkan dengan usaha mengenal, mencintai dan mengabdikan kepada Tuhan, sehingga ia mampu menumbuhkan akhlak Ilahi (*takhallaku bi-akhlak-Allah*) dalam dirinya. Dalam pengertian tasawuf, disinilah terletak arti dan makna dari lembaga-lembaga ibadah yang diwajibkan, yang disamping merupakan media perkembangan kesadaran dan penghayatan akan wujud Tuhan, juga mengandung riyadhah atau latihan bagi kemampuan penguasaan diri. Inilah makna ayat al-Qur'an (s. al-Baqarah/2 : 21) yang memerintahkan pelaksanaan ibadah untuk mencapai ketakwaan. Itulah semangat dan sikap keberagamaan yang merupakan aspek asasi bagi pengembangan nilai-nilai moral untuk penyempurnaan pribadi manusia.⁶⁸

Adapun aspek kebersamaan dapat dihayati pada aras bahwa salah satu prinsip dasar yang diajarkan al-Qur'an adalah gagasan tentang kesatuan umat manusia dengan pengakuan dan penghormatan akan adanya pluralitas keberadaannya. Pada s. al-Hujurat/49 : 13, Al-Qur'an mengajarkan bahwa pluralitas dalam kehidupan ini harus disikapi dan diarahkan untuk tujuan "*lita'arafu*". Prinsip *lita'arafu* yang berarti untuk saling kenal-mengenal, saling belajar dan saling memahami. Hal ini menegaskan bahwa, dalam komunikasi manusia dengan manusia, masing-masing tegak sebagai subyek dan pribadi yang utuh. Hidup pada aspek kebersamaan, bukan untuk saling meluluhkan, tapi seharusnya sebagai media pertumbuhan nilai-nilai dan identitas pribadi diri. Dalam proses komunikasi itu manusia memperoleh kesempatan dan kemungkinan untuk memperkaya dan membangun diri dengan prinsip, tidak saja dalam *ta'awun* (kerjasama), melainkan juga *istibaq* (persaingan), tentu dalam hal-hal untuk menegakkan kebajikan dan ketakwaan dan mengejar kebaikan, sebagaimana yang dikehendaki al-Qur'an pada s. al-Maidah/5 : 2.

Demikianlah jika proses perkembangan jiwa berlangsung menyatu dalam penerapan dan pemancaran kembali sifat-sifat Ilahi yang diwujudkan dalam aspek keberagamaan dan aspek kebersamaan, yang semuanya itulah sebenarnya makna keberadaan manusia, maka hal itu akan membawa kepada kestabilan jiwa. Inilah yang disebut dengan *al-Nafs al-Muthma'innah*, yang kalau dilihat dari segi perkembangan jiwa manusia dapat dianggap sebagai "tingkat terakhir dari kebahagiaan"⁶⁹ atau lebih tepatnya sebagai "tingkat tertinggi dari perkembangan ruhani"⁷⁰. Dan itu semua harus dipandang sebagai gagasan dinamis yang bersifat terus-menerus dan tak mengenal titik akhir. Ia harus dilakukan tanpa jemu dan henti lewat pola keberagamaan dan kebersamaan yang baik.

Penutup

Pertama, wujud keunggulan manusia sebagai *absan al-taqwim* (sebaik-baik ciptaan), tidaklah terjadi secara langsung, khususnya berkaitan dengan kemampuan maknawinya, tetapi masih bersifat *laten*, yang memerlukan tanggung-jawab manusia sendiri untuk mengaktualkannya sehingga menjadi kualitas moral dalam kenyataan

⁶⁷Nurcholosh Majid, *Islam: agama kemanusiaan*, ed. Muhamad Wahyuni Nafis (Jakarta: Paramadina, 1995), x-xi.

⁶⁸Effendi, *Pesan-pesan al-Quran*, 442-43.

⁶⁹Ali, *The glorious Qur'an*, 1735.

⁷⁰Ali, *Qur'an suci*, 1174.

tingkah-laku. Dan selanjutnya hal ini menyangkut proses tingkatan pengembangan “aspek dalam” diri manusia yakni *nafs*.

Kedua, dalam al-Qur’an *nafs* memiliki banyak makna, diantaranya berarti jiwa atau roh, sebagai suatu substansi yang berhubungan dengan dorongan-dorongan tingkah-laku, sikap dan tingkah-laku itu sendiri. Karena kualitas *nafs* –lah yang membuat manusia berbeda dari lainnya, yakni dengan kemampuan menggagas, berpikir dan merenung, kemudian dengan itu, mengambil keputusan untuk memilih jalan mana yang harus ditempuh. Karena itu, menurut isyarat al-Qur’an manusia memiliki kemerdekaan dan kebebasan untuk menentukan sikapnya mengikuti kecenderungan *fujur* atau *taqwa*.

Ketiga, secara eksplisit al-Qur’an membagi *al-nafs* itu kepada tiga jenis, yaitu : *al-nafs al-ammarah bi al-su’*, *al-nafs al-lawwamah* dan *al-nafs al-muthma’innah*, dengan kualitas dan ciri masing-masing, sebagai cerminan tingkatan perkembangan jiwa seseorang. Untuk peningkatan pengembangan jiwanya (*taswiyat al-nafs*), seseorang harus menempuh proses *tazkiyat al-nafs* yakni proses pertumbuhan, pembinaan dan pengembangan *al-akhlak al-karimah* (moralitas mulia), dan pada hakekatnya, disinilah terletak *al-falah* (kebahagiaan).

Keempat, dalam proses *taswiyat al-nafs* itu, manusia disamping sepenuhnya memiliki kebebasan berkehendak dan memilih antara kecenderungan *fujur* atau *taqwa*, maka di balik tentang kebebasan itu, juga tersimpul ide tentang tanggung-jawab moral, tersirat suatu perintah halus dan secara tidak langsung untuk mengambil dan memilih *taqwa*, sebab esensi *taqwa* itu adalah penguasaan, pengendalian dan pemeliharaan diri dari *al-ahwa’*. Takwa sebagai usaha penguasaan, pengendalian, dan pemeliharaan diri adalah prasyarat bagi proses perkembangan diri manusia sebagai makhluk yang beradab. Usaha itu pada hakikatnya adalah proses perkembangan diri manusia yang tidak pernah berhenti ke arah cita-cita manusia yang ideal, yaitu insan kamil, yaitu hanyalah manusia yang sempurna dalam memantulkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*al-asma’ul-husna*).

Kelima, inti dari ide konsep Insan Kamil yang dilakukan dengan prinsip penyerapan sifat-sifat Ilahi (*Asma’ul-Husna*) dan kemudian dimancarkan kembali dalam kehidupan bersama, diwujudkan dalam bentuk kemampuan untuk komunikasi dan interaksi secara benar sebagai bagian dari proses penyempurnaan diri pribadinya, yaitu *habl min Allah* dan *habl min al-nas*, yang keduanya disebut sebagai “aspek keberagamaan” dan “aspek kebersamaan”

Daftar Pustaka

- Al-Ghazali, Imam. *Ihya’ ’ulum al-din*. Kahirah: Dar Ihya al-Kutub al-‘Arabiyah, tth. <http://platform.almanhal.com/book/bookdetails.aspx?orgnum=10467>.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The glorious Qur’an*. Manila, Philippines: Iranian Muslim Students’ Association, 1991.
- Ali, Muhammad. *Qur’an Suci*. Jakarta: Darul Kutubil Islamiyah, 1984.
- Ali, Yunasril. *Manusia citra ilahi: pengembangan konsep insan kamil Ibn Arabi oleh al-Jili*. Jakarta: Paramadina, 1997. <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/42737002.html>.
- Armstrong, Amatullah. *Kunci memasuki dunia tasawuf: khazanah istilah sufi*. Translated by M. S Nashrullah and Ahmad Baiquni. Bandung: Mizan, 2000.

- Asad, Muhammad. *The message of the Qur'ān: the full account of the revealed Arabic text accompanied by parallel transliteration*. Bristol: Book Foundation, 2012.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam*. Jakarta: PT Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994.
- Effendi, Djohan. *Pesan-pesan al-Quran: mencoba mengerti intisari kitab suci*. Serambi Ilmu Semesta, 2012.
- Fakhr al-Din al-Razi, Imam. *Tafsir Al-Kabir*. Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, tth.
- Ibn Manzur, Al Ifrigi al Misri. *Lisan al 'arab*. Beirut: Sader, 1994.
- Ibn Qayyim al-Jawzīyah, Muḥammad ibn Abī Bakr. *Rūh li ibn al-Qayyim fī al-kalam 'alā arwāḥ al-amwī wa al-ahyā' bi al-dalā' il min al-kitāb wa al-sunnah wa al-AIāthār wa aqwāl al-'ulamā'*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1975.
- Isfahani, Al-Raghib al-. *Al-Mufradat Fi Gharib Al-Qur'an*. al-Mathba'ah al-Maymuniyyah, tth.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Menyelami lubuk tasawuf*. Jakarta: Erlangga, 2006.
- Katsir al-Quraisyi al-Dimasyqi, Ismail ibn. *Tafsir Al-Qur'an al'Azhim*. Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth.
- Kattsoff, Louis O. *Pengantar filsafat*. Translated by Soejono Soemargono. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1986.
- Le Gai Eaton, Charles. "Manusia." Edited by Seyyed Hossein Nasr Nasr., *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*,. Mizan, 2002.
- Leahy, Louis. *Manusia, sebuah misteri: sintesa filosofis tentang makhluk paradoksal*. Jakarta: Gramedia, 1984.
- Majid, Nurcholish. *30 Sajian Ruhani: Renungan di Bulan Ramadlan*. Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- . *Islam: Doktrin Dan Peradaban*. Yayasan wakaf paramadina, 1992. <http://www.academia.edu/download/37217531/Islam-Doktrin-dan-Peradaban.pdf>.
- . *Pesan-pesan takwa Nurcholish Madjid: kumpulan khutbah Jum'at di Paramadina*. Edited by Asrori S Karni. Jakarta: Penerbit Paramadina, 2000.
- Marāghī, Aḥmad Muṣṭafá. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dar al-Ihya al-Turats al-'Arabiyyah, 1985.
- Muḥammad Rashīd Riḍā. *al-Waḥy al-Muḥammadī*. Cairo: Maktabah al Kahirah, 1960.
- Muthahhari, Murtadha. *Manusia sempurna: pandangan Islam tentang hakikat manusia*. Translated by M Hashem. Jakarta: Lentera, 1993.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Ideals and Realities of Islam*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 2006.
- Nurcholosh Majid. *Islam: agama kemanusiaan*. Edited by Muhamad Wahyuni Nafis. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Rachman, Budhy Munawar. *Membaca Nurcholish Madjid: Islam dan Pluralisme*. Jakarta: Lembaga Studi Agama dan Filsafat, 2008.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al Qur'an*. Translated by Anas Mahyuddin and Ammar Haryono. Bandung: Pustaka, 1996.
- Shihab, Moh Quraish. *Menyingkap tabir Ilahi: asmā al husnā dalam perspektif al-Qur'an*. Lentera Hati, 2006.

Shihab, Moh. Quraish. *Tafsir al-Qur'an al-karim: tafsir atas surat-surat pendek berdasarkan urutan turunnya wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
'Umar al-Zamakhsyariy, Mahmud ibn. *Al-Kasysyaf 'an Haqiqah Al-Tanzil Wa "Uyun Al-Aqawil Fi Wujud Al-Ta"wil*. Beirut: Dar al-Fikr, tth.