



JMPIS:
JURNAL MANAJEMEN PENDIDIKAN DAN
ILMU SOSIAL

E-ISSN: 2716-375x
P-ISSN: 2716-3758

<https://dinastirev.org/JMPIS> dinasti.info@gmail.com +62 811 7404 455

DOI: <https://doi.org/10.38035/jmpis.v7i3>
<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

The Concept of Insan Kamil Al-Jili for Redefining Islamic Education Objectives: Addressing the Modern Anthropology Crisis

Nur Wahid^{1*}, Hasanuddin², Fatih Fatiqoh³

¹Universitas Islam Syarifuddin, Lumajang, Indonesia, nurwahidun273@gmail.com

²Universitas Islam Syarifuddin, Lumajang, Indonesia, hasanudin.iais@gmail.com

³Universitas Islam Syarifuddin, Lumajang, Indonesia, fatinfatqoh@syarifuddin.ac.id

*Corresponding Author: nurwahidun273@gmail.com

Abstract: *This study aims to analyze the concept of insān kāmil in the thought of ‘Abd al-Karīm al-Jīlī and reformulate the objectives of Islamic education as a response to the modern anthropological crisis, which tends to be reductionist. The method used is qualitative research based on literature study with a philosophical hermeneutic approach through text analysis of al-Jīlī’s works and contemporary Islamic education literature. The results show that the concept of insān kāmil views humans as integral entities that reflect divine attributes through the integration of intellectual, spiritual, moral, and social dimensions. Based on these findings, this study concludes that the objectives of Islamic education need to be redefined from a cognitive pragmatic orientation towards the formation of complete human beings with transcendental awareness and good character. The implications of this research lie in offering a philosophical framework for the development of a holistic Islamic curriculum and educational practice, although it is limited to conceptual studies without empirical testing. The originality of this research lies in the synthesis of al-Jīlī’s classical Sufi thought with modern anthropological problems as the basis for redefining the goals of Islamic education.*

Keywords: *Insān Kāmil, Al-Jīlī, Islamic Education, Modern Anthropology, Educational Objectives*

Abstrak: Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep insān kāmil dalam pemikiran ‘Abd al-Karīm al-Jīlī dan merumuskan kembali tujuan pendidikan Islam sebagai respons terhadap krisis antropologi modern yang cenderung reduksionis. Metode yang digunakan adalah penelitian kualitatif berdasarkan studi literatur dengan pendekatan hermeneutika filosofis melalui analisis teks karya al-Jīlī dan literatur pendidikan Islam kontemporer. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep insān kāmil memandang manusia sebagai entitas integral yang mencerminkan sifat-sifat ilahi melalui integrasi dimensi intelektual, spiritual, moral, dan sosial. Berdasarkan temuan ini, penelitian ini menyimpulkan bahwa tujuan pendidikan Islam perlu didefinisikan ulang dari orientasi pragmatis kognitif menuju pembentukan manusia utuh dengan kesadaran transendental dan akhlak yang baik. Implikasi

penelitian ini terletak pada pemberian kerangka filosofis untuk pengembangan kurikulum dan praktik pendidikan Islam yang holistik, meskipun terbatas pada studi konseptual tanpa pengujian empiris. Keunikan penelitian ini terletak pada sintesis pemikiran Sufi klasik al-Jīlī dengan permasalahan antropologi modern sebagai dasar untuk meredefinisi tujuan pendidikan Islam.

Kata Kunci: Insān Kāmil, Al-Jīlī, Pendidikan Islam, Antropologi Modern, Tujuan Pendidikan

PENDAHULUAN

Secara umum, perkembangan modernitas telah menyebabkan transformasi signifikan di sebagian besar aspek kehidupan manusia. Salah satu ranahnya adalah kehidupan sains, teknologi, dan ekonomi. Namun, meskipun demikian, implikasi terpenting dari kemajuan itu tidak dapat secara otomatis dikaitkan dengan peningkatan maupun perbaikan kualitas kemanusiaan yang substansial. Pada prinsipnya, manusia modern mencirikan pola pikir positivistik yang meletakkan atau melebih-lebihkan rasionalitas empiris sebagai sumber utama kebenaran. Sebagai akibatnya, paradigma positivisme melakukan penegasan sistematis dari realitas metafisis karena dinyatakan tidak terbukti melalui metode ilmiah (Hadiman, 2004). Kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, yang merupakan konsekuensi logis dari modernitas, telah memperluas kemandirian manusia dalam memenuhi kebutuhan material secara mandiri dan efisien. Namun, orientasi masyarakat modern cenderung bergeser ke arah ukuran-ukuran materialistik, di mana kesuksesan ditentukan oleh akumulasi harta benda, status sosial, dan pencapaian ekonomi (Afiani, 2025). Dalam konstruksi semacam ini, dimensi batin, spiritualitas, dan pencarian makna eksistensial seringkali terpinggirkan dan tidak mendapatkan perhatian yang proporsional.

Masalah mendasar yang muncul dalam kehidupan manusia saat ini adalah krisis spiritualitas yang semakin parah (Susanti, 2016). Situasi ini telah menimbulkan apa yang dapat disebut sebagai krisis dalam antropologi modern, yaitu krisis dalam pembentukan pemahaman tentang sifat manusia. Krisis ini tercermin dalam kaburnya orientasi mengenai siapa manusia sebenarnya, apa tujuan eksistensial mereka, dan bagaimana mereka berhubungan dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta sebagai kesatuan kosmis yang utuh (SARAGIH & Ihsan, 2025). Krisis antropologis ini tidak hanya berhenti pada ranah teoritis, melainkan berdampak langsung pada orientasi dan praktik pendidikan modern, termasuk pendidikan Islam.

Dalam konteks pendidikan Islam tujuan normatif yang mencakup dimensi spiritual, moral, intelektual, dan sosial, semakin tergerus oleh tuntutan efisiensi sistem dan standar pencapaian materialistik (Hatim, 2019). Akibatnya, sejumlah lembaga pendidikan Islam mengalami pergeseran orientasi dan kehilangan substansi nilai-nilai yang seharusnya menjadi landasan utama dalam merumuskan visi dan praktik kelembagaan mereka. Dalam konteks pendidikan Islam, krisis antropologi modern menimbulkan tantangan yang serius. Pendidikan Islam diharuskan untuk beradaptasi dengan sistem modern, namun tanpa kritik filosofis yang mendalam, adaptasi semacam itu berisiko mengurangi makna kemanusiaan menjadi sekadar makhluk rasional dan produktif (Muhajarah, 2018).

Formulasi institusional pendidikan, termasuk lembaga-lembaga yang diberi label “Islami”, dalam banyak kasus menunjukkan kecenderungan menuju komersialisasi pendidikan. Orientasi pendidikan telah bergeser menuju pemenuhan indikator pasar, seperti meningkatkan jumlah siswa, meraih akreditasi, dan memperluas jaringan internasional. Pergeseran ini sering terjadi tanpa diimbangi oleh penguatan internalisasi nilai-nilai spiritual dan moral, yang seharusnya menjadi inti dari proses pendidikan itu sendiri (SARAGIH &

Ihsan, 2025). Selain itu, orientasi utama berbagai lembaga pendidikan masih didominasi oleh pencapaian kognitif, seperti nilai tinggi, indeks prestasi, dan kelulusan percepatan. Sementara itu, dimensi pembentukan karakter, sopan santun, dan etika seringkali tidak mendapatkan perhatian yang proporsional (Sri Minarti, 2021). Ketidakseimbangan ini tercermin dalam peningkatan pelanggaran akademik, seperti plagiarisme, manipulasi ilmiah, dan melemahnya integritas ilmiah. Kondisi tersebut menunjukkan bahwa problem pendidikan Islam bukan semata persoalan teknis kelembagaan, melainkan berakar pada problem antropologis dalam merumuskan tujuan pendidikan itu sendiri.

Namun demikian, dari sudut pandang doktriner, khazanah pemikiran Islam tidak hanya memberikan berbagai konsep pendidikan yang arif dan jelas, dan tanpa kecuali terintegrasi oleh nilai-nilai spiritualitas (SARAGIH & Ihsan, 2025). Padahal pendidikan sebagai elemen ontologis kenyataan memiliki keadaan transendentalitas, atau, dalam bahasa lain, sesuatu yang lebih tinggi yang terlafazkan dalam konsep manusia adalah khalifah Allah di bumi. Artinya, dia adalah subjek yang diemban kepada-Nya untuk melaksanakan komisi ilahi di permukaan bumi dan untuk mengelola kehidupan, yang diperlukan untuk itu (Abdur Rahman Saleh, 2000). Oleh karena itu, sisi pendidikan Islam bukan hanya meningkatkan kapasitas intelektual manusia, melainkan pembentukannya sebagai individu yang berprinsip, sesuai dengan nilai-nilai Islam, memiliki kesadaran teologis dan moral yang dalam dan berakhlak (Abdullah and Aziz, 2022).

Dalam diskursus pendidikan Islam, Muhammad Iqbal memberikan kontribusi yang signifikan terhadap gagasan pembaruan institusional dan pemikiran pendidikan. Ia menekankan urgensi rekonstruksi komprehensif pemikiran Islam guna merespons dinamika modernitas secara kreatif dan progresif. Menurutnya, rekonstruksi ini akan memiliki dampak langsung terhadap arah dan substansi pendidikan Islam. Dalam kerangka ini, Islam diposisikan sebagai pesan transformatif bagi umat manusia, yang berfungsi sebagai panduan bagi perkembangan intelektual sekaligus membentuk kesadaran spiritual dan moral (Sir Muhammad Iqbal dan Didik Komaidi, 2002). Pendidikan Islam memegang peran strategis dalam proses pembentukan generasi yang tidak hanya unggul secara intelektual, tetapi juga matang secara spiritual dan berakhlak mulia (Manshuruddin et al., 2019). Pendidikan yang utuh adalah pendidikan yang diarahkan pada lahirnya *insān kāmil*. Konsep ini merujuk pada pribadi mukmin yang berkembang secara seimbang, yakni memiliki kekuatan spiritual yang kokoh, keluasan wawasan, perilaku yang baik, serta kebijaksanaan dalam bersikap dan mengambil keputusan dalam kehidupan sehari-hari.

Oleh karena itu, mempelajari konsep *Insān Kāmil* sangat penting bagi seorang Muslim, karena konsep ini menggambarkan sosok manusia ideal yang berusaha mencapai kesempurnaan moral dan spiritual (Murtadha Muthahhari, 2004). Konsep *Insān Kāmil* dalam tradisi filsafat dan tasawuf Islam memberikan pandangan antropologis yang mendalam tentang manusia. Secara historis, gagasan ini muncul sebagai respons terhadap tuntutan dan kegelisahan zamannya. Oleh karena itu, setiap masa mengembangkan pemahaman tersendiri tentang *Insān Kāmil*, dan konsep ini terus direlevansikan sesuai konteks zaman (Kurniawan & Encung, 2021).

Dalam kajian keislaman, konsep *Insan Kamil* sering dikaitkan dengan Baginda Rasulullah SAW karena beliau dianggap sebagai manusia paling sempurna di seluruh alam. Kesempurnaan itu tampak dari akhlak, ucapan, perilaku, kondisi, dan konsensus beliau ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 1975). Konsep *Insan Kamil* memandang manusia sebagai entitas utuh yang merefleksikan citra Tuhan secara sempurna, sehingga manusia berperan sebagai penghubung antara Tuhan dan alam semesta. Dalam sejarah pemikiran Islam, konsep ini mencapai formulasi sistematis dalam karya 'Abd al-Karīm al-Jīlī melalui karyanya *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Dalam perspektif al-Jīlī, kesempurnaan

manusia tidak hanya dipahami secara moral normatif, tetapi sebagai proses integratif antara ma'rifah, ihsān, dan pendakian spiritual (*taraqqī*).

Berdasarkan latar belakang tersebut, penelitian ini bertujuan untuk mereformulasikan tujuan pendidikan Islam melalui konsep Insān Kāmil perspektif al-Jīlī sebagai respons kritis terhadap krisis antropologi modern. Penelitian ini berupaya mengkaji secara mendalam pemikiran al-Jīlī tentang hakikat manusia, kemudian mengontekstualisasikannya dalam kerangka filsafat pendidikan Islam guna menghasilkan rumusan tujuan pendidikan yang lebih holistik, humanistik, dan transendental.

Signifikansi penelitian ini terletak pada kontribusinya dalam pengembangan filsafat pendidikan Islam, khususnya pada aspek antropologi pendidikan. Secara teoretis, penelitian ini memperkaya wacana tentang tujuan pendidikan Islam dengan pendekatan filosofis yang berakar pada pemikiran klasik Islam namun relevan dengan problem modern. Meskipun berbagai penelitian telah membahas konsep insan kamil maupun tujuan pendidikan Islam secara terpisah, belum banyak kajian yang secara sistematis menjadikan konsep Insān Kāmil al-Jīlī sebagai basis rekonstruksi antropologi pendidikan dalam merespons krisis modernitas secara filosofis dan aplikatif. Secara konseptual, penelitian ini menawarkan paradigma alternatif dalam merumuskan tujuan pendidikan Islam yang tidak terjebak pada reduksionisme manusia. Secara praktis, hasil penelitian ini diharapkan dapat menjadi rujukan bagi pengembangan kebijakan, kurikulum, dan praktik pendidikan Islam yang berorientasi pada pembentukan manusia seutuhnya.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Sumber data utama meliputi karya-karya al-Jīlī, khususnya *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhīr wa al-Awā'il*, serta literatur pendukung tentang filsafat pendidikan Islam dan kritik pendidikan modern. Analisis data dilakukan melalui pendekatan filosofis hermeneutik, dengan metode analisis konseptual dan kritis untuk mengungkap struktur pemikiran al-Jīlī dan relevansinya dalam konteks pendidikan Islam kontemporer. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk melakukan dialog kritis antara pemikiran klasik dan realitas pendidikan modern.

Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bertujuan mengkaji konsep Insān Kāmil secara teoretis, tetapi juga berupaya melakukan rekonseptualisasi tujuan pendidikan Islam yang mampu menjawab krisis antropologi modern. Penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangan pemikiran yang signifikan dalam upaya mengembalikan pendidikan Islam pada misi hakikinya sebagai proses pembentukan manusia paripurna yang beriman, berilmu, berakhlak, dan bertanggung jawab sebagai khalifah di muka bumi.

METODE

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif berbasis studi pustaka (*library research*) yang bertumpu pada sumber-sumber kepustakaan berupa buku, jurnal ilmiah, manuskrip klasik, dan karya akademik yang relevan. Metode yang digunakan adalah analisis filosofis untuk mengkaji secara mendalam konsep manusia dan tujuan pendidikan Islam.

Pendekatan penelitian meliputi pendekatan filosofis untuk analisis konseptual, pendekatan konseptual untuk menelaah gagasan insān kāmil dan relevansinya dalam pendidikan Islam, serta pendekatan historis intelektual untuk memahami konteks pemikiran al-Jīlī dalam tradisi tasawuf Islam. Data dikumpulkan melalui penelusuran dan seleksi literatur primer dan sekunder yang relevan, kemudian dianalisis menggunakan teknik deskripsi, interpretasi, dan sintesis guna menghasilkan kesimpulan konseptual yang komprehensif dan sistematis.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Berdasarkan analisis terhadap pemikiran ‘Abd al-Karīm al-Jīlī mengenai konsep Insān Kāmil serta relevansinya dengan problem antropologi modern, penelitian ini menghasilkan beberapa temuan utama yang saling berkaitan secara konseptual dan filosofis.

Tabel 1. Hasil Temuan Utama

No	Fokus Pembahasan	Temuan Utama	Implikasi
1	Konsep Insān Kāmil dalam Pemikiran al-Jīlī	Insān Kāmil merupakan manifestasi paling sempurna dari tajallī Ilahi yang mencerminkan integrasi dimensi spiritual, intelektual, moral, dan kosmologis manusia. Pencapaiannya melalui proses ma‘rifah, ihsān, dan taraqqī dalam struktur maqāmāt yang sistematis	Menjadi dasar antropologi Islam yang holistik, menempatkan manusia sebagai makhluk transendental sekaligus khalifah
2	Krisis Antropologi Modern	Modernitas dengan paradigma positivistik-materialistik mereduksi manusia menjadi makhluk rasional-empiris, mengabaikan dimensi spiritual sehingga melahirkan krisis makna, identitas, dan orientasi hidup	Menuntut rekonstruksi paradigma pendidikan yang mengintegrasikan dimensi spiritual, etis, dan intelektual
3	Redefinisi Tujuan Pendidikan Islam	Tujuan pendidikan Islam perlu direkonstruksi berbasis konsep Insān Kāmil sebagai proses transformasi manusia menuju kesempurnaan melalui integrasi ilmu, iman, dan akhlak	Menjadi landasan pengembangan pendidikan yang holistik, transformatif, dan berorientasi pada pembentukan manusia paripurna

Konsep Insan Kamil dalam Pemikiran Al-Jili

Dalam pembahasan mengenai konsep Insan Kamil menurut perspektif al-Jilli, penting untuk menempatkannya sebagai kelanjutan pemikiran Ibnu Arabi mengenai posisi manusia dalam struktur kosmos. Ibnu Arabi memandang manusia sebagai bentuk tertinggi di antara seluruh alam (*wal Haqq yatajalla fi jami’ shuwaril wujud yatajalla fil insan fi ‘ala shuwaril wujud wa akmalihā*) dan sebagai wujud yang paling sempurna bagi *al-Haqq* untuk melakukan tajalli (*al-Insan akmal majali al-Haq*) (Muhyiddin Ibn ‘Arabi, 2016). Gagasan tersebut kemudian diadopsi dan diperluas oleh Al-Jili, yang memandang konsep insan kamil tidak berbeda dari perspektif Ibn ‘Arabi, yakni sebagai manifestasi ketuhanan. Pandangan ini berlandaskan pada asumsi bahwa seluruh bentuk keberadaan pada hakikatnya berakar pada satu realitas tunggal, yaitu Wujud Mutlak (Kiki Muhamad Hakiki dan Arsyad Sobby Kesuma, 2018).

Al-Jīlī tidak memaknai Insān Kāmil semata-mata sebagai manusia ideal dalam kerangka moral normatif. Ia memandang Insān Kāmil sebagai manifestasi paling sempurna dari eksistensi manusia, yakni pribadi yang mampu merefleksikan asmā’ dan sifat-sifat Tuhan secara integral dalam dimensi spiritual, intelektual, moral, dan sosial (‘Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 2003). Dalam perspektif ini, manusia dipahami sebagai entitas kosmik yang memegang peran ontologis, etis, dan spiritual dalam keseluruhan struktur realitas.

Selain menguraikan manusia sebagai puncak tertinggi tatanan kosmos, dari sisi ontologis Al-Jīlī juga mengemukakan konsep “*Nūr Muḥammad*”. Konsep ini menjelaskan bahwa Nabi Muhammad menempati kedudukan yang sangat istimewa karena ruh beliau berfungsi sebagai *quthb* seluruh alam, sejak awal hingga akhir proses penciptaan. *Nūr Muḥammad*, menurut Al-Jīlī, merupakan pancaran sifat-sifat Ilahi, sebab Allah menciptakan ruh Muhammad dari Dzat-Nya sendiri. Pada akhirnya, melalui ruh tersebut terciptalah seluruh alam beserta seluruh misteri yang dikandungnya (‘Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī,

1336 H). Dengan demikian, konsep ini menegaskan dimensi kosmologis dan metafisis manusia dalam keterkaitannya dengan asal-usul dan struktur penciptaan.

Keterbatasan pancaindra serta akal manusia yang bersifat fana dan tidak sepenuhnya dapat diandalkan menyebabkan manusia tidak mampu menjelaskan ataupun memahami Hakikat Mutlak secara tuntas, bahkan tidak dapat mengungkapkannya dengan bahasa yang memadai. Hal ini sejalan dengan penjelasan al-Jīlī bahwa Allah memiliki keberadaan pertama yang berdiri sendiri secara absolut, sedangkan makhluk hanya memiliki keberadaan kedua yang bergantung sepenuhnya kepada-Nya. Pada tingkat eksistensi pertama tersebut, makhluk sama sekali belum ada, kemudian Tuhan menciptakannya secara ilahiah dari ketiadaan yang sejati dalam pengetahuan-Nya. Tuhan kemudian mewujudkannya secara ilahiah dari ketiadaan murni dalam lingkup ilmu-Nya ('*ālam 'ilmī*), lalu memanifestasikannya ke alam nyata melalui kehendak dan kekuasaan-Nya. Dengan demikian, penciptaan dipahami sebagai proses dari ketiadaan menuju keberadaan dalam ilmu Tuhan, dan selanjutnya menuju keberadaan aktual dalam realitas empiris ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 2003). Karena itu, menurut al-Jīlī, alam semesta tidak diwujudkan dari materi atau substansi yang telah tersedia sebelumnya, melainkan tercipta dari ketiadaan mutlak (*creatio ex nihilo*) dalam lingkup pengetahuan Ilahi.

Dari uraian tersebut tampak adanya perbedaan konseptual antara Abd al-Karīm al-Jīlī dan Ibn Arabī. Ibn 'Arabī berpendapat bahwa alam tidak muncul dari ketiadaan mutlak, melainkan dari realitas yang telah ada dalam ilmu Tuhan. Wujud-wujud yang berada dalam pengetahuan Ilahi itulah yang kemudian termanifestasi sebagai alam empiris. Pandangan ini dikritisi oleh al-Jīlī. Menurutnya, apabila alam dianggap berasal dari sesuatu yang telah ada dalam ilmu Tuhan, maka hal itu mengimplikasikan bahwa Tuhan tidak sepenuhnya berkuasa menciptakan dari ketiadaan, melainkan hanya dapat mewujudkan sesuatu yang sudah tersedia. Bagi al-Jīlī, anggapan semacam ini bertentangan dengan sifat Maha Kuasa Tuhan dan karenanya tidak dapat diterima ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 2003).

Jika ditelaah lebih dalam, muncul pertanyaan penting: jika alam merupakan wadah tajalli (manifestasi) Tuhan, apakah dengan demikian alam identik dengan Tuhan?. Untuk menjawab persoalan tersebut, Abd al-Karīm al-Jīlī menggunakan analogi air dan es. Tuhan diumpamakan sebagai air, sedangkan alam diibaratkan sebagai es. Secara hakikat, es tidak lain adalah air itu sendiri, namun dalam bentuk dan keadaan yang berbeda. Dengan perumpamaan ini, al-Jīlī ingin menunjukkan bahwa alam merupakan manifestasi dari Tuhan, namun tanpa meniadakan perbedaan antara bentuk tampak dan hakikat asalnya ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 2003).

Menurut Abd al-Karīm al-Jīlī, ketika seseorang mengalami tajalli melalui salah satu *asmā'* Tuhan, ia akan larut dalam kualitas sifat Ilahi yang termanifestasi tersebut. Al-Jīlī memberikan contoh dari pengalaman spiritualnya sendiri. Ia pernah mengalami tajalli *Asma al-Hayāt* (Dzat Yang Maha Hidup). Setelah itu, tajalli tersebut berpindah kepada sifat '*ālamīyyah* (pengetahuan Ilahi). Dalam keadaan ini, ia menjadi mengetahui segala sesuatu: bagaimana sesuatu itu terjadi, bagaimana ia dapat terjadi, dan bagaimana sesuatu tersebut akan terjadi (Zaidan, 1988). Al-Jīlī juga menjelaskan bahwa dalam kondisi tajalli tersebut ia memperoleh pengetahuan yang jauh lebih luas. Ia bukan hanya mengetahui sesuatu yang sedang terjadi, pernah terjadi, atau akan terjadi, tetapi juga mengetahui hal-hal yang tidak sedang terjadi dan tidak pernah terjadi, termasuk bagaimana sesuatu yang tidak terjadi itu seandainya terjadi (Zaidan, 1988). Dengan demikian, menurut al-Jīlī, seseorang yang mengalami tajalli akan mampu mengetahui ilmu secara menyeluruh baik secara global maupun terperinci karena pengetahuannya berlandaskan keyakinan yang bersumber dari ketuhanan.

Dalam pandangan al-Jīlī, pencapaian derajat *insān kāmil* menuntut pengembangan potensi ruhani untuk menerima tajallī Ilahi melalui integrasi tiga aspek utama: kognitif

(*ma'rifah*), afektif (*ihsān*), dan psikomotorik (peningkatan jasmani rohani atau *taraqqī*). Proses ini harus dimulai dengan pengamalan rukun Islam secara benar, baik secara lahir maupun batin. Secara lahiriah, praktik ibadah harus berlandaskan ketentuan syariat, sedangkan secara batiniah, ia menuntut penghayatan mendalam atas makna spiritual dari setiap amalan (Zaidan, 1988). Setelah itu, seorang salik meneguhkan rukun iman dengan keyakinan yang kokoh, seakan-akan realitas iman tersebut hadir sebagaimana sesuatu yang ditangkap oleh pancaindra. Bagi al-Jīlī, iman merupakan cahaya yang bersumber dari Cahaya Ilahi. Melalui cahaya itulah seorang sufi memperoleh kejernihan batin untuk memahami realitas yang tidak terjangkau oleh penglihatan fisik, sehingga perjalanan spiritualnya bergerak menuju kesempurnaan insani yang integral (Zaidan, 1988). Pengetahuan bukanlah sekadar kumpulan informasi yang menumpuk dalam akal. Pengetahuan adalah jalan untuk mendekat kepada Tuhan, memahami hakikat diri, serta menangkap makna terdalam dari keberadaan.

Setelah menghayati rukun Islam dan iman, seorang sufi melanjutkan ke tahap yang dikenal sebagai al-Shalah, yang merujuk pada kesalehan. Pada tahap ini, praktik ibadah kepada Allah dilakukan dengan dasar kerinduan yang mendalam, dicirikan oleh sikap *khawf* (takut) dan *raja'* (harapan). Selanjutnya, ia mencapai tahap *al-Ihsān*, yaitu kualitas spiritual tertinggi dalam beribadah. Fase ini ditempuh melalui tujuh maqām: *tawbah*, *inābah*, *zuhud*, *tawakkal*, *riḍā*, *tafwīd*, dan *ikhlas*, yang secara bertahap membentuk kematangan spiritual menuju kesempurnaan insan (Zaidan, 1988). Pada maqām tawakkal, seorang sufi sejatinya telah mencapai tahap awal dari tajalli Tuhan, yaitu tajalli *al-af'al*. Di tahap ini, sufi telah dibimbing oleh tindakan Tuhan.

Tingkatan selanjutnya yang dilalui oleh sufi adalah *al-Syahadah* (penyaksian). Dalam fase ini, sufi dituntut untuk memperkuat tekadnya dalam mencintai Allah dengan cara terus-menerus mengingat Allah dan menahan hawa nafsunya. Setelah menyelesaikan tingkatan tersebut, sufi akan memasuki tingkatan *al-Shiddiqiyah* (kebenaran), yakni puncak kematangan spiritual yang ditandai dengan pencapaian *ma'rifah* dalam tiga derajat: *'ilm al-yaqīn*, *'ayn al-yaqīn*, dan *ḥaqq al-yaqīn*. Pada tingkat pertama sufi disinari oleh *asmā'* Tuhan, pada tingkat kedua oleh sifat-sifat-Nya, dan pada tingkat ketiga oleh tajalli Dzat-Nya. Dalam kondisi ini, diri sufi mengalami *fanā'*, yakni lenyapnya kesadaran ego dalam pancaran nama, sifat, dan zat Ilahi. Sebagai tahap akhir, setelah melewati maqām al-Ṣiddiqiyah, seorang sufi mencapai fase qurbah, yakni kedekatan spiritual yang paling intens dengan Tuhan. Pada tingkat ini, kesadaran ketuhanan telah mengakar secara mendalam dalam diri, sehingga seluruh orientasi hidupnya terarah kepada-Nya. Tingkatan inilah seorang sufi dianggap telah meraih derajat sebagai insan kamil (Zaidan, 1988).

Upaya yang dilakukan oleh Abd al-Karim al-Jili tersebut dapat dipahami sebagai bentuk penyederhanaan sekaligus sistematisasi atas konstruksi *maqāmāt* yang sebelumnya dikemukakan oleh Ibn Arabi. Melalui kerangka yang disusunnya, al-Jīlī tampak berupaya membangun ajaran tasawuf yang lebih terstruktur dan berakar kuat pada ajaran-ajaran fundamental Islam, yakni rukun Islam, rukun iman, serta prinsip-prinsip etika spiritual. Dengan demikian, tasawuf tidak diposisikan sebagai ajaran esoterik yang terlepas dari syariat, melainkan sebagai pendalaman spiritual yang tumbuh dari fondasi normatif Islam itu sendiri.

Menurut Yunasril Ali, susunan tingkatan maqām yang dirancang al-Jili menunjukkan bahwa ia membangun tiga landasan tasawuf, yaitu tasawuf 'amali, tasawuf akhlaqi, dan tasawuf falsafi, sebagai tahapan untuk mencapai derajat insan kamil (Ali, 1997). Lebih lanjut, Abd al-Karim al-Jili menegaskan bahwa sekalipun seseorang telah mencapai derajat Insān Kāmil, ia tidak akan pernah menyamai kesempurnaan nabi Muhammad. Penegasan ini berkaitan dengan klasifikasi tingkatan Insān Kāmil yang dibaginya ke dalam tiga tahap. Pertama, *al-bidāyah* (permulaan), yaitu tahap ketika seorang insan mulai merealisasikan

asmā' dan sifat-sifat Ilahi dalam dirinya. Kedua, al-tawassuṭ (menengah), yakni fase ketika kehalusan sifat kemanusiaan terintegrasi dengan pancaran kasih Tuhan, sehingga dimensi-dimensi gaib mulai tersingkap. Ketiga, al-khitam atau tahap akhir, yaitu fase ketika insan kamil telah merealisasikan citra ketuhanan secara sempurna dan memiliki kemampuan untuk memahami rahasia takdir ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 2003).

Dalam pemahaman lain, terdapat titik-titik persamaan sekaligus perbedaan antara Ibn 'Arabi dan al-Jili. Keduanya sepakat bahwa konsep tajalli dan taraqqi merupakan dasar bagi proses kemunculan insan kamil. Namun, keduanya berbeda dalam menjelaskan dinamika dan struktur proses tersebut. Menurut al-Jīlī, tajalli Tuhan berlangsung secara kontinu dalam alam semesta dan terstruktur dalam lima martabat: (1) martabat *ulūhiyyah*, (2) *aḥadiyyah*, (3) *wāḥidiyyah*, (4) *rahmāniyyah*, dan (5) *rubūbiyyah* ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, n.d.). Melalui hirarki ini, al-Jīlī menegaskan bahwa manifestasi Ilahi memiliki gradasi ontologis yang berkesinambungan, yang menjadi landasan bagi proses *taraqqi* (pendakian spiritual) manusia menuju kesempurnaan.

Dalam konstruksi martabat tersebut, Abd al-Karim al-Jili menempatkan martabat *ulūhiyyah* sebagai tingkat pertama sekaligus tertinggi. Pada martabat ini tercakup seluruh realitas secara menyeluruh, baik yang telah berwujud maupun yang masih berada dalam keadaan '*adam* (ketiadaan potensial) (Ali, 1997). Pandangan al-Jili tampaknya berbeda dengan pandangan Ibn 'Arabi, yang justru menempatkan martabat *aḥadiyyah*, sebagai tingkat pertama dalam proses tajalli Tuhan. Hal ini disebabkan karena *aḥadiyyah* dipahami sebagai Dzat murni yang absolut, tidak berkorelasi dengan sifat maupun *asmā'*, serta berada dalam kesatuan yang tak terjangkau oleh relasi apa pun. Dengan demikian, dalam skema Ibn 'Arabī, martabat *aḥadiyyah* merupakan puncak tertinggi manifestasi Ilahi, sebelum munculnya diferensiasi pada tingkat-tingkat berikutnya (Kiki Muhammad Hakiki dan Arsyad Sobby Kesuma, 2018).

Konsep ini menekankan bahwa manusia tidak dapat dipahami semata-mata sebagai makhluk biologis atau rasional, melainkan sebagai entitas spiritual transendental yang pada hakikatnya berorientasi kepada Tuhan. Dalam kerangka tersebut, kesempurnaan manusia terletak pada integrasi dan keseimbangan antara dimensi jasmani, intelektual, dan ruhani, sehingga seluruh potensi dirinya berkembang secara harmonis dan terarah pada tujuan ilahiah (Seyyed Hossein Nasr, 2006). Konsep ini sejalan dengan tujuan hidup manusia serta perannya sebagai ciptaan Allah, yang mencakup menjadi hamba Allah dan khalifah Allah, serta meraih kesejahteraan dan kebahagiaan dalam kehidupan di dunia dan akhirat, baik untuk individu maupun masyarakat.

Krisis Antropologi Modern Dan Impikasi terhadap Pendidikan

Antropologi pada hakikatnya merupakan disiplin yang mengkaji manusia. Istilah "antropologi" berakar dari bahasa Yunani kuno, yang memadukan kata "*anthropos*," bermakna manusia, dan "*logos*," yang merujuk pada ilmu atau kajian sistematis (Adijaya & Zainal, 2019). Antropologi modern umumnya berkembang dari kerangka sekuler dan positivistik yang memisahkan manusia dari aspek transendennya. Manusia dipandang terutama sebagai makhluk rasional dan material, sedangkan dimensi spiritual dianggap sebagai ranah pribadi yang tidak memiliki relevansi ilmiah maupun hubungan dengan naluri manusia (Beilharz & Bauman, 2001). Akibatnya, aspek spiritual, etis, dan transendental dari eksistensi manusia menjadi terabaikan.

Krisis antropologi modern ditandai oleh memudarnya orientasi transendental dalam memahami hakikat manusia. Dalam konteks ini, Charles Taylor menyebut fenomena tersebut sebagai *disenchantment of the world*, yakni kondisi keterputusan manusia modern dari horizon makna spiritual yang sebelumnya menjadi landasan dalam menafsirkan realitas dan keberadaan dirinya (Charles Taylor, 2007). Zygmunt Bauman menyatakan bahwa manusia

modern berada dalam keadaan cair, atau yang disebutnya sebagai "*liquid modernity*," di mana identitas individu menjadi goyah dan tidak permanen (Beilharz & Bauman, 2001). Kondisi tersebut semakin memperdalam keterasingan manusia dari eksistensinya sendiri, dari realitas ketuhanan, serta dari keterhubungannya dengan tatanan kosmik yang lebih luas (Peter L. Berger, 1967).

Krisis antropologi tersebut berimplikasi langsung pada dunia pendidikan. Pendidikan modern cenderung melahirkan individu yang kompeten secara teknis, tetapi lemah dalam orientasi etis dan spiritual. Dalam kritiknya, Paulo Freire menyebut model pendidikan semacam ini sebagai bentuk dehumanisasi, karena memposisikan peserta didik sekadar sebagai objek dalam sistem, bukan sebagai subjek yang memiliki kesadaran kritis dan martabat kemanusiaan (Paulo Freire, 2005). Dengan demikian, krisis antropologi modern menuntut rekonstruksi paradigma pendidikan yang berlandaskan pemahaman manusia secara utuh tidak hanya sebagai makhluk rasional, tetapi juga sebagai subjek spiritual dan moral.

Berbeda dengan antropologi modern yang menekankan dimensi empiris dan material, antropologi Islam dalam perspektif Abd al-Karim al-Jili bersifat integratif dan holistik, ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 1975) karena memandang manusia sebagai kesatuan jasmani, akal, dan ruh dalam orientasi ketuhanan. Oleh karena itu, krisis kemanusiaan dalam modernitas seperti alienasi, kehampaan makna, dan krisis identitas dipahami sebagai konsekuensi dari keterputusan manusia dari dimensi transendentalnya, sehingga kehidupan kehilangan orientasi spiritual dan tujuan eksistensialnya (Charles Taylor, 2007).

Dalam konteks ini, *Insān Kāmil* tampil sebagai model antropologis alternatif yang memulihkan martabat manusia sebagai makhluk bermakna. Abd al-Karim al-Jili menegaskan bahwa kesempurnaan manusia hanya dapat diraih melalui *ma'rifatullāh* (pengenalan kepada Tuhan) dan *ma'rifat al-nafs* (pengenalan terhadap hakikat diri), yang keduanya menjadi fondasi transformasi spiritual dan eksistensial manusia ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 1975). Pengenalan terhadap Tuhan menuntun manusia pada kesadaran akan asal-usul, tujuan, dan orientasi akhir kehidupannya. Sementara itu, pengenalan terhadap diri membuka pemahaman bahwa manusia mengandung potensi Ilahi yang harus direalisasikan melalui penyucian jiwa dan pendakian spiritual.

Dengan demikian, *Insān Kāmil* bukan sekadar konsep idealistik, melainkan paradigma yang menegaskan bahwa kemuliaan manusia terletak pada integrasi antara dimensi jasmani, intelektual, dan ruhani. Melalui integrasi tersebut, manusia tidak lagi terjebak dalam reduksionisme materialistik, tetapi kembali menemukan makna eksistensialnya sebagai hamba sekaligus khalifah Tuhan di muka bumi.

Konsep *Insān Kāmil* Al-Jili sebagai Dasar Redefinisi Tujuan Pendidikan Islam

Secara normatif, tujuan pendidikan Islam diarahkan pada pembentukan manusia paripurna (*al-insān al-kāmil*), yakni pribadi yang berkembang secara seimbang dalam dimensi jasmani, intelektual, dan ruhani, sehingga seluruh potensi dirinya teraktualisasi secara harmonis dalam orientasi ketuhanan (Hasan Langgulung, 1986). Namun dalam praktiknya, tujuan tersebut kerap tereduksi oleh tuntutan modernitas yang lebih menekankan aspek kognitif dan keterampilan teknis. Karena itu, diperlukan redefinisi tujuan pendidikan Islam agar kembali berakar pada visi antropologis Islam yang utuh dan transendental.

Sementara itu, tujuan pendidikan Islam secara tradisional cenderung berfokus pada taqlid dan pembentukan akhlak dasar. Namun, dalam perspektif Abd al-Karim al-Jili, tujuan tersebut didefinisi sebagai proses pembentukan *Insān Kāmil*. Pendidikan dipahami sebagai upaya pengembangan potensi rūhiyyah agar mampu menerima tajalli Ilahi, melalui integrasi dimensi kognitif (*ma'rifah*), afektif (*ihsān*), dan psikomotorik (pendakian jasmani dan rohani) (Althof & Berkowitz, 2016). Dengan demikian, pendidikan tidak hanya mentransmisikan pengetahuan, tetapi mentransformasikan keseluruhan diri manusia. Gagasan ini sejalan

dengan orientasi pendidikan nasional Indonesia yang menargetkan lahirnya individu yang bertakwa, cerdas, dan berakhlak mulia. Dalam kerangka tersebut, konsep *Insān Kāmil* dapat diposisikan sebagai tolok ukur holistik, karena menekankan keseimbangan antara dimensi spiritual, intelektual, dan moral dalam pembentukan kepribadian manusia.

Dalam perspektif Abd al-Karim al-Jili, pendidikan harus diarahkan pada proses penyadaran eksistensial manusia terhadap jati dirinya sebagai makhluk Tuhan. Pendidikan tidak berhenti pada transmisi pengetahuan, melainkan berfungsi sebagai proses transformasi diri yang menuntun peserta didik menuju kematangan spiritual, intelektual, dan moral secara terpadu ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 1975). Pandangan ini sejalan dengan pemikiran Syed Muhammad Naquib al-Attas yang menegaskan bahwa tujuan pendidikan Islam adalah penanaman adab, yakni pengenalan dan pengakuan akan tempat yang tepat bagi segala sesuatu dalam tatanan wujud (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1999). Dengan demikian, pendidikan bukan sekadar transfer ilmu, tetapi proses pembentukan manusia yang sadar akan hierarki realitas, tanggung jawab moral, dan relasinya dengan Tuhan.

Menurut Abuddin Nata, dengan mengutip pandangan H. M. Arifin, tujuan pendidikan Islam secara universal adalah mewujudkan keseimbangan pertumbuhan kepribadian manusia secara menyeluruh. Hal ini dilakukan melalui pembinaan jiwa, akal, perasaan, dan fisik secara terpadu (Abuddin Nata, 2016). Dengan demikian, pendidikan harus mengembangkan seluruh potensi manusia baik yang bersifat spiritual, intelektual, imajinatif, fisik, keilmuan, dan kebahasaan, baik dalam dimensi individual maupun sosial. Seluruh proses tersebut diarahkan pada pencapaian kebaikan dan kesempurnaan, yang bermuara pada tujuan akhir pendidikan, yakni terealisasinya pengabdian total kepada Allah dalam kehidupan pribadi, sosial, dan kemanusiaan secara luas.

Dalam konteks modernitas, tujuan pendidikan Islam mengalami distorsi akibat dominasi paradigma sekuler dan utilitarian. Pendidikan lebih dipahami sebagai instrumen mobilitas sosial dan ekonomi, sehingga orientasi etik dan spiritual semakin terpinggirkan (Beilharz & Bauman, 2001). Syed Muhammad Naquib al-Attas mengkritik kecenderungan ini sebagai bentuk *loss of adab*, yakni hilangnya kesadaran manusia terhadap tatanan nilai, hierarki ilmu, dan makna hakiki kehidupan (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1999). Akibatnya, ketika adab memudar, pendidikan tidak lagi membentuk manusia berkarakter dan berorientasi transendental, melainkan sekadar menghasilkan individu terampil namun miskin arah moral dan spiritual (Paulo Freire, 2005).

Tujuan pendidikan Islam berbasis *Insān Kāmil* menempatkan *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa) sebagai fondasi utama. Ilmu tidak cukup ditransmisikan, tetapi harus disertai pembinaan spiritual. Tanpa penyucian jiwa, pengetahuan berpotensi melahirkan kesombongan intelektual dan krisis moral ('Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī, 1975). Al-Ghazali menegaskan bahwa ilmu yang sejati adalah ilmu yang mendekatkan manusia kepada Allah dan membentuk akhlak yang mulia, bukan sekadar menambah pengetahuan (Al-Ghazali, 2003). Pandangan ini diperkuat oleh 'Abd al-Karīm al-Jīlī yang menegaskan bahwa kesempurnaan manusia hanya tercapai ketika ilmu dan spiritualitas berpadu secara seimbang dan saling menguatkan.

Dalam kerangka redefinisi, tujuan pendidikan Islam tidak lagi berhenti pada pembentukan insan beriman dan berilmu, tetapi diperluas menjadi pembentukan manusia yang sadar akan makna eksistensinya sebagai hamba dan khalifah Tuhan. Pendidikan harus menumbuhkan kesadaran transendental, membentuk tanggung jawab etis, serta menguatkan komitmen sosial secara terpadu, sehingga lahir pribadi yang utuh juga cerdas, bermoral, dan berorientasi pada kemaslahatan. Seyyed Hossein Nasr menegaskan bahwa krisis manusia modern berakar pada hilangnya dimensi sakral dalam pendidikan. Ketika ilmu dipisahkan dari nilai-nilai ketuhanan, pengetahuan menjadi kering makna dan kehilangan orientasi spiritual (Seyyed Hossein Nasr, 1989) Karena itu, pendidikan Islam harus berfungsi sebagai

sarana resakralisasi pengetahuan, yakni mengembalikan ilmu pada akar transendennya. Dengan demikian, pendidikan Islam tidak sekadar mentransfer informasi, tetapi menjadi instrumen pemulihan martabat dan kemanusiaan manusia modern (Syed Muhammad Naquib al-Attas, 1999).

Dengan menjadikan konsep *Insān Kāmil* perspektif Abd al-Karim al-Jili sebagai dasar redefinisi tujuan pendidikan Islam, pendidikan diarahkan kembali pada misi ontologisnya: membentuk manusia yang sadar akan hakikat dirinya sebagai makhluk Tuhan, mampu merefleksikan nilai-nilai Ilahi dalam kehidupan sosial, serta bertanggung jawab dalam membangun peradaban yang bermakna. Redefinisi ini tidak menolak modernitas, melainkan mengkritiknya secara filosofis dan menempatkannya dalam horizon makna yang lebih utuh dan bermartabat. Sejalan dengan itu, Abu Ahmadi menjelaskan bahwa tujuan pendidikan Islam memiliki tahapan, dengan tujuan tertinggi yang berorientasi pada realisasi tujuan hidup manusia (Achmadi, 1992). Tujuan tersebut mencakup penghambaan kepada Allah, pelaksanaan fungsi kekhalifahan, serta pencapaian kesejahteraan dan kebahagiaan dunia-akhirat, baik pada tingkat individu maupun masyarakat. Dengan demikian, pendidikan Islam tidak hanya bersifat instruksional, tetapi transformatif dan teleologis.

KESIMPULAN

Penelitian ini berangkat dari kegelisahan terhadap krisis antropologi modern yang mereduksi manusia pada dimensi rasional dan material, sehingga berdampak pada distorsi tujuan pendidikan Islam yang semakin pragmatis dan instrumental. Sebagaimana dirumuskan dalam pendahuluan, penelitian ini bertujuan mereformulasikan tujuan pendidikan Islam melalui konsep *Insān Kāmil* perspektif Abd al-Karim al-Jili sebagai respons kritis atas krisis tersebut.

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan, dapat disimpulkan bahwa konsep *Insān Kāmil* dalam pemikiran al-Jīlī bukan hanya sekadar idealisme moral, tetapi merupakan konstruksi antropologis yang lengkap dan transenden. Manusia dipandang sebagai makhluk teomorfis yang mencerminkan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan melalui proses *tajallī* (penampakan) dan *taraqqī* (kemajuan), yang membutuhkan keselarasan dalam tiga aspek: kognitif (*ma`rifah*), afektif (*iḥsān*), dan praktik spiritual. Oleh karena itu, kesempurnaan manusia tidak hanya ditentukan oleh kemampuan intelektual, tetapi juga oleh keseimbangan antara ilmu, adab, dan pemahaman akan keagamaan. Temuan ini memperkuat argumen awal bahwa krisis dalam sistem pendidikan Islam berasal dari kesalahan dalam memahami manusia secara terbatas. Jika manusia hanya dilihat secara sederhana, maka pendidikan kehilangan tujuan transendennya. Sebaliknya, jika manusia dilihat kembali sebagai hamba dan khalifah Tuhan, pendidikan memiliki landasan ontologis dan tujuan yang lebih utuh. Karenanya, penegakan tujuan pendidikan Islam yang berdasarkan konsep *Insān Kāmil* menunjukkan pergeseran dalam paradigma, dari sekadar memberikan pengetahuan menuju transformasi diri, dari fokus pada kegunaan material menuju makna hidup, dari keberhasilan semata menuju keutuhan eksistensial.

Secara konsep, penelitian ini menegaskan bahwa tujuan pendidikan Islam harus diarahkan pada pembentukan manusia yang sadar akan hakikat dirinya, mampu mengintegrasikan dimensi jasmani, intelektual, dan ruhani, serta berkomitmen mewujudkan nilai-nilai Ilahi dalam kehidupan sosial. Pendidikan Islam tidak hanya mempersiapkan peserta didik untuk memasuki dunia kerja, tetapi membimbing mereka menuju kematangan spiritual dan tanggung jawab peradaban. Dengan demikian, konsep *Insān Kāmil* dapat berfungsi sebagai fondasi filosofis untuk merekonstruksi visi, kurikulum, dan praksis pendidikan Islam di tengah tantangan modernitas. Lebih jauh, penelitian ini membuka prospek pengayaan kajian pada beberapa ranah. Pertama, diperlukan penelitian aplikatif yang menguji implementasi paradigma *Insān Kāmil* dalam desain kurikulum, strategi

pembelajaran, dan budaya kelembagaan pendidikan Islam. Kedua, kajian komparatif antara pemikiran al-Jīlī dan pemikir pendidikan Islam kontemporer dapat memperluas dialog antara tradisi klasik dan konteks modern. Ketiga, penelitian empiris di lembaga pendidikan Islam akan memperkuat validitas konseptual temuan ini dalam realitas praksis.

Akhirnya, dapat ditegaskan bahwa redefinisi tujuan pendidikan Islam melalui konsep *Insān Kāmil* bukan sekadar upaya romantisasi pemikiran klasik, melainkan langkah epistemologis dan ontologis untuk mengembalikan pendidikan Islam pada misi hakikinya: membentuk manusia paripurna yang beriman, berilmu, beradab, dan bertanggung jawab dalam membangun peradaban yang bermakna. Dengan pijakan antropologis yang kokoh, pendidikan Islam diharapkan mampu menjadi jalan pemulihan martabat manusia modern sekaligus fondasi kebangkitan peradaban yang berakar pada nilai-nilai Ilahi.

REFERENSI

- Abdullah and Aziz. (2022). Philosophical Foundations of Islamic Education: Reclaiming the Tawhidi Paradigm. *International Journal of Islamic Educational Studies* 5, 1, 12–25.
- Abdur Rahman Saleh. (2000). *Pendidikan Agama dan Keagamaan: Visi, Misi dan Aksi*. PT Gemawindu Pancaperkasa.
- Abuddin Nata. (2016). *Ilmu Pendidikan Islam, Cet III*. Kencana.
- Achmadi, A. (1992). *Islam sebagai Paradigma Ilmu Pendidikan*. Aditya.
- Adijaya & Zainal. (2019). *PEMIKIR-PEMIKIR BESAR ANTROPOLOGI*. Uwais Insirasi Indonesia.
https://books.google.co.id/books?hl=en&lr=&id=JHMyEQAAQBAJ&oi=fnd&pg=PA1&ots=Nuy3qn-PX6&sig=6nmgC1LRE0beE19bMkLGa5EMxFg&redir_esc=y#v=onepage&q&f=false
- Afiani, V. Z. (2025). Integrasi tasawuf dalam masyarakat modern: perspektif Sosiologi Agama. *Dimensia: Jurnal Kajian Sosiologi*, 14(1), 111–124.
<https://doi.org/10.21831/dimensia.v14i1.80063>
- Al-Ghazzali, I. (2003). *Terjemahan Ihya Ulumuddin Jilid 1.pdf* (pp. 1–1062).
- Ali, Y. (1997). *Manusia Citra Ilahi*. Paramadina.
- Althof, W., & Berkowitz, M. W. (2016). Moral education and character education: Their relationship and roles in citizenship education. *Journal of Moral Education*, 35(4), 495–518. <https://doi.org/10.1080/03057240601012204>
- Beilharz, P., & Bauman, Z. (2001). Liquid Modernity. In *Contemporary Sociology* (Vol. 30, Issue 4). <https://doi.org/10.2307/3089803>
- Charles Taylor. (2007). *A Secular Age*. MA: Harvard University Press.
- Hadiman, B. (2004). *Filsafat Modern: Dari Machiavelli Sampai Nietzsche*. PT Gramedia Pustaka Utama.
- Hasan Langgung. (1986). *Manusia dan Pendidikan*. Pustaka Al-Husna.
- Hatim, M. (2019). Problem Filsafat Pendidikan Islam: Proyeksi, Orientasi ke Arah Filsafat Pendidikan Islam Paripurna. *EL-HIKMAH: Jurnal Kajian Dan Penelitian Pendidikan Islam*, 13(2), 168–182. <https://doi.org/10.20414/elhikmah.v13i2.1680>
- Kiki Muhamad Hakiki dan Arsyad Sobby Kesuma. (2018). *Insan Kamil dalam Perspektif 'Abd al-Karīm al-Jīlī dan Pemaknaannya dalam Konteks Kekinian*. 2(December), 175–186. <https://doi.org/10.15575/jw.v3i2.2287>
- Kurniawan, & Encung. (2021). Rekonseptualisasi Insan Kamil Abd Al-Karim Al-Jili Oleh Murtadha Muthahhari. *Dirasah*, 4(1), 101–117.
<https://ejournal.iaifa.ac.id/index.php/dirasah>.
- Manshuruddin, Rozana, S., & Abrianto, D. (2019). Character Education in Modern Islamic Boarding Schools: a Model From Indonesia. *European Journal of Social Sciences*

- Studies*, 4(4), 174–184. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3382110>
- Muhajarah, K. (2018). Krisis Manusia Modern Dan Pendidikan Islam. *Al Ta'dib*, 7(2), 189.
- Muhyiddin Ibn 'Arabi. (2016). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Dār al-Afāq li al-Nashr wa al-Tawjīh.
- Murtadha Muthahhari. (2004). *Manusia Sempurna, terj. Helmi Mustofa*. Al-Ghiyad Prisma.
- Paulo Freire. (2005). *Pedagogy of the Oppressed*. Continuum.
- Peter L. Berger. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Anchor Books.
- SARAGIH, I., & Ihsan, I. M. (2025). Rekonstruksi Tujuan Pendidikan Islam Berdasarkan Filsafat Pendidikan Al Attas: Implikasi bagi Perumusan Visi Lembaga. *BELEJER: Journal of Islamic Education Management*, 1(1), 12–24.
- Seyyed Hossein Nasr. (1989). *Knowledge and the Sacred*. SUNY Press.
- Seyyed Hossein Nasr. (2006). *Islamic Philosophy from Its Origin to the Present*. SUNY Press.
- Sir Muhammad Iqbal dan Didik Komaidi. (2002). *Rekonstruksi Pemikiran Agama dalam Islam*. Lazuardi.
- Sri Minarti. (2021). *Ilmu Pendidikan Islam: Fakta Teoretis-Filosofis dan Aplikatif-Normatif*. 32(3), 167–186.
- Susanti, S. E. (2016). SPIRITUAL EDUCATION : SOLUSI TERHADAP DEKADENSI KARAKTER DAN KRISIS SPIRITUALITAS DI ERA GLOBAL. *HUMANISTIKA: Jurnal Keislaman*, 1–42.
- Syed Muhammad Naquib al-Attas. (1999). *The Concept of Education in Islam*. ISTAC.
- Zaidan, Y. (1988). *Al-Fikr al-Shufi 'inda 'Abd al-Karim al-Jili*. Dar al-Nahdlah al-'Arabiyah.
- 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī. (n.d.). *al-Kahf wa al-Raqīm fī Sharḥ Bismillāh al-Raḥmān al-Raḥīm*. al-Ma'ārif al-Nizāmiyyah.
- 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī. (1975). *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il, jil. 2*. Dār al-Fikr.
- 'Abd al-Karīm ibn Ibrāhīm al-Jīlī. (2003). *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifat al-Awākhir wa al-Awā'il*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.