

Ontologi Politik Insān Kāmil

Oleh:

Syamsul Asri, S.Ip., M.Fil.I.
Dosen Ilmu Hubungan Internasional
Fakultas Ekonomi & Ilmu Sosial
Universitas Fajar, Makassar
e-mail: syamsulasri14@gmail.com

Abstract

Teks ini bertujuan untuk menjelaskan ontologi politik dalam perspektif pemikiran Islam dengan menjadikan insān kāmil sebagai aktor utama politik sakral sehingga filsafat politik Islam bisa lebih dipahami. Penelitian ini adalah penelitian pustaka (library research) yang menggunakan pendekatan filosofis-kritis. Metode pengumpulan data yang digunakan adalah studi naskah pemikiran Islam dalam bentuk penggunaan kutipan tidak langsung terhadap literatur primer. Metode analisis data yang digunakan adalah content analysis terhadap literatur untuk memperoleh data kualitatif. Hasil penelitian menunjukkan bahwa insān kāmil merupakan metafora konseptual utama dalam filsafat politik Islam. Ontologi politik insān kāmil adalah pelaksanaan otoritas Rubūbiyah Ilahi dalam suatu polis sehingga ‘adālah, sebagai tujuan syariat Ilahi dan politik, bisa tegak dalam ruang sosial-politis. Tujuan ontologi politik insān kāmil adalah mengembalikan hal-ihwal tasyri’ī-i’tibārī kepada Prinsip-Prinsip takwīnīnya sehingga al-Ḥaq bisa tersaksikan dalam derajat yang dimungkinkan oleh situasi (at most).

Keywords:

Insan Kamil, Tajalli Ilahi, Ontologi Politik

Insān kāmil menempati posisi sebagai metafora konseptual sentral bagi relasi ontologis (*takwīnī*) antara Tuhan dengan manusia. *Insān kāmil* adalah *tajallī* Asma Allah (Asma yang serba meliputi, mengasasi dan mendasari semua Asma-Asma Ilahi yang lain) dalam ‘*ālam* (didefinisikan sebagai a]segala sesuatu selain Tuhan, b]*khaḍrah* Ilahi, lokus kehadiran Ilahi sehingga Kemasempurnaannya tersaksikan), baik alam *al-mulk*, *al-malākut* maupaun alam *al-jabārut*.¹

Dari sudut pandang Ilahi, *insān kāmil* adalah *ādam* (ketiadaan entifikasi) mutlak, sebab seluruh dirinya telah mengalami *fanā* dan *fanā al-fanā* dalam Allah; Nama-Nama Sempurna Ilahi telah diresapkan seutuhnya ke dalam wujud *insān*

¹Imam Khomeini, *Syārh al-‘Arbāin al-Hadiṣan* terj. Musa Kazhim, *40 Hadis* (Bandung: Mizan, 2009), h. 406

kāmil sehingga ia sendirilah yang menjadi Nama-Nama tersebut. *Insān kāmil* merupakan *khyr khalq* Allah, Cermin Ilahi yang memantulkan secara sempurna Allah sehingga bersujud kepadanya bukanlah simpton kemusyrikan malah tanda ketundukan kepada Allah sebagai *Rabb (Tuhan-pemelihara) Insān kāmil*.²

Dari sudut pandang makhluk, *insān kāmil* merupakan *al-mawjūd* (entifikasi) mutlak, sebab seluruh dirinya *ḥaq* dikarenakan kedekatannya dengan *al-Ḥaq* melalui *taḥqīq* (realisasi eksistensial). *Insān kāmil* merupakan asal muasal primordial sekaligus tujuan puncak penciptaan sehingga relasi reguler makrokosmos (alam semesta) dan mikrokosmos (individu manusia) hanya berlaku bagi manusia kebanyakan, sedangkan pada ranah yang melibatkan *insān kāmil* relasi ini mesti dibalik; individu *insān kāmil* pada setiap fase sejarah '*alam* merupakan makrokosmos dan alam semesta adalah mikrokosmos. Mikrokosmos bergantung sepenuhnya kepada makrokosmos; segala sesuatu diciptakan/ditajallikan oleh *rabb*-nya masing-masing dan *rabb-rabb* (Asma-Asma Ilahi dalam *khadrāh jabārut*) ini pada gilirannya diciptakan oleh *rabb al-arbāb* (Asma Ilahi Allah, Asma Yang Maha Meliputi, sebutan bagi *khadrāh Wāḥidiyyah* Ilahi, *tajallī* Asma ini dalam '*alam* adalah *insān kāmil*), sehingga bisa dipahami dengan mudah bahwa segala sesuatu *bertajallī* dari Allah melalui, ditopang sepenuhnya oleh, dan akan sampai kepada tujuan penciptaannya melalui *insān kāmil*. Inilah *Rubūbiyyah* Ilahi yang menjadi *ḥaq insān kāmil* secara *takwīnī*.

Rubūbiyyah Ilahi terbedakan dari *ulūhiyyah* Ilahi. Yang pertama terkait dengan Kemahapemeliharaan Ilahi atas '*alam* sebagai *maẓḥār* Ilahi. Di sini Allah (maha Suci Ia) menegakkan KerajaanNya tanpa sekutu sesuatu apapun. Sedangkan yang kedua terkait dengan Kemahasempurnaan Ilahi secara *Zātiyyah*, dengan atau tanpa makhluk. Beberapa komentator³ menegaskan bahwa

²Sujudnya para malaikat kepada Nabi Adam as. mesti dibaca dalam perspektif ini. Para malaikat bersujud kepada Nabi Adam as. bukan karena Adam as. memiliki akal (justru malaikat adalah entitas '*aq//nūr* murni) melainkan karena Adam as. telah sirna, seluruh kedirian(*anāniyyah*)nya telah hilang berganti Asma-Asma Ilahi dalam bentuknya yang paripurna, sehingga para malaikat tidak bersujud kepada Adam as. sebagai entitas (ini musyrik) tetapi sebagai *tajallī* Ilahi. Ini penulis peroleh dari wawancara dengan Muhammad Baqir, MA di Jakarta pada 15 November 2012.

³Diskursus pemikiran dan kearifan Islam tidak mengenal pemikir dan pemikiran original atau penemu gagasan asli yang benar-benar baru sebab kreativitas dan originalitas adalah milik *al-*

Rubūbiyyah Ilahi berasal dari *ulūhiyyah* Ilahi. *Rubūbiyyah* Ilahi ini diemban oleh *insān kāmil* dalam pengertian yang perlu dipertegas; Nama-Nama Ilahi, dari perspektif *Zātiyyah* Ilahi (Maha Suci Ia) tidak mengalami entifikasi sehingga tidak ada jejak keterbilangan dan perbedaan, sedangkan jika dilihat dari perspektif ‘alam, maka perbedaan dan keterbilangan tidak bisa dihindarkan. Nama-Nama *Jalāliyyah* Ilahi menampakkan Kemahaperkasaan Tuhan yang mengimplikasikan jarak dengan makhluk (*tanzīh*) dan memunculkan ketakjuban dan keterpesonaan dalam pandangan makhluk, sedangkan Nama-Nama *Jamāliyyah* Ilahi menampakkan kemahapengasihian Tuhan yang mengimplikasikan kedekatan dengan makhluk (*tasybīh*) dan memunculkan ketertarikan dan kerinduan dalam pandangan makhluk. Setiap Nama Ilahi (“Harta karun tersembunyi”) menuntut penjelmaan/penampakan/pemenuhan Diri pada semua level wujud, termasuk wujud dunia materil. *Insān kāmil* mengatur (*murabbi*) agar Nama-Nama Ilahi yang bertentangan ini bisa menyatu dalam harmoni sehingga menghadirkan Kesempurnaan Penciptaan ‘alam (yang tidak lain tidak bukan adalah *insān kāmil* itu sendiri, yang hakikatnya senantiasa terulang sepanjang *waqt*⁴) sebagai *tajallī* Kesempurnaan Pencipta. Jika *insān kāmil* tidak hadir maka penciptaan ‘alam mustahil adanya. Inilah *Rubūbiyyah* Ilahi.⁵

*Insān kāmil*lah yang mengatur terbit tenggelamnya matahari, berputarnya bintang, menetapnya jiwa dalam tubuh, tersingkapnya ilham bagi akal manusia, bahkan lebih jauh lagi; *insān kāmil*lah yang menuntun jiwa para ‘urafā menuju penyempurnaannya, melewati setiap *maqām* ruhani, menenangkan dan menghiburnya, sehingga semua Nama-Nama Ilahi selesai disaksikan oleh sang ‘Arif sesuai kesiapan primordial(*al-quwwah wa al-isti’dād*)nya. Inilah *qiyāmah al-kubrā*

Ḥaq sebagai Subjek/Pelaku Tunggal nan Mutlak. Tradisi kearifan Islam melabeli siswanya dengan label komentator yang berkomentar, sebab Yang Asli, Original dan Baru adalah Atribut, Sifat atau Asma Ilahi sebagai sumber segala sesuatu, sedangkan segala sesuatu yang lain adalah entitas yang hanya mewarisi *al-Ḥaq*.

⁴*Tajallī* Ilahi terjadi dengan *waqt* bukan dalam *waqt*. Waktu adalah ukuran eksistensial segala sesuatu sebagai wujud partikular. Semua *waqt* adalah personal; ukuran bagi rentang wujud yang mesti ditempuh oleh suatu maujud partikular untuk menyelesaikan lingkaran (busur naik dan busur turun) eksistensinya. Lihat *Mullā Ṣaḍrā, al-Maẓhāhir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyyah*, terj. Irwan Kurniawan, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi* (Jakarta: Ṣaḍrā Press: 2011), h. 63

⁵Muhammad Baqir, *Wawancara*, dengan penulis

yang disaksikan para ‘*urafā*’ sejati ketika mereka masih hidup di dunia.⁶ Bahkan, *insān kāmil* pulalah yang menjadi saksi bagi Kitab Amal, menjadi Timbangan Amal, menjadi *Ṣirāt al-Mustaqīm*, memberi syafaat, hingga membagi penghuni surga dan neraka di Hari Pengadilan.⁷

Oleh karena itu, lebih jauh; segala sesuatu dan semua pengalaman manusiawi memiliki natura sebagai *tajallī* Ilahi, termasuk relasi sosial yang memiliki derajat kehakikian relatif (*i’tibārī*) dikarenakan manusia yang mengonstruksi, merekon-struksi atau mendekonstruksi kontrak sosial (yang menjadi basis relasi sosial) adalah entitas hakiki dalam ‘*alam*. Tradisi kearifan dan pemikiran Islam memiliki penje-lasan ontologis (*takwīnī*) tentang kebudayaan, peradaban dan relasi sosial yang distrukturkannya. Salah satu Asma Allah swt. (Maha Suci Ia) bertajallī menjadi ‘*a’yān al-ṣabiṭah (muṣul aflāṭuniyyah*/Ide-Ide Platonis Islami) *khas/khusus*, lalu bertajallī terus-menerus menuruni derajat-derajat *khadrāh* Ilahi hingga hadir dalam ‘*alam mulkiyyah*/material (ruang-waktu) spesifik, sehingga terpersepsilah individu Makassar yang memiliki Jiwa Makassar, misalnya. Individu Makassar ini membentuk masyarakat Makassar dikarenakan ruang-waktu spesifik yang melingkupi. Inilah kultur dalam pengertian primordialnya. Jiwa Makassar ini adalah *tajallī ‘ayn al-ṣabiṭah* khas dalam sejarah. Jiwa Makassar ini terbedakan dengan jiwa Minang dalam mempersepsi *al-Ḥaq* sebab segala sesuatu berasal dan kembali kepada *al-Ḥaq* dalam cara-cara yang khas. Sehingga, misalnya, metode komunikasi (*da’wah*) tentang *al-Ḥaq* berbeda secara fundamental antara satu kultur dengan kultur lainnya (gudeg hanya cocok dengan kultur Jawa) sebab perbedaan ini ontologis adanya, berakar pada konfigurasi Asma Ilahi. Penjelasan ini tentunya menyalahi semua penjelasan modern tentang masyarakat yang terlalu bertumpu pada pendekatan empiris-humanistik, tanpa sedikitpun hirau akan kekayaan tradisi kearifan sakral.

⁶*Mullā Ṣaḍrā, al-Ḥikmah al-‘Arṣiyyah*, terj. Dimitri Mahayana, *Kearifan Puncak* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), h. 197-200

⁷*Ibid.*, h. 279-281

Penjelasan modern tentang masyarakat menyalahi secara total prinsip-prinsip *tawhīd* yang membangun sains sakral.⁸

Rubūbiyyah Ilahi memastikan hadirnya otoritas bagi *insān kāmil*, bukan hanya dalam ruang sosial melainkan dalam semua *a'lam*. Ini mengimplikasikan sesuatu yang fundamental; dalam tradisi kearifan dan pemikiran Islam, tidak ada politik *insān kāmil* dalam pengertian modernnya. Modernitas memaknai politik sebagai kontestasi *interest* (alias kepentingan pragmatif, sebab pihak yang dianggap mewakili Universalitas, yakni Gereja dan Raja, telah lama kehilangan hak eksklusif sebagai sumbu ruang sosial yang tidak dipertanyakan lagi di masa lalu) melalui konflik rasionalitas dalam *polis*. Inilah politik dalam arti kontemporer, dan ini menyalahi *ḥaq insān kāmil* sebagai pemilik sah otorisasi kekuasaan demi keadilan dalam ruang sosial melalui *divine governance* (pemerintahan Ilahi). *Insān kāmil* tidak berpolitik sebab ia tidak membutuhkan persetujuan manusia siapa pun untuk mengatur sejarah (sebagai momen dan kejadian eskatologis yang berlangsung setiap saat) *'alam mulkiyyah* (dan *polis* [sebagai bentuk kenyataan kontraktual alias *i'tibārī*] hanya bagian kecil dari *'alam mulkiyyah*) dan, bahkan, seluruh *a'lam* (dan *'alam mulkiyyah* hanya bagian kecil dari seluruh *a'lam* sebagai *tajallī* Ilahi). Sadar atau tidak, suka atau tidak, mau atau tidak, segala sesuatu, semua peristiwa, semua pengalaman manusiawi tersubordinasi secara hakiki (*takwīnī*, ontologis) di bawah otoritas *insān kāmil*.

Inilah pendapat guru-guru penulis; tidak ada politik *insān kāmil*. Para Nabi as. sebagai *insān kāmil* dalam sejarah tidak berpolitik, demikian pula para Imam Syi'ah tidak berpolitik, juga para *awliyā* dan *'Arifīn* sempurna. Penulis menemukan bahwa yang dipersoalkan adalah nuansa modern dalam terma politik, bukan hakikat politik dalam artinya yang paling mendasar dan luas, yakni usaha bersama (yang tidak mudah) untuk menemukan, lalu kemudian merawat, bentuk terbaik kehidupan bersama (dalam derajat yang dimungkinkan oleh sejarah). Jika pengertian politik ini diterima, maka terisbatkanlah, tanpa keraguan, bahwa *insān*

⁸James W. Morris, *Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality*, dalam R. Herrera (Ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, (New York/Berlin: Peter Lang, 1993), h. 294.

kāmil merupakan politisi utama dalam setiap ruang-waktu. Para Nabi as., para *aimmah* Syi'ī, para *'Arifin* dan *awliyā* sempurna merupakan manusia-manusia politis yang menaruh perhatian maksimal bagi kesejahteraan komprehensif makhluk Tuhan, dan manusia (dikarenakan kemerdekaannya yang melahirkan domain *tasyri'i*) merupakan makhluk Tuhan satu-satunya yang membutuhkan bimbingan Ilahi dalam derajat maksimum.

Mullā Ṣadrā menegaskan, melalui konsep empat perjalanan akal (*al-asfār al-arba'ah al-'aqliyyah*),⁹ bahwa kesempurnaan insani paripurna hanya terwujud jika melibatkan manusia sebanyak-banyaknya. *Insān kāmil* menjadi lokus Nama-Nama Sempurna Ilahi, sehingga melalui ialah Nama-Nama tersebut terwujud dalam sejarah, dan melalui ia pula entitas dalam sejarah tadi kembali pulang kepada Nama-Nama Ilahi yang menjadi sumbernya. Setiap individu manusia adalah *tajallī* Nama-Nama Sempurna Ilahi sehingga *insān kāmil* mencintai semua manusia sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri.¹⁰

Tindakan politik *insān kāmil* terpetakan sebagai bagian integral dari *syari'at* Ilahi, sedangkan *syari'at* Ilahi terintegrasi ke dalam kenabian (*nubuwwah*), sehingga tindakan politik (tindakan yang diarahkan demi *polis*) tanpa syariat akan berujung pada pengingkaran sakralitas *polis* sebagai matriks primordial bagi keadilan yang menjadi alasan hakiki eksistensi *polis*. Keadilan (penempatan segala sesuatu pada tempatnya) dalam *polis* hanya akan terpenuhi jika manusia sebagai makhluk sakral ditempatkan pada tempatnya yang sesuai. Ini baru separuh jalan; syariat Ilahi tanpa kenabian (*barzakh* antara “langit sebagai simbol ketuhanan” dan “bumi sebagai simbol makhluk”) hanya akan menjadi *common text and custom* (undang-undang dan kebiasaan formal) tanpa semangat yang utuh lagi dan berpotensi merusak. Keadilan syariat Ilahi haruslah keadilan yang hidup, keadilan yang berjalan di tengah-tengah manusia, yang memiliki saksi sekaligus pembuktian sempurna sehingga tidak tersisa sedikitpun ruang bagi keraguan terhadapnya. Syariat Ilahi hanya akan memenuhi syarat bagi kondisi

⁹Seyyed Muhsin Miri, *The Perfect Man; A comparative Study in Indian and Iranian Philosophical Thought* terj. Zubair, *Sang Manusia Sempurna* (Jakarta: Teraju, 2004), h. 88-91

¹⁰“... dan berat terasa olehnya (Muhammad Saw.) penderitaanmu (sekalian)” (QS. Al-Tawbah: 134)

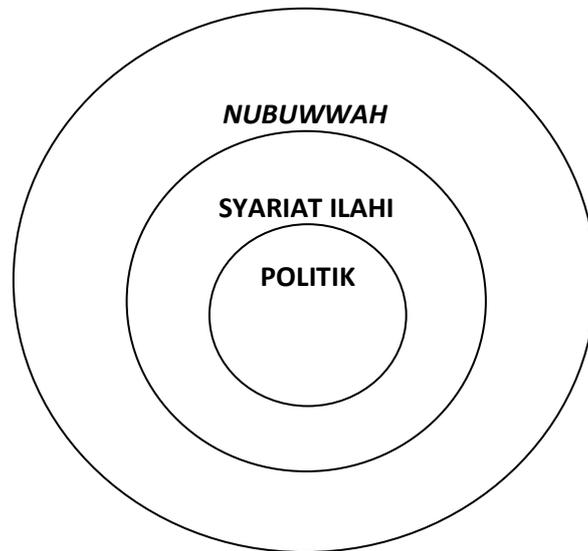
seperti ini jika hadir *insān kāmil* sebagai Nabi atau pewaris Nabi di tengah-tengah manusia. Inilah *polis* sakral atau *polis madīnah* yang tidak pernah absen dalam sejarah, baik dalam bentuk *hidden via apparent structure* yang termanifestasi secara aktual paripurna (pada masa kenabian yang membentang dari Nabi Adam as. hingga Nabi *al-Mustafa* saw.), maupun dalam bentuk *hidden structure* dikarenakan dominannya manusia-psikologis yang menolak otoritas *insān kāmil* dalam *polis*.

Insān kāmil, tidak diragukan lagi, mampu menggunakan otoritas *rubūbiyyah* *Ilahiahnya* untuk menaklukkan dan menundukkan manusia kebanyakan secara paksa (*takwīnī*) sehingga *polis madīnah* bisa teraktual secara sempurna, namun cara ini tidak ditempuh mengingat kesempurnaan insani mesti diwujudkan dalam koridor kemerdekaan memilih manusia yang bersangkutan; tanpa penekanan pada keragaman jalan hidup dan kebebasan memilih yang *ḥaq* di antara jalan-jalan hidup yang *bāṭil*, maka tidak ada pencapaian prestatif apapun yang bisa dinilai sebagai penyempurnaan manusiawi. Manusia *polis* memilih secara sadar bentuk surga dan nerakanya, baik ketika masih hidup dalam *polis*, dalam *‘alam barzakh*, maupun ketika hidup di akhirat, sebab dalam perspektif *insān kāmil* yang komprehensif, ketiga *‘alam* ini menyatu dalam cara yang sangat ontologis.¹¹ Manusia kebanyakan berujar “...di akhirat kelak” tanpa sadar bahwa *akhīrah*, *yaum al-qiyāmah*, Pengadilan Ilahi ditegakkan sekarang, di sini saat ini juga, melalui jiwa sebagai prinsip yang menyatukan semua level wujud. Manusia kebanyakan tidak mampu melihat *tajallī* Ilahi/*al-Mabda’* dan *al-ma’ad* sebagai prinsip jiwa dan dunia (*a’lam*) dikarenakan pandangan hatinya tertutupi hijab tebal berbentuk ego *nafsaniyyah* (*anāniyyah*) sehingga menghasilkan identifikasi diri unik yang dipersepsi sebagai entifikasi yang berbeda/berlainan dengan *al-Ḥaq*. Segala sesuatu selain *al-Ḥaq* mesti binasa.

Insān kāmil merupakan pemegang *ḥaq* atas syariat Ilahi yang diperolehnya sebagai buah *rubūbiyyah* Ilahi yang diembannya. Sepanjang sejarah peradaban, *insān kāmil*lah yang menuntun manusia menuju *al-Ḥaq* melalui syariat Ilahi.

¹¹ *Mullā Ṣadrā, Kcarifan Puncak*, h. 144-7

Integrasi harmonis antara politik-syariat-kenabian hanya akan tercipta dalam *polis* jika *insān kāmil* hadir di dalamnya. Tidak sah klaim dalam *polis* yang hanya mendasarkan diri pada syariat tanpa hadirnya hakikat kenabian yang terwarisi melalui silsilah *wilāyah/walāyah*.¹²



Tujuan tindakan politik *insān kāmil* adalah membawa warga *polis* memenuhi tujuan penciptaannya, yakni kebahagiaan komprehensif yang diperoleh melalui kedekatan *ḥaq* dengan *al-Ḥaq*. Ini tidak pernah mudah; kemerdekaan manusia untuk memilih menaati syariat Ilahi atau membangkang terhadapnya telah melahirkan persoalan kompleks, yang bermuara pada wacana status kenabian dalam Islam.

Sebagai pengantar (telah dijelaskan sebelumnya), akan sangat membantu untuk memahami ontologi jiwa dalam sejarah. Manusia dilahirkan tiga kali; 1) manusia-indrawi yang dilahirkan oleh ibu kandung, 2) manusia-psikologis yang dilahirkan pertemuan kompleks antara jiwa/*psike* dan dunia sosial-material sehingga jiwa mengidentifikasi kedirian (*anāniyyah*)nya sebagai anak dunia yang bertubuh khas, memiliki pikiran khas, memiliki perasaan khas, sehingga universalitas komprehensif hakiki (*tawḥīd*) dianggap sebagai sesuatu yang bertolak belakang dengan kedirian jiwa. Inilah manusia kebanyakan, 3) manusia-spiritual/*rūḥānī* yang telah mengalami *killing the mind with the mind the Mind*

¹² *Mullā Ṣadrā, Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, h. 141-3

alias kelahiran spiritual sehingga pragmentaritas subjektif (*anāniyyah*) tidak lagi memiliki tempat untuk mempengaruhi penilaiannya, akibatnya manusia-spiritual menyaksikan segala sesuatu sebagaimana adanya, bukan sebagaimana tampaknya. Terpahami sudah bahwa *anāniyyah*lah yang menjadi penyebab keberlainan/keterbedaan/keberjarakan dengan *al-Haq*, sebab *anāniyyah* mempersepsi dirinya sebagai entitas otonom yang berbeda dengan *al-Haq*. Jika sudut pandang *tawhīd* dipertimbangkan secara mendalam, maka tujuan *tawhīd* yang hakiki adalah mengeliminasi *anāniyyah* sebagai sumber keberlainan sehingga yang ada hanya *al-Haq*, sebagai Penyaksi dan Yang Disaksikan, Tunggal, Mutlak dan Sempurna.¹³

Oleh karena itu, yang menjadi objek politik *insān kāmil* adalah manusia-psikologis yang persepsinya atas segala sesuatu sangat fatamorganis; apa-apa yang benar-baik-indah belum tentu baik-benar-indah secara hakiki, sebab kehakikian-/kesejatian bukanlah milik manusia-psikologis, melainkan manusia-spiritual. Inilah tujuan syariat Ilahi; sebagai rahmat dan hidayah bagi manusia-psikologis. Syariat memberi tuntunan yang vital bagi manusia-psikologis dalam hampir segala domain kehidupan tanpa menuntut energi intelektual yang rumit (*given*). Syariat Ilahi merupakan jalan pintas bagi proses penyempurnaan jiwa manusia yang meliputi semua derajat wujud (*‘alam/khaḍrah* Ilahi), proses yang pada dirinya sendiri mustahil terlaksana. Karena itu manusia membutuhkan (*fāqīr*) rahmah Ilahi demi tercapainya tujuan penciptaan manusia ini. Salah satu bentuk rahmah Ilahi ini adalah kenabian *tasyrī’i*. Jika syariat Ilahi tidak ada, maka manusia-psikologis akan tersesat sejauh-jauhnya, tidak ada pengecualian dalam hal ini.¹⁴

Bagi manusia-spiritual, *ḥaqīqah* syariat Ilahi tersingkap sehingga ujung pangkal syariah Ilahi terpahami secara sempurna. Inilah alasan mengapa *‘Arīf* tidak bertaklid kepada *Fāqih*; *Fāqih* berijtihad dengan rasionalitasnya yang masih

¹³Muhammad Baqir, wawancara dengan penulis

¹⁴*Ibid*

psikologis sehingga hasil ijtihad *Fāqih* bisa benar bisa salah,¹⁵ sedangkan ‘*Ārif* mengalami (mengetahui melalui penyingkapan ‘*aql kullī/intelect/rūh* yang lazim disebut *taḥqīq*) syariat Ilahi sehingga pasti benar.

Dari sini, penulis menemukan bahwa salah satu bentuk kebahagiaan hakiki warga *polis* (kebanyakan adalah manusia-psikologis) yang menjadi tanggung jawab *insān kāmil* (sebagai manusia-spiritual utama) adalah membawa pulang hal-hal *tasyri’i* (kontraktual-*i’tibārī*) kembali kepada prinsip *takwīnī*nya (ontologis-hakiki). Syariat Ilahi, dari perspektif *insān kāmil*, merupakan manifestasi prinsip *takwīnī*, sehingga kehadiran *insān kāmil* sebagai pengemban dan penyaksi kebenaran syariat Ilahi sangat vital. Sedangkan syariat Ilahi, yang telah mengambil bentuk *fiqh* dikarenakan absennya *insān kāmil* dalam *apparent structure polis*, dari perspektif manusia-psikologis adalah *i’tibārī*, bagian dari kehidupan sehari-hari yang perlu dikalkulasi kebenarannya dalam bingkai kebenaran versi *anāniyyah*. Sehingga ruang untuk menaati atau membangkang terhadap syariat Ilahi terbuka lebar. Implikasi situasi ini gampang ditebak.

Tujuan politik ini hanya bisa tercapai jika ada pemahaman yang benar tentang silsilah *walāyah* sebagai metode yang valid untuk menemukan ulama pewaris para Nabi as. sebagai *insān kāmil* pascakenabian. Hal ini membawa penulis kepada wacana siapa pewaris (*wārīs*) sah para Nabi as. dalam *polis*, penulisan ini menyediakan jawabannya pada bagian selanjutnya. Jawaban yang tidak mudah sebab menggambarkan kontestasi utama dalam masyarakat Islam yang telah membentuk wajah peradaban Islam.¹⁶

¹⁵“Kalau *ijtihād Fāqih* benar dapat dua pahala, kalau salah dapat satu pahala” merupakan kaidah yang bersyarat. Syaratnya *Fāqih* mesti *tawāḍu’*, menyadari bahwa ia bukanlah *ḥujjah* syariat Ilahi yang sebenarnya, sehingga peluang *ijtihād* untuk salah dan benar terbuka lebar. Muhammad Baqir, wawancara dengan penulis.

¹⁶L. Carl Brown, *Ibid*, h. 77

Daftar Pustaka

- Al-Şadr, Muhammad Bāqir. *Trend of History in Quran*, Terj. M. S. Nasrullah, *Paradigma dan Kecenderungan Sejarah dalam Al-Quran*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Al-Syahrastānī, Muhammad ibn ‘Abd al-Karīm Ahmad. *Muslim Sects and Division: The Section on Muslim Sects in Kitāb al-Milāl wa al-Nihāl*, Terj. Syuaidi Asy’ari, *al-Milāl wa al-Nihāl; Aliran-Aliran Teologi dalam Islam*, Bandung: Mizan, 2004.
- Arsuka, Nirwan Ahmad, ed. *Esei-Esei Bentara 2004*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2004.
- Badiou, Alain. *Deleuze; La Clameur De L’etre*, Transl. Louise Burchill, *Deleuze; the Clamor of Being*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999
- Bertens, Kee. *Filsafat Barat Kontemporer*, Jakarta: Gramedia, 2002.
- Black, Antony. *The History of Islamic Political Thought; From The Prophet to The Present*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2011.
- Brown, L. Carl. *Religion and State; the Muslim Approach to politic*, Terj. Abdullah Ali, *Wajah Islam Politik*, Jakarta: Serambi, 2003.
- Corbin, Henry. *Alone With The Alone; Creative Imagination In Sufism of Ibn ‘Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1998.
- Dhabasi, Ḥamid. *Islamic Liberation Theology*, Oxon: Routledge, 2008.
- _____, *Shi’ism; A Religion of Protest*, New York: Belknap Press of Harvard University Press, 2011.
- Fisher, Bob. “Pendekatan Filosofis,” dalam Peter Connolly, ed. *Approches to Study of Religion*, Terj. Imam Khoiri, *Aneka Pendekatan Studi Agama*, Yogyakarta: LkiS, 2011.
- Foucault, Michel. *La Volente de Savoir*, Terj. R. S. Hidayat, *Ingin Tahu Sejarah Seksualitas*, Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, tanpa tahun
- Habermas, Jurgen. *The Theory of Communicative Action Vol. I Reason and the Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press, 1986.
- Hardiman, F. Budi. *Memahami Negativitas*, Jakarta: Kompas, 2005

- Harland, Richard. *Superstructuralism*, Terj. Iwan Hendarmawan, *Superstrukturalisme*, Bandung: Jalasutra, 2006.
- Ja'farian, Rasul. *History of The Caliphs; From The Death of The Messenger (s) to The Decline of the Umayyad Dynasty 11-132 H*, Terj. Ilyas Hasan, *Sejarah Islam*, Jakarta: Penerbit Lentera, 2003.
- Kazemi, Reza Shah. *Justice and Remembrance; Introducing The Spirituality of Imam 'Alī*, London: I. B. Tauris, 2006.
- Kazhim, Musa. *Tafsir Sufi*, Bandung: Penerbit Lentera, 2003.
- Khomeini, Imam. *Syarh-e Hadits Junud-e Aql wa Jahl*, Terj. M. Ilyas Insan *Ilahiah*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2004.
- _____, *Syarḥ al-'Arbāin al-Ḥadīsan*, Terj. Musa Kazhim, *40 Hadis*, Bandung: Mizan, 2009.
- _____, *al-Hukūmah al-Islāmiyyah/ Islamic Government*, Terj. M. A. Maulachela, *Pemikiran Politik Islam*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Layder, Derek. *Understanding Social Theory*, California: Sage Publication, 2004.
- Leaman, Oliver. *A Brief Introduction to islamic Philosophy*, Terj. M. Kazhim & A. Mulyadi, *Pengantar Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2002.
- Mathar, Moch. Qasim. *Perkembangan Pemikiran Politik di Indonesia Pada Masa Orde Baru dalam Perspektif Islam*, Makassar: Alauddin Press, 2011.
- Marhaban, Musadiq. "Imam Mahdī dalam Peninjauan Mesianologi Ibrahimik." Makalah yang disajikan pada seminar *Mahdawiyat* di Universitas Hasanuddin, Makassar, 12 Juli 2012.
- Miri, Seyyed Muhsin. *The Perfect Man; A Comparative Study in Indian and Iranian Philosophical Thought*, Terj. Zubair, *Sang Manusia Sempurna*, Jakarta: Teraju, 2004.
- Mohamad, Goenawan. *Sjahrir di Pantai dalam Setelah Revolusi Tak Ada lagi*, Jakarta: Alvabet, 2005.
- Morris, James W. *Situating Islamic 'Mysticism': Between Written Traditions and Popular Spirituality*, dalam R. Herrera (Ed.), *Mystics of the Book: Themes, Topics and Typologies*, New York/Berlin: Peter Lang, 1993.

- Morris, James W. and William Chittick. *Ibn 'Arabī: The Meccan Revelations*, New York, Pir Press, 2002.
- Murata, Sachiko. *The Tao of Islam*, Terj. Rahmani Astuti & M.S. Nasrullah, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 2004.
- Murata, Sachiko and William Chittick, *The Vision of Islam*, Minnesota: Paragon House, 1994.
- Muthahhari, Murtadha. *Perfect Man*, Terj. M. Hashem, *Manusia Sempurna*, Jakarta: Lentera, 2001.
- _____, *Pengantar Pemikiran Shadra; Filsafat Hikmah*, Bandung: Mizan, 2002.
- _____, *Asyna'i ba Ulum-e Islami*, Terj. Ibrāhim Husain al-Habsyi dkk., *Pengantar Ilmu-Ilmu Islam*, Jakarta: Pustaka Zahra, 2003.
- Najaf Lakza'i, Akbar. *Say-r e Tatavvur-e Tafakkur-e Siyosi-e Emom Khomeini*, Terj. Muchtar Luthfi, *Dinamika Pemikiran Politik Imam Khomeini*, Jakarta: Shadra Press, 2010.
- Nasr, Seyyed Hossein. *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*, Bath: Thames and Hudson, 1978.
- _____, *Knowledge and The Sacred*, New York: SUNY Press, 1989.
- _____, *Traditional Islam in the Modern World* terj. Luqman Hakim *Islam Tradisi* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1994
- _____, *Ideals and realities of Islam*, Chicago: ABC International Group, 2000.
- _____, *The Heart of Islam*, Terj. N.A.F. Sutan Harahap, *The Heart of Islam; Pesan-pesan Universal Islam Untuk Kemanusiaan*, Bandung: Mizan, 2003.
- Nasr, Seyyed Hossein and Ramin Jahanbegloo. *In Search of The Sacred; Conversation With Seyyed Hossein Nasr*, California: Praeger, 2010.
- Negri, Antonio and Michael Hardt. *Empire*, New York: Harvard University Press, 2001.
- Piliang, Yasraf A. *Multiplisitas dan Diferensi*, Bandung: Jalasutra, 2008.

- _____, *Agama dan Imajinasi*, Bandung: Mizan, 2011.
- _____, *Transpolitika*, Bandung: Jalasutra, 2011.
- Ricouer, Paul. *Hermeneutics and the Human Sciences* Terj. Muhammad Syukri, *Hermeneutika Ilmu Sosial*, Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2006.
- Sachideena, Abdul A. (Ed.), *Imam Mahdī & Global Governance*, Terj. Zulkhaer, *Pemerintahan Akhir Zaman*, Jakarta; Alhuda, 2006.
- Şadrā, Mullā. *al-Ḥikmah al-‘Arşiyiyah*, Terj. Dimitri Mahayana, *Kearifan Puncak*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- _____, *al-Maẓāḥir al-Ilāhiyyah fī Asrār al-‘Ulūm al-Kamāliyyah*, Terj. Irwan Kurniawan, *Manifestasi-Manifestasi Ilahi*, Jakarta: Shadra Press: 2011.
- Stramel, James S. *How to Write A Philosophy Paper*, Terj. Agus wahyudi *Cara menulis Makalah Filsafat*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*, Chicago: University of Chicago press, 1984.
- Storey, John. *Cultural Studies and the Study of Popular Culture; Theories and methods*, Terj. Layli Rahmawati, *Cultural Studies dan Kajian Budaya Pop*, Bandung: Jalasutra, 2008.
- Takeshita, Masataka. *Ibn ‘Arabī’s Theory of the Perfect Man and its Place in History of Islamic Thought*, Terj. Harir Muzakki, *Insān kāmil; Pandangan Ibn ‘Arabī*, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Yamani. *Filsafat Politik Islam; Antara al-Farabi dan Khomeini*, Bandung: Mizan, 2003.
- Yazdi, Mehdi Ha’iri. *The Principles of Epistemology in Islamic Philosophy; Knowledge by Presence*, Terj. Husain Heriyanto, *Epistemologi Iluminasionis dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 2003.