

BAB V

TINJAUAN ANALITIS KONSEP KENABIAN IBN ‘ARABI

A. Korelasi Konsep Kerasulan, Kenabian dan Kewalian Menurut Ibn ‘Arabi

Kritik dan penolakan dari Ibn Rawandi terhadap konsep kenabian dikemukakan oleh Abdurrahman Badawi dengan sangat jelas, dikutip dari karya Ibn Rawandi yang berjudul *al-Zumurriz*,

Orang-orang Barahima mengatakan bahwa menurut kami dan musuh-musuh kami, (sudah) tidak dapat disangsikan (lagi) bahwa akal merupakan nikmat (dari) Allah Swt., yang paling besar, yang dikaruniakan kepada makhluk-Nya. Dengan akal, Tuhan dan nikmat-nikmat-Nya dapat dikenali. Karena (sebab) akal (juga) maka perintah, larangan, pemberian berita gembira (*targhib*) dan peringatan (*tarhib*) dibenarkan. Jika Rasul datang (untuk) menegaskan yang baik dan buruk, perintah dan larangan, maka tidak ada kewajiban atas kami untuk mengikuti seruannya, sebab (telah) cukup bagi kami apa yang sudah ada di dalam akal. Mengirimkan nabi dari sudut ini merupakan kesalahan. Jika ia datang membawa sesuatu yang bertentangan dengan penilaian akal dalam masalah baik, buruk, boleh dan larangan, maka tidak ada kewajiban atas kami untuk mengakui kenabiannya.²²⁵

Sedangkan kritik Abu Bakr al-Razi dikutip oleh Abdurrahman Badawi melalui karya al-Razi yang berjudul *Rasâ'il Falsafiyah li Abi Bakr Muhammad ibn Zakariya al-Râzi*,

Akal merupakan nikmat Allah Swt., yang paling agung yang ada pada kita, sesuatu yang paling berguna bagi kita, (seperti sesuatu) apa yang menjadikan hidup kita baik dan enak, dan kita dapat sampai ke tujuan kita... Dengan akal kita dapat mengenal Sang Pencipta *'azza wa jalla* yang

²²⁵Abdurrahman Badawi, *Sejarah Ateis Islam*, ed. Khoiron Nahdiyyin, 1st ed. (Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2003):88-89

merupakan sesuatu yang paling agung untuk kita gapai, dan yang paling bermanfaat untuk kita dapatkan. Jika demikian nilai, kedudukan, urgensi, dan agungnya maka sudah selayaknya bagi kita untuk tidak menjatuhkan dari posisinya dan menurunkan dari tingkatannya, tidak menjadikannya sebagai yang dikuasai sementara ia penguasa, tidak pula menjadikannya sebagai pengikut padahal ia sebenarnya yang diikuti. Justru kita harus menjadikannya sebagai rujukan bagi segala sesuatu, memberikan pertimbangan mengenai segala sesuatu melalui dia, (dan) menjadikannya sebagai tumpuan.²²⁶

Fazlur Rahman dalam penutup bukunya *Propechy in Islam: Philosophy and Ortodoxy* menyatakan bahwa kebahagiaan terbesar dan tujuan kehidupan yang utama bagi para filsuf tentu adalah optimalisasi potensi intelektual diri melalui perenungan terhadap realitas kehidupan, dan aspek aksio religio moral dipandang seperti salah satu tangga yang mesti dilalui dalam pengembaraan intelektualnya.²²⁷

Namun melalui dua uraian sebelumnya, jelas bahwa posisi Ibn Rawandi dan juga al-Râzi tidak sejalan dengan para filsuf muslim seperti al-Farabi dan juga Ibn Sina yang pada dasarnya mengakui kenabian, bahkan menyematkan sifat eksklusif bagi para nabi yang tidak dicapai oleh para mistikus dan juga filsuf manapun. Bahkan secara tegas, Rahman berkesimpulan, tidak ada filsuf muslim yang berpendapat bahwa filsuf atau pemikir, bahkan mistikus manapun dapat menjadi seorang nabi, atau dalam artian lain adalah bisa mencapai tingkat pengalaman intelektual kenabian.²²⁸

²²⁶Badawi:214-215

²²⁷Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam (Trans. by Ahsin Muhammad)*, ed. Taufik Rahman, 1st ed. (Bandung: Mizan, 2003):116

²²⁸Rahman:116

Sedangkan posisi Ibn ‘Arabi jelas mengamini adanya hierarki spiritual antara seorang nabi dan manusia biasa. Namun, signifikansi terpenting yang telah dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi sebagai seorang sufi adalah pada klasifikasinya secara komprehensif tentang kenabian, kerasulan dan juga *maqâm al-khilâfah*, yang kemudian melalui uraian tentang warisan kenabian ditemui korelasi konsep kenabian, kerasulan dan juga kewalian melalui ragam jenis tingkatan kewalian beserta tugasnya masing-masing. Suatu pencapaian yang bahkan belum ditemui oleh al-Hakim al-Tirmidzi sehingga meninggalkan banyak pertanyaan yang belum terjawab, dan baru terjawab kemudian oleh Ibn ‘Arabi melalui kitab *Futûhât al-Makkiyyah*. Klasifikasi Ibn ‘Arabi tersebut bisa dikelompokkan menjadi dua bagian.

Pertama, ungkapannya mengenai definisi antara kenabian, kerasulan dan juga khalifah. Pada volume pertama dari kitab *Futûhât al-Makkiyyah*, tepatnya pada bab empat belas,

إِعْلَمَ أَيْدِكَ اللَّهُ أَنَّ النَّبِيَّ هُوَ الَّذِي يَأْتِيهِ الْمَلَكُ بِالْوَحْيِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ، يَتَّضَمُّنُ ذَلِكَ الْوَحْيُ

شَرِيْعَةً يَتَعَبَّدُ بِهَا فِي نَفْسِهِ. فَإِنْ بَعَثَ بِهَا إِلَى غَيْرِهِ كَانَ رَسُولًا

Artinya: Ketahuilah! (Semoga) Allah Swt., membantu kamu (dalam memahaminya), sesungguhnya seorang nabi itu adalah seseorang yang didatangi oleh malaikat dengan membawakan wahyu dari sisi Allah Swt., (dan) wahyu tersebut mengandung akan syariat yang (mesti) digunakan

dalam urusan peribadahan bagi dirinya. Jika nabi itu diutus dengan syariat kepada selain dirinya (maka pasti) ia adalah seorang rasul.²²⁹

Sedangkan *maqâm al-khilâfah*, menjadi tingkatan yang paling khusus karena menurut Ibn 'Arabi memang seorang rasul yang dibebankan tugas *khilâfah* dituntut untuk memikul tanggung jawab yang lebih besar dari rasul lainnya,

إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْكَمَالَ الْمَطْلُوبَ الَّذِي خُلِقَ لَهُ الْإِنْسَانُ إِنَّمَا هُوَ الْخِلَافَةُ، فَأَخَذَهَا آدَمُ عَلَيْهِ
السَّلَامُ بِحُكْمِ الْعِنَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَهُوَ مَقَامٌ أَحْصَى مِنَ الرِّسَالَةِ فِي الرُّسُلِ لِأَنَّهُ مَا كُنَّ رُسُولٍ خَلِيفَةً،
فَإِنَّ دَرَجَةَ الرِّسَالَةِ إِنَّمَا هِيَ التَّبْلِيغُ خَاصَّةً ... وَلَيْسَ لَهُ التَّحْكُمُ فِي الْمُخَالِفِ إِنَّمَا لَهُ تَشْرِيْعُ
الْحُكْمِ عَنِ اللَّهِ أَوْ بِمَا أَرَاهُ اللَّهُ خَاصَّةً

Artinya: Ketahuilah! Sesungguhnya kesempurnaan yang diinginkan (dan) yang telah diciptakan bagi (umat) manusia adalah *al-khilâfah*, maka telah mengambil kesempurnaan tersebut oleh Nabi Adam '*alaih al-salâm* yang disertai dengan pemeliharaan atau penjagaan ilahi, dan tingkatan (*al-khilâfah*) ini adalah tingkatan yang lebih khusus daripada tingkatan *al-risâlah* bagi para rasul, karena tidak semua rasul adalah seorang khalifah, dan sesungguhnya tingkatan *al-risâlah* hanya dikhususkan dengan tugas *tablîgh* (menyampaikan) saja. Dan tidak ada baginya (khalifah) itu kendali (untuk mengatur supaya beriman) bagi orang yang menentanginya, namun

²²⁹Muhammad Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah (Vol. 1)*, ed. Samseddin Ahmad, 3rd ed. (Beirut: Dar al-Kotob al-'Ilmiyyah, 2011):229

ia (khalifah) memiliki kekuasaan untuk mengatur hukum berdasarkan syariat yang ia terima (wahyu-Nya) dari Allah Swt., atau dari sesuatu yang telah Allah Swt., perlihatkan kepadanya.²³⁰

Kedua, dan ini yang tidak kalah penting, Ibn ‘Arabi juga memberikan perbedaan yang jelas mengenai perbedaan antara nabi beserta tugas kenabiannya dan *maqâm al-nubuwwah*, sebagaimana pernyataannya pada,

النُّبُوَّةُ مَنْزِلَةٌ يُعِينُهَا وَ يُنَزِّلُهَا الْعَبْدَ بِأَخْلَاقٍ صَالِحَةٍ وَأَعْمَالٍ مَشْكُورَةٍ حَسَنَةٍ... فَإِذَا وَصَلُوا

إِلَى هَذِهِ الْمَنْزِلَةِ فَتِلْكَ مَنْزِلَةُ الْأَنْبَاءِ الْإِلَهِيِّ الْمَطْلَقِ

Artinya: *Nubuwwah* itu adalah suatu tingkatan (yang Allah Swt.) tetapkan dan menempatkan akan hamba (pilihan)-Nya di tingkatan tersebut, dengan sebab (hamba tersebut memiliki) akhlak yang saleh dan pelbagai amal kebaikan (yang dipenuhi) rasa syukur. Apabila para nabi telah mencapai tingkatan tersebut maka di situ lah mereka akan menerima pesan-pesan ilahi (wahyu) yang (bersifat) mutlak.²³¹

Pada kategori *maqâm al-nubuwwah al-‘âmmah* misalnya, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa *maqâm* ini lah yang dimaksud sebagai kenabian yang mesti terus ada, bahkan setelah wafatnya Nabi Muhammad, bukan kerasulannya yang diperbaharui,

²³⁰Ibn ‘Arabi:409

²³¹Ibn ‘Arabi:135

وَأَمَّا النَّبُوءَةُ الْعَامَّةُ فَأَجْرًاؤُهَا لَا تَنْحَصِرُ وَلَا يَضْبِطُهَا عَدَدٌ فَإِنَّهَا غَيْرُ مُؤَقَّتَةٍ لَهَا الْإِسْتِمْرَارُ

دَائِمًا دُنْيَا وَآخِرَةً

Artinya: Adapun kenabian yang umum maka pembagiannya tidak dibatasi dan tidak ditentukan secara persis oleh bilangan tertentu, karena sesungguhnya (kenabian umum) itu tidak bersifat sementara (seperti ditentukan hanya ada pada suatu waktu tertentu), sehingga kenabian umum ini akan terus berlanjut selamanya di dunia dan di akhirat.²³²

B. Kenabian Adalah *Maqâmât* dan Kerasulan Adalah *Ahwâl*:

Penekanan Penting Dalam *Nubuwwah* Ibn ‘Arabi

Perbedaan mendasar antara posisi kenabian dan kerasulan adalah pada pandangannya, Ibn ‘Arabi berpendapat tentang kenabian sebagai *maqâm*, sedangkan kerasulan dipandang sebagai *hâl*. Hal tersebut juga telah dinyatakan secara eksplisit oleh Ibn ‘Arabi,

فَكُلُّ رَسُولٍ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ نَبِيًّا, وَكُلُّ نَبِيٍّ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ وَلِيًّا, فَكُلُّ رَسُولٍ لَا بُدَّ أَنْ

يَكُونَ وَلِيًّا وَحَقِيقَةُ الرِّسَالَةِ إِبْلَاحُ كَلَامٍ مِنْ مُتَكَلِّمٍ إِلَى سَامِعٍ فَهِيَ حَالٌ لَا مَقَامٌ, وَلَا

بَقَاءٌ لَهَا بَعْدَ انْقِضَاءِ التَّبْلِيغِ وَهِيَ تَتَجَدَّدُ

Artinya: Setiap rasul itu mesti adalah (juga) seorang nabi, dan setiap nabi itu mesti adalah (juga) seorang wali, maka (begitu juga bagi) setiap

²³²Ibn ‘Arabi:136

rasul itu mesti adalah seorang wali. Dan hakikat dari *risâlah* (kerasulan) itu adalah (tugasnya) menyampaikan kalam (pesan) dari seseorang yang berbicara kepada orang yang (mesti) mendengarnya, oleh karena itu (kerasulan) adalah suatu *hâl*²³³ dan bukan suatu *maqâm*, dan (karena kerasulan adalah *hâl* maka) tidak ada ketetapan posisi setelah usainya tugas menyampaikan pesan-pesan ketuhanan tersebut, dan (karena itu juga lah) kerasulan mesti senantiasa diperbaharui dan/atau dimodernisasi (dengan mengutus rasul baru setelah rasul yang sebelumnya menyelesaikan tugasnya).²³⁴

Di bagian akhir paragraf dari jawaban Ibn ‘Arabi terhadap pertanyaan yang ke delapan puluh tiga dari al-Hakim, kembali ditemukan uraian yang sekali lagi menegaskan bahwa *nubuwwah tasyri’* bukan hanya sekedar ditemui oleh Jibril dan menerima wahyu, namun juga mesti disertai dengan tugas *indzâr* yaitu memberikan peringatan kepada umat manusia,

... نُبُوَّةٌ تَشْرِيعٌ لَا نُبُوَّةٌ عُمُومٍ (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ) ...

فَالْإِنْدَارُ مَقْرُونٌ أَبَدًا بِنُبُوَّةِ التَّشْرِيعِ

Artinya: Kenabian *tasyri’* itu bukan (atau tidak sama dengan) kenabian umum. (Perbedaannya adalah pada ayat) “Telah turun dengannya (Alquran)

²³³*Hâl* artinya adalah keadaan spiritual yang melekat pada kalbu seorang *sâlik* ketika menempuh perjalanan menuju Tuhan. Bentuk pluralnya adalah *ahwâl*. Fenomena *hâl* ini biasanya disertai oleh peningkatan tingkatan atau *maqâm* seseorang. Lihat pada (Azyumardi Azra and Dkk, *Ensiklopedi Tasawuf (Vol. 1)*, ed. Heri MS Faridy and Dkk, 3rd ed. (Bandung: Penerbit Angkasa, 2018):205)

²³⁴Ibn ‘Arabi:386-387

kepada hatimu (Muhammad) agar engkau (dapat) menjadi (salah seorang) dari orang-orang yang memberi peringatan” (Q. S. al-Syu’ârâ` (26): 193-194). Maka dari itu, tugas untuk memberi peringatan selamanya akan disandingkan dengan (kategori) kenabian *tasyrî*.²³⁵

Sehingga bisa dipahami bahwa posisi dari pemikiran tasawuf Ibn ‘Arabi, khususnya dalam diskursus kenabian tidak berusaha menentang akan finalnya status kenabian, apalagi kerasulan bagi Nabi Muhammad, serta tidak menyalahi *nash*, prinsip dan pemahaman dari para ulama akidah, yang dalam konteks akidah disebut tugas tersebut dengan istilah *tabligh*. Terutama pada *nash* berupa hadis yang dapat ditemukan di permulaan volume tiga dari kitab *Futûhât al-Makkiyyah* yang dikutip oleh Ibn ‘Arabi,

إِنَّ الرِّسَالَةَ وَالنُّبُوَّةَ قَدَانْقَطَعَتْ فَلَا رَسُولَ بَعْدِي وَلَا نَبِيٍّ

Artinya: Sesungguhnya kerasulan (*al-risâlah*) dan kenabian (*al-nubuwwah*) telah terputus, maka tidak ada (lagi) seorang rasul setelahku (Nabi Muhammad) dan tidak (juga lagi ada) seorang nabi.

Oleh karena itu menurut Ibn ‘Arabi bahwa untuk *al-nubuwwah* sebagai kerasulan yang membawa syariat telah terhenti, namun *al-nubuwwah* sebagai *maqâm* mestinya belum berakhir.²³⁶

Korelasi lainnya adalah bahwa kenabian sebagai suatu *maqâm* bukan berarti menghendaki agar posisi para wali melalui *maqâm al-nubuwwah* dapat menggantikan posisi dari para rasul, namun di antara tingkatan

²³⁵Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyyah* (Vol. 3):135

²³⁶Ibn ‘Arabi:6

tersebut terdapat suatu *barzakh* yang memisahkan keduanya, seperti yang telah disebutkan di dalam volume tiga dari kitabnya tersebut, tepatnya pada bab seratus lima puluh lima,

بَيْنَ الْوَلَايَةِ وَالرِّسَالَةِ بَرْزَخٌ ﴿١٥٥﴾ فِيهِ النَّبُوءَةُ حُكْمُهَا لَا يُجْهَلُ

لَكِنَّهَا قِسْمَانِ إِنْ حَقَّقْتَهَا ﴿١٥٦﴾ قِسْمٌ بِتَشْرِيعٍ وَذَلِكَ الْأَوَّلُ

عِنْدَ الْجَمِيعِ وَتَمَّ قِسْمٌ آخَرَ ﴿١٥٧﴾ مَا فِيهِ تَشْرِيعٌ وَذَلِكَ الْآخِرُ

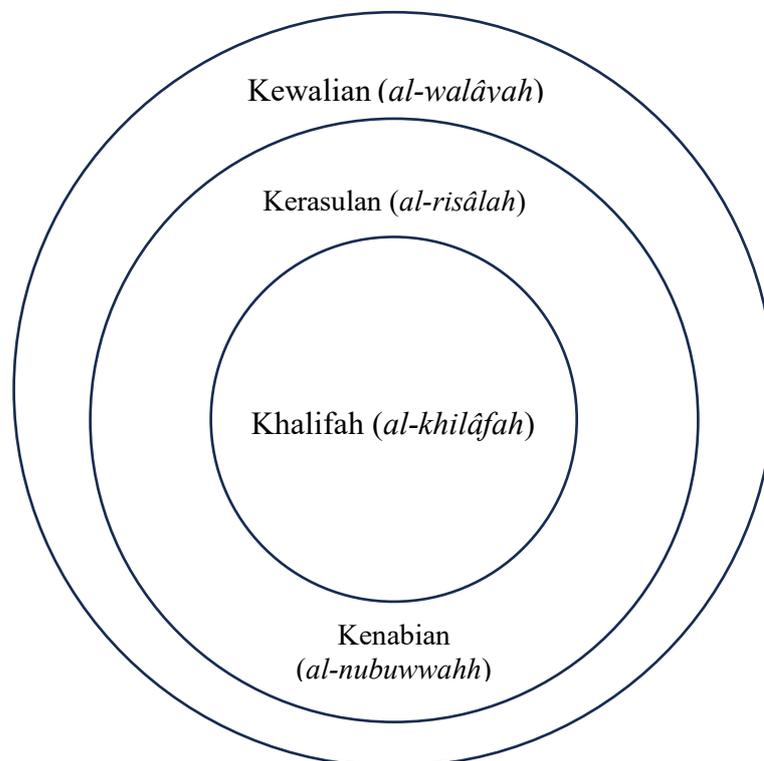
Artinya: Di antara kewalian dan kerasulan itu ada suatu *barzakh*. (Secara kebahasaan *barzakh* artinya adalah sesuatu yang menjadi pembatas di antara dua hal yang berbeda seperti sebuah pulau kecil yang membatasi dua laut).²³⁷ Di dalamnya (*barzakh*) terdapat (tingkatan) kenabian (yang hukumnya (atau status kenabian tersebut) sudah dapat diketahui. Akan tetapi kenabian itu ada dua pembagian jika engkau mencermatinya. Satu bagian (yaitu kenabian) yang disertai dengan *tasyri'* (peran membawa syariat), dan itu adalah (pembagian) yang awal (atau pertama). Di sisi (pendapat) jumhur (tentang hal tersebut), dan di sana (juga ada) satu bagian yang lain. Yaitu di dalamnya (bagian yang kedua yaitu kewalian) tidak ada *tasyri'*, dan ini lah bagian yang (tingkatannya) lebih rendah.

Dalam kesempatan lain, Ibn 'Arabi juga memberikan analogi bahwa kewalian adalah lingkaran yang paling besar (*al-dâirah al-kubrâ*), menunjukkan bahwa tingkatan ini sebagai tingkatan yang paling umum dan

²³⁷Azra and Dkk, *Ensiklopedi Tasawuf (Vol. 1)*:265

melingkupi seluruh tingkatan yang lain karena berada di bagian yang paling luar, baru lah kemudian dilapiskan kedua berada posisi kenabian dan kerasulan, dan di bagian yang paling khusus karena berada di lingkaran yang paling dalam adalah tingkatan *al-khilâfah*.

Di sini akan dibuat gambarannya untuk mempermudah dalam memahami analogi yang telah diberikan oleh Ibn ‘Arabi pada pernyataannya tersebut yang dapat ditemukan pada bab seratus lima puluh delapan di dalam volume tiga dari kitab *Futûhât al-Makkiyyah*.



Dalam penjelasannya tersebut sudah jelas batasan dari definisi yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi tentang wali, nabi, rasul dan rasul yang berperan sebagai khalifah. Definisi tersebut juga memberikan gambaran posisi hierarki yang jelas, bahwa tidak semua wali yang mendapatkan

karâmah, *khavar* atau berita tentang ketuhanan dan *hikmah* dapat dipahami setara dengan para nabi yang memperoleh *mu'jizat* dan wahyu, apalagi posisi bagi para rasul yang menerima firman Tuhan (*al-kalimat al-ilâhiyyah*) dan hukum serta *khavar* sekaligus, sebagaimana yang telah dikemukakan oleh Ibn 'Arabi dan masih pada bab yang sama.

Analisis Chodkiewicz tentang klasifikasi *maqâm* tersebut nyatanya juga sejalan dengan penjelasan Ibn 'Arabi bahwa di antara *maqâm al-walâyah*, dan *al-nubuwwah* serta *maqâm al-risâlah* terdapat suatu pembatas yang memisahkan kedua tingkatan tersebut dan disebut dengan *barzakh*, yang pada penjelasannya dibagi antara *al-nubuwwah al-tasyri'* sebagai tingkatan yang lebih tinggi, dan yang tanpa disertai beban *al-tasyri'* sebagai tingkatan yang lebih rendah.

C. Tuntutan Peran Aktif Bagi Kenabian: Ibn 'Arabi Menjawab Tuduhan Kalangan Reformis

Persoalan penting lainnya dari diskursus kenabian Ibn 'Arabi adalah pada posisinya untuk menjawab keraguan dari kalangan reformis melalui wacana aktivisme yang sebelumnya telah disinggung. Keresahan utama Iqbal adalah pada sikap pasif para mistikus karena merasa senang untuk menghuni 'ruang' kehidupan spiritualnya dan justru meninggalkan realitas kehidupan duniawi yang mestinya diisi oleh spirit kreatif sebagai manusia,

dan ini menurut Iqbal telah menyalahi konsepsi dari kenabian²³⁸ yang semestinya,

The mystic does not wish to return from the repose of 'unitary experience', and even when he does return, as he must, his return does not mean much for mankind at large. The prophet's return is creative. He returns to insert himself into the sweep of time with a view to control the forces of history, and thereby to create a fresh world of ideals. For the mystic the repose of "unitary experience" is something final; for the prophet it is the awakening, within him, of world-shaking psychological forces, calculated to completely transform the human world.²³⁹

Artinya: Seorang mistikus tidak ingin kembali dari kenyamanan 'pengalaman bersatu' dan bahkan ketika dia kembali, karena memang tak bisa tidak, kembalinya itu tidak banyak bermakna bagi umat manusia. Kembalinya (seorang) Nabi adalah kreatif. Dia kembali untuk menyusupkan dirinya ke dalam rengkuhan waktu dengan suatu pandangan untuk mengendalikan kekuatan-kekuatan sejarah, dan di sana ia menciptakan suatu dunia baru berdasarkan ideal-ideal. Bagi mistikus, kenyamanan 'pengalaman bersatu' adalah sesuatu yang final, sedangkan bagi Nabi, pengalaman itu (justru dapat) membangunkan (sesuatu) di dalam dirinya (yaitu) kekuatan-kekuatan psikologis yang (bisa) mengguncang

²³⁸Perlu diingat juga bahwa pernyataan Iqbal yang ini, didasari oleh kekaguman Iqbal terhadap sikap Nabi Muhammad yang memutuskan untuk tetap kembali ke tengah umat manusia setelah mencapai surga tertinggi melalui peristiwa *mi'rāj*. Bahkan jika hal serupa terjadi bagi seorang sufi dari India seperti Abd al-Quddus Gangohi (1456-1537 M) maka dirinya akan memilih untuk tidak pernah kembali dari *mi'rāj* tersebut, ia mengatakan '*I should never have returned*'. Bagi Iqbal, ini menjadi perbedaan yang sangat besar antara kesadaran spiritual seorang Nabi dengan seorang mistikus. Lihat pada paragraf awal dari pembukaan bagian kelima dalam: (Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (California: Stanford University Press, 2012):99)

²³⁹Iqbal:99

dunia, yang disiapkan untuk mentransformasi kehidupan manusia sepenuhnya.²⁴⁰

Melalui pernyataan tersebut dapat dilihat bahwa Iqbal sangat kagum dengan sikap kembalinya seorang Nabi yang telah merasakan surga tingkatan tertinggi dalam perjalanan *mi'raj* namun memilih untuk tetap mau kembali kepada umat dan berkontribusi aktif dalam kehidupan umatnya. Satu hal yang membuat Iqbal kagum dari pilihan tersebut adalah kualitas kesadaran spiritual seorang Nabi yang enggan untuk mengahuni dan menetap pada kenyamanan spiritualnya, karena jika yang berada pada posisi Nabi tersebut adalah orang lain maka boleh jadi pilihannya akan berbeda.

Dalam hal ini, Iqbal membandingkan kualitas kesadaran spiritual seorang Nabi dengan seorang mistikus, dan Iqbal merasa resah dengan sikap para mistikus yang tidak ingin meninggalkan kenyamanan pengalaman spiritualnya dan kembali terlibat aktif ke tengah khalayak masyarakat, sehingga para mistikus itu menurut Iqbal bukan hanya bersikap pasif namun juga kehilangan kekuatan kreatif dalam dirinya sebagai manusia.

Sikap seperti ini tidak sejalan dengan spirit kenabian menurut Iqbal, karena sejatinya sikap kembalinya seorang Nabi adalah kreatif dan bahkan kekuatan psikologis seorang Nabi yang ia peroleh dari pengalaman spiritualnya terbukti mampu membangkitkan gerakan masyarakat Arab saat

²⁴⁰Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*, ed. Misni Parjiati, 1st ed. (Yogyakarta: Gading Publishing, 2023):110-111

itu dan berhasil mentransformasi peradaban Arab kuno menjadi peradaban yang modern.

Selain Iqbal, Fazlur Rahman mengemukakan kritik secara spesifik terhadap kepasifan psikologis yang terjadi pada umat Islam, yang salah satu penyebabnya adalah pada ajaran *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi yang bercorak panteistik, dan Ibn ‘Arabi adalah sosok yang mempeloporinya menurut Rahman. Kritik ini disampaikan Rahman melalui suatu bab yang ia buat secara khusus untuk mengomentari persoalan *irjâ*,²⁴¹ melalui bab *Developments from Irjâ’: Politics, Sufism, and Gnostic Extremism*,

This psychological passivity apart, the metaphysics that grew out of Sufi theosophy in the later medieval centuries, and whose master architect was the great Spanish shaykh Ibn ‘Arabi was thoroughly monistic. This monism at the metaphysical level is undoubtedly pantheistic. To say that everything is a manifestation of God in its own measure is a form of polytheism.... This new spiritual teaching produced and outlook that, in numerous fundamental respects, was the very antithesis of the Quranic ethos.²⁴²

Artinya: Terlepas dari (kasus) kepasifan psikologis ini, (konsep) metafisika yang timbul dari teosofi kaum sufi pada akhir abad pertengahan, dengan (sosok) Ibn ‘Arabi sebagai yang mempeloporinya sepenuhnya adalah monistik. (Pemahaman) monisme dalam tingkatan metafisika ini tidak diragukan lagi adalah (gagasan) panteistik. Untuk mengatakan bahwa segala sesuatu ini adalah bentuk manifestasi dari Tuhan, yang dalam ukurannya sendiri (menjadi gagasan) politeisme... Ajaran spiritual yang

²⁴¹Pada asalnya, *Irjâ’* adalah posisi politik kaum muslim dengan klaim merasa benar terhadap posisinya dan menyalahkan posisi kaum khawarij, bahkan menganjurkan untuk membunuhnya. Dalam dinamikanya, *irjâ’* menjadi suatu rumusan pemahaman teologis yang merujuk pada konsep predeterminisme (*jabbâriyah*). Lihat pada Mujiburrahman:115

²⁴²Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One World Publications, 2000):85

baru ini menghasilkan (yang) dalam banyak pandangan fundamentalnya menjadi ajaran yang sangat bersifat antitesis bagi Alquran.²⁴³

Ibn ‘Arabi sebagai seorang mistikus, melalui pandangannya memiliki gagasan tentang kenabian yang berbeda dengan Iqbal. Telah disebutkan dalam sub bab sebelumnya bahwa Ibn ‘Arabi memandang kenabian sebagai suatu *maqâm* atau tingkatan spiritual, berbeda dengan kerasulan yang menurutnya adalah sebuah *hâl*, dan tentu dalam konteks sufisme bahwa antara suatu *maqâm* dengan *maqâm* lainnya memiliki urutan hierarkis yang berbeda dan dengan beban tugas yang berbeda-beda juga sesuai dengan tingkatannya.

Dalam persoalan tersebut, Iqbal membandingkan sikap dan kesadaran spiritual seorang Nabi yang melakukan *mi’râj* yakni Nabi Muhammad dengan seorang mistikus. Jika persoalan ini dipandang melalui perspektif Ibn ‘Arabi yang cenderung menempatkan setiap sesuatu berdasarkan posisi atau tingkatannya masing-masing maka perbandingan ini jelas menjadi tidak sebanding, dan bukan hanya perbandingan individualnya yang menjadi tidak sebanding namun juga perbandingan terhadap beban tugas yang mesti dilaksanakannya.

Sebagaimana yang telah disebutkan bahwa Ibn ‘Arabi setidaknya mengklasifikasi kenabian dalam konsepnya kepada kenabian (*maqâm al-nubuwwah*, termasuk kewalian), kerasulan (*al-risâlah*), dan *al-khilâfah*. Perbedaan tugas bagi seorang rasul sebagai rasul dan bagi rasul sebagai

²⁴³Lihat juga pada Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*:117-120

rasul sekaligus khalifah adalah bahwa rasul yang berada pada tingkat *al-khilâfah* bertugas untuk mengelola dan mengatur hukum berdasarkan syariat yang ia terima (*tasyrî' al-hukm*), sedangkan tugas kerasulan hanya pada upaya menyampaikan syariat yang ia terima (*al-tablîgh khâshshah*). Sehingga sikap untuk meninggalkan kenyamanan kebersatuan diri dalam dunia spiritual dan kembali menyusahkan diri untuk mengelola dan mengatur tatanan kehidupan sosial bagi umatnya adalah suatu keharusan bagi seorang rasul yang berada pada tingkatan *al-khilâfah*.

Namun bukan berarti Ibn 'Arabi menyatakan agar siapa saja selain para rasul yang berperan sebagai khalifah menjadi bebas bersikap pasif dan tidak kreatif. Pernyataan-pernyataan Ibn 'Arabi hanya menginginkan agar setiap individu berperan sesuai tugasnya, dan tidak memaksakan bagi siapa saja yang belum mencapai tingkatannya untuk bertanggung jawab atas apa yang bukan menjadi kewajibannya.

Dalam dinamika pemikiran Rahman, jika dicermati lebih lanjut maka akan ditemukan bahwa dalam beberapa hal, Rahman juga nampak tidak selalu sejalan dengan pemahaman Iqbal. Sebagai sosok yang lahir pasca reformasi Pakistan, yang berbeda dengan kehadiran Iqbal, tentu Rahman memiliki pandangan yang tidak sama persis dengan Iqbal, khususnya dalam persoalan aktivisme.

Mujiburrahman dalam tulisannya tentang kritik Fazlur Rahman terhadap tasawuf, mempertemukan pandangan Rahman, Iqbal dan juga ulama ortodoks, khususnya Ibn Taimiyah. Inti dari wacana aktivisme

Rahman adalah gagasan tentang dinamisme moral, sehingga menurut Mujiburrahman, esensi dari warisan Islam Sunni yang diperjuangkan oleh Rahman adalah aktivisme moral. Oleh karena itu, Rahman akan mengemukakan kritik terhadap siapa saja yang bertentangan dengan spirit aktivisme moral pada saat itu.²⁴⁴

Namun bukan berarti Rahman menyatakan bahwa siapa saja yang tidak sejalan dengannya berarti tidak sejalan dengan spirit aktivisme moral yang menurutnya berbasis pada ajaran inti Alquran, namun menurut Mujiburrahman bahwa pernyataan Rahman yang sebenarnya adalah para ulama yang tidak memperhatikan aktivisme moral hanya tidak sepenuhnya menjalankan Alquran. Oleh karena itu, tidak heran jika kemudian Rahman justru lebih mengapresiasi pemikiran Ibn Taimiyah ketika menyatakan dengan tegas bahwa tujuan utama dari dinamisme moral dalam kehidupan umat manusia adalah untuk melakukan pengabdian kepada Allah, yang dalam pelbagai bentuknya dapat menjadi praktik ibadah.²⁴⁵

Dalam hal ini juga termasuk Iqbal, karena menurut Rahman bahwa Iqbal tidak, atau setidaknya belum membuat hubungan yang koheren antara konsep aktivisme dan gagasan hidup yang kreatif dengan arah yang digunakan sebagai tujuan bagi sikap aktif dan kreatif seorang muslim di era modern.²⁴⁶

²⁴⁴Mujiburrahman:111-112

²⁴⁵Mujiburrahman:130-131

²⁴⁶Mujiburrahman:111

Dalam kesempatan yang lain, tampak Rahman juga telah mengapresiasi peran aktif para sufi dalam penyebaran Islam di sekitar Afrika dan Asia Tenggara, namun Rahman juga turut menyorot konsekuensi negatif dari para sufi ketika melakukan upaya pencampuradukkan antara ajaran tasawuf dengan kepercayaan dan praktik lokal masyarakat.²⁴⁷ Namun menurut pengamatan Mujiburrahman, kritik keras Rahman terhadap tasawuf dan *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabi tentu berhubungan dengan kondisi kehidupan keagamaan di India dan Pakistan, yang dalam konteks tersebut tentu memiliki hubungan yang sangat erat dengan tradisi Hindu. Sebagai seorang tokoh pembaharu, tentu Rahman memiliki kepentingan dengan upaya “Islamisasi” masyarakat di sekitarnya.²⁴⁸

Dalam konteks peran para mistikus, gagasan Ibn ‘Arabi ketika diperhatikan lebih cermat justru menampakkan upaya aktivisme sekaligus juga tetap menjaga dinamisme moral berada pada nilai yang seharusnya melalui syariat dalam praktiknya. Di antaranya adalah pada saat Ibn ‘Arabi mengemukakan tentang adanya kategori kewalian yang mesti kembali dan berperan aktif di tengah khalayak masyarakat.

Tingkatan kewalian yang dinyatakan oleh Ibn ‘Arabi mesti kembali dari kenyamanan spiritualnya adalah para wali yang telah sampai pada puncak perjalanan spiritualnya (*al-wāshilîn*). Sebagaimana yang dikutip oleh Ibn ‘Arabi dari pernyataan gurunya yaitu Abu Madyan,

²⁴⁷Mujiburrahman:132-133

²⁴⁸Mujiburrahman:134-135

وَمِنْ عَلامَاتِ صِدْقِ وُجُودِهِ لِلْحَقِّ رُجُوعُهُ إِلَى الخَلْقِ، يُرِيدُ حَالَةَ بَعْثِهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ بِالرِّسَالَةِ إِلَى النَّاسِ، وَيَعْنِي فِي حَقِّ الوَرَثَةِ بِالْإِرشَادِ وَحِفْظِ الشَّرِيعَةِ عَلَيْهِمْ، فَأَرَادَ الشَّيْخُ

بِهَذَا صِفَةَ الكَمَالِ فِي الوَرَثِ النَّبَوِيِّ ... وَلَكِنَّ كَمَالَ الوَرَثِ النَّبَوِيِّ الرَّسَائِلَ فِي الرُّجُوعِ إِلَى

الخَلْقِ

Artinya: Dan di antara tanda-tanda benarnya kehadiran diri mereka di hadirat *al-Haqq* adalah kembalinya ke tengah khalayak makhluk (lainnya), ia menghendaki (meneladani) keadaan (pada saat) diutusnya Nabi Muhammad Saw., dengan kerasulannya ke khalayak umat manusia, dan yang dimaksud pada hak warisan kenabian tersebut adalah (dengan menjadi orang yang dapat) memberi petunjuk dan menjaga penerapan syariat di tengah masyarakat, maka ini lah yang dikehendaki oleh syekh (Abu Madyan) dengan sifat yang sempurna dari warisan kenabian ... (Syekh melanjutkan) akan tetapi (yang dimaksud) dari kesempurnaan warisan kenabian dan juga kerasulan ada pada (tindakan untuk) kembali kepada makhluk.²⁴⁹

Bukti lainnya bahwa Ibn 'Arabi sebenarnya tidak pernah mengajarkan atau membela para mistikus yang bersikap pasif dalam kehidupannya karena terlalu nyaman dengan kondisi spiritualnya, adalah pada kutipannya terhadap pernyataan dari Abu Sulaiman al-Dârâniy yang sebelumnya juga

²⁴⁹Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah (Vol. 1)*:380

telah disebutkan tentang kritiknya yang cukup keras terhadap para wali yang sebenarnya telah ditugaskan untuk kembali kepada masyarakat namun tidak menunaikannya,

لَوْ وَصَلُوا مَا رَجَعُوا إِلَّا إِلَى شَهَوَاتِهِ الطَّبِيعِيَّةِ

Artinya: Kalau mereka (para wali) yang telah mencapai (puncak perjalanan spiritualnya) namun (memilih untuk) tidak kembali (kepada khalayak umum, sesungguhnya yang demikian itu (justru termasuk) gerakan kembali kepada (dorongan) alamiah dari hawa nafsu dirinya.²⁵⁰

Melalui pernyataan-pernyataan tersebut dapat diketahui bahwa posisi pandangan Ibn 'Arabi menjadi terasa lebih bijaksana dalam menyikapi persoalan tentang betapa pasifnya para mistikus yang juga menjadi keresahan bagi Iqbal, karena Ibn 'Arabi sejak awal telah berusaha memposisikan setiap individu sesuai tingkatan dan tugasnya masing-masing sehingga tampak tidak memaksakan bagi seluruh mistikus untuk turut bertanggung jawab terhadap tugas yang memang bukan kewajibannya. Namun jika seorang mistikus mengabaikan tugasnya yang bahkan jika itu adalah kewajiban sosial maka Ibn 'Arabi juga tidak segan untuk mengkritiknya, sebagaimana yang juga dilakukan oleh guru-gurunya.

Akan tetapi, di satu sisi sebenarnya juga sangat dapat dipahami mengenai alasan dari pemikiran-pemikiran Muhammad Iqbal yang kritis menjadi terkesan cukup keras dan berani karena mengingat latar belakang

²⁵⁰Ibn 'Arabi:380

kehidupan Muhammad Iqbal dan konteks sosio politik yang ia temui hingga dirinya dikenal sebagai seorang reformis dan juga sebagai ‘bapak’ Pakistan karena keberhasilannya dalam menggerakkan umat Islam di sana untuk mendirikan Pakistan sebagai negara Islam yang berdaulat dari India,²⁵¹ tentu telah memberi banyak pengaruh bagi gaya berpikirnya seperti yang telah diuraikan.

D. Merawat Spiritualitas Sepanjang Masa: Kestinambungan Tugas Kenabian Oleh Para Wali

Persoalan spiritualitas kaum sufi dan kewalian menjadi sasaran kritik yang cukup tajam oleh Rahman karena memandang bahwa sufisme dan wacana kewaliannya telah menyambut baik datangnya wacana predeterminisme (*jabarî*) dan bahkan menurutnya, ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi yang khas dengan panteisme justru memperburuk keadaan umat Islam termasuk dengan kemunculan wacana kewalian ini, dan menyatakan bahwa ajaran-ajaran seperti itu digagas oleh para sufi dengan tujuan untuk menjadi wadah pelarian bagi para intelektual muslim dari kesulitan-kesulitan hidup.²⁵²

Secara spesifik, kritik Rahman terhadap tasawuf dapat diklasifikasikan kepada dua era, yaitu era tasawuf ortodoks yang tentu dapat diterimanya tanpa keberatan, dan era tasawuf yang menurutnya membawa model ajaran

²⁵¹Biografi singkat Muhammad Iqbal dapat dilihat pada Hadariansyah AB, *Pengantar Filsafat Islam: Mengenal Filosof-Filosof Muslim Dan Pemikiran Mereka*, 4th ed. (Banjarmasin: Kafusari Press, 2019):171-172

²⁵²Lihat bab Kritik Fazlur Rahman Terhadap Tasawuf pada Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*.

baru yang diasumsikan dapat meruntuhkan dinamisme moral dan semangat aktivisme umat Islam,

Tetapi sejak abad ke-4 H/10 M dan 5 H/11 M hingga seterusnya, muncullah suatu doktrin baru yang sama sekali bertentangan dengan semangat ortodoksi Islam.... Dalam hal ini, pertentangan tersebut sangat nyata, tidak hanya dengan Islam ortodoks tetapi juga dengan praktek sufi yang (generasi) awal.²⁵³

Jika dilihat lebih teliti, Rahman sebenarnya tidak terlalu keberatan dengan para sufi generasi awal ketika mengemukakan teori-teori khusus tentang kewalian dan *karâmah* sebagai anugerah khusus dari Tuhan kepada para wali. Namun Rahman menyatakan keberatannya pada saat para sufi mulai mengemukakan konsep tentang ketundukan mutlak seorang murid tasawuf kepada gurunya, seperti ungkapan yang menyatakan bahwa seorang murid ketika berada di dalam pengasuhan gurunya mesti bersikap seperti sebujur mayat di tangan orang yang memandikannya.²⁵⁴

Jika Rahman keberatan terhadap sufisme yang terkesan menguasai dunia spiritual yang secara dikotomis terpisah dengan realitas, maka pendahulunya yaitu Iqbal juga mengkritik jenis sufisme yang mengadopsi gaya konservatif tersebut,

This objection has some force if it is meant to insinuate that the mystic is wholly ruled by his traditional ways, attitudes, and expectations. Conservatism is as bad in religion as in any other department of human activity. It destroys the ego's creative freedom and closes up the paths of fresh spiritual enterprise. This is the main reason why our medieval mystic techniques can no longer produce original discoveries of ancient Truth... The climax of religious life, however, is the discovery of the ego as an individual deeper than his conceptually describable habitual self-hood.²⁵⁵

²⁵³Fazlur Rahman, *Islam (Terj. Ahsin Mohammad)*, ed. Ammar Haryono, 5th ed. (Bandung: Penerbit Pustaka, 2003):197

²⁵⁴Rahman:197

²⁵⁵Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*:145

Artinya: Keberatan(ku) ini akan memiliki nilai jika memang dimaksudkan untuk menyindir bahwa mistikus sepenuhnya dipenuhi oleh cara-cara tradisionalnya, sikap dan harapannya. Konservatisme itu sama buruknya (baik itu) di dalam agama (maupun) di dalam aktivitas (individu) manusia. (Karena konservatisme) ini akan menghancurkan ego kebebasan kreatif dan menutup jalan spiritual. Ini adalah alasan utama yang menyebabkan (ajaran) mistik kita (di) abad pertengahan (dengan) teknik-tekniknya yang kuno tidak dapat menghasilkan penemuan (tentang) kebenaran apapun... Klimaks keagamaan (menjadi) hidup bagaimanapun adalah (dengan) penemuan ego sebagai individu yang lebih (men)dalam dari biasanya, (serta) dapat digambarkan secara konseptual.

Mujiburrahman dalam tinjauan kritisnya terhadap kritik Rahman mengemukakan suatu kemungkinan bahwa boleh jadi Rahman salah dalam membaca atau salah dalam menggambarkan ajaran-ajaran Ibn ‘Arabi yang menurutnya dapat membawa umat Islam kepada keruntuhan dinamisme moral yang diajarkan oleh syariat. Mengingat bahwa Ibn ‘Arabi adalah sosok yang sangat memperhatikan syariat dan hukum Islam,²⁵⁶ dan telah banyak juga kajian yang membantah bahwa ajaran Ibn ‘Arabi bukan atau tidak sama dengan panteisme sebagaimana yang dituduh oleh Rahman,²⁵⁷

²⁵⁶Lihat bab Kritik Fazlur Rahman Terhadap Tasawuf pada Mujiburrahman, *Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*:134

²⁵⁷Di antaranya dapat dilihat pada pendapat Nasr pada Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam: Ibn Sina, Suhrawardi Dan Ibn ‘Arabi* (Trans. by Ach. Maimun Syamsuddin), ed. Muhammad Ali Fakih, 1st ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, n.d.), dan pada hasil riset dari Kautsar Azhari Noer pada Kautsar Azhari Noer, “Wahdat Al-Wujūd Ibn ‘Arabi Dan Panteisme” (State Islamic University Syarif Hidayatullah Jakarta, 1993).

serta yang mungkin juga dilupakan atau terlewat oleh Rahman bahwa salah satu signifikansi sufisme Ibn ‘Arabi adalah upayanya pada harmonisasi antara syariat dan hakikat.²⁵⁸

Adapun kewalian dalam pernyataan Ibn ‘Arabi sebenarnya memiliki peran penting dalam kajian kenabian karena kewalian dan para wali adalah pewaris Nabi,²⁵⁹ dan bertugas sebagai penjaga syariat sejak setelah wafatnya Nabi Muhammad hingga akhir zaman kelak, sehingga dapat dipahami bahwa spirit kewalian yang dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi didasari oleh perhatiannya terhadap syariat agar kemurniannya senantiasa terjaga sepanjang masa,

فَهُمْ (هُمُ أَنْبِيَاءُ الْأَوْلِيَاءِ) فِي هَذِهِ الْأُمَّةِ مِثْلُ الْأَنْبِيَاءِ فِي بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَى مَرْتَبَةِ تَعَبُدِ
هَارُونَ بِشَرِيْعَةِ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ مَعَ كَوْنِهِ نَبِيًّا، فَإِنَّ اللَّهَ قَدْ شَهِدَ بِنُبُوَّتِهِ وَصَرَّحَ بِهَا فِي
الْقُرْآنِ فَمِثْلُ هَؤُلَاءِ يَحْفَظُونَ الشَّرِيْعَةَ الصَّحِيْحَةَ الَّتِي لَا شَكَّ فِيْهَا عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَعَلَى هَذِهِ
الْأُمَّةِ مِمَّنْ اتَّبَعَهُمْ فَهُمْ أَعْلَمُ النَّاسِ بِالشَّرْعِ ... وَقَدْ وَرَدَ الْحَبْرُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

²⁵⁸Bukan hanya pada pemikiran namun juga pada praktik dan jalan kehidupannya, Ibn ‘Arabi berusaha memadukan antara aspek syariat dan juga hakikat hingga akhirnya mencapai puncak tingkatan kerohanian. Uraian perjalanan spiritual Ibn ‘Arabi dapat dilihat pada bab dua dari tulisan ini. Kemudian terkait kajian atas pemikirannya bisa lihat pada Chodkiewicz, *Al-Wilayah Wa Al-Nubuwwah ‘inda Al-Syekh Al-Akbar Muhyi Al-Din Ibn ‘Arabi* (Trans. by Ahmad Al-Thayyib).

²⁵⁹Bahkan Chodkiewicz memberi nama salah satu bab dalam kajiannya dengan nama *waratsat al-anbiya’*. Lihat pada (Chodkiewicz:77)

أَنَّ عُلَمَاءَ هَذِهِ الْأُمَّةِ أَنْبِيَاءَ بَنِي إِسْرَائِيلَ يَعْنِي الْمَنْزِلَةَ الَّتِي أَشْرْنَا إِلَيْهَا ... وَكَذَلِكَ عُلَمَاءُ هَذِهِ
الْأُمَّةِ وَأَيْمَتُهَا يَحْفَظُونَ عَلَيْهَا أَحْكَامَ رَسُولِهَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَعُلَمَاءِ الصَّحَابَةِ وَمَنْ نَزَلَ
عَنْهُمْ مِنَ التَّابِعِينَ وَأَتْبَاعِ التَّابِعِينَ كَالثَّوْرِيِّ وَابْنِ عُيَيْنَةَ إلخ

Artinya: Maka mereka (para wali) di umat ini seperti para nabi dari *Bani Isrâ`il* dalam kedudukan (seperti) Nabi Harun terhadap syariat (yang dibawa oleh) Nabi Musa padahal keadaannya (Nabi Harun juga) seorang Nabi, dan Allah Swt., telah mengangkatnya sebagai Nabi dan telah menjelaskannya di dalam Alquran, maka mereka (para wali) bertugas seperti para nabi untuk menjaga syariat yang benar atas diri mereka sendiri dan atas umat ini yaitu orang-orang yang mengikuti mereka (para wali) karena mereka adalah orang-orang yang lebih mengetahui dengan (isi) syariat (dibandingkan orang awam)... Telah diriwayatkan dari Nabi Saw., bahwa para ulama dari umat ini adalah para nabi dari *Bani Isrâ`il* yaitu kedudukannya, sebagaimana yang telah kami sebutkan... Seperti itu juga para ulama dari umat ini dan para pemimpinnya (itu) akan selalu menjaga hukum-hukum rasul mereka (yaitu Nabi Muhammad) seperti para sahabat (Nabi) dan siapa saja yang datang setelahnya dari golongan *tâbi`în* dan setelahnya lagi dari golongan para pengikut *tâbi`în* seperti (Imam) al-Tsauriy dan Ibn ‘Uyaynah.²⁶⁰

²⁶⁰Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah (Vol. 1):230-231*

Wacana mengenai kebutuhan umat manusia terhadap bimbingan kenabian sehingga kesinambungan eksistensinya akan terus ada juga dikemukakan melalui wacana falsafah kenabian oleh Murtadha Muthahhari. Muthahhari secara eksplisit sebenarnya juga menyatakan bahwa kenabian masih dibutuhkan dalam konteks fungsinya sebagai nabi pendakwah yang bukan hanya bertugas untuk menyebarkan ajaran syariat namun juga turut menjaga relevansi syariat melalui interpretasi teks-teks wahyu,

Kebutuhan akan nabi-nabi yang hanya berfungsi sebagai pendakwah yang mempromosikan dan menyebar luaskan agama, (sedangkan) nabi-nabi yang membawa hukum Ilahi telah dihilangkan. Para ulama dan kalangan umat yang saleh telah memenuhi kebutuhan ini. Kematangan intelektual umat manusia telah mencapai suatu titik di mana mereka bisa mengomentari dan menjelaskan hal-hal umum yang terkandung dalam wahyu, hingga dengan bantuan ijtihad dalam berbagai situasi dan kondisi serta lingkungan, mereka bisa merujuk suatu kasus hukum yang ada kepada prinsip yang (telah) ada (di dalam teks-teks wahyu)... Jelaslah bahwa berakhirnya kenabian tidak berarti bahwa kebutuhan akan ajaran-ajaran Ilahi dan penyebar luasan melalui wahyu telah terpenuhi, dan bahwa karena telah dicapainya kematangan dan kemajuan intelektual manusia, dia (manusia) tidak lagi memerlukan ajaran-ajaran seperti itu.²⁶¹

Bahkan di antara kategori kewalian yang unik dari Ibn ‘Arabi dikenal suatu konsep tentang adanya para wali penutup. Setidaknya yang telah diketahui ada tiga kategori wali penutup, dan oleh karena itu Chodkiewicz dalam kajiannya memberi nama pada salah satu babnya dengan *al-Khawâtim al-Tsalâtsah*.²⁶²

²⁶¹Murtadha Muthahhari, *Falsafah Kenabian (Trans. by Ahsin Muhammad)*, 1st ed. (Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991):41

²⁶²Lihat juga pada uraian Chodkiewicz dengan judul *al-khawâtim al-tsalâtsah* pada (Chodkiewicz, *Al-Wilâyah Wa Al-Nubuwwah ‘inda Al-Syekh Al-Akbar Muhyi Al-Dîn Ibn ‘Arabi (Trans. by Ahmad Al-Thayyib)*:113-122)

Pertama, yaitu wali yang akan menutup kewalian Muhammad (*khâtam al-walâyah al-Muhammadiyah*), dan Ibn ‘Arabi menyatakan secara jelas bahwa dirinya adalah seorang penutup kewalian bagi kenabian Nabi Muhammad, setelah sebelumnya menjadi wali yang mewarisi kenabian Nabi ‘Isa.

أَنَا خَتَمُ الْوَلَايَةِ بِلَا شَكِّ ❁ لَوْرَثِ الْهَاشِمِيِّ مَعَ الْمَسِيحِ

Artinya: Aku adalah seorang penutup kewalian tanpa diragukan lagi. (Penutup kewalian) bagi warisan kenabian (Nabi Muhammad) al-Hâsyimi beserta (warisan kenabian) dari (Nabi ‘Isa) al-Masîh.²⁶³

Kedua, yaitu wali yang akan menutup kewalian secara umum (*khâtam al-walâyah al-‘âmmah ‘ala al-ithlâq*) dari kewaliannya Adam, dan akan diemban oleh Isa ‘alaihi al-salâm ketika turun kembali di akhir zaman kelak,

فَأَمَّا خَتَمُ الْوَلَايَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ فَهُوَ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ, فَهُوَ الْوَلِيُّ بِالنُّبُوَّةِ الْمُطْلَقَةِ فِي

زَمَانٍ هَذِهِ الْأُمَّةِ وَقَدْ حِيلَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ نُبُوَّةِ التَّشْرِيعِ وَالرَّسَالَةِ فَيَنْزِلُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ وَارِثًا خَاتَمًا

لَا وَليَّ بَعْدَهُ بِنُبُوَّةٍ مُطْلَقَةٍ كَمَا أَنَّ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَاتَمَ النُّبُوَّةِ لَا نُبُوَّةَ تَشْرِيعٍ بَعْدَهُ

وَإِنْ كَانَ بَعْدَهُ مِثْلَ عَيْسَى مِنْ أَوْلِي الْعِزْمِ مِنَ الرُّسُلِ فَيَنْزِلُ وَلِيًّا ذَا نُبُوَّةٍ مُطْلَقَةٍ يُشْرِكُهُ

فِيهَا الْأَوْلِيَاءُ الْمُحَمَّدِيُّونَ

²⁶³Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah* (Vol. 1):370

Artinya: Adapun penutup kewalian secara keseluruhan (mutlak) adalah Nabi 'Isa *'alaihi al-salâm*, (tingkatan bagi) dia (Nabi 'Isa) adalah seorang wali dengan (tingkat) kenabian *muthlaqah* di zaman umat kita yang sekarang ini. Sungguh telah dihalangi (sekarang ini) antara dirinya (Nabi 'Isa) dan kenabian *tasyrî'* dan kerasulan (*al-risâlah*), (oleh karena itu) ia (Nabi 'Isa) akan turun di akhir zaman sebagai seorang (wali yang) pewaris (bagi kenabian). Tidak ada seorang wali setelahnya (yang mewarisi akan) kenabian *muthlaqah*. Sebagaimana Nabi Muhammad (yang) menjadi penutup kenabian (maka) tidak akan ada nabi yang membawa syariat setelahnya. Sekalipun ada misalnya seperti (kasus) Nabi 'Isa (yang termasuk) dari golongan para rasul *'ulû al-'azm*, dan termasuk di antara nabi-nabi yang *khawwâsh* ... Maka ia (Nabi 'Isa) akan turun sebagai seorang wali (namun) yang memiliki (pangkat) kenabian *muthlaqah*. (Dan pangkat kenabian *muthlaqah* ini) diasosiasikan dengan kategori kewalian (yang mewarisi kenabian) Nabi Muhammad, disebut dengan *al-aulyâ` al-Muhammadiyyûn*.²⁶⁴

Adapun bagi kategori penutup kewalian secara umum (*khâtam al-walâyah al-'âmmah 'ala al-ithlâq*) yang terhitung dimulai dari kewalian Nabi Adam hingga akhir zaman, dan yang mengisi posisi ini adalah Nabi 'Isa. Perspektif menarik yang diberikan oleh Ibn 'Arabi adalah bahwa *maqâm* kewalian diawali oleh Adam sebagai manusia pertama yang juga seorang nabi dan rasul, dan kelak juga akan ditutup oleh seorang nabi

²⁶⁴Ibn 'Arabi:75

sekaligus rasul yaitu Nabi ‘Isa, namun kembalinya ‘Isa kelak adalah dengan membawa tugas bukan sebagai nabi dan rasul karena hanya menjalankan syariat dari Nabi Muhammad sebagai *risâlah* terakhir, karena jika ‘Isa turun sebagai nabi dan rasul maka ia mesti membawa dan menyeru umat manusia dengan *risâlah*-nya sehingga menjadi batal pernyataan bahwa *risâlah* Nabi Muhammad adalah *risâlah* yang terakhir.

Ketiga, yaitu kategori *khâtam al-aulâd*. Wali penutup *khâtam al-aulâd* ini adalah pewaris kenabian dan hikmah-hikmah dari Nabi Syits ‘*alaihi al-salâm*, dan uraiannya secara eksplisit dapat ditemukan di dalam kitab *Fushûsh al-Hikam*, dan sejauh ini belum ditemukan di dalam tulisannya yang lain,

وَعَلَى قَدَمِ شَيْثٍ يَكُونُ آخِرَ مَوْلُودٍ مِنْ هَذَا النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ. وَهُوَ حَامِلٌ أَسْرَارِهِ وَلَيْسَ بَعْدَهُ وَوَلَدٌ فِي هَذَا النَّوْعِ، فَهُوَ حَاتِمُ الْأَوْلَادِ وَيَكُونُ مَوْلِدُهُ بِالصَّبِيِّنِ وَلَعْنَةُ لَعْنَةٍ بَلَدِهِ. وَيَسْرِي الْعُقْمُ فِي الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فَيَكْثُرُ النِّكَاحُ مِنْ غَيْرِ وِلَادَةٍ وَيَدْعُوهُمْ إِلَى اللَّهِ فَلَا يُجَابُ. فَإِذَا قَبَضَهُ اللَّهُ وَقَبَضَ مُؤْمِنِي زَمَانِهِ بَقِيَ مِنْ بَقِيِّ مِثْلِ الْبَهَائِمِ، لَا يُحْلُونَ حَلَالًا وَلَا يُحْرِمُونَ حَرَامًا، يَتَصَرَّفُونَ بِحُكْمِ الطَّبِيعَةِ شَهْوَةً مُجَرَّدَةً عَنِ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ فَعَلَيْهِمْ تَقْوَمُ السَّاعَةُ

Artinya: Dan (berada) di atas (jejak) kaki Nabi Syits (yang akan) menjadi orang terakhir yang dilahirkan dari jenis kewalian ini. Dia (akan) membawa (hikmah dan) rahasia-rahasia kewalian tersebut, dan setelahnya tidak akan ada lagi seorang wali yang akan mewarisi jenis kewalian seperti

ini, dan orang ini yang disebut dengan *khâtam al-aulâd* ... Kelahiran dari wali ini di negeri Cina dan bahasa yang digunakan adalah bahasa negerinya. Dan (setelah ini akan) tersebarinya kemandulan di antara laki-laki dan perempuan, (padahal tetap) banyaknya dilakukan pernikahan (namun) tanpa adanya kelahiran. Dan (wali ini akan) menyeru umat manusia menuju (kembali ke jalan) Allah Swt., namun seruan tersebut tidak dipenuhi panggilannya. Apabila Allah Swt., telah mencabut nyawa dari wali tersebut, dan (kemudian) mencabut nyawa dari orang-orang beriman di zaman tersebut, maka (pasti) akan tersisa orang-orang yang (karakter dan kelakuannya) seperti binatang-binatang buas, (karena mereka) tidak (menetapkan) yang halal sebagai sesuatu yang halal, dan sebaliknya, dan hukum yang dijadikan pedoman perilaku mereka didasari oleh tabiat yang berasal dari murni dorongan syahwat, (seakan) terlepas dari (pedoman) akal sehat dan syariat. Oleh karena itu akan terjadi kiamat kepada orang-orang yang tersisa tersebut.²⁶⁵

Tiga jenis kewalian penutup ini jika diperhatikan dapat menjadi simbol bagi upaya-upaya dalam menjaga kemurnian nilai-nilai moral yang berbasis pada ajaran syariat, di tengah keadaan sosial masyarakat modern yang kehidupan keagamaannya mulai meninggalkan dimensi-dimensi spiritual. Mulai dari yang disebabkan oleh dimasukkannya aspek-aspek moral dalam persoalan hukum Islam (fiqh) sehingga bentuk agama menjadi sangat formal dan kering dari unsur-unsur teologi dan juga tentunya kering dari

²⁶⁵Ibn 'Arabi, *Fushûsh Al-Hikam*:52

ajaran-ajaran spiritual,²⁶⁶ hingga yang disebabkan oleh modernitas itu sendiri, sebagaimana yang telah banyak dibahas oleh Hossein Nasr di dalam tulisan-tulisannya.²⁶⁷

Terutama dalam bentuk penutup kewalian ketiga, melalui paparan Ibn ‘Arabi tentang wali *khâtam al-aulâd* jelas bahwa Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa urgensi dari kehadiran wali ini adalah untuk berperan sebagai figur yang akan menjaga agar pola pikir umat manusia tetap sejalan dengan ajaran syariat, sehingga ajaran syariat akan terus diterapkan dan dapat dijadikan pedoman moral kehidupan oleh umat manusia.

Jelas bahwa Ibn ‘Arabi nampak skeptis dengan kemandirian umat manusia yang dapat hidup sesuai tuntunan akal sehatnya tanpa diiringi oleh adanya bimbingan wahyu, karena sejak awal kehadiran Nabi Adam sebagai manusia pertama yang tentunya diyakini oleh Ibn ‘Arabi telah dibekali oleh akal dan bimbingan wahyu sekaligus, sehingga Adam dapat berperan

²⁶⁶Dalam tulisan Mujiburrahman ia sebenarnya juga merujuk pada artikel-artikel dari Fazlur Rahman mengenai keresahan Rahman terhadap bentuk agama yang terlalu formal dan tasawuf hadir sebagai salah satu kajian keislaman yang mampu menjawab respon tersebut, dan oleh karena itu Rahman mengapresiasi upaya yang telah dilakukan oleh al-Ghazali (w. 1111 M) dengan memamudkan ajaran-ajaran tasawuf ke dalam teologi dan juga hukum Islam (fiqh). Di antara artikel dari Rahman yang dijadikan rujukan adalah *Functional Interdependence of Law and Theology* dan *Law and Ethics in Islam*, serta bukunya yang berjudul *Islam. Mujiburrahman, Tasawuf Merintis Kajian Interdisiplin*:121-122.

²⁶⁷Menurut pengamatan Nasr, muslim di dunia modern sedang hidup di suatu masa di antara gaya hidup yang masih berpegang dengan tradisi Islam yang dapat dilihat dengan masyarakat yang masih menjalankan ritual-ritual dan kewajiban keagamaan, masih menganggap bahwa hukum Tuhan masih merupakan jenis hukum yang paling tinggi namun itu semua nampak dijalankan tidak dengan sepenuh hati, dan sekaligus juga hidup di antara gaya hidup sekularisme dan modernisme yang semakin berkembang. (Lihat pada Hossein Nasr, *Islam Dan Nestapa Manusia Modern (Terj. Anas Mahyuddin)*, ed. Ammar Haryono, 1st ed. (Bandung: PUSTAKA, 1983):28). Dalam kesempatan yang lain, Nasr menyatakan bahwa di antara kajian keislaman hanya tasawuf yang dapat menyentuh aspek terdalam dari ajaran Islam itu sendiri. Lihat pada (Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu Dan Sekarang (Terj. Abd Hadi WM)*, ed. Wahyidi Kaha, 1st ed. (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020):236

sebagai figur yang bukan hanya menyerukan namun juga memastikan bahwa akal dan bimbingan wahyu digunakan dengan benar oleh umat manusia dalam menentukan pedoman nilai dan hukum moral dalam kehidupan.

Dapat dilihat dalam pernyataannya tentang wali *khâtam al-aulâd* tersebut, bahwa ketika umat manusia kehilangan figur yang dapat membimbing mereka dalam memadukan antara ajaran syariat dan fungsi akal dengan benar maka umat manusia menjadi kehilangan prinsip nilai dan pedoman hukum moral, karena hidup seperti binatang buas yang tabiat hidupnya hanya berdasarkan dorongan syahwat saja. Oleh karena itu kehadiran seorang pewaris Nabi menjadi penting sepanjang masa.

E. Menyoal Makna *Ilhâd* Abdurrahman Badawi dan Signifikansi Konsepsi Kenabian Ibn ‘Arabi

Telah disebutkan pada bab pertama bahwa makna *ilhâd* lebih cenderung dimaknai sebagai gagasan yang menyimpang dari ajaran keagamaan, khususnya ajaran agama Islam, dibandingkan jika harus dimaknai sebagai bentuk paham ateisme yang cenderung menolak terhadap konsep ketuhanan secara mutlak. Dalam bagian pengantar penerjemah buku ini, jelas sekali penerjemah juga sebenarnya menyatakan ketidak cocokan penerjemahan *ilhâd* sebagai ateisme, dan ia merujuk pada pendapat Sarah Stroumsa yang merasa keberatan jika Ibn Rawandi dan al-Razi serta filsuf muslim lainnya yang pemikirannya serupa ini disebut sebagai ateisme.

Dalam pendapat Sarah Stroumsa, ia lebih cenderung untuk menyebut mereka dengan sebutan *freethinkers* yaitu para pemikir bebas sehingga mereka masih dapat dikategorikan sebagai penganut paham ketuhanan.²⁶⁸ Penggunaan kata *ilhâd* dalam diskursus kajian tasawuf juga tampak telah digunakan oleh Muhammad Arsyad al-Banjari (1710-1812 M) ketika mengklasifikasi paham *wujûdiyyah* kepada *wujûdî mulhid* dan *wujûdî muwahhid*.

Dalam pengamatan Mujiburrahman, bahwa yang dimaksud sebagai *wujûdî mulhid* oleh Arsyad al-Banjari adalah paham panteistik, dan karena itu menurut Arsyad al-Banjari paham *wujûdî mulhid* ini hukumnya kafir zindiq, sedangkan *wujûdî muwahhid* adalah paham *wujûdiyyah* dari para ahli sufi yang benar,²⁶⁹ sehingga kata *mulhid* dalam konteks ini juga digunakan untuk mengkategorikan kelompok yang ajaran tasawufnya menyimpang, dan kelompok ini secara hukum adalah kafir zindiq menurut Syekh Muhammad Arsyad al-Banjari.

Sedangkan dalam pendapat Abdurrahman Badawi, pemikiran bangsa Arab yang termasuk dalam kategori *ilhâd* justru dimaknai sebagai penolakan terhadap agama, bukan sebagai pemikiran yang menolak terhadap konsep ketuhanan. Meskipun jika dilihat pada bagian pendahuluan bukunya tersebut, Abdurrahman Badawi memulai diskusinya dengan

²⁶⁸Lihat bagian pengantar penerjemah Badawi, *Sejarah Ateis Islam*. Lihat juga Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn Al-Rawandi, Abu Bakr Al-Razi and Their Impact on Islamic Thought*, ed. H Daiber and D Pingree (Leiden: Brill Publisher, 1999).

²⁶⁹Lihat pada pembahasan Tasawuf Banjar Abad 18 dan 19 dalam artikel Mujiburrahman, "Tasawuf Di Masyarakat Banjar: Kesenambungan Dan Perubahan Tradisi Keagamaan," *Kanz Philosophia* 3 (2013):160-161

memaparkan tentang ragam jenis *ilhâd* dalam pelbagai peradaban. Sehingga terlihat bahwa Abdurrahman Badawi seakan ingin menempatkan pemikiran *mulhid* bangsa Arab ini sebagai suatu bagian dari wacana penyimpangan paham keagamaan.

Misalnya, seperti pada pengamatan Abdurrahman Badawi terhadap konteks *ilhâd* atau penyimpangan keagamaan dalam peradaban Barat yang telah diekspresikan oleh Nietzsche (1844-1900 M) melalui ungkapan terkenalnya bahwa Tuhan telah mati. Kemudian, corak *ilhâd* dalam konteks peradaban Yunani diekspresikan melalui pernyataan bahwa dewa-dewa yang bersemayam di tempat keramat telah mati. Sedangkan dalam corak *ilhâd* bangsa Arab, yang sekaligus juga menjadi topik utama dalam kajian Abdurrahman Badawi, yaitu pemikiran bahwa wacana kenabian dan para nabi telah mati.²⁷⁰

Corak *ilhâd* dari peradaban Arab menjadi berbeda dari corak-corak *ilhâd* lainnya karena dilatar belakangi oleh spirit peradabannya yang menempatkan kenabian dan nabi sebagai mediator utama yang menghubungkan antara manusia dengan kalam Tuhan, sehingga umat manusia dalam kehidupan beragamanya tidak mengalami kesenjangan dan keterpisahan dengan Tuhan. Begitu vital peran kenabian ini sehingga menjadikan gagasan tentang kenabian sebagai fondasi bagi keberagamaan dalam konteks peradaban Arab. Sehingga disimpulkan bahwa untuk menolak agama, tidak mengharuskan adanya penyerangan secara langsung

²⁷⁰Badawi, *Sejarah Ateis Islam*:1

terhadap persoalan ketuhanan sebagaimana yang terjadi dalam peradaban Barat dan Yunani sebelumnya. Cukup dengan mengingkari kenabian dan para nabi maka hilanglah agama bagi peradaban Arab.²⁷¹

Motivasi bagi pemikiran-pemikiran *mulhid* tersebut tentu tidak bisa dilepaskan dari posisi kedua tokoh tersebut sebagai filsuf. Obsesi terhadap memaksimalkan fungsi akal telah menjadi persoalan yang lumrah dalam beberapa diskursus filsafat, termasuk dalam konteks filsafat Islam seperti pemikiran al-Farabi dan Ibn Sina. Namun tidak semua tokoh filsuf muslim mengkonfrontasikan akal dan wahyu secara ekstrem seperti Ibn Rawandi dan al-Razi, sehingga orang-orang seperti al-Farabi dan Ibn Sina misalnya, justru menerima akan adanya konsep kenabian, dan bahkan mengakui keistimewaan para nabi dibandingkan filsuf dan mistikus manapun.²⁷²

Tentu ada prinsip yang berbeda dalam pemikiran tentang kenabian oleh al-Farabi dan juga Ibn Sina sehingga dapat menghasilkan kesimpulan yang berbeda dengan Ibn Rawandi dan al-Razi yang terkesan ekstrem. Di antara prinsip yang membedakannya adalah bahwa al-Farabi memandang akal dengan klasifikasi yang lengkap. Hal ini yang tidak ditemukan dalam paparan Ibn Rawandi maupun al-Razi, karena kecenderungan memandang akal sebagai suatu potensial yang sama bagi setiap individu. Setidaknya ada tiga klasifikasi akal yang lazim ditemui dalam pemikiran al-Farabi.

Pertama adalah akal potensial, yaitu kemampuan akal untuk melepaskan atau mengungkapkan arti-arti atau bentuk-bentuk dari suatu

²⁷¹Badawi:2

²⁷²Lihat analisis Rahman terhadap konsepsi kenabian al-Farabi dan Ibn Sina yang dianggap kontroversi oleh ulama ortodoks seperti Ibn Hazm, Ibn Taimiyah dan lainnya, pada Rahman, *Kontroversi Kenabian Dalam Islam (Trans. by Ahsin Muhammad)*.

materi. Kedua adalah akal aktual, yaitu kemampuan akal untuk menerima pengetahuan tentang konsep-konsep atau bentuk-bentuk universal. Ketiga adalah akal *mustafâd*, yaitu kemampuan akal untuk menangkap makna dan bentuk murni yang berada di luar alam manusia, dan daya atau potensi dari akal *mustafâd* ini yang akan digunakan untuk berhubungan dengan alam spiritual melalui Akal Aktif²⁷³... Dalam beberapa kasus yang unik, menurut al-Farabi, Akal Aktif dapat menjadi bentuk dari akal *mustafâd* melalui eksistensi seorang filsuf yang sempurna atau juga melalui seorang nabi.²⁷⁴

Melalui klasifikasi akal tersebut, al-Farabi bukan hanya mengakui akan kenabian dan kebenaran akan persoalan wahyu, namun juga mengapresiasi kualitas intelektual wahyu yang diterima oleh para nabi sebagai jenis intelektual dengan level yang berbeda dengan intelektual yang mampu dicapai oleh orang awam,

Pertama, para nabi (itu) berbeda dengan manusia yang berpikiran biasa, (karena para nabi telah) dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa. Kedua, bahwa akal nabi (itu) berbeda dengan pikiran filosofis dan mistis biasa, (karena para nabi) tidak membutuhkan (figur) pengajar eksternal, tetapi berkembang dengan sendirinya dengan bantuan kekuatan Ilahi, termasuk dalam melewati tahap-tahap aktualisasi yang dilalui oleh akal biasa. Ketiga, pada akhir perkembangan ini, akal kenabian (mampu) mencapai kontak dengan Akal Aktif, yang darinya (Akal Aktif) ia menerima fakultas spesifik kenabian.²⁷⁵

Oleh karena itu juga kemudian Ibn Sina melengkapi pernyataan al-Farabi dengan menyusun pemikiran yang sistematis tentang jenis pengetahuan intuisi, dan Ibn Sina juga menyatakan bahwa setiap individu itu memiliki kemampuan atau kekuatan intuisi yang berbeda-beda, yaitu kemampuan untuk mengetahui kebenaran dengan cara merumuskan silogisme di dalam pikirannya tanpa disadari atau secara spontan.²⁷⁶

²⁷³Rahman:36

²⁷⁴Rahman:39

²⁷⁵Rahman:50

²⁷⁶Rahman:51

Tesis dari al-Farabi dan Ibn Sina pada dasarnya juga mengakui bahwa potensi akal sangat besar hingga dapat membawa seseorang untuk mengenali Tuhan melalui kemampuan akal, bukan berarti juga al-Farabi dan Ibn Sina yang tidak sepaham dengan Ibn Rawandi dan al-Razi berkeinginan untuk menggeser peran akal sebagai salah satu sumber utama bagi pengetahuan umat manusia, namun penekanannya adalah bahwa kesempatan tersebut bersifat terbatas karena tidak semua orang dapat mencapai tingkatan akal tertinggi, sehingga yang terbatas bukan potensi akal namun kemampuan umat manusia dalam mengoptimalkannya.

Adapun dalam konsepsi kenabian dan konsep sufisme Ibn ‘Arabi secara umum, tidak membahas secara eksplisit mengenai persoalan ateis, atau setidaknya sampai saat ini penulis belum menemukan pembahasan tersebut, akan tetapi dalam konsepsi kenabian Ibn ‘Arabi yang sangat erat dengan konsep kewalian ini memiliki pembahasan yang paralel dengan potensi umat manusia upaya untuk mengenali Tuhan. Namun yang menjadi penekanan dalam konsep kenabian dan kewalian Ibn ‘Arabi adalah persoalan pengetahuan mistis yang berbasis pada pengalaman dan pengamalan aspek spiritual, dengan puncak jenis pengetahuan tertingginya adalah makrifat.

Signifikansi konsepsi kenabian dan pengetahuan kenabian dari Ibn ‘Arabi dapat dilihat ketika menelaah dan mencermati pemikiran antara al-Farabi dan juga Ibn ‘Arabi tentang klasifikasi jenis pengetahuan umat manusia. Jika al-Farabi telah menyatakan bahwa jenis intelektual para nabi

itu berada di tingkatan yang berbeda dan menjadi istimewa karena tidak memerlukan pembelajaran eksternal, maka pemikiran kenabian Ibn ‘Arabi dalam hal ini nampak juga sejalan dengan gagasan para filsuf muslim sebelumnya.

Ibn ‘Arabi telah menyatakan dengan jelas bahwa keunikan khas jenis pengetahuan Ilahi yang diterima oleh para nabi dan rasul bersifat *ghairu muktasabah* atau tidak memerlukan suatu usaha tertentu untuk memperolehnya, sehingga disebut oleh Ibn ‘Arabi dengan *ulûm wahbiyyah* yaitu pengetahuan yang memang murni pemberian langsung dari Tuhan kepada para nabi dan rasul-Nya.²⁷⁷

Pengetahuan-pengetahuan mistik Ibn ‘Arabi ini juga tampak sejalan, dan diakui oleh kalangan filsuf muslim seperti Ibn Rusyd ketika bertemu dan berdialog dengan Ibn ‘Arabi. Ibn Rusyd bahkan mengakui kebenaran akan pengetahuan Ibn ‘Arabi, di antaranya adalah dengan mengajukan pertanyaan-pertanyaan yang jawabannya tidak ia temukan di dalam pengembaraan ilmiahnya melalui jalan filsafat, namun ternyata Ibn ‘Arabi melalui penyingkapan intuitifnya berhasil memecahkan pertanyaan-pertanyaan rumit tersebut.

Posisi dan sumber pengetahuan Ibn ‘Arabi menjadi lebih unik lagi karena dirinya adalah seorang sufi, dan bukan filsuf. Ibn ‘Arabi tidak menerima pengetahuan-pengetahuan tersebut melalui metode dan jalan seperti para filsuf, namun berhasil menyajikan pemikiran-pemikiran yang

²⁷⁷Ibn ‘Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah (Vol. 1)*:384

dapat diterima, dan bahkan dalam beberapa kasus telah melampaui pencapaian ilmiah dari para filsuf. Ibn ‘Arabi telah menjadi sosok yang unik dan langka, sebagaimana yang dinyatakan oleh Ibn Rusyd.

Melalui kehadirannya, Ibn ‘Arabi telah menjadi anti tesis bagi wacana *ilhâd* yang dibahas oleh Abdurrahman Badawi, karena Ibn ‘Arabi telah membuktikan bahwa selain manusia memang secara fitrah dianugerahi dengan potensi akal dan bimbingan wahyu sebagai sumber utama bagi pengetahuannya, manusia yang tidak mengabaikan peran bimbingan wahyu melalui para nabi seperti yang dilakukan oleh Ibn ‘Arabi juga dapat mencapai suatu pemahaman yang sejalan dengan para filsuf, dan bahkan Ibn ‘Arabi adalah salah satu contoh unik yang langka karena dirinya tidak pernah diceritakan belajar filsafat secara mendalam, akan tetapi dalam beberapa aspek pengetahuan yang ia peroleh dapat mengungguli Ibn Rusyd sebagai seorang tokoh filsuf yang agung pada masanya.

Adapun bagi para wali sebagai pewaris Nabi juga tentu dianugerahi jenis pengetahuan seperti para nabi, yang disebut oleh Ibn ‘Arabi dengan *al-‘ilm al-ladunniy*. Akan tetapi, tentu jenis pengetahuan Ilahi yang diterima oleh para wali tidak bersifat mutlak seperti para nabi. Terlebih lagi, Ibn ‘Arabi juga menekankan bahwa jika para nabi dapat memperoleh pengetahuan Ilahi tanpa memerlukan suatu usaha atau persiapan pembelajaran tertentu maka para wali disyaratkan untuk menyiapkan dirinya secara khusus terlebih dahulu agar dapat memperoleh pengetahuan Ilahi tersebut, seperti keharusan untuk memiliki seorang guru spiritual

(*syaiikh*) dan kemudian mengamalkan terhadap ilmu-ilmu yang telah dipelajari sebelumnya melalui latihan-latihan membersihkan dimensi batin atau dimensi rohani dirinya, dengan harapan Allah Swt., berkenan mewariskan ilmu-ilmu yang belum pernah diketahui sebelumnya (*awratsahu Allah 'ilm mâ lam yakun ya 'lam*).²⁷⁸

Signifikansi lainnya yang juga tidak kalah penting dari konsep kenabian Ibn 'Arabi sebagai anti tesis dari konsep tentang akal yang telah dikemukakan oleh Ibn Rawandi dan al-Razi adalah bahwa Ibn 'Arabi menyatakan, sumber utama bagi umat manusia dalam memperoleh pengetahuan adalah akal dan wahyu. Hal ini sudah berlaku sebagai fitrah umat manusia, sejak Adam sebagai manusia pertama kali diciptakan hingga akhir zaman kelak melalui kategori kewalian *khâtam al-aulâd*.

Ibn 'Arabi secara tidak langsung menyatakan bahwa pedoman hidup dan prinsip nilai serta hukum moral bagi umat manusia hanya bisa ditegakkan melalui usaha untuk memadukan antara potensi akal dan bimbingan wahyu. Bimbingan wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad sebagai nabi dan rasul terakhir, hanya bisa diperoleh melalui peran para wali yang memang ditugaskan untuk menjaga umat manusia agar prinsip-prinsip moral yang dibangun tetap berpegang teguh pada teks-teks wahyu.

Apabila umat manusia kehilangan salah satu di antara peran akal dan bimbingan wahyu, dan yang dimaksud dalam konteks ini adalah bimbingan wahyu maka menurut Ibn 'Arabi, umat manusia akan kehilangan

²⁷⁸Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât Al-Makkiyah (Vol. 1)*:384. Lihat juga pada halaman 418-419

kemampuan untuk menerapkan aturan dan prinsip moral yang tetap sejalan dengan akal sehat.

Ketika umat manusia telah mencapai fase ini maka kehidupan umat manusia tidak lagi hidup dengan kepribadian layaknya seorang manusia sebagai makhluk Tuhan yang paling mulia karena telah dianugerahi akal untuk berpikir, bahkan akan mulai muncul kecenderungan untuk hidup seperti binatang buas yang kehidupannya diatur oleh dorongan nafsu masing-masing individu. Hingga pada akhirnya terjadi kiamat sebagai akhir bagi kehidupan seluruh makhluk.