

PAHAM KENABIAN DALAM TASAWUF FALSAFI IBN 'ARABI DAN RELEVANSINYA TERHADAP PAHAM KEAGAMAAN

Hajam

Dosen IAIN Syekh Nurjati Cirebon

Abstract

In the books of the view that prophecy is considered final, prophetic door was closed, prophecy is God's choice without the intervention of the human mind and human living must believe. This opini shows that the understanding of religious texts (Al-Qur'an and Hadis) by not playing with textual understanding will result in a universal understanding and holistic, as prophetic discourse. But in the books stating that the prophecy does not just stop at the region shari>ah doctrine, but the prophecy is still going on to lead every race religion and culture. To dissect this research study can be used approach is to use a hermeneutic approach as a method of contextual interpretation is patterned.

Abstrak

Ibn al-'Arabi memandang kenabian memiliki cakupan yang begitu luas, tidak hanya nabi-nabi yang khusus bagi manusia pilihan Allah saja, tetapi ada nabi lain yang datangnya dari manusia bukan pilihan tapi memiliki maqām tingkat tinggi yang memiliki kemampuan penyingkapan batin (kasyf) dan penyaksian (musyahadah) akan hakikat Tuhan pada batinnya. Oleh karena Menurut Ibn'Arabi, Nabi itu mempunyai tiga tingkatan sifat, yaitu Wilāyah (kewalian), Ma'rifat (Pengetahuan Tuhan) dan Risālah. Wilāyah (kewalian) merupakan dasar semua pangkat-pangkat spiritual dan stu-satunya umum bagi pcrā wali. nubuwwah menurut Ibn 'Arabi memiliki jangkauan yang holistik. Nubuwwah dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian besar, pertama, nubuwwah yang berhubungan pembawa syarah Allah sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur'an, nubuwwah ini disebut dengan al-Nubuwwah al-khaṣṣah (kenabian khusus). Kedua, al-Nubuwwah al-'Ammah (kenabian umum), kenabian ini belum terputus masih tetap berlangsung (ghair munqati') dengan

sarat memiliki substansi yang sama dalam spiritual dan khittah perjuangannya sama dengan Nabi Khas, akan tetapi Nabi ini tidak membawa Risālah dari Allah dan tidak bermaksud menandingi Nabi syariah.

Kata Kunci: *Kenabian 'Ammah, Kenabian Khasah, hermeneutika, relevansi, paham keagamaan.*

A. Pendahuluan

Perdebatan mengenai konsep kenabian di tengah masyarakat sering kali terjadi, tak jarang perdebatan ini menarik umat Islam, dan dampak dari perdebatan tentang wacana ini menimbulkan pertikaian yang berkepanjangan dan tak jarang berujung pada benturan fisik serta pertumpahan darah, seperti yang dialami Ormas Islam Ahmadiyah di berbagai Wilāyah Indonesia, sejak tahun 1980 sampai sekarang.¹

Seluruh aliran penting Islam menerima kenabian, karena kenabian sebagai bagian tak terpisahkan dari keimanan, tetapi pada tingkat wacana persoalan kenabian menjadi perdebatan krusial antara dua aliran yang cenderung normatif dan aliran yang cenderung rasional sehingga teori kenabian merupakan tema pembicaraan atau bidang telaah yang menarik dan telah menjadi perdebatan yang cukup tajam yang hingga kini belum berhenti, sementara umat Islam sendiri terhadap teori Kenabian yang beraliran rasional belum mendapat perhatian yang serius.²

Hal ini karena, umat Islam memandang terhadap Kenabian hanya cukup pada Wilāyah syariah dan teologi, belum menyentuh kepada Wilāyah studi Tasawuf Falsafi.³ Dalam teologi umum yang biasa diyakini sebagian besar umat Islam terhadap Wilāyah kajian nabi masih dirasa sempit, sering kali Wilāyah nabi bertumpu hanya pada pembahasan terbatas, misalnya perbedaan antara nabi dan rasul, sifat-sifat nabi dan rasul, serta nabi-nabi yang diketahui dalam Al-Qur'an.⁴

Selain itu, memandang bahwa Kenabian hanya seputar kepada nabi-nabi pembawa wahyu dari Tuhan, baik berupa Suhuf maupun berupa kitab-kitab yang terdiri dari 25 Nabi dan Rasul,

dari jumlah itu ada Nabi yang disebut Ulūl 'Azmi artinya Nabi-Nabi yang mendapat kekhasan dari Tuhan berupa kemuliaan dengan diberikannya kitab dan Suhuf, seperti Nabi Ibrāhīm, Nabi 'Isā, Nabi Nūh, dan Nabi Muhammad saw. Nabi-nabi tersebut bertugas untuk menjalankan misinya menyampaikan keimanan dan hukum-hukum Tuhan dan ummat Islam wajib mengimani terhadap seluruh Nabi-Nabi dan dalam doktrin teologi kalangan Asy'ariyah⁵ menjadi salah satu rukun iman.⁶ Dari doktrin itulah yang selama ini, menjadi keyakinan final bagi umat Islam, sehingga, kalau ada teori baru tentang kenabian mereka menolaknya.

Dalam sejarah Pemikiran Islam, terdapat dua mazhab yang menginterpretasikan teori kenabian. Mazhab *pertama*, adalah mazhab ortodoksi yang diwakili kaum Teolog Sunni. Mazhab ini berpandangan bahwa kenabian adalah ajaran suci Tuhan yang bersifat mutlak kebenarannya karena bersumber dari wahyu Tuhan. Kelompok ulama-ulama ini seperti Ibn Hazm (w.456 H), al-Gazāli (w.505 H/1111 M), Ibn Taymiyyah (w. 728 H), dan al-Syahrastāni (w. 548 H). Mazhab *kedua*, adalah mazhab heterodoks yang diwakili kaum filosof, mazhab ini berpandangan bahwa kenabian sesungguhnya merupakan keniscayaan dalam kehidupan. Implikasinya adalah kesimpulan bahwa ajaran kenabian itu ajaran manusia biasa saja. Ia mempunyai nilai kebenaran, tapi dimungkinkan juga adanya kekurangan. Mazhab heteredoks berasumsi meski sumber kenabian itu mempunyai hubungan dengan yang di atas, yaitu Allah (vertikal), tetapi kenabian itu, sebenarnya juga bersumber dari bawah, yaitu masyarakat (horizontal), yang termasuk kelompok ini seperti al-Farābi, Ibn Sinā, dan Ibn al-'Arabi.⁷

B. Karakteristik Paradigma Pengetahuan Mistis Ibn al-'Arabi

Karakteristik paradigma pemikiran Ibn al-'Arabi sedikit berbeda dengan sufi-sufi lain. Ibn al-'Arabi telah mengikuti jejak yang lebih luas dan berani dalam merumuskan pandangan-pandangan berkenaan dengan filsafat dan tasawuf, amat lengkap kajian yang dirumuskan Ibn al-'Arabi sehingga pandangannya telah melampoi sufi-sufi lain. Ibn al'Arabi telah meletakkan konstruksi epistemologi spiritual dan rasional sekaligus. Melalui prisma pemikirannyalah, tidak hanya melahirkan doktrin-doktrin gnostik, tapi juga melahirkan gagasan-gagasan lainnya seperti fiqh, teologi,

filsafat, tasawuf, sastra, kosmogi, psikologi, etika, estetika dan logos.⁸

Ibn al-'Arabi memperoleh dimensi metafisik dan transparansi yang menyingkap jaringan yang dimiliki oleh seluruh bentuk pengetahuan bersama yang dimiliki orang-orang suci dan para wali.⁹ Para peneliti Ibn al-'Arabi cukup beragam dalam memaknai karakteristik paradigma pemikiran Ibn al-'Arabi, hal ini amat wajar karena, para peneliti dalam membedahnya dengan beragam pendekatan dan prespektif, di sinilah letak kehebatan pemikiran Ibn al-'Arabi yang bisa ditelaah dari berbagai sudut pengetahuan.

Karakteristik paradigma pengetahuan Ibn al-'Arabi bisa dilihat dari kekuatan imajinasi, penggunaan simbol dalam memahami teks, epistemologi dan sumber pengetahuannya. Karakteristik Pengetahuan Ibn al-'Arabi dengan aspek-aspek tersebut yang pada gilirannya akan mempengaruhi corak dan khas terhadap doktrin-doktrin dalam filsafat mistisnya yang terlihat dari keseluruhan karyanya, yang belakangan hari doktrin-doktrin Ibn al-'Arabi dianggap sesat menyesatkan karena salah dalam memahami pemikirannya. Hal yang menarik dalam pengalaman Ibn al-'Arabi dalam pengetahuannya tidak bisa dibuktikan dengan pengalaman empiris dan tidak terjangkau oleh akal. Hal yang menarik lagi bahwa Ibn al-'Arabi tidak hanya penyambung lidah dari Nabi Muhammad saw, atau dari Malaikat saja, namun juga dari Firman Allah yang langsung dia terima secara berulang-ulang.¹⁰

C. Konsep Kenabian

Doktrin Manusia Sempurna (*al-Insān al-Kāmil*) terutama bagian Manusia Sempurna partikular seperti yang dijelaskan di atas menjadi cikal bakal lahirnya teori kenabian dan kewalian yang dikembangkan Ibn al-'Arabi, karena hakikat *al-Insan al-Kamil* adalah manusia yang telah mampu menampakkan Tuhan dan memiliki sifat-sifat ke-Tuhanan bisa berbentuk nabi, rasul dan wali atau pewaris para nabi, bahkan Ibn al-'Arabi membuat kaidah-kaidah tertentu dalam mengkonsepsi kenabian dan kewalian seperti semua nabi dan rasul adalah wali, setiap rasul mesti menjadi nabi, dan setiap nabi mesti menjadi wali sementara semua rasul bukanlah nabi.¹¹

Atau dengan ungkapan lain sesungguhnya setiap rasul bisa menjadi nabi, dan tidak setiap nabi menjadi rasul, begitu juga setiap nabi bisa menjadi wali dan tidak setiap wali menjadi nabi.¹² Nabi

adalah orang yang mempunyai pengetahuan khusus tentang Yang Gaib, sementara rasul adalah orang yang menyadari tanggung jawab khusus terhadap masyarakat ke tempat mana dia utus. Kenabian, kerasulan dan kewalian merupakan sama-sama pemberian langsung dari Allah sejak zaman azali.

Selanjutnya, Ibn al-'Arabi menjadikan kenabian sebagai subordinasi atau cabang kewalian. Tapi perlu diingat pendapat Ibn al-'Arabi demikian tidak bermaksud bahwa wali apapun lebih sempurna dan lebih superior dari pada nabi dan rasul manapun, tapi di sisi kewalian dari seorang nabi atau seorang rasul itu agak lebih superior dari pada sisi kenabian atau kerasulan. Ibn al-'Arabi mengatakan bahwa kewalian lebih utama dari pada kenabian, karena Allah menjadikan wali sebagai nama-Nya atau Asma-Nya, sedangkan nabi tidak.¹³

Ibn al-'Arabi berpandangan bahwa kenabian dan kerasulan keduanya merupakan maqām. Maqām yang dimaksud adalah tingkatan seorang hamba di depan Tuhan pada suatu tingkat yang ia tempatkan di dalamnya.¹⁴ Kenabian, kerasulan dan kewalian merupakan maqām tingkat tinggi.

Ibn al-'Arabi memandang kenabian memiliki cakupan yang begitu luas, tidak hanya nabi-nabi yang khusus bagi manusia pilihan Allah saja, tetapi ada nabi lain yang datangnya dari manusia bukan pilihan tapi memiliki maqām tingkat tinggi yang memiliki kemampuan penyingkapan batin (*kasyf*) dan penyaksian (*musyahadah*) akan hakikat Tuhan pada batinya. Oleh karena Menurut Ibn 'Arabi, Nabi itu mempunyai tiga tingkatan sifat, yaitu *wilāyah* (kewalian), *Ma'rifat* (Pengetahuan Tuhan) dan *Risālah*. *Wilāyah* (kewalian) merupakan dasar semua pangkat-pangkat spiritual dan itu-satunya umum bagi para wali.

Wilāyah merupakan asal mula atribut Tuhan. Apabila kita mengaplikasikan istilah *Wilāyah* itu untuk orang-orang, maka istilah itu hanya berlaku bagi mereka yang telah menyadari kesatuan esensial mereka dengan Tuhan. Istilah *Wilāyah* lebih umum dari pada kenabian dan kerasulan. Kenabian dan kerasulan merupakan tingkatan khusus. Kewalian itu berlaku untuk keadaan permanen. Sedangkan kenabian dan kerasulan bersifat temporal. Pengetahuan kewalian tidak terbatas, karena pengetahuan kewalian identik dengan pengetahuan Tuhan dan pengetahuan *Ruh Muhammad*, sedangkan pengetahuan kenabian dan kerasulan adalah tertentu dan terbatas.¹⁵ Untuk tingkatan *Wilāyah* dan *ma'rifat*

selamanya masih ada tidak terputus, siapapun bisa menjadi Nabi dengan syarat memiliki tingkatan *Wilāyah* dan *ma'rifat*, tetapi kalau sampai tingkatan *Risālah* sudah tidak ada lagi, sudah terputus, *Risālah* yang dimaksud nabi yang menerima wahyu dari Tuhan, seperti 'Isā as, Mūsā as, Ibrāhīm dan Nabi Muhammad saw.¹⁶

Ibn al-'Arabi semula mengelompokkan kenabian menjadi dua kelompok besar yaitu *anbiyā' tasyrī'* dan *anbiyā' lā Tasyrī'*. *Anbiyā' tasyrī'* ' adalah kenabian pembawa syariat, yang diberi wahyu oleh Allah. Kenabian ini berikutnya dikelompokkan menjadi dua lagi yaitu *pertama, anbiyā' tasyrī'* ' selain rasul seperti firman Allah: melainkan makanan yang diharamkan oleh Israil (Ya'qub) untuk dirinya sendiri.¹⁷ Ayat ini menjelaskan nabi khusus yaitu nabi Ya'qūb yang bukan rasul. Kedua, *anbiyā' tasyrī'* ' selain yang pertama yaitu para rasul as. Adapun nabi yang tidak membawa *Tasyrī'* atau *anbiyā' lā tasyrī'* adalah mereka yang tidak diberi wahyu oleh Allah.¹⁸

Untuk perbandingan pembagian kenabian menurut Ibn al-'Arabi kita lihat pandangan Syaikh Sayyid Haedar Amuli membagi kenabian menjadi dua, yaitu Kenabian *al-Ta'rīf* dan Kenabian *al-Tasyrī'*. Kenabian *Ta'rīf* adalah para nabi yang memiliki pengetahuan Zat, asma dan sifat Allah. Sedang Kenabian *at-Tasyrī'* adalah para nabi bertugas untuk menyampaikan hukum-hukum Allah, mendidik dengan akhlaq mulia, mengajarkan tentang *Hikmah* dan menegakan politik, tetapi khusus untuk kenabian *al-Risālah*.¹⁹

Di tempat yang lain masih dalam kitab *al-Futūhat al-Makkiyyah*, Ibn al-'Arabi membagi *al-Nubuwwah al-Basyariyyah*.²⁰ menjadi dua bagian, *pertama*, bagian *al-Nubuwwah al-Basyariyyah* dari Allah yang diberikan kepada hamba-Nya tanpa ruh malaki yaitu langsung antara Allah dan antara hamba-Nya. Bahkan tentang berita-berita ilahi diperoleh dari dirinya yang datang langsung dari yang gaib. Atau melalui upaya tajalli yang tidak ada hubungan dengan berita hukum halal dan haram, Tetapi berupa pengetahuan ilahi langsung dan mendapat ilmu dari Allah, atau pemberitahuan dengan membenarkan hukum yang disyariatkan berdasarkan ketetapan dari Allah, atau juga pemberitahuan tentang hukum kerusakan yang ditetapkan melalui *naql* yang dibenarkan oleh *ulama rusum* (ulama deskriptif).

Maka dari itu, ahli maqām bagian pertama ini dapat mengetahui apa yang dianggap baik dan apa yang dianggap rusak dengan adanya peran naql meskipun memiliki cara yang lemah. Dan bisa mengetahui berita tentang hasil-hasil amal, sebab-sebab kebahagiaan, hukum taklif baik lahir maupun batin. Dan mengetahui *hadd* (batas kemampuan pemahaman) dan *maṭla'* (puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan).²¹

Semuanya itu kata Ibn al-'Arabi berasal dari keterangan langsung dari Allah dan melalui penyaksian keadilan ilahi pada dirinya.²² Itulah yang dimaksud dengan *al-Nubuwwah al-Basyariyyah* bagian pertama, Ibn al-'Arabi dalam hal ini berpandangan bahwa ada kelompok kenabian *al-Basyariah* dalam menerima berita dari Allah diberikan secara khusus kepada hambanya tanpa melalui utusan atau malaikat, karena hambanya memiliki jiwa yang suci.

Pembagian kedua dari *al-Nubuwwah al-Basyariyyah* adalah mereka (para nabi) yang menjadi Nabi diumpamakan seperti layaknya "murid-murid" di antara sisi Allah. Seperti dalam firman Allah: "Di menurunkan kepada mereka rūḥ al-Amīn", dengan membawa syariat Allah dan mereka berhaq atas jiwanya untuk melakukan ibadah sesuai dengan syariat, lalu mereka menghalalkan apa yang dikehendakinya dan mengharamkan apa yang dikehendakinya tanpa mest mengikuti para rasul. Kedudukan model nabi ini masih tetap ada dan punya pengaruh sampai masa ini. Kenabian *al-Basyariyyah* ini layaknya seorang mujtahid yang dapat menghukumi segala perkara, merekalah yang disebut Ulama yang bisa menetapkan *syariat* dan bisa menentukan hukum *halal* berdasarkan *dalil* dengan upaya ijtihad, tetapi tidak mendapat wahyu ilahi sebagaimana nabi *syariat*.²³

Selanjutnya, dari penjelasan pembagian kenabian di atas, Ibn al-'Arabi mengembangkan kenabian menjadi dua bagian, yaitu kenabian umum (*al-Nubuwwah al-'Ammah*) atau disebut kenabian mutlaq (*al-Nubuwwah al-Mutlaq*) dan kenabian khusus (*al-Nubuwwah al-Khasah*) atau kenabian Tasyrī' (*al-Nubuwwah al-Tasyrī'*). Pembagian kenabian menurut Ibn al-'Arabi ini akan nampak perbedaannya dengan konsep kenabian, terutama dengan para Teolog ortodoksi yang biasa bermain dengan pemahaman tekstual, di mana konsep kenabian menurut Teolog Ortodoksi di antaranya al-Syarastani berpandangan kita tidak boleh mengatakan bahwa derajat kenabian merupakan status yang bisa diraih oleh

siapa pun melalui pengetahuan atau berkat kapasitas jiwanya sendiri.

Derajat kenabian tidak merujuk pada kualitas jiwa nabi, tetapi merupakan rahmat dan anugerah Tuhan. Seorang nabi harus memiliki semua kualitas alamiah, (termasuk kualitas intelektual) pada derajat tertinggi, bahkan bisa dikatakan bahwa derajat kenabian dicapai berkat kualitas tersebut. Jiwa dan temperamen nabi harus memiliki semua kesempurnaan alamiah, watak yang utama, sifat selalu benar, dan jujur dalam ucapan dan perbuatan sebelum ditunjuk jadi nabi.²⁴

Pada pembahasan berikut ini akan diulas secara holistik tentang pembagian kenabian dalam pandangan Ibn al-‘Arabi, pembahasannya tentunya merujuk kepada kitab inti Ibn al-‘Arabi, yaitu *al-Futūḥah al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Hikām*. Dengan dua kitab inilah konsep kenabian, kerasulan dan kewalian menjadi kajian yang menarik. Pembagian kenabian tentunya didasarkan pada *Nas* (baca: Al-Qur’an) dengan penafsiran independen tanpa dipengaruhi faham atau tafsir dari ulama lain atau pemikir lain. Hal ini menunjukkan karakteristik Ibn al-‘Arabi.

Konsep kenabian umum dengan berbagai istilah ini tidak bermaksud untuk mengingkari bahwa Nabi Muhammad saw adalah sebagai nabi terakhir, konsep ini menunjukkan bahwa kekuasaan Allah tidak terbatas termasuk perihal kenabian, baik Ibn al-‘Arabi, Ibn Sabi’in dan al-Suhrawardi kelihatannya tidak mau membatasi kekuasaan Allah, sebab kekuasaan Allah adalah *muṭlāq*. Selanjutnya, *al-Nubuwwah al-‘Ammah* bisa disebut dengan *al-Khilāfat al-‘Ammah* (Kewakilan Tuhan Umum), maksud dari makna ini bahwa wakil sebenarnya dari Tuhan adalah *Ruh Muhammad* yang terus meneruskan memanasifestasikan dirinya dalam bentuk Nabi dan wali. Wali adalah kelas manusia yang termasuk dalam kategori Manusia Sempurna. Ibn al-‘Arabi di dalam *Fuṣūṣ al-Hikām*-nya untuk memperlihatkan bagaimana nabi-nabi dan wali yang berbeda-beda memperoleh pengetahuan dari *ruh* penutup Muhammad atau realitas dari Muhammad. Melalui pengetahuan *ruh Muhammad* diturunkan kepada semua nabi-nabi dan wali-wali, bahkan kepada Nabi Muhammad sendiri. hanya kepada *ruh Muhammad* itu saja diberikan *Jawāmi’ al-Kalim*.²⁵

Ibn al-‘Arabi mengelompokkan Kenabian umum menjadi beberapa varian, yaitu: Kenabian *al-Baṭī*, Kenabian *al-Muṭāq*, Kenabian *al-Wariṣah*, Kenabian *al-Syar’iyyah*, kenabian *al-Akḥbār*

dan Kenabian *al-Qamariyah*, pada hakekatnya bentuk-bentuk kenabian tersebut secara substansi memiliki kesamaan. Bentuk-bentuk kenabian tersebut sengaja dikelompokkan oleh Ibn al-'Arabi agar menjadi jelas perbedaannya dengan kenabian *Tasyrī*'.

Sedang kenabian khusus atau *al-Khilāfat al-Tasyrī*' atau *al-Nubuwwah al-Khaṣṣah* adalah kenabian pilihan yang diberikan oleh Allah kepada hamba-Nya untuk menyampaikan *shariat* Allah, nabi-nabi ini termaktub dalam Al-Qur'an sejak Nabi Adam sampai Nabi Muhammad saw. Dan *al-Nubuwwah* (kenabian) dan *al-Risālah* (kerasulan) sudah terputus (*munqati*').²⁶ Sedangkan kelompok Nabi pembawa *Syariat* atau yang disebut *al-Nubuwwah Khasah* kebalikan dari *al-Nubuwwah al-'Ammah*. Ibn al-'Arabi rincinya menjadi beberapa varian, yaitu: *al-Nubuwwah al-Tasyrī*', *al-Anubuwwah al-Muqayadah*, *al-Nubuwwah al-Mukammalah*, *al-Nubuwwah al-Syamsiyyah*, *al-Nubuwwat al-zahirah*, *al-Nubuwwah al-Taklif*.

Konsep kenabian sesungguhnya mengisyaratkan akan terbukanya pintu kenabian sehingga dimungkinkan munculnya "nabi-nabi baru" yang memiliki kekuatan hikmah dan ma'rifatullah (baca: wali dan ulama) untuk mengisi nabi-nabi syariat yang sudah tidak muncul kembali, karena Allah sudah tidak mengutus nabi-nabi kembali. 'Nabi-nabi baru" berfungsi untuk membawa ajaran Islam sebagai pelanjut Nabi-Nabi syariat, dan bukan untuk menandingi atau menafikannya. untuk melakukan pembaharuan terhadap ajaran-ajaran Islam melalui penafsiran-penafsiran inovatif dan progresif agar Islam tetap *Ṣāliḥ li kulli Zamān wa al-Makān* (baik bagi setiap zaman dan waktu). Selanjutnya, "nabi-nabi baru" ini diharapkan sebagai *agen of change*, yang mampu menjawab problematika sosial dan mampu memberikan solusi terhadap isu-isu keagamaan dengan cerdas.

Konsep kenabian ini menunjukkan bahwa pemahaman terhadap kenabian tidak mengandung mono dimensi sebagaimana yang diyakini sebagian besar muslim di dunia Islam, tetapi kenabian mengandung pemahaman multi dimensi. Teori Kenabian merupakan bagian Islam aktual berangkat dari metodologi dalam menafsirkan teks keagamaan, yang penafsirannya berbeda jauh dengan kalangan atau madzhab ortodoks yang diwakili oleh kelompok teologi dan fuqaha. Kajian kenabian masih terbukanya pintu ijtihad oleh siapapun bisa untuk memahaminya dengan memiliki wawasan keilmuan dan penguatan metodologi yang tepat

serta kemampuan mengambil kitab rujukan yang memadai agar muncul nuansa ilmiyahnya.

Landasan terbukanya pintu kenabian bukan doktrin yang kosong atau angan-angan pikiran, tetapi sangat berdasarkan Nas Al-Qur'an dan hadits didukung dengan pendekatan pemahaman irfani, bukan dengan pendekatan pemahaman bayani yang selama ini yang dipakai oleh ulama mayoritas, khususnya di kalangan mazhab ortodoksi. Pendekatan tafsir irfani mengacu pada penafsiran makna batin setelah melalui pengalaman spiritual, sehingga menghasilkan pemahaman yang berbeda dengan pendekatan pemahaman bayani yang memusatkan pada makna lahir teks. Dengan metodologi irfani dapat menghasilkan konsep kenabian yang universal dalam tasawuf falsafi, kenabian tidak hanya berhenti pada Wilāyah syariat atau teologi yang selama ini menjadi keyakinan besar umat Islam, apalagi kenabian merupakan unsur penting dalam keimanan, maka perlu pemahaman kenabian yang sejalan dengan keimanan, karena keimanan memiliki karakter yang tidak mati, kalau kenabian dipahami secara normatif, maka mengakibatkan “terbunuhnya” makna keimanan dalam kehidupan manusia.

Kenabian masih berlangsung didasarkan pada aspek sosial dan budaya, di mana perkembangan umat semakin bertambah sarat dengan segala problematikanya dan budaya sebagai hasil pemikiran umat manusia semakin berkembang, hal ini diperlukan kehadiran pemimpin-pemimpin agama dan budaya yang berbasis kenabian agar dapat memberikan perubahan dan pencerahan.

D. Relevansi Konsep Kenabian Ibn ‘Arabi terhadap Isu-Isu Kontemporer

Ibn al-‘Arabi menyebutkan konsep kenabian mengandung dua model kenabian, yaitu kenabian terputus atau kenabian al-‘Amma>h dan kenabian berlangsung atau kenabian al-Khas}ah. dengan model kenabian yang kedua ini menunjukkan bahwa pintu kenabian masih berlangsung dan masih diperlukan kehadirannya dengan kriteria memiliki nilai-nilai kesolehan, *akhlaq*, dan pengetahuan *hikmah* yang memancarkan ma’rifatullah. Kesolehan, *akhlaq*, dan *hikmah* inilah para nabi sukses membangun agama dan negara. Dua aspek tersebut sesungguhnya kalau dikaitkan dengan konteks Indonesia akan menjadi kebutuhan mendesak dalam rangka mencari pemimpin bangsa. Menghadirkan nilai-nilai

kenabian yang digagas Ibn al-'Arabi sangat relevan untuk dijadikan modal sosial, politik, budaya, ekonomi, dan pendidikan bagi bangsa Indonesia, apalagi Negara Indonesia sedang berkembangnya budaya korupsi yang merajalela di berbagai sektor kenegaraan dan pemerintahan, dari pemerintahan daerah sampai pusat.

Belum lagi kasus-kasus kekerasan atas nama agama dan konflik horizontal yang berbau Sara sesama anak bangsa selalu menjadi tradisi baru dalam konteks sejarah Indonesia modern. Sekedar contoh konflik antar agama pada lima tahun ke belakang seperti kasus jemaat GKI Yasmin di Bogor, maupun intra- agama seperti kasus jemaah Ahmadiyah dan penganut Syi'ah. Kasus-kasus tersebut dalam ranah hukum, ketika belum terselesaikan dengan jelas sehingga dampaknya menjadi nyata baik secara psikologis yaitu komunitasnya mengalami stres dan trauma, secara sosial pengakuannya dipertanyakan untuk bisa hidup di negara Indonesia, akhirnya mereka diusir, rumahnya dibakar, bahkan, berujung pada pertumpahan darah. Karakter sebagian muslim Indonesia sepuluh tahun terakhir atau pasca era reformasi telah mengalami pergeseran pandangan dalam menangkap substansi agama. Agama acapkali dijadikan legitimasi untuk melakukan tindakan kekerasan terhadap pemahaman yang berbeda, bahkan tindakan kekerasan dijadikan solusi akhir dalam menyelesaikan perbedaan.

Harun Nasution (1919-1995 M) sebagai pakar Pemikiran Islam menyebutkan ciri-ciri karakteristik radikalisme agama adalah mudah mengkafirkan orang yang tidak segolongan dengan mereka, Islam yang benar adalah Islam yang mereka fahami dan amalkan, Islam sebagaimana yang dipahami dan amalkan dari golongan Islam diluar mereka adalah tidak benar, orang-orang Islam yang tersesat dan telah menjadi kafir itu perlu dibawa kembali ke Islam yang sebenarnya seperti Islam yang dipahami dan amalkan menurut pandangan mereka, karena pemerintahan dan ulama yang tidak sepaham dengan mereka adalah sesat, maka mereka memitih Imam dari golongan mereka sendiri. Imam dalam arti pemuka agama dan pemuka pemerintah, mereka bersikap fanatik dalam paham dan tidak segan-segan menggunakan kekerasan dan pembunuhan untuk mencapai tujuan mereka.²⁷

Sementara Ulama Yusuf al-Qardhawi, menyebutkan ciri gerakan Islam garis keras (Ekstrem) adalah fanatik pada satu pendapat dan tidak mengakui pendapat-pendapat lain, kebanyakan orang mewajibkan atas manusia sesuatu yang tidak diwajibkan

Allah atas mereka, memperberat yang tidak pada tempatnya, sikap kasar dan keras, buruk sangka terhadap sesama manusia yang berbeda paham, dan terjerumus ke dalam jurang doktrin pengkafiran terhadap kelompok lain yang tidak sepaham.²⁸

Sesungguhnya tindakan kekerasan tidak dapat ditolerir oleh semua agama, terlebih agama Islam. Kekerasan dalam Islam hanya bisa dilakukan hanya di dua tempat sebagaimana yang dijelaskan Yusuf Qardhawi, bahwa al-Quran tidak memerintahkan sikap tegas dan keras, kecuali dalam dua tempat, *pertama*, di tengah-tengah medan peperangan, ketika berhadapan dengan musuh, yakni di saat siasat kemilitiran yang tepat mengharuskan sikap tegas dan keras ketika berhadapan, tetapi tetap serta menyisihkan perasaan lunak setelah selesainya peperangan. *Kedua*, dalam rangka pelaksanaan sanksi hukum atas yang berhak menerimanya, dan tidak sepatutnya berhati lembut atau lunak dalam menegakkan supermasi hukum demi tegaknya keadilan di muka bumi ini.²⁹ Kalau Said Aqil Siraj, menyebutkan tindakan kekerasan dengan sikap melampaui batas. Menurut said Aqil siraj ada tiga sikap yang dikategorikan melampaui batas, *pertama*, "*Guluw*", yaitu bentuk ekspresi manusia yang berlebihan dalam merespons persoalan hingga terwujud dalam sikap di luar batas kewajaran kemanusiaan. *Kedua*, "*Tatarruf*", yaitu sikap berlebihan karena dorongan emosional yang berimplikasi pada empati berlebihan dan sinisme keterlaluhan dari masyarakat. *Ketiga*, "*Irhāb* ", ini yang terlalu mengundang kekawatiran karena bisa jadi membenarkan kekerasan atas nama agama atau ideologi tertentu. *Irhāb* adalah sikap dan tindakan berlebihan karena dorongan agama atau ideologi.³⁰

Konsep kenabian Ibn al-‘Arabi sesungguhnya lebih jauh menawarkan paradigama dan pandangan pemahaman terhadap agama yang lebih terhormat dan santun sebagaimana visi kenabian yang dibangunnya adalah kerahmatan, bukan mengedepankan kekerasan. Ibn al-‘Arabi sering mengutip Al-Qur’an dan hadits untuk memperkuat argumennya bahwa misi kenabian adalah rahmat untuk seluruh alam. Misi kerahmatan ini tanpa batas, lintas agama, lintas sosial budaya, dan lintas Wilāyah, sehingga bisa dikatakan bahwa kerahmatan tanpa batas. Kautsar Azhari Noer menjabarkan konsep Rahmat ini dengan tema *The Encompassing Heart Unified Vission for Unified World* (melingkupi hati bersatu visi untuk dunia bersatu)³¹ tema ini sebagai implementasi rahmat

sebagai sifat Tuhan dan dari misi kenabian yang digagas Ibn al-'Arabi.

1. Universal Islam

Pemikiran Ibn al-'Arabi tentang kenabian mengandung nilai-nilai universal Islam. Islam tidak hanya seperangkat doktrin sebagaimana yang dipahami selama ini oleh sebagian umat Islam sehingga pemahaman terhadap Islam terkesan sempit, rigid, dan tekstual. Berbagai tindakan kekerasan dalam beragama bermula dari pemahaman yang monodimensi. Melalui telaah kenabian yang digagas Ibn al-'Arabi yang begitu komprehensif, sehingga Ibn al-'Arabi telah berhasil dalam menafsirkan konsep kenabian dengan berbagai pendekatan, yaitu syariah, tariqah, dan haqiqah diperkaya dengan pemahama *zāhir*, *bāṭin*, *ḥadd*, dan *maṭla'*. Pendekatan ini menunjukkan bangunan epistemologi Ibn al-'Arabi memiliki multidimensi.

Dengan berbagai pendekatan Ibn al-'Arabi dalam menafsirkan konteks kenabian ini, sejatinya bisa menjadi acuan dalam mentafsirkan dan memahami Islam. Apalagi relevansi Islam untuk konteks sekarang yang keadaan problemnya jauh berbeda dengan masa Nabi Muhammad saw, maka tafsir Islam tidak lagi tunggal, Islam meniscayakan banyak tafsir agar Islam sebagai *Ṣāliḥ li kulli Zamān wa al-Makān* tidak kehilangan relevansinya. Tafsir terhadap Islam tidak bisa dimonopoli oleh siapapun dan kelompok manapun, Islam tetap satu kalau dilihat dari sumber-sumber kepercayaan dalam teks suci, tapi Islam dalam tatanan realitasnya perlu banyak penafsiran, semakin banyak Islam ditafsirkan dari berbagai dimensi, maka Islam akan semakin berkualitas eksistensinya dan terbuka, sesuai dengan pandangan Nurcholish Madjid bahwa Islam itu merupakan agama terbuka. Prinsip Islam sebagai agama terbuka adalah bahwa ia menolak eksklusivisme dan absolutisme, serta membeberikan apresiasi yang tinggi terhadap pluralisme sebagai suatu kenyataan yang telah menjadi kehendak Tuhan.³²

Alasan yang paling mendasar Islam ditafsirkan dengan berbagai pendekatan, karena dalam pandangan Wilfred Cantwell Smith, seperti yang dijelaskan Fauzan Saleh bahwa setiap agama (baca: Islam, penulis) berada dalam pengaruh perkembangan sejarah, atau selalu berevolusi dan selalu berada dalam proses.³³ Begitu juga pandangan Fazlur Rahman ketika menyatakan bahwa

Islam telah mengalami transformasi sepanjang waktu dan akan terus berubah dalam tempo yang lebih cepat. Transformasi dari “tradisi kecil” dalam kaitannya dengan “tradisi yang lebih besar” dapat disebut sebagai wujud “ortodoksifikasi” tradisi dan, pada sisi yang lain, berarti modernisasi tradisi besar itu sendiri.³⁴

Menafsirkan dan memahami Islam dengan multidimensi akan menghasilkan universal Islam yang meliputi nilai-nilai Islam seperti keadilan, kejujuran, kerahmatan, pengamalan dan perbuatan positif lainnya, hal ini sebenarnya sejalan dengan nilai-nilai kenabian yang dikonsepsi Ibn al-‘Arabi. Pemahaman Islam ditarik ke pemahaman Universal Islam akan menghilangkan sikap Superior, karena sikap ini hanya akan melahirkan bentuk “pembesaran” ke-Aku-an dan egoisme serta memandang remeh kepada orang lain, yang berbahaya dari sikap ini terjadinya monopoli Islam secara membabi buta dengan merasa dirinya paling layak dan menganggap satu-satunya orang yang pantas dan bisa memahami Islam, serta menganggap sikapnya paling benar. Orang yang hanya mau mengakui kebenaran tafsir dan pendapat dari golongan atau kelompoknya sendiri, bahkan orang lain dipaksa untuk mengikuti kebenaran yang mereka klaim, orang lain dipandang sesat dan kafir tak berpijak pada kebenaran.

Prinsip dasar konsep kenabian yang diemban para nabi Nabi adalah penyempurnaan etika manusia atau membangun manusia yang bermoral. Keberadaan Islam hakikatnya untuk membentuk sebuah tatanan kehidupan manusia yang harmonis, damai, dan aman. Nilai-nilai dasar inilah yang kemudian menjadikan Islam sebagai agama yang bersifat universal dan inklusif.

2. Fungsi Teologis Transformatif

Selanjutnya, konsep kenabian yang digagas Ibn al-‘Arabi tidak hanya berhenti pada tataran teks, tetapi konsep kenabiannya diteruskan pada level konteks, sehingga konsep kenabian masih terus berlangsung agar kenabian terus berfungsi sebagaimana nabi-nabi diturunkan memiliki fungsi teologis, fungsi sosial, dan fungsi pembebasan. Memahami makna kedalaman konsep kenabian Ibn al-Arabi agar memiliki korelasi dan kontribusi langsung terhadap perubahan sosial. Pandangan penulis terhadap gagasan kenabian untuk mengantarkan pemikiran Ibn al-‘Arabi tidak masuk hanya pada Wilāyah transendental-spekulatif, yang selama ini masih melekat di sebagian besar umat Islam. Pandangan ini sesungguhnya

dirasakan terlalu "melangit," bercorak teologis-filosufis, dan terlalu sibuk dengan perdebatan dan wacana yang bersifat teoritis. Konsep kenabian Ibn al-'Arabi bisa dipahami secara dimensi empiris-historis agar menyentuh dengan persoalan kemanusiaan universal. Kalau pemahaman kenabian atau Ketuhanan tidak mengandung dimensi *empiris-historis* dikhawatirkan akan mereduksi semangat Al-Qur'an, sebagaimana yang dijelaskan Muhammad Iqbal maupun Fazlur Rahman.³⁵

Pandangan tersebut sejalan dengan pendekatan fungsional, yang digagas Daniel L. Pals, dalam hal diskursus keagamaan (baca: kenabian) berpegang pada asumsi bahwa teologi kenabian tidaklah cukup hanya sekadar menunjukkan bagaimana ia menyebabkan pemeluknya meyakini keimanan terhadap kenabian sebagai sebuah kebenaran. Teologi kenabian harus bisa menjelaskan bagaimana keimanan itu "bekerja," bagaimana berfungsi dan bagaimana bisa melebihi level intelektual dalam upaya manusia di setiap kondisi dalam memenuhi kebutuhan mereka.³⁶ Dengan pendekatan fungsional tersebut, bisa menghidupkan sistem teologi kenabian yang dibangun Ibn al-'Arabi agar bisa bekerja, berfungsi dan bisa melebihi level intelektual dan tidak terjebak hanya dalam Wilayah perdebatan teoritis, tetapi, menyentuh aspek kebutuhan sosial umatnya sehari-hari. Konsumsi konsep kenabian Ibn al-'Arabi tidak hanya pada Wilayah teoritis, tetapi bagaimana konsep kenabian itu berfungsi.

Dengan penjelasan di atas idealnya konsep kenabian Ibn al-'Arabi bisa menghasilkan Teologi inklusiv. Menurut Nurchalish Madjid, teologi inklusiv ini sesungguhnya sejalan dengan konsep Tauhid, yang di dalamnya mengajarkan paham egaliterianisme, yakni bahwa seluruh umat manusia dari segi harkat dan martabat asasinya adalah sama. Tidak seorang pun dari sesama manusia berhak merendahkan atau menguasai harkat dan martabat manusia lain, misalnya dengan memaksakan kehendak dan pandangannya kepada orang lain. Bahkan, seorang utusan Tuhan pun tidak berhak melakukan pemaksaan itu. Sikap pemaksaan terhadap orang lain merupakan bentuk kungkungan atau perbudakan yang konsekuensinya melahirkan bentuk *tiran versted interest*.³⁷ Bentuk ini menurut Nurchalish Madjid harus dilenyapkan, sebab sistem tirani dengan sendirinya akan menghancurkan harkat dan martabat manusia. Al-Qur'an, melalui kisah-kisah para Nabi menurut Nurchalish Madjid, begitu banyak mendemonstrasikan perlawanan

terhadap sistem tiranik ini, misalnya. Kisah Nabi Musa dalam perlawanannya kepada Fir'aun sebagai personifikasi tirani dan otoritarianisme.³⁸

Kehadiran konsep kenabian yang digagas oleh Ibn al-'Arabi di tengah umat membawa dua misi sekaligus, yaitu misi keberagaman dan misi kemanusiaan, dalam misi ini, kenabian mengajarkan dan sekaligus mengamalkan nilai-nilai kerahmatan, sebagaimana bunyi teks firman Allah: "*Wa Ma Arsalna illa Rah}matan li al-'Alamin*", (Aku tidak mengutus engkau, kecuali sebagai rahmat bagi alam semesta).³⁹ Ibn al-'Arabi sendiri, menjelaskan kerahmatan Allah meliputi orang-orang mukmin dan orang-orang kafir. al-Qur'an juga menegaskan, rahmat Allah mencakup orang-orang mukmin dan orang-orang kafir, orang baik dan orang jahat serta semua makhluk Allah, rahmat Allah sebagai implementasi dari bentuk sifat Allah yang *al-Rahmān dan al-Rahīm*.⁴⁰ Bahkan, Ibn al-'Arabi membandingkan antara *rahmat* dan *azab* (siksa), dalam pandangan Ibn al-'Arabi, Allah lebih memprioritaskan *rahmat* dibanding *azab*-Nya. Dengan demikian, Cakupan rahmat bagi seluruh alam dan seisinya ini, bisa dikembangkan dalam memberikan ruang gerak bagi tumbuhnya masyarakat plural yang senantiasa cinta damai dan menjunjung tinggi nilai-nilai moral dan peradaban.

Rahasia kesuksesan para nabi, terutama Nabi Muhammad saw terletak misi kemanusiaan dengan membawa ruh peradaban serta tiang penyanggah bagi tegaknya etika-sosial, tanpa harus melakukan tindakan kekerasan. Ajaran Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw tidak hanya sebagai lembaga himpunan dogma teologis dan menjadi lembaga layanan ritual semata tanpa ada implikasi keramahan sosial, sehingga watak otentik Islam sejak awal adalah sebagai kekuatan liberatif sebagaimana yang dijelaskan Kontowijoyo (1943-2005), maksudnya penghayatan agama yang membumi dan membebaskan manusia dari berbagai belenggu pemaksaan kehendak, kemiskinan, kebodohan dan membebaskan manusia untuk kreasi dan pendapat agar Islam menjadi agama yang ramah dan terbuka ketika menyikapi perbedaan.⁴¹

E. Kesimpulan

Dari berbagai pandangan Ibn al-'Arabi tentang konsep kenabian sebagaimana yang dijelaskan di atas dapat

disederhanakan bahwa Ibn al-‘Arabi telah melakukan upaya ijtihad tersendiri dalam menjelaskan konsep kenabian, yang berbeda dengan ulama pada umumnya. Ibn al-‘Arabi dalam merumuskan konsep kenabian tidak keluar dari mainstream keislaman dan keimanannya, bahkan dalam kajiannya Ibn al-‘Arabi tetap berkomitmen dan selalu berdasarkan Nas (baca; Al-Qur’an dan Hadits). Pemahaman Ibn al-‘Arabi yang berkenaan dengan ayat-ayat kenabian dengan menggunakan metodologi irfani, tidak didasarkan pada teks atau *bayāni*, tetapi dengan olah rohani yang menimbulkan *kasyaf* yaitu pengetahuan yang didapat dengan tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan langsung karena melalui perbaikan, penghalusan dan kesucian jiwa. Di samping itu, Ibn al-‘Arabi menggunakan pendekatan ta’wil dalam memahamai kandungan naṣ, yang berhubungan dengan ayat-ayat kenabian. Upaya inilah yang membedakan Ibn al-‘Arabi dengan ulama-ulama lain yang cenderung normatif atau yang biasa bermain dengan pendekatan tekstual dalam memahami ayat-ayat kenabian, tanpa melakukan pendekatan pendalaman batin terhadap Nas.

Kenabian bagi Ibn al-‘Arabi merupakan maqām tinggi dalam pencapaian kesempurnaan manusia untuk menempuh derajat di sisi Allah, di samping maqām kerasulan dan maqām kewalian. Maqām kenabian sekaligus sebagai kelengkapan maqām kerasulan, dan maqām kewalian. Tiga maqām tersebut sebenarnya satu paket. Maqām kenabian merupakan hakikat, maqām kerasulan merupakan syariat dan maqām kewalian merupakan haqiqat, sehingga Kenabian menurut Ibn al-‘Arabi memiliki jangkauan yang holistik. Kenabian dapat diklasifikasikan menjadi dua bagian besar, *pertama*, kenabian yang berhubungan pembawa syariat Allah sebagaimana yang disebutkan dalam Al-Qur’an, kenabian ini disebut dengan kenabian al-khaṣṣah (kenabian khusus).

Nabi-nabi inilah yang mendapat wahyu langsung dari Tuhan dan mendapat tugas untuk menjalankan misi ketuhanan, karena Nabi ini termasuk dalam derajat Ar-Risālah Kenabian model ini sudah berakhir (Munqati’). Kenabian ini dimulai sejak Nabi ‘Adam dan ditutup dengan Nabi Muhammad saw. Ibn al-‘Arabi mengembangkan bentuk kenabian al-khasah ini menjadi: *al-Nubuwwat al-Tasyri’*, *al-Anubuwwat al-Muqayadah*, *al-Nubuwwat al-Mukammalah*, *al-Nubuwwat al-Syamsiyyah*, *al-Nubuwwah al-zāhirah*, dan *al-Nubuwwah al-Taklif*.

Kedua, kenabian al-‘Ammah (kenabian umum), kenabian ini belum terputus masih tetap berlangsung (gair munqati’) dengan sarat memiliki substansi yang sama dalam spiritual dan khittah perjuangannya sama dengan Nabi Khas, akan tetapi Nabi ini tidak membawa Risālah dari Allah dan tidak bermaksud menandingi Nabi syariat, model Nabi ini bisa diberikan kepada siapa saja yang penting memiliki kekuatan ma’rifat ‘ala Allah (pengetahuan akan Allah) disertai kemampuan kashaf dan mushahadah, karena dengan *ma’rifat* seseorang bisa memahami hubungan yang jelas dengan Tuhan. Hubungan dengan Tuhan sebagai bentuk *manifestasi* dan sebagai kesadaran kesatuan dengan Tuhan (Realitas Tunggal), atau dengan kata lain seseorang itu bisa dikatakan Nabi apabila seperti yang dinamakan oleh Ibn al-‘Arabi sebagai seorang “Manusia Sempurna”. Nabi-nabi ini masih terus berlangsung sepanjang masa, kenabian ini muncul di tangan para wali dan ulama, seiring masih berkembangnya Islam.

Nabi-nabi umum ini hakekatnya, dianggap sebagai penerus dan pelanjut Risālah Nabi Muhammad saw karena, dalam nabi-nabi ini terdapat unsur al-Warisah dan unsur *al-Wakalah* sebagai implementasi dari sabda Nabi Muhammad saw: “Ulama adalah pewaris para Nabi.” Para nabi-nabi umum terwujud dalam bentuk wali. Perbedaan antara nabi khusus dan nabi umum dilihat dari ilmunya, kalau ilmu yang dimiliki nabi-nabi al-Khasah senantiasa merupakan anugerah dan pemberian langsung dari Allah, sedangkan ilmu yang dimiliki nabi-nabi al-‘Ammah adalah ilmu capaian murni, atau yang diperoleh dari proses belajar sehingga Ibn al-‘Arabi menilai kenabian model ini yang terbentuk dalam wali lebih mulia dari kenabian syariat, dari sinilah Ibn al-‘Arabi mendapat serangan dari fuqaha dan teolog seperti Ibn Taymiyah, karena dianggap nyleneh dalam mengkonsep kenabian.

Aspek-aspek kenabian yang disebutkan di atas, masih sangat relevan dan sebuah keniscayaan untuk bisa diterapkan, meskipun rentang waktu yang begitu jauh antara masa Ibn al-‘Arabi dengan sekarang. Karena pada setiap ide, gagasan, pemikiran akan berpengaruh pada masa berikutnya. Ruang gerak pemikiran masa kini sangat dipengaruhi oleh pemikiran masa lalunya, khususnya geliat pemikiran muslim dewasa ini sangat menonjol ada metamorphosis dengan pemikiran klasik dan paradigma keilmuan dari waktu ke waktu selalu mengalami integrasi, dengan demikian

tafsir keilmuan klasik masih memiliki relevansi dengan konteks kekinian dan kedisinian, termasuk pemikiran Ibn al-'Arabi.

Catatan akhir

¹Misalnya, ribuan orang menyerang jamaah Ahmadiyah di Kampung Pendeuy Desa Umbulan Kec. Cikeusik Banten pada 6 Pebruari 2011, tiga anggota Jama'ah Ahmadiyah tewas. Di Kuningan Jawa Barat, Bulukamba, Makassar dan Lombok. Penyerangan serupa dilakukan di Parung, Bogor selama tahun 2005, ketika jamaah Ahmadiyah melakukan perhelatan nasional sebagai bentuk silaturahmi berakhir rusuh, gabungan sekelompok umat Islam yang menamakan dirinya gerakan Umat Islam Indonesia menggagalkan acara tersebut. Tak ayal, korban materi dan fisikpun mewarnai aksi kekerasan oleh sekelompok Umat Islam terhadap Ahmadiyah mengakibatkan anggota Ahmadiyah kehilangan tempat beribadah, tempat tinggal dan berniaga. Salah satu alasan yang mendasar penyerangan terhadap komunitas agama yang dianggap menyimpang khususnya Ahmadiyah adalah fatwa-fatwa MUI yang menyebut Ahmadiyah sebagai aliran sesat dan menyesatkan dan berada di luar Islam. Penjelasan ini bisa dilihat diberbagai media masa nasional, di antaranya, Media Indonesia, dengan topik *Markas Ahmadiyah Dirusak*, edisi 16 juli 2005. Harian Pikiran Rakyat, Kompas, *Ahmadiyah Diserbu Masa*, 16 Juli 2005.

²Sepanjang ini baru Fazlur Rahman yang serius mengulas kajian kenabian secara akademis dengan menerbitkan buku *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958). Setelah itu nyaris tak ada lagi yang mengulas kenabian. Dalam buku ini Fazlur Rahman berusaha menjelaskan sumber-sumber Yunani bagi teori Islam, ditambah dengan banyaknya lampiran tokoh besar dari ulama Islam dan memaparkan pandangan-pandangan ulama Islam tentang teori kenabian. Lihat Ibrahim Madhkur, *Fi al-Falsafah al-Islāmiyah Manhaj wa al-Tatbīqah*, bandingkan dengan, Yudian Wahyudi Asmin dan Ahmad Hakim Mudzakir, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya* (Jakarta: Rajawali, 1988), 85.

³Tasawuf Falsafi dalam Islam merupakan Tas}awwuf lain, yang nuansanya berbeda dengan Tasawuf Sunni yang telah dianut oleh al-Ghazali dan Sufi-Sufi sebelumnya. Tasawuf Falsafi adalah Tasawuf yang bersandarkan pada pepaduan antara intuisi para sufi dengan cara pandang rasional mereka, serta menggunakan terma-terma Filsafat dari berbagai macam sumber untuk mengungkapkannya. Sufi-Sufi falsafi, seperti al-Suhrawardi al-Maktul, Ibn al-'Arabi, Ibn Sabi'in. Lihat Abu Wafa'al-Ghanimi al-Taftazani, *Madkhal ilā al-Taṣawwuf al-Islāmi*, Dār Thaqafah li al-Ṭaba'ah wa al-Nasr, 2002, bandingkan dengan Subkhan Anshari, *Tasawuf Islam Telaah Historisnya dan Perkembangannya* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), 233. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang 1978), 79-92. Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Edisi revisi (Jakarta: Prenada Media, 2004), 117-288. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di*

Indonesia antara Tasawuf Sunni dan Falsafi (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2009), 137.

⁴Penjelasan secara lengkap tentang ini lihat Syekh Muhammad ‘Ali al-Šābūni, *al-Nubuwwah wa al-Anbiyā’* (Beirut: al-Maktabah al-As}riyah, 2010). Lihat Sami Bin Abdullah bin Ahmad al-Maghluts, *Atlas Tārikh al-Anbiyā’ wa al-Rasūl* (Riyad: Obeikan Publisher, 2008).

⁵Bahwa kenabian hanya dapat dicapai oleh penunjukan Tuhan (*Ikhtisas*), bukan karena usaha (*Ikhtisab*), lihat Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History Of Islamic Philosophy* (London dan New York: Routledge, 1996). Dalam edisi Indonesia, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam* (Bandung: Mizan, 2003), 621.

⁶Sami bin Abdullāh al-Maglūš, *Atlas Tārikh al-Anbiyā’ wa al-Rasā’il* (Riyad: Obeikan, 2007). Edisi Indonesia Qasim Shaleh dan Dewi Rosyid Masykur, *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul: Menggali Nilai-Nilai Kehidupan Para Utusan Allah* (Jakarta: Almahira, 2008), 41-51. Bandingkan dengan Syaikh Ibrāhīm al-Bājūri, *Tijān al-Darari* (Cirebon: al-Tamimi, tt.), 10-16.

⁷Uraian lebih lengkap lihat Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam : Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), dan Rasyad Salīm, *Muqaranah baena al-Ghazali wa Ibn Taymiyah* (Riyad: al-Dar al-Salafiyah, 1975). Dalam edisi Indonesia Ilyas Ismail al-Sendany, *al-Ghazali versus Ibn Taymiyyah* (Jakarta: Panjimas, 1989).

⁸Uraian lebih lengkapnya lihat A.E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn al-‘Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

⁹Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn al-‘Arabi* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), dalam edisi Indonesia Ach. Maimun Syamsuddin (terj.), *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, 175.

¹⁰Ignaz Goldziher, *Mazhab al-Tafsīr al-Islāmi*, dalam edisi Indonesia M. Alaiika Salamullah, dkk (terj), *Mazhab tafsir dari Aliran Klasik Hingga Modern*, 260-261.

¹¹Ibn al-‘Arabi, *al-Futūḥah al-Makkiyyah*, juz III, 464.

¹²Shaikh Sayyid Haidar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār wa Manba’ al-Anwār*, (t.tp: Injaman Iransanasi wa Shirkah Intasharat Ilmi, t.t), 385.

¹³Sayyid Haidar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār wa Manba’ al-Anwār*, 394.

¹⁴Abu Nasr al-Saraj al-Tusi, *al-Luma*, 65.

¹⁵A.E. Afifi, *A Mistical Philosopy of Muhyidin Ibn ‘Arabi*, dalam edisi Indonesia Syahrir Mawi dan Nandi Rahman (terj), *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, 134.

¹⁶Ibn al-‘Arabi, *al-Futūḥah al-Makkiyyah*, juz III, 160. Ibn al’Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikām*, 188-189, bandingkan dengan Suad al-Hakim, *al-Mujam al-Sufi* (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), 1040.

¹⁷Q.S. al-Imran (3): 93, ayat ini bermula menjelaskan tentang semua makanan yang halal yang berlaku bagi Bani Israil kecuali makanan yang diharamkan oleh Bani Israil yang berasal dari nabi Yaqub.

¹⁸Ibn al-‘Arabi, *al-Futūḥah al-Makkiyyah*, juz III, 135.

¹⁹Shaikh Sayyid Haidar Amuli, *Jāmi’ al-Asrār wa Manba’ al-Anwār*, 379.

²⁰Suad al-Hākīm, *al-Mu'jam al-Šūfi*, 1042, Ibn al-'Arabi, *al-Futūḥat al-Makkiyyah*, juz III, 459.

²¹*Hadd* artinya batas kemampuan pemahaman dan matla' artinya puncak pendakian hamba di mana ia menyaksikan Tuhan Lihat Ibn al-'Arabi, *Tafsir al-'Arabi* (Kairo: Bulaq, 1867), 2. Muhammad 'Abid al-Jabiri, *Bunyah al-'Aql al-'Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-'Arabi, 1991), 276.

²²Ibn al-'Arabi, *al-Futūḥat al-Makkiyyah*, juz III, 459.

²³Ibn al-'Arabi, *al-Futūḥat al-Makkiyyah*, juz III, 460.

²⁴Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), edisi Indonesia Ahsin Muhammad, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam antara Filsafat dan Ortodoks* (Bandung: Mizan, 2003), 102.

²⁵Nama lain *Jawāmi' al-Kalim* menurut E.A.Fifi dalam catatan kakinya adalah *Verba Dei* atau kata-kata yang paling komprehensif atau kesatuan logoi menurut kata kalim diambil dengan maksud "kata-kata" atau logoi tapi kalim bisa juga berarti isi dari kesadaran kudus atau Nama-Nama kudus iu sendiri. Lihat Ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikām*, 311-314, dan bandingkan dengan *al-Futūḥat al-Makkiyyah*, juz II, 10, dan 109. Ibn al-'Arabi mengatakan *Jawāmi' al-Kalim* adalah (a). esensi kudus (b) Dunia fenomena (c) hubungan di antara mereka.

²⁶Shaikh Sayyid Haidar Amuli, *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* (Injaman Iransanasi wa Shirkah Intasharat Ilmi, t.t), 422.

²⁷Harun Nasution, *Fundamentalisme dan Khawarij Abad Kedua Puluh*, dalam Saeful Muzani (Ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Prof. Dr. Harun Nasution* (Bandung: Mizan, 1995), 122-123.

²⁸Yusuf al-Qardhawi, *al-Šahwah al-Islāmiyyah bain al-Juhud wa al-Tatharruf*, (Qatar: al-Ummah, 1402). Edisi Indonesia Alwi A.M.(terj) *Islam Ekstrem' Analisis dan Pemecahannya* (Bandung: Mizan, 1992), 31-50.

²⁹Yusuf al-Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiyah bain al-Juhud wa al-Tatharruf*, 39.

³⁰Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi* (Bandung: Mizan, 2006), 27.

³¹Pada awalnya Makalah ini dipresentasikan pada Simposium Dua Puluh Empat Tahun Muhyiddin Society yang diselenggarakan di Worcester College, Oxford, 28-29 April 2007.

³²Masdar F. Mas'udi, *Ide Pembaruan Cak Nur di Mata Orang Pesantren*, *Ulumul Qur'an*, Vol. 8, No. 1, 1993, 30.

³³Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind* (New York: Macmilan, 1963). 3. Bandingkan Clive Erricker, "Phenomenological Approach", *Dalam Peter Connolly eds. Approaches to the Study of Religion* (London: Cassel, 1999), 90. Dalam Fauzan Saleh, *Teologi Pembaruan Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX* (Jakarta: Serambi, 2004), 35.

³⁴Fazlur Rahman, "Approaches to Islam in Religious Studies A Review Essay", dalam Richard C. Martin eds. *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson: The University of Arizona Press, 1985), 202. Dalam Fauzan Saleh,

Teologi Pembaruan Pergeseran Wacana Islam Sunni di Indonesia Abad XX (Jakarta: Serambi, 2004), 35-36.

³⁵Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (New Delhi: Kitab Bhavan, 1981), 59 dan Fazlur Rahman, *Major Themes of The Al-Qur'an*, terj. Anas Mahyudin, *Tema-Tema Pokok Al-Qur'an* (Jakarta: Pustaka, 1983), 4, dalam Lukman S. Thahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplokasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*, (Jakarta: Qirtas, 2004), 107-108.

³⁶Daniel L. Pals, *Seven Theories of Religion*, (New York: Oxford University Press, 1996), 236, dalam LukmanThahir, *Studi Islam Interdisipliner: Aplokasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*, 108, bandingkan CA. Van Peursen, *Strategie Van the Cultur*, terj. Dik Hartoko, *Strategi Kebudayaan* (Yogyakarta: Kanisius, 1998), 34-35.

³⁷Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1995), 95.

³⁸Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan reelevansi Doktrin dalam Sejarah*, 60.

³⁹Q.S. al-Anbiyā' (21): 107.

⁴⁰Ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikām*, disharahkan oleh Mustofa ibn Sulaeman Bali Zadah al-Hanafi, 211-212, Ibn al-'Arabi, *Fuṣūṣ al-Hikām*, eds. Abu al-'Ala' Afifi, 153.

⁴¹Keterangan Kuntowijoyo (1943-2005) ini dilhami Q.S. Āli 'Imran (3):110: *Engkau adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah mamusia untuk menegakan kebaikan, mencegah kemungkaran (kejahatan) dan beriman kepada Allah*. Tiga muatan inilah yang mengkarakterasikan Ilmu Sosial Profetik. Dengan kandungan nilai-nilai *humanisasi, liberasi, dan transendensi*, Ilmu Sosial Profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosial-etiknya di masa depan. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), 81,87,98.

DAFTAR PUSTAKA

Amūli, Syaikh Sayyid Haidar, *Jāmī' al-Asrār wa Manba' al-Anwār*. t.k: Injaman Iransanasi wa Syirkah Intasyarat 'Ilmi, t.t.

Amīn, Aḥmad, *Ḍuḥā al-Islām*, jilid III, Kairo: Maktabah al-Nahḍah, al-Miṣriyyah. 1963.

_____*Fajr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Misriyah, 1950.

-
- Afifi, A.E, *The Mystical Philosophy of Muhyi-Din Ibn al-'Arabi*. Cambridge: University Press. 1994.
- Addas, Claude, *Mencari Benang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi*, ter. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2004.
- Austin, R.W.J, *The Bezeles of Wisdom*. New York: The Missionary Society Of St. Paul the Apostle in State of New York, 1980. Dalam edisi Indonesia Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti (terj), *Mutiara Hikmah 27 Nabi*. Jakarta: Diadit Media, 2009.
- Armansyah, *Jejak Nabi Palsu*. Jakarta: Hikmah, 2007.
- Burchkhardt, Titus, *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabi*, Wahyudi (terj), *Astrologi Spiritual Ibn 'Arabi*. Jakarta: Risalah Gusti, 2001.
- Bagus, Lorens, *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 1996.
- Chodkiewicz, Michel, *Seal Of The Saints Prophetood and Sainthood In The Doctrine Of Ibn Arabi*. Cambridge: Islamic Texts Society, 1993.
- _____ William C. Chittick, and James Winston Morris. *Ibn 'Arabi: The Meccan Revelations*. New York: Pir Press, 2002.
- _____ *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- Chittick, William C. *Ibn 'Arabi Heir To The Prophets*. England: One World Oxford, 2005.
- _____ *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.
- _____ *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*. Albany: State University of New York Press, 1998.

-
- _____ *The Sufi path knowledge: Ibn al-‘Arabi Metphisycs of Imagination*. New York: State University, 1989.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi* re-issued as *Alone with the Alone*. Princeton: University Press, 1969.
- Casey, E.S, *Imagining: A Phenomenological Study*. Bloomington: Indiana University, 1984.
- Hilāl, Ibrāhīm, *al-Taṣawwuf al-Islāmi baina al-Dīn wa al-Falsafah*. Kairo: Dār an-Nahḍah, 1979.
- Ḥilmi, Muṣṭafā Muḥammad, *Ibn Taymiyyah wa al-Taṣawwuf*. Kairo: Dār Ibn al-Jauzi, 2005.
- Ibn al-‘Arabi, Muḥyi al-Dīn, *‘Anqa Magrib fi Khatam al-Awliyā wa Syams al-Magrib*. Kairo: Maktabah Muḥammad ‘Ali Sābih, 1954.
- _____ *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, ed. Abū al-Fifi. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1400/1980.
- _____ *al-Futūḥat al-Makiyyah*. Kairo: Dār al-Kutub al-‘Arabiyyah al-Kubra’, 1329 H/1911 M.
- _____ *al-Futūḥat al-Makiyyah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2007.
- _____ *Tarjumān al- ‘Asyq’*. Beirut: Dār al-Ṣadir, 1966.
- _____ *Rasā’il Ibn al-‘Arabi*. Hyderabad-Deccan: The Dā’iratul-Ma’ārif il-Umania, 1948.
- _____ *Tafsīr al- ‘Arabi*. Lebanon: Dar al-Kutub, 2006.
- _____ *Fuṣūṣ al-Ḥikām*, edit Abū ‘Ala ‘Afifi. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabi, 1980.