

LEGALITAS AGAMA (TAHAQQUQ AL-ADYÂN) PERSPEKTIF IBN ‘ARABÎ

Mukhlis*

Abstract

Ibn ‘Arabî is one of the prominent and authoritative thinkers on Islamic mysticisms. Among his starting and brilliant ideas is the unity of religions (wahdab al-adyân), one of the fundamental ideas of religious pluralism. The supporters of pluralism expose his opinion on the unity of religions intensely and consider any religions valid and true.

This article examines further Ibn ‘Arabî’s thought on pluralism. Through critical analysis on his works, I find that positioning his thought on pluralism issue is a partial understanding of his complete views on such topic.

The unity of religions as described by Ibn ‘Arabî is a system of belief which is closely related to the Prophetical tradition and not merely based on the speculative assumption of human-being. He formulated a parameter—to see whether a religion is true or not—which contains three principal dimentions: the divinity, prophecy, and devotion.

Keywords: *Parameter Kebenaran, Perintah Penciptaan, Perintah Kewajiban, Ketuhanan, Kenabian, Syariat, Universalitas.*

PEMBACAAN sambil lalu tanpa melibatkan intensionalitas serta objektivitas atas karya-karya Ibn ‘Arabî¹ niscaya akan terjadi

*Penulis adalah alumnus Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2005, dengan Konsentrasi Studi Filsafat Islam. e-mail: leon_kingkong@eudoramail.com

¹Abû Bakr Muḥammad bin Alî bin Muḥammad al-‘Arabî al-Thâ‘î al-Tamîmî yang selanjutnya disebut dengan Ibn ‘Arabî dilahirkan di Andalûsia

penghakiman yang luar biasa terhadap Ibn 'Arabî sebagaimana yang telah dilakukan oleh Ibn Taymiyyah *wa ashâbuhu*.² Hal

di balik sebuah benteng yang hendak direbut oleh Dinasti al-Muwahhidûn. Menurut penuturannya, ia lahir pada masa pemerintahan al-Mustanjid bi al-Lah, di kerajaan Abû 'Abd al-Lâh Muḥammad bin Sa'îd al-Mirdasî. Ibn 'Arabî, *Muḥâdḍarab al-Abrâr*, I (Kairo: 1906), 48. Ia dilahirkan pada malam Senin tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165. Selama hidupnya, Ibn 'Arabî termasuk orang yang produktif sehingga mampu menjelaskan secara panjang lebar ajaran-ajarannya. Dalam berbagai buku yang ditulisnya, dapat diketahui bahwa Ibn 'Arabî mendaftarkan 251 karya dalam kitab-kitabnya. Lihat A. A. Afifi, *Memorandum by Ibn 'Arabi of His Works*, Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria of University, VIII, 109-117. Namun O. Yahya dalam studi bibliografinya mendaftarkan 846 buku yang ditulis Ibn 'Arabî dalam bukunya *Histoire et classification de l'Ibn 'Arabi*, sedangkan Kilman dalam edisi *Fushûsh al-Hikam* yang diedit oleh Afifi berpendapat bahwa Ibn 'Arabî menulis lebih dari 500 tulisan baik dalam bentuk puisi, tulisan pendek, komentar, dan risalah ilmiah. Namun, dari keseluruhan karya yang ditulis oleh Ibn 'Arabî, dua karya yang maha penting dan paling masyhur adalah *Kitâb al-Futûḥât al-Makîyyah fî al-Ma'rîfah al-Asrâr al-Makîyyah wa al-Mulukîyyah* (Beirut: Dâr al-Shadr, t.t.), selanjutnya disingkat *Futûḥât*. Ibn 'Arabî mengaku bahwa kitab ini didiktekan Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham. Karya ini terdiri atas 560 bab yang mengandung uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan, dan juga pengalaman-pengalaman keagamaan Ibn 'Arabî. Sedangkan karya yang lainnya adalah *Fushûsh al-Hikam* yang menurut pengakuannya didikte oleh Nabi Muhammad melalui epifani mistik dalam tidurnya sewaktu berada di Mahrusah, Damaskus pada tahun 627 H. Kitab *Fushûsh al-Hikam* tersebut diedit oleh A.E. Afifi dan diterbitkan di Beirut oleh penerbit Dâr al-Kutub al-'Arabîyyah pada tahun 1946. Ibn 'Arabî wafat pada 22 Rabi' al-Tsani 638 H/November 1240 M di Damaskus, dan dimakamkan di daerah Salihîyyah, Damaskus Utara.

²Orang-orang yang kontra dengan Ibn 'Arabî memvonisnya sebagai pembuat *khurâfat*, pendusta, dan orang yang menyesatkan, bahkan kafir. Para penulis biografinya menuturkan bahwa vonis atas dirinya berkisar antara beberapa tingkatan yang berbeda-beda: kafir, zindik, dan wali kutub yang didekatkan kepada Allah. Lihat misalnya *al-Hukm al-Mutahâfât 'alaih Naṣṣ al-Thayyib* karya al-Mukri, jilid II, 581, atau lihat misalnya Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, ter. M. Alaika dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 266, bahkan ada yang mengutuknya

seperti ini wajar saja terjadi apabila pembacanya telah “dibekuk” oleh *pre-understanding* berupa kecurigaan serta asumsi negatif sehingga apapun hasilnya tidak lebih dari mencari kesalahan-kesalahan. Tragedi yang sama besar kemungkinan terjadi seandainya konsep agama (*bunyab al-adyân*) yang dibangun oleh Ibn 'Arabî hanya berhenti pada tataran terungkapnya Tuhan Transeden (*al-Ilâh al-Munazzah*),³ Yang Satu lagi Tunggal (*al-*

sebagai pembunuh agama. Lihat Nashr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah al-Ta'wîl al-Qur'ân 'Inda Muhyiddin bin 'Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1996), 20. Lihat juga Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Tanbih al-Ghibâ ilâ Taffêr Ibn 'Arabî* (Mesir: Mathba'ah al-Sanah al-Muhammadiyah, 1953).

³ *Al-Ilâh al-Munazzah* mengacu pada terminologis Tuhan Yang Sebenarnya (*al-Ilâh al-Haq*), Tuhan Yang Mutlak (*al-Ilâh al-Mutlaq*), Realitas Yang Mutlak (*Haqiqah al-Mutlaq*), Sang Kebenaran Absolut (*al-Haq al-Mutlaq*), Tuhan Yang Tidak Diketahui (*al-Ilâh al-Majhûl*), Eksistensi Absolut (*Wujûd Mutlaq*). Tuhan pada kategori ini Tuhan yang tidak diketahui dari yang tiada diketahui (*al-Nakirah min al-Nakirah*): Tuhan sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu 'Arabî “Misteri Absolut” (*al-Ghayb al-Mutlaq*) yang terlepas dari segala bentuk penisbatan kualitas-kualitas antropomorfisme yang nisbi. Faktor kemutlakan ini menyebabkan Tuhan eksis dalam ketunggalan-Nya (*al-Aḥadiyyah al-Aḥad*) dengan ke-Aku-an-Nya (*Ananiyyah*) yang hanya Dia secara eksklusif yang dapat mengetahuinya dan berada di luar jangkauan manusia. Persoalan Tuhan yang tidak dapat dideskripsi dapat diungkapkan dengan ungkapan-ungkapan paradoksal: membicarakan yang tidak dapat dibicarakan (*speaking of the unspeakable*), mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui (*knowing the Unknowable God*), menamai yang tidak dapat dinamai (*naming the ennameable*), mengungkapkan yang tidak dapat diungkapkan (*expressing the inexpressible*), memikirkan apa yang tidak dapat dipikirkan (*thinking of the unthinkable*), memahami apa yang tidak dapat dipahami (*comprehending the incomprehensible*), membayangkan apa yang tidak dapat dibayangkan (*conceiving the inconceivable*), melukiskan apa yang tidak dapat dilukiskan (*describing the indescribable*). Lihat Leszak Kolakowski, *Religion* (New York & Oxford University Press, 1982), 162; James P. Carse, *The Silence of God: Meditations of Prayer* (New York: Macmillan, 1985), 9; David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibnu Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986); Samuel Rayan, *Naming the Unnameable*, dalam Robert P. Scharlemann (ed.), *Naming God* (New York: Paragon House, 1985), 328; Martin Palmer, *The Elements of*

Aḥad al-Wāḥid); berhenti pada dataran tersingkapnya tabir ilahiah yang terbungkus dalam 'kotak' ke-Dia-an-Nya (*Das Ding an sich, Huwīyyah*) ke dalam berbagai nama-nama ketuhanan secara beraneka ragam yang terdapat dalam berbagai agama atau bentuk kepercayaan terhadap-Nya.⁴ Asumsi ini memungkinkan hadirnya paradigma kesatuan asasi dalam keanekaan (agama) yang banyak dikecam oleh kaum revivalis atau fundamentalis dalam agama.

Kesalahan sama juga terjadi pada banyak kalangan yang sering menyandarkan legitimasi teoretisnya tentang validitas kebenaran yang sama pada semua agama: orang-orang yang mengklaim dirinya sebagai penganut mazhab pluralis. Kesalahan yang penulis maksudkan di sini adalah ketidakseimbangan dalam mengeksplorasi pandangan Ibn 'Arabî. Pada satu sisi terjadi simplifikasi bahkan distorsi dalam memetakan kecenderungan eksklusifisme Ibn 'Arabî, sedangkan pada sisi lain mendramatisasinya seraya mengeksplorasi besar-besaran pandangan Ibn 'Arabî yang bercorak pluralis. Menurut hemat penulis, kedua kekeliruan inilah yang menjerumuskan orang-

Taoisme (Brisbane Queensland: Element, 1993), 3. Kesulitan atau lebih tepatnya ketidakmampuan manusia untuk melakukan penalaran atas transendensitas Tuhan, Ibn 'Arabî menawarkan teologi tidak mengetahui (*ignorance theology*) atau teologi apofatik (*apophatic theology*), yang dikenal sekarang dengan *De Docta Ignorantia*. Terhadap doktrin ini, Ibn 'Arabî mendasarkan pada hadis Nabi: "Berpikirlah tentang ciptaan Tuhan, dan jangan sekali-kali kalian berpikir tentang Zat Tuhan." Selain daripada itu, Ibn 'Arabî juga mengutip pendapat yang dinisbahkan kepada Abû Bakr al-Shiddîq bahwa ketidakmampuan untuk mencapai pemahaman merupakan pemahaman yang sejati (*al-'ujz 'an darê al-idrâk idrâk*).

⁴ Tuhan dalam konteks ini merupakan usaha manusia untuk menerjemahkan Tuhan Transenden ke dalam wilayah Tuhan Historis. Dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Transenden dan Maha Mutlak ini dengan nama serta berbagai istilah yang secara substansial mengacu pada Zat Yang Maha Tinggi dengan berbagai nama dan sifat-Nya. Untuk penjelasan lebih mendalam, lihat Mukhlis, *Konsep Agama (Bunyah al-Adyan) Perspektif Ibn 'Arabi*, Tesis (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).

orang, sehingga terkadang “membawa-bawa” nama Ibn ‘Arabî dalam pembicaraan kesatuan agama-agama. Kalau ini yang terjadi, alih-alih menampilkan pikiran-pikiran Ibn ‘Arabî sebagaimana adanya, malah yang terjadi adalah reduksi dan distorsi atas dirinya seandainya fakta teologis yang diungkap hanya satu sisi. Hal ini amat disayangkan karena hanya akan menambah sisi buram Ibn ‘Arabî di kalangan Islam ortodoks. Dalam tulisan ini, penulis mengangkat sisi lain Ibn ‘Arabî, yaitu parameter kebenaran agama serta universalisme Islam yang menonjolkan sisi primordialisme dan eksklusivitas Ibn ‘Arabî.

Parameter Kebenaran Agama

Sepintas terbaca bahwa pluralitas teologis yang digambarkan Ibn ‘Arabî merefleksikan sebuah narasi besar validitas kebenaran yang sama atas semua agama, karena Tuhan menjadi lebih “kaya” manakala terungkap oleh beragamnya agama ketimbang oleh satu saja. Dengan demikian, semua bentuk monopoli kebenaran dipertanyakan, sektarianisme tidak mendapat tempat dalam konfigurasi paradigmatis Ibn ‘Arabî. Namun, pandangan pluralis ini bukan berarti ia memberikan “cek kosong”, tetapi ia juga menyodorkan kerangka acuan atau parameter sebagai tolok ukur. Parameter ini ibarat pisau bedah yang akan mengoreksi, membedah, mempertanyakan kembali, bahkan kalau perlu membidas segala bentuk klaim subjektif terhadap sistem keyakinan terhadap Tuhan sebagai sebuah keyakinan semu.

Terkait dengan hal ini, Ibn ‘Arabî mengajukan dua kerangka paradigmatis sebagai alat ukur (*miqyâs*) dalam menilai kesahihan suatu sistem keyakinan terhadap Tuhan. Perangkat kode etik yang diajukan oleh Ibn ‘Arabî ini terkait dengan posisi manusia sebagai hamba Tuhan, yang memiliki dua makna penting. *Pertama*, Tuhan menciptakan manusia melalui perintah penciptaan (*al-amr al-takwîni*), di mana manusia atau lebih umumnya setiap makhluk tunduk secara absolut kepada kehendak Tuhan tanpa ada sedikitpun probabilitas untuk

mengatakan “tidak” dalam peng-*ada*-an, dan segala kemungkinan untuk itu tidak mungkin ada dan terjadi. Hal ini terjadi disebabkan semua perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan sehingga bentuk apa pun perbuatan manusia selalu disandarkan kepada Tuhan. *Kedua*, perintah kewajiban (*al-amr al-taklīfī*): manusia menjadi objek dari perintah Tuhan. Manusia memiliki hak serta independensi untuk menolak perintah Tuhan. Untuk mempolarisasikan kedua bentuk imperatif tadi, Ibn ‘Arabī menyebut yang pertama dengan istilah *‘ubūdah*, sedangkan yang kedua *‘ubūdiyyah*. Ibn ‘Arabī mengatakan:

“Kehambaan (*‘ubūdah*) adalah adanya bentuk ketundukkan seseorang kepadanya yang memunculkan sikap kehambaan (*‘ubūdiyyah*), yaitu bentuk ketundukkan sebagai lokus Tuhan. *Ubūdiyyah* akan mematuhi perintah tanpa ada pengingkaran sedikitpun ketika dikatakan padanya: “*kun*”, maka terjadilah tanpa ada keraguan sedikitpun. Dasar itu tidak ada sesuatupun, kecuali entitas permanen yang *acceptable* dalam proses penciptaan. Apabila telah teraktualisasikan sebagai lokus, maka Tuhan berkata kepadanya, “lakukan atau jangan engkau lakukan”. Apabila ia menentanginya dikarenakan eksistensinya sebagai lokus, dan apabila ia mematuhinya dan ataupun tidak setuju dalam posisinya sebagai entitas. ”Sesungguhnya perkataan Kami apabila Kami menghendaki sesuatu, Kami hanya berkata, “*kun!*”, maka terjadilah”.⁵

Kedua perangkat imperatif: *al-amr al-takwīnī* (*‘ubūdah*) dan *al-amr al-taklīfī* (*‘ubūdiyyah*) inilah yang dijadikan sebagai kerangka teoretik untuk menghindari klaim-klaim legalitas suatu sistem keyakinan terhadap Tuhan secara subjektif.

Perintah Penciptaan (al-Amr al-Takwīnī)

Alat ukur pertama yang ditawarkan oleh Ibn ‘Arabī adalah perintah penciptaan (*al-amr al-takwīnī*). Perintah penciptaan ini

⁵*Futūḥāt*, jilid II, 88.

العبودية وهو إنتساب العبد إليه ثم بعد ذلك تكون العبودية وهو إنتساب إلى المظهر الإلهي. فالعبودية تمتثل الأمر دون مخالفة. وهو إذا يقول له كن فيكون من غير تردد. فإنه من ثم إلا العين الثابتة القابلة بذاتها للتكوين. وإذا حصلت مظهر وقيل لها إفعل أو لاتفعل. فإن خالفت فمن كونها مظهرا. وإن امتثلت ولم تتوقف فمن حيث عينها. إنما إذا أردناه أن نقول له كن فيكون.

berhubungan dengan perintah Tuhan yang menyebabkan segala sesuatu yang pada awalnya noneksistensi memiliki eksistensi sebagai lokus Tuhan. Perintah penciptaan ini akan selalu sesuai dengan kehendak Tuhan. Tuhan sewaktu menghendaki sesuatu untuk memiliki wujud konkret hanya berkata “*kun*” sebagaimana dalam firman-Nya (Qs. Al-Shâffât [36]: 82) “Sesungguhnya perintah-Nya tatkala menghendaki sesuatu hanyalah dengan berkata, “*kun*”, maka terjadilah” sehingga apapun bentuk dari perintah Tuhan tidak pernah kontradiktif dengan kehendak Tuhan.⁶ Dalam perintah penciptaan ini, terkandung di dalamnya semua unsur kebaikan, kebajikan, kebenaran, dan kelurusan, karena bagaimana mungkin Zat Yang Maha Sempurna menciptakan sesuatu yang tidak tepat serta memiliki unsur kejahatan yang akan meruntuhkan kemuliaan-Nya.

Oleh karena itu, dapat dipahami bahwa semua bentuk sistem keyakinan terhadap Tuhan adalah benar karena semuanya sesuai dengan perintah penciptaan (*al-amr al-takwîni*). Ibnu 'Arabî berpendapat bahwa jalan lurus yang ditempuh oleh setiap makhluk senantiasa mengantarkan manusia menuju Tuhan (Allah). Nama “Allah” menurutnya, sebuah nama yang serba mencakup (*al-ism al-jâmi'*) yang mengaktualisasikan keseluruhan dari perbendaharaan nama-nama. Segala sesuatu yang ada dalam lokus keyakinan manusia tidak lain hanyalah manifestasi dari nama-nama Tuhan karena “tidak sesuatu pun melainkan perbendaharaannya berada di sisi Kami (Qs. al-Hijr [15]: 21), yang akan selalu menampakkan diri-Nya sesuai dengan bentuk keyakinan”;⁷ Dia adalah titik akhir dari semua jalan.⁸

Dengan persepsi seperti ini, semua agama, baik agama-agama penyembah Tuhan maupun penyembah berhala sekalipun, adalah benar karena semua sistem penyembahan tersebut sesuai

⁶*Futûbhât*, jilid IV, 430.

الأمر الإلهي لا يخالف الإرادة الإلهية.

⁷*Futûbhât*, jilid III, 410.

⁸*Ibid.*, 266.

dengan perintah penciptaan; bentuk manifestasi dan teofani Tuhan sehingga otomatis semua pintu menuju tuhan-tuhan berasal dari Tuhan, *al-Haq*.

Perintah Kewajiban (al-Amr al-Taklîfi)

Dalam perintah penciptaan (*al-amr al-takwînî*) Ibn ‘Arabî sangat longgar dalam menerima klaim subjektivitas sistem keyakinan terhadap Tuhan karena semuanya tidak lebih dari nama dan sifat Tuhan yang potensial untuk diungkap sebagai Tuhan eksklusif-partikular. Kalau pada perintah penciptaan tidak membutuhkan perantara dikarenakan Tuhan sendiri yang menjadi kreator tunggal dari diversitas wujud melalui “kata sakti” “*kun*” sehingga terjadilah apa yang menjadi kehendak-Nya, sebaliknya, perintah kewajiban (*al-amr al-taklîfi*) membutuhkan perantara yang lazim dikenal dengan nabi dan rasul untuk membawa pesan-pesan Tuhan untuk mempertuhankan diri-Nya secara benar.

Dalam konteks ini, suatu sistem keyakinan terhadap Tuhan dapat dipandang benar di hadapan Tuhan harus mencakup aspek-aspek fundamental yang secara substantif belum mengalami distorsi dan reduksi dari konstruksi awal. Unsur-unsur esensial dan signifikan yang harus dipenuhi menurut pembacaan penulis atas Ibn ‘Arabî mencakup tiga dimensi: *al-‘âmil al-ilâhî* (aspek ketuhanan), *al-‘âmil al-nabawî* (aspek kenabian), *al-‘âmil al-syar’î* (aspek syariat).

Al-‘âmil al-ilâhî (imensi ketuhanan) yang sepenuhnya berhubungan dengan pikiran, sehingga secara tradisional ia disebut keimanan dan menjadi wilayah yang banyak dibahas dalam tradisi ilmu kalam. Secara tradisional dan sederhana, dimensi ketuhanan adalah syahadat yang merupakan ungkapan tauhid, *lâ ilâha illâ al-Lâh*, yang merupakan formula paling fundamental dalam sistem keyakinan terhadap Tuhan untuk menegaskan keesaan mutlak Tuhan. Tauhid merupakan penegasan keesaan kebenaran, keesaannya merupakan keesaan

sumber-sumber kebenaran. Pengakuan ini menjadi *alfa* dan *omega*. Syahadat dan tauhid laksana pedang yang digunakan untuk membasmi semua kecenderungan ke arah penyembahan semu serta segala bentuk polytheisme yang bersarang dalam dada manusia.

Formulasi syahadat, tidak ada tuhan selain Allah, membuat garis batas yang tegas antara yang Maha Benar (*al-Haq*) dan makhluk, Yang Maha Mutlak dan yang relatif. Secara sederhana, syahadat dibagi ke dalam dua bagian: negasi [tidak ada tuhan] dan afirmasi (kecuali Allah). Bagian pertama menolak realitas yang inheren dalam dunia dan jiwa; bagian kedua meneguhkan ketinggian hakikat ketuhanan. Secara keseluruhan, syahadat mengandung arti "tidak ada hakikat sejati, kecuali Allah."⁹ Salah satu ayat yang sering dikutip dalam teks-teks sufi untuk melegitimasi adalah "segala sesuatu akan binasa kecuali wajah-Nya (Qs. al-Qashash [28]: 18)." Izz al-Dîn Kasyanî (w. 1334) mengemukakan "Allah tidak mengatakan akan binasa karena Dia ingin diketahui bahwa eksistensi segala sesuatu akan binasa dalam wajah-Nya".¹⁰ Hakikat Tuhan sedemikian rupa sehingga tidak ada sesuatupun sanggup bertahan menghadapinya. Keunikan kepemilikan-Nya atas segala yang hakiki dan semua pemberi hakikat "kepada yang lain" bermakna bahwa yang lain itu sungguh tidak bermakna.

Ibn 'Arabî menekankan sebagian besar tulisannya untuk menjelaskan realitas plural (*katsrah*) di dalam konteks kesatuan Tuhan. Menurutnya, keragaman nyaris tunggal, tatkala berakar kepada Tuhan, *al-Haq*. Dia menampakkan segenap potensi eksistensi yang timbul dari seluruh nama dan sifat-Nya sendiri dalam ekspresi nama-nama ketuhanan yang tidak dapat dibatasi. Pluralitas nama Tuhan terjadi karena sejarah dengan semua faktor yang mempengaruhi kondisi ruang dan waktunya berbeda,

⁹ William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, ter. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002), 34.

¹⁰*Ibid.*, 35.

prasangka, keinginan, dan kepentingan. Nama-nama ketuhanan yang diberikan oleh manusia bukanlah Dia sebagaimana adanya Dia (*Das Ding an sich*), karena Dia dalam kediaan-Nya (*Huwiyyah*) yang dengan keakuan-Nya (*Ananiyyah*) transenden dan menepikan pengetahuan manusia akan esensi-Nya. Oleh karena itu, nama-nama ketuhanan hanyalah “kendaraan” bagi manusia untuk menghadirkan Tuhan sebagai Realitas Sejati/Mutlak dengan melakukan personifikasi serta pengandaian sebagai citra diri Tuhan.

Domain yang kedua dari syahadat (*al-‘amil al-nabawî* ‘aspek kenabian’) adalah fenomena kenabian, yakni seseorang diakui eksistensinya sebagai utusan Tuhan. Secara lebih umum, semua nabi telah diutus untuk menyampaikan bimbingan kepada manusia. Dengan demikian, wahyu memainkan peranan penting dan istimewa karena tanpa bimbingan wahyu, manusia hanya akan tersesat dalam kebodohan dan khayalan, terjerumus dalam segala kepalsuan yang akan menghalangi mereka dari melihat kebenaran. Fenomena kenabian adalah fenomena universal. Ia terjadi di seluruh ruang dan waktu dan tak akan ada keputusan kecuali setelah diutus seorang nabi kepada masing-masing kaum (Qs. al-Isrâ’ [17]: 15), Tuhan tidak akan membiarkan umat-Nya tanpa mengutus rasul dari diri mereka sendiri. Seorang rasul akan mengajarkan bahwa tidak ada tuhan kecuali Allah dan mereka patut menyembah dan mengabdikan kepada-Nya. Dari setiap periode kenabian, Tuhan tidak membedakan utusannya; nabi-nabi dari segala zaman dan tempat mengajarkan satu pelajaran yang sama,¹¹ yaitu ketundukan secara total kepada Tuhan, berupa pengakuan bahwa tidak ada tuhan selain Allah (Qs. al-Nisâ’ [4]: 162, atau al-Fâthir [35: 23]). Oleh karena itu, pada dasarnya setiap ajaran dalam tradisi kenabian adalah “*islâm* dan *inqiyâd*”, ketundukkan dan penyerahan diri secara penuh kepada Tuhan.

¹¹*Futûhât...*, jilid III, 233.

Sepanjang pembacaan penulis atas karya Ibn ‘Arabî sulit menemukan rumusan “Islam” yang hanya merujuk secara eksklusif pada Islamnya Muhammad. Islam menurutnya tidak lebih dari sebuah “tradisi besar” yang beresensikan ketundukan yang eksklusif atas segala sesuatu yang berasal dari Tuhan dan bukan dari selain-Nya,¹² yang diekspresikan dengan sikap seorang hamba yang selalu patuh dengan segala kewajiban, syari’at, dan ketentuan-Nya, maka ia baru bisa dikatakan muslim.¹³ Karena sikap seorang muslim sejati adalah beragama dengan agama yang dibawa oleh para nabi dan rasul atau apapun namanya yang merupakan representasi Tuhan untuk mengajarkan penghambaan yang benar kepada manusia. Lebih jauh Ibn ‘Arabî mengemukakan pendapatnya:

“Konsep Tuhan seseorang sesuai dengan asumsinya akan Tuhan. Ia tidak akan pernah menyembah kecuali Tuhan yang ia ciptakan sendiri sesuai dengan asumsinya. Maka Tuhan pun berkata kepadanya (Tuhan asumtif, “*kun*” maka terjadilah. Maka dari itu, Dia menyuruh kita untuk menyembah Tuhan yang telah dibawa oleh para rasul dan sebagaimana yang dijelaskan dalam al-Kitab (al-Qur’an). Oleh karena itu, apabila engkau menyembah Tuhan yang dibawa oleh para rasul dan sebagaimana yang dikemukakan dalam al-Quran, maka niscaya engkau menyembah apa yang tidak engkau ciptakan, melainkan menyembah penciptamu dan membebaskan kepadamu bentuk penyembahan yang benar yang harus diikuti”.¹⁴

Atas dasar itulah, Ibn ‘Arabî selanjutnya berpendapat bahwa letak kesalahan dari orang-orang musyrik adalah menyembah Tuhan, Tuhan dalam pengertian Wujud Yang Mutlak, yang mereka ciptakan sendiri. Dengan dasar yang sama, ia menolak

¹²Lihat misalnya dalam Ibn ‘Arabî., *Fushûsh...*, jilid I, 94.

¹³*Futûbât...*, jilid II, 126.

الإسلام وهو إنقياد خاص لما جاء من عند الله لا غير. فإذا وفي العبد الإسلام بجميع لوازمه وشروطه وقواعده فهو مسلم. وانتقض شيئاً من ذلك فليس بمسلم.

¹⁴*Ibid.*, jilid IV, 143.

فإن الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يعتقد ما يعتقده مما عبد إلا الها خلقه بنظره. وقال له كن فكان. ولهذا أمرنا الناس أن يعبدوا الذي جاء به الرسول ونطق به الكتاب. فإنك إذا عبدت ذلك الإله عبدت ما لم تخلق. بل عبدت خالقك فأعطيت العبادة حقها موفى.

doktrin Kristen tentang inkarnasi yang mengasumsikan bahwa Tuhan itu adalah Kristus anak Maria, karena itu berarti bahwa Tuhan adalah Kristus.¹⁵

Aspek yang ketiga adalah *al-‘âmil al-syar’î* (aspek syariat). Setiap garis kenabian yang muncul akan membawa gagasan kenabian eksternal berupa syariat yang sifatnya partikular-historis. Gagasan yang eksternal ini dibebankan kepada manusia sebagai konsekuensi logis dari penerimaan serta pengakuan mereka sebagai hamba Tuhan dan pengikut setia nabi. Syariat dapat diumpamakan sebagai "tubuh", karena ia menjelaskan berbagai amal perbuatan yang dilakukan anggota tubuh dan karena ia memperkuat kehidupan dan kesadaran tradisi. Perbuatan-perbuatan baik dan buruk dijelaskan dan dikodifikasi oleh syariat, kompendium hukum sistematis yang berpijak pada ajaran-ajaran yang dibawa oleh para nabi dan rasul. Aktivitas dan pemahaman harus difokuskan sedemikian rupa sehingga dapat melahirkan kebajikan dan kesempurnaan manusia. Kebajikan ini inheren dan instrinsik bagi fitrah manusia yang diciptakan dari citra Ilahi. Kesetiaan seseorang untuk mengikuti dan menerima ikatan syariat sebagai tanggung jawab sehingga ia layak disebut "muslim", meskipun mungkin saja ia tidak mampu memenuhi semua perintah yang terkandung di dalamnya. Syariat merupakan pola ideal bagi kehidupan pribadi dan hukum yang menyatakan semua muslim ke dalam suatu komunitas yang tunggal. Syariat adalah pelebagaan kehendak Tuhan dalam bentuk yang spesifik yang apabila diterima dan dilaksanakan akan memberi jaminan kehidupan yang harmonis di dunia dan kesejahteraan di hari kemudian. Jadi, dalam konteks ini, syariat dapat dipahami sebagai jalan, aturan yang dibawa oleh nabi dan rasul dari setiap masa kenabian, dan bukan dibuat-buat atas nama kreativitas akal. Setiap timbangan amal harus senantiasa berpijak pada apa yang telah ditetapkan oleh syariat baik berbagai bentuk amalan lahir

¹⁵*Fushûsh...*, jilid I, 14.

maupun amalan bathin atau suatu amalan yang mencakup dimensi kedua-duanya. Ibn ‘Arabî menjelaskan dalam *Futûhât*:

“*Shirâth* bagi yang diberi nikmat adalah jalan yang telah Allah berikan pada mereka sebagaimana yang telah dinyatakan dalam firman-Nya, “Dia mensyariatkan pada engkau sekalian agama yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh, dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu wahai Isa”. Dia menyebutkan para nabi dan rasul, kemudian berfirman, “Mereka itulah yang diberi petunjuk oleh Tuhan, maka ikutilah petunjuk mereka. “Inilah jalan yang serba mencakup (*al-shirâth al-jâmi*), bagi setiap nabi dan rasul, yaitu: *iqâmah al-dîn* (menegakkan agama), dan janganlah sekali-kali bercerai berai dan bersatu padulah. Persoalan ini menjadi perhatian al-Bukhârî dalam salah satu babnya tentang “*al-anbiyâ’ dînubum wâhid*”; dia menjelaskan kata *al-dîn* secara definitif¹⁶ karena seluruh agama berasal dari Tuhan, dan apabila berbeda sebagian dari hukumnya. Semuanya diperintahkan agar dilaksanakan, bersatu padu atasnya, yaitu *minhâj* yang mereka sepakati. Pada dasarnya, tidak ada perbedaan hukum: berupa syariat karena Allah-lah yang menjadikan bagi setiap orang di antara para rasul. Tuhan berfirman, “Untuk setiap umat di antara kamu, Kami berikan (buatkan) *syar’ah* dan *minhâj*, dan seandainya Tuhan menghendaki maka niscaya Dia menjadikan kalian umat yang tunggal,” yang mana syariat-syariat kalian tidak berbeda satu sama lain”.¹⁷

Tuntutan bahwa syariat harus dibawa oleh para nabi dan rasul dilandaskan pada kesempurnaan Tuhan karena Dia tidak ingin ternoda dengan sesembahan-sesembahan yang menodai kesucian serta keagungan-Nya. Syariat yang benar mampu memanasifestasikan totalitas diri Tuhan dalam sebuah keseimbangan serta keselarasan. Ibn ‘Arabî selanjutnya berpendapat bahwa letak kesalahan dari orang-orang musyrik

¹⁶Bandingkan misalnya dengan *Fushûsh*..., jilid I, 94.

¹⁷*Futûhât*..., jilid III, 413.

الصراط المنعم وهو صراط الذين أنعم الله عليهم وهو قوله تعالى شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى. وذكر الأنبياء والرسول ثم قال أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده هو صراط الجامع لكل نبي ورسول وهو إقامة الدين وأن لا يتفرق فيه وأن يجتمع عليه وهو الذي بوب البخاري باب ما جاء أن الأنبياء دينهم واحد. جاء بلالالف واللام في الدين للتعريف لأنه كله من عند الله. وإن اختلفت بعض أحكامه. فالكل مأمور بإقامته والإجتماع عليه وهو المنهاج الذي إتفقوا عليه, وما اختلفوا فيه من الأحكام فهو الشريعة التي جعل الله لكل واحد من الرسل. قال الله تعالى: لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة فلم تختلف بشرائعكم.

adalah membuat cara-cara baru penyembahan Tuhan, yang tidak pernah disyariatkan dan diturunkan oleh Tuhan. Berdasarkan hal tersebut, jelas bahwa tata cara penyembahan sebagai bentuk totalitas penyerahan diri secara total kepada Tuhan harus diatur oleh Tuhan sendiri, dan bukan dibuat-buat oleh manusia. Hal ini menjadi sangat penting untuk menuju kebahagiaan agar manusia tidak tergelincir dari jalan yang sebenarnya. Untuk menguatkan hal ini, Ibn ‘Arabî merujuk pada sebuah hadis Nabi Muhammad saw.:

“Rasulullah saw. bersabda sewaktu turun firman Tuhan swt, “Dan sesungguhnya ini adalah jalanku yang lurus”. Rasulullah saw. membuat satu garis di tanah dan beberapa garis lain di sebelah kanan dan kiri, kemudian meletakkan jari-jemarinya di atas garis tersebut dan sejurus kemudian berkata, “Sesungguhnya ini adalah jalanku yang lurus, maka ikutilah! Dan jangan engkau mengikuti jalan-jalan dan sembari tangannya menunjuk kepada garis-garis yang telah digariskan pada sebelah kanan dan kiri karena menyebabkan engkau bercerai dari jalannya”¹⁸.

Taklîf syar‘î yang berupa tuntutan-tuntutan yang mencakup perintah-perintah dan larangan-larangan harus dipatuhi oleh setiap makhluk sepanjang hidupnya.¹⁹ Hal ini dapat dimengerti karena syariat mencakup aturan-aturan dan norma-norma keagamaan yang berfungsi sebagai undang-undang atau peraturan-peraturan yang menata hubungan manusia dengan Tuhan, sesama manusia, dan atau dengan makhluk-makhluk lainnya. Ibn ‘Arabî mengumpamakan syariat ini laksana pelita yang senantiasa bersinar. Dengan sinar pelita ini manusia dapat terbimbing perjalanan hidupnya, dan bagi orang yang enggan menggunakannya niscaya ia akan berjalan dalam kegelapan, tidak

¹⁸*Ibid.*, jilid III, 69. bandingkan dengan *Ibid.*, jilid III, 413 dan Qs. al-An‘âm (6): 153.

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه قوله تعالى: وإن هذا صراطي مستقيماً. خط رسول الله صلى الله عليه وسلم في الأرض خطاً وخطاً خطوطاً عن جانبي الخط يمينا وشمالاً، ثم وضع أصبعه على الخط وقال تالياً: وإن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبِعوا السبل. وأشار رسول الله الخطوط التي خطها عن يمين الخط ويساره فتفرق بكم عن سبيله.

¹⁹*Ibid.*, jilid II, 386.

tentu arah yang akan ditujunya, dan sepanjang jalan ia senantiasa dihadang oleh bahaya.²⁰ Syariat juga berfungsi untuk menciptakan harmonisasi dan keselarasan dalam semesta; dengan syariat itulah manusia dapat mengenal Tuhan secara benar. Tanpa asistensi syariat, akal manusia serba terbatas ini tidak akan mampu melihat kebenaran sejati untuk menuju jalan kebahagiaan yang ditentukan oleh syari'at.²¹ Untuk itu, kitab-kitab suci dan para rasul diturunkan untuk menjadi panduan bagi orang yang berakal dan mencari kebenaran sejati tersebut.²² Syariat sebagai aturan/norma beragama bagi setiap muslim merupakan aktualisasi dari kitab suci, dan kitab suci; sendiri merupakan manifestasi dari nama-nama ilahi.²³

Kepatuhan terhadap syariat ini menjadi amat urgen karena banyak sekali orang yang terjerumus ke dalam lembah kesesatan di kehidupan di dunia ini, sementara mereka menganggap bahwa apa yang mereka perbuat adalah suatu kebaikan (Qs. al-Kahfi [18]: 104), mereka itulah yang menjadi hawa nafsu sebagai tuhan, Tuhan membiarkan sesat berdasarkan ilmunya (Qs. al-Jâtsiyah [45]: 23). Syariat telah mengilustrasikan pada manusia suatu bentuk amalan yang terpuji serta menjelaskannya sehingga dapat mengetahuinya, Syariat juga menjelaskan suatu bentuk praktik yang tercela sehingga manusia dapat mengetahui serta mampu mendiferensiasikannya dari praktik yang tidak tepat.²⁴ Pengetatan untuk mengikuti jalan syariat ini karena untuk masuk ke pintu utama, yaitu pintu hakikat Tuhan, harus lewat petunjuk-Nya melalui otoritas kenabian. Petunjuk-Nya ini menjadi *main gate*, prasyarat utama, atau “paspor” untuk masuk ke pintu-pintu lainnya, karena Tuhan telah berfirman (Qs. al-Baqarah [2]: 189), “Masukilah rumah melalui pintu-pintu-Nya,” dan salah satu

²⁰*Ibid.*, jilid III, 357.

²¹*Ibid.*, jilid II, 148.

²²*Ibid.*, jilid I, 325.

²³*Ibid.*, 323-4.

²⁴*Ibid.*, jilid II, 9.

pintu Tuhan untuk masuk dalam “rumah-Nya” adalah syariat yang dibawa oleh para nabi.

Superioritas Islam: Eksklusivitas dan Universalitas

Karakter Islam berhubungan sepenuhnya dengan kenyataan bahwa Islam adalah agama awal dan sekaligus agama terakhir dalam kehidupan manusia. Islam menganggap dirinya *al-dîn al-hanîf* sebab ia didasarkan pada doktrin tentang unitas yang terdapat di segala hal. Di dalam Islam dikatakan bahwa doktrin tentang unitas adalah tunggal (*al-tawhîd al-wâhid*). Dengan demikian, kembali kepada agama yang awal merupakan kebijaksanaan yang abadi, *religio perennis*,²⁵ dengan mengembalikan manusia kepada fitrahnya yang agung. Menurut perspektif Islam, Tuhan tidak menurunkan kebenaran-kebenaran yang berbeda melalui para nabi, melainkan berbagai bentuk dan ekspresi dari kebenaran yang sama. Jadi, Islam adalah penekanan kembali dari kebenaran yang abadi,²⁶ dengan mengulang kembali ajaran dari semua nabi. Islam menonjolkan sifat yang universal dan menempatkan diri sebagai agama utama. Pengakuan ini tidak pernah diajukan oleh agama ortodoks lain sebelum Islam, membedakan dari agama lain dan memberikan petunjuk yang spesifik. Sesungguhnya tidak ada agama lain yang dapat menyamai Islam sebagai agama universal.

Universalitas Islam terletak pada sifatnya sebagai agama awal dan khususnya terletak pada sifatnya sebagai agama terakhir. Islam memosisikan dirinya sebagai agama atau keyakinan

²⁵Istilah *perennial* pertama kali digunakan di dunia Barat oleh seorang yang bernama Augustinus Steuchus (1497—1548) sebagai judul karyanya *De Pereni Philosophia* yang diterbitkan pada tahun 1540. Istilah ini kemudian dipopulerkan oleh Leibnitz dalam sepucuk suratnya yang ditulis pada tahun 1715. Istilah *perennial* dalam tradisi Islam pertama kali digunakan oleh Ibnu Maskawaih dengan terminologi *al-hikmah al-kebâlidah*.

²⁶Seyyed Hossen Nasr, *Islam antara Cita dan Fakta*, ter. Abdurahman Wahid & Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pustaka, 2001), 16.

primordial (awal) dengan mengajak manusia untuk kembali kepada ajaran keesaan yang orisinal. Islam sebagai agama terakhir dan final dengan menghidupkan kembali spiritualitas nabi-nabi sebelumnya secara mengagumkan; Islam juga melengkapi pesan dari kitab suci sebelumnya tanpa sedikit pun merendahkan kedudukan kitab-kitab sebelumnya.²⁷ Sebagai agama terakhir, Islam memiliki kemampuan untuk melakukan sintesis, integrasi, dan penyerapan atas semua peradaban yang pernah eksis sebelumnya; Islam menganggap tradisi sebelumnya dan segala kebenaran yang terkandung di dalamnya sebagai milik Islam dan tidak segan-segan untuk mengubah, bahkan menghapusnya. Sifat ini bukan berarti bahwa Islam tidak mempunyai keaslian, sebab keaslian dan kelebihan spiritual Islam nampak jelas dalam manifestasi dari peradaban Islam. Saat ini, keaslian seringkali dipahami sebagai sesuatu yang memiliki perbedaan dengan yang lain, walau salah sekalipun. Sedangkan di dalam Islam, seperti di dalam agama ortodoks lain, keaslian berarti ekspresi dari kebenaran abadi dalam cara baru yang membawa kecerahan dan kesegaran bagi hidup kejiwaan yang menunjukkan ekspresi itu datang dari sumber kebenaran.²⁸

Singkatnya, Islam adalah petunjuk yang ditanamkan sebagai benih di dalam hati manusia. Manusia adalah wadah bagi benih itu. Manusia tidak dapat memecahkan wadah itu, ia hanya dapat membersihkannya agar wadah itu pantas menerima benih yang

²⁷Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kemanusiaan*, ter. Nurashiah Fakhri Sutan Harahap (Bandung: Mizan, 2003), 22-26. Penghormatan Islam atas tradisi sebelumnya bukanlah sekedar sopan santun, tetapi pengakuan akan kebenaran religius. Islam memandang bukan sebagai pandangan yang berbeda, tetapi secara *de jure*, benar-benar agama wahyu dari Tuhan. Islam menjadikan syarat keimanan dengan mengimani tradisi keimanan yang pernah ada sebelumnya. Islam tidak menganggap dirinya benar-benar baru, namun kehadiran untuk mengukuhnya dan mengingatkan kembali manusia untuk menghidupkan kembali spiritualitas sebelumnya yang hampir tenggelam.

²⁸Nasr, *Islam ...*, 19.

dapat diberikan Tuhan kepadanya. Benih Islam ditempatkan di dalam hati melalui al-Qur’an dan petunjuk rasul-Nya. Dari benih ini tumbuh sebatang pohon spiritual yang telah menciptakan satu di antara peradaban-peradaban terbesar dalam lintasan sejarah.

Pamungkas wahyu ilahi kepada Muhammad (Qs. al-Mâ’idah [5]: 3): “Pada hari ini kusempurnakan bagimu agamamu dan Kucukupkan atasmu nikmat-Ku serta Kurelakan Islam sebagai agamamu” mengandung beberapa hal yang menarik. Di antara konsep suci dalam ayat tersebut adalah *penyempurnaan agama*, *pencukupan nikmat*, dan *perelaan Islam sebagai agama*. Ketiganya saling berkelindan satu sama lain; karenanya, perlu dipahami secara berkelindan pula. Dalam hal ini, perelaan Islam sebagai agama merupakan manifestasi kehendak Tuhan untuk mencukupkan nikmat atas umat manusia, yaitu dengan menyempurnakan wahyu-Nya kepada mereka.²⁹ Ketiga konsep ini menunjukkan adanya suatu proses dinamis bimbingan Tuhan terhadap manusia. Hal ini bukan didasarkan atas asumsi ketidakdewasaan manusia, tapi lebih didasarkan pada upaya penyelamatan dari kemungkinan manusia melampaui batas, baik dengan menciptakan kebenaran maupun menyimpangkan kebenaran wahyu, karena agama yang benar adalah agama Islam (Qs. al-Mâ’idah [5]: 3). Islam di sini bukanlah Islam yang tunggal serta eksklusif, melainkan Islam yang merupakan esensi dari agama-agama yang pernah diturunkan Tuhan kepada umat manusia untuk tunduk secara total kepada-Nya.

Hal yang menarik dari pandangan Ibn ‘Arabî, walaupun ia menerima klaim-klaim kebenaran agama lain di luar Islam, Islam parsialnya Muhammad, ia tetap mengambil posisi bahwa misi dan visi kenabian Muhammad yang paling komprehensif dari

²⁹M. Din Syamsuddin, “Agama-agama Dunia: Masalah Interaksi dan Konvergensi”, dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Komaruddin Hidayat & Ahmad Gauf AF (ed.) (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 2001), 213.

keseluruhan visi kenabian yang pernah ada. Hal ini dapat dipahami dari berbagai ungkapannya yang sangat mengagungkan sisi kenabian Muhammad, di antaranya ia pernah mengatakan bahwa kenabian terputus setelah adanya Rasulullah saw.; kenabiannya membawa dasar hukum yang tidak memberikan ruang gerak dan peluang bagi syariat yang lain untuk menghapusnya.³⁰

Hak privilege seperti ini diperoleh karena Muhammad adalah imamnya para nabi dan rasul, dan lazimnya makmum harus mengikuti imamnya sebagaimana yang dijelaskan dalam *Futūbāt*, “Rasulullah saw. meninggal setelah menetapkan suatu agama. Suatu yang tidak dapat dihapus, syariatnya tidak tergantikan sehingga syariat para rasul tercakup dalam syariat ini...Dialah penghulu jagad raya. Dan seandainya saja ada seribu rasul, maka mau tidak mau salah seorang di antara mereka harus ada yang menjadi imam dan dialah imamnya,³¹ karena ia merupakan puncak serta penutup kenabian”.³²

Pandangan seperti ini muncul disebabkan sifat al-Qur’an yang menurut Ibn ‘Arabî yang mencakup keseluruhan korpus yang pernah ada. Al-Qur’an sebagaimana yang disebutkan dalam sumber tradisional Islam sebagai *Um al-Kitâb* memberikan sebuah deskripsi eksklusif, yaitu al-Qur’an merangkum semua doktrin yang terdapat dalam kitab-kitab sebelumnya.³³ Al-Qur’an dinamakan al-Qur’an karena eksistensinya yang serba mencakup. Fakta ini tidak pernah diberikan kepada seorang nabi

³⁰*Futūbāt*..., jilid II, 3.

فإن النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله صل الله عليه وسلم انما هي نبوة التشريع لا مقام فلا شرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه وسلم.

³¹*Ibid.*, 5.

ومات رسوا الله صلى الله عليه وسلم بعدم قرر الدين الذين لا ينسخ والشرع الذي لا يبدل. ودخلت الرسل كلهم في هذه الشريعة يقو مون بها والارض لا تخلو من رسول حي جسده... فانه قطب العالم ولو كانوا الف رسول لابد ان يكون الواحد من هؤلاء هو الامام.

³²Bandingkan misalnya dengan *Ibid*, jilid II, 19.

³³*Ibid.*, jilid III, 160.

sebelumnya.³⁴ Hal ini dikarenakan kitab-kitab yang pernah diturunkan, lembaran-lembaran *shuhuf*, serta berita-berita kenabian dari sejumlah objek yang ada di alam ini sejak masa Adam sampai masa Nabi wafat; baik yang sampai kepada kita maupun kepada manusia sebelumnya, semuanya tercakup dalam al-Qur’an. Al-Qur’an menjelaskan secara terperinci dan jelas atas semua kitab yang pernah diturunkan, menginterpretasi segala sesuatu yang terkandung dalam lembaran-lembaran *shuhuf* serta memetakan seluruh berita ketuhanan.³⁵ Pendapat ini dielaborasi lebih mendalam oleh Ibn ‘Arabî dengan pernyataan yang lebih tegas tentang superioritas kenabian Muhammad saw. atas kenabian yang lainnya:

“Semua hukum agama adalah cahaya dan di antara cahaya-cahaya ini, hukum Muhammad saw. seperti cahaya matahari di antara cahaya bintang-bintang; jika matahari tampak, cahaya-cahaya bintang tersembunyi dan cahaya-cahaya mereka terserap ke dalam cahaya matahari. Tersembunyinya cahaya-cahaya mereka menyerupai hukum-hukum agama yang telah terhapus oleh hukumnya sekalipun mereka sebenarnya ada, sebagaimana adanya cahaya-cahaya bintang. Inilah sebabnya mengapa kita diharuskan oleh hukum universal kita untuk mengimani semua rasul dan mempercayai bahwa semua hukum mereka adalah benar, dan tidak menjadi salah disebabkan terhapus; itu adalah imajinasi orang yang tidak tahu. Jadi, semua jalan kembali untuk melihat jalan Rasulullah saw. Jika para rasul hidup pada zaman Muhammad saw., mereka akan mengikutinya sebagaimana hukum-hukum mereka telah mengikuti hukumnya.³⁶

³⁴*Ibid.*, 88.

³⁵*Ibid.*, II, 90. Bandingkan misalnya dengan, *Ibid.*, II, 134.

إن القرآن يجمع الكتب الم نزل ة والصحف و الأخبار الالهية من العدد الموضع في العالم من ادم الى اخر نبي يموت مما وصل الينا و مما لم يصل على أن القرآن يجمع ذلك كله. فإن النبي صلى الله عليه وسلم يقول فيمن حفظ القر ان ان النبوة اندر جت بين جنبيه فهي وان كانت مجمو ة في القرآن فهي مفصلة معينة في اى الكتب المن زلة مفسرة في الصحف متميزة في الاخبار الالهية.

³⁶*Ibid.*, jilid III, 153.

والشرائع كلها أنوار الكواكب وشرع محمد صلى الله عليه وسلم بين هذه الانوار كنور الشمس بين أنوار الكواكب. فإذا ظهرت الشمس خفيت أنوار الك واكب واندرجت أنوارها في نور الشمس , فكان خفائها نظير مانسخ من الشرائع بشرعه صلى الله عليه وسلم مع وجود أعيانها كما يتحقق وجود أنوار الكواكب. ولهذا الزمن في شرعنا العام أن نؤمن بجميع الرسل

Garis kenabian dan kerasulan telah berakhir dengan kedatangan Muhammad. Ibn ‘Arabî membandingkan kedatangannya dengan matahari yang muncul di tengah-tengah bintang, karena cahaya matahari begitu terangnya sehingga menenggelamkan cahaya-cahaya bintang. Demikian pula dengan semua wahyu yang telah diturunkan kepada para nabi dan rasul sebelumnya tenggelam di dalam cahaya kenabian dan kerasulan Muhammad. Tuhan memilih Muhammad sebagai nabi terakhir, dan diberi sifat-sifat keutamaan dan kemuliaan untuk dijadikan model bagi seluruh umat manusia (Qs. al-Ahzâb [33]: 21), yang merefleksikan citra Ilahi (*imago dei*) secara utuh, ia mewarisi pengetahuan Tuhan yang tidak pernah habis, dan ia merupakan tempat wahyu Ilahi yang paling lengkap dan agung. Secara alegoris kaum gnosis Islam mengungkapkan bahwa

واجتمع شرائعهم. إنما حق فلم ترجع بالنسخ باطلا, ذلك ظن الذين جهلوا فرجعت الطرق كلها ناظرة الى طريق صلى الله عليه وسلم, فلو كانت الرسل في زمانه لتبعوه كما تبعت بشرائعهم شرعه.

Bandingkan misalnya dengan pendapat Ibn ‘Arabi berikut ini, yang semakin memperlihatkan dominasi Muhammad (baca: Islam) atas seluruh kenabian dengan segala visi dan misi kenabian yang pernah ada sebelumnya.

الصراط الخاص وهو صراط النبي صلى الله عليه وسلم الذي اختص به دون الجماعة وهو القرآن, حبل المتين وشرعه الجامع وهو قوله وإن هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله يعني هذا الصراط المضاف اليه. وذلك أن محمد صلى الله عليه وسلم كان نبيا وادم بين الماء والطين وهو سيد الناس يوم القيامة بأخباره اياها بالوحي الذي أوحى به اليه وبعثته العامة اشعار أبان جميع ما تقدمه من الشرائع بالزمان.

“Adapun jalan eksklusif ini (*al-shirâth al-khâs*) merupakan jalan Nabi saw. yang diberikan secara khusus padanya dan tidak secara keseluruhan, yaitu al-Qur’an, tali Tuhan yang kokoh. Hukumnya serba mencakup. Kenyataan ini sesuai dengan firman-Nya, “Ini adalah jalan yang lurus, maka ikutilah! dan janganlah mengikuti jalan yang menyebabkan kalian bercerai berai dari jalan-Nya, yaitu jalan yang disandarkan pada-Nya”. Muhammad saw. menjadi seorang nabi, padahal Adam masih berada di antara air dan tanah. Muhammad merupakan penghulu manusia (*sayyid al-nâs*) pada hari kiamat dengan sejumlah informasi yang telah diwahyukan kepadanya. Kenabiannya bertujuan untuk memberikan penjelasan serta klarifikasi untuk sejumlah hukum yang telah lewat. *Futūḥat...*, jilid III, 413.

“Muhammad adalah manusia, tetapi tidak seperti manusia lainnya. Ia laksana permata dan manusia lain laksana batu.”

Catatan Akhir

Berdasarkan atas apa yang dikemukakan di atas, menempatkan Ibnu ‘Arabî sebagai *icon* pluralis harus mulai dipertanyakan karena *tob* sistem keyakinan terhadap Tuhan harus "lulus" *fit and proper test* dengan beberapa parameter. Parameter yang diajukan oleh Ibn ‘Arabî mengacu kepada (1) perintah penciptaan (*al-amr al-takwînî*); semua agama atau sistem keyakinan terhadap Tuhan adalah benar karena sesuai dengan perintah penciptaan dan (2) Perintah kewajiban (*al-amr al-taklîfî*). Pada perintah penciptaan parameternya masih amat longgar, tetapi kelonggaran ini dibidas oleh Ibn ‘Arabî dengan mengemukakan bahwa keabsahan suatu sistem keyakinan terhadap Tuhan harus mencakup tiga dimensi: dimensi ketuhanan, dimensi kenabian, dan dimensi syariat.

Ketiga domain di atas merupakan dimensi generik yang selalu disuarakan oleh setiap nabi dan rasul dari setiap tradisi kenabian. Meskipun demikian, menurut Ibn ‘Arabî, doktrin yang dibawa oleh para nabi sebelumnya tidaklah sekompleks visi dan misi kenabian yang dibawa oleh Muhammad. Visi dan misi kenabian Muhammad merupakan puncak tertinggi dan sintesis dari seluruh kenabian yang pernah ada sebelumnya. Hal ini berhubungan dengan posisinya sebagai agama awal dan agama akhir. Sebagai agama awal, Islam memosisikan dirinya sebagai agama primordial dengan mengajak manusia untuk kembali kepada keesaan orisinil, kebijakan yang abadi, *religio perennis*, yaitu *al-dîn al-hanîf* yang didasarkan pada unitas. Islam sebagai agama terakhir dengan memosisikan diri sebagai pengawet sehingga memberinya daya sintesa, integrasi, serta penyerapan. Islam juga menghidupkan kembali spiritualitas dan melengkapi pesan dari kitab sebelumnya tanpa sedikitpun merendharkannya. Selain dari pada itu, Islam juga memiliki kewenangan untuk

menghapus korpus atau ajaran dari para nabi sebelumnya karena dianggap sudah tidak relevan lagi dengan konteks kenabiannya. Hal ini memungkinkan dikarenakan posisi Muhammad sebagai nabi terakhir dan al-Qur'an sebagai wahyu terakhir. Muhammad dan al-Qur'an laksana cahaya matahari yang muncul di tengah cahaya bintang-bintang. Semuanya tenggelam dalam cahaya kenabian Muhammad.●

Daftar Pustaka

- A. A. Afifi, *Memorandum by Ibn 'Arabi of His Works*, Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria of University, 1996, VIII.
- Abu Bakr Muḥammad bin Alī bin Muḥammad al-'Arabī al-Thā'ī al-Thamīmī, *Kitāb al-Futūḥāt al-Makīyyah fī al-Ma'rīfah al-Asrār al-Makīyyah wa al-Mulukīyyah* (Beirut: Dār al- Shadr, t.t.).
- _____, *Fushūsh al-Hikam* diedit oleh A.E. Afifi (Beirut: Dār al-Kutub al- Arabiyyah, 1946).
- _____, *Muḥādḍarah al-Abrār* (Kairo: 1906).
- Burhan al-Dīn al-Biqā'ī, *Tanbih al-Ghibā ilā Tafkīr ibn 'Arabi* (Mesir: Mathba'ah al-Sanah al-Muḥammadiyah, 1953).
- David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibnu Sina, Maimonides, Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986).
- Ignaz Goldziher, *Mazḥab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, ter. M. Alaika dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 266,
- James P. Carse, *The Silence of God: Meditations of Prayer* (New York: Macmillan, 1985).
- Leszak Kolakowski, *Religion* (New York & Oxford University Press, 1982).
- M. Din Syamsuddin, "Agama-agama Dunia: Masalah Interaksi dan Konvergensi", dalam *Passing Over: Melintasi Batas Agama*, Hidayat & Ahmad Gauf AF (ed.) (Jakarta: Gramedia dan Paramadina, 2001).

- Martin Palmer, *The Elements of Taoisme* (Brisbane Queensland: Element, 1993).
- Mukhlis, *Konsep Agama (Bunyah al-Adyan) Perspektif Ibnu 'Arabî*, tesis yang diajukan untuk Pogram Pascasarjana UIN Sunana Kalijaga Yogyakarta Tahun Akademik 2005/2006.
- Nashr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah al-Ta'wîl al-Qur'an 'inda Muhy al-Dîn bin 'Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqafi al-'Arabî, 1996).
- Samuel Rayan, "Naming the Unnameable", dalam Robert P. Scharlemann (ed.), *Naming God* (New York: Paragon House, 1985).
- Seyyed Hossein Nasr, *The Heart of Islam: Pesan-pesan Universal Islam untuk Kamanusiaan*, ter. Nurasih Fakih Sutan Harahap, (Bandung: Mizan, 2003).
- _____, *Islam antara Cita dan Fakta*, ter. Abdurahman Wahid & Hasyim Wahid (Yogyakarta: Pustaka, 2001).
- William C. Chittick, *Tasawuf di Mata Kaum Sufi*, ter. Zaimul Am (Bandung: Mizan, 2002).