

KENABIAN

MENURUT

IBN 'ARABI DAN
AHMADIYAH

Dummy

Dummy

KENABIAN

MENURUT

IBN 'ARABI DAN
AHMADIYAH

HAJAM



RAJAWALI PERS

Divisi Buku Perguruan Tinggi

PT RajaGrafindo Persada

DEPOK

Perpustakaan Nasional: Katalog dalam terbitan (KDT)

Hajam

Kenabian Menurut Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah/Hajam
—Ed. 1, Cet. 1.—Depok: Rajawali Pers, 2021.
x, 126 hlm., 23 cm.
Bibliografi: hlm. 119
ISBN 978-623-372-289-6

Hak cipta 2021, pada penulis

Dilarang mengutip sebagian atau seluruh isi buku ini dengan cara apa pun, termasuk dengan cara penggunaan mesin fotokopi, tanpa izin sah dari penerbit

2021. RAJ

Hajam

KENABIAN MENURUT IBN 'ARABI DAN AHMADIYAH

Cetakan ke-1, Desember 2021

Hak penerbitan pada PT RajaGrafindo Persada, Depok

Editor : Ahmad Asmuni
Copy Editor : Nuraini
Setter : Khoirul Umam
Desain cover : Tim Kreatif RGP

Dicetak di Rajawali Printing

PT RAJAGRAFINDO PERSADA

Anggota IKAPI

Kantor Pusat:

Jl. Raya Leuwilinggung, No.112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Kota Depok 16456

Telepon : (021) 84311162

E-mail : rajapers@rajagrafindo.co.id <http://www.rajagrafindo.co.id>

Perwakilan:

Jakarta-16456 Jl. Raya Leuwilinggung No. 112, Kel. Leuwilinggung, Kec. Tapos, Depok, Telp. (021) 84311162. **Bandung**-40243, Jl. H. Kurdi Timur No. 8 Komplek Kurdi, Telp. 022-5206202. **Yogyakarta**-Perum. Pondok Soragan Indah Blok A1, Jl. Soragan, Ngestiharjo, Kasihan, Bantul, Telp. 0274-625093. **Surabaya**-60118, Jl. Rungkut Harapan Blok A No. 09, Telp. 031-8700819. **Palembang**-30137, Jl. Macan Kumbang III No. 10/4459 RT 78 Kel. Demang Lebar Daun, Telp. 0711-445062. **Pekanbaru**-28294, Perum De' Diandra Land Blok C 1 No. 1, Jl. Kartama Marpoyan Damai, Telp. 0761-65807. **Medan**-20144, Jl. Eka Rasmi Gg. Eka Rossa No. 3A Blok A Komplek Johor Residence Kec. Medan Johor, Telp. 061-7871546. **Makassar**-90221, Jl. Sultan Alauddin Komp. Bumi Permata Hijau Bumi 14 Blok A14 No. 3, Telp. 0411-861618. **Banjarmasin**-70114, Jl. Bali No. 31 Rt 05, Telp. 0511-3352060. **Bali**, Jl. Imam Bonjol Gg 100/V No. 2, Denpasar Telp. (0361) 8607995. **Bandar Lampung**-35115, Perum. Bilabong Jaya Block B8 No. 3 Susunan Baru, Langkapura, Hp. 081299047094.



PRAKATA

Berkat rahmat Allah Swt., akhirnya penulisan buku bisa selesai pada waktunya tentunya dengan segala kekurangan penulis teringat ungkapan bahasa Arab: *Izda Tamma Syaean Bada'a Naqsuhu*, (bila telah selesai sesuatu pekerjaan maka tampak jelas kekurangannya). Maka dengan buku ini sudah pasti banyak kekurangannya untuk itu buku ini belum dianggap final masih perlu kajian lain yang lebih komprehensif agar mendapat penguatan yang lebih baru oleh penulis baru.

Dalam sejarah Tasawuf disebutkan bahwa Ibnu 'Arabi merupakan salah satu tokoh pemikir tasawuf falsafi yang produktif menuangkan pemikiran-pemikiran yang kontra produktif seperti gagasannya tentang *Wahdatul Wujud*, *Wahdatul Adyan* dan *Teori Kenabian*. Teori-teorinya dipandang menyimpang jauh dari teks keagamaan yang sudah dianggap final terutama oleh kalangan pemikir Muslim yang kecenderungan beraliran formalis dan tekstualis sehingga Ibnu Arabi diklaim sebagai tokoh yang dianggap kafir dan sesat. Dalam buku ini akan diungkap pemikiran Ibnu 'Arabi tentang Teori Kenabian, teori ini penting diangkat karena terkait dengan munculnya Aliran Ahmadiyah yang menyebutkan teori kenabian bahkan sang pendirinya Mirza Ghulam Ahmad mengaku sebagai Nabi. Dari sini timbul reaksi keras dari kalangan umat Islam dengan berbagai aksi dari mulai klaim-klaim berbau agama sampai



tindak kekerasan terhadap fisik dan pengrusakan tempat tinggal dan rumah ibadah.

Padahal dalam hal ini agama juga perlu dilihat dari sudut pandang ilmu pengetahuan yang tidak selalu berkaitan dengan doktrin yang mapan dan kaku saja. Tapi juga melalui aktivitas maupun ekspresi keagamaan di tengah jalanan umat beragama. Terutama Islam, yang perlu memandang realitas objektif yang perlu dipahami secara akademik dari beragam disiplin keilmuan. Pemahaman atas ekspresi keagamaan tersebut hanya perlu dilakukan melalui penelitian ilmiah atas persoalan keagamaan secara metodologis.

Secara komprehensif, buku ini mengkaji teori kenabian dalam perspektif teorinya Ibnu Arabi yang membagi konsep kenabian menjadi dua yaitu *An-Nubuwwatul Ammah* (Kenabian secara umum) dan *An-Nubuwwatul Khasah* (Kenabian secara khusus). Kalau Kenabian Khosoh, Nabi yang membawa risalah dari Allah Swt. seperti Nabi Adam hingga Nabi Muhammad Saw. Nabi yang masuk ke dalam kategori ini pada prinsipnya sudah putus, tapi masih memiliki kesamaan substansi dalam hal spiritual dan khittah perjuangannya sama dengan Nabi Khos. Akan tetapi Nabi ini tidak membawa risalah dari Allah, model Nabi ini bisa diberikan kepada siapa saja yang penting memiliki nilai-nilai yang sudah disebutkan tadi. Karena itu, teori kenabian dalam perspektif Ahmadiyah justru masih perlu diteliti relevansinya dengan teori Kenabian Ibnu Arabi, baik persamaan maupun perbedaan di antara keduanya.

Harapannya, buku ini bisa memberikan gambaran sekaligus juga referensi terkait teori kenabian yang diangkat dari pemikiran Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah. Selain itu, buku ini juga diharapkan bisa memberikan kontribusi tambahan dalam kajian tasawuf, khususnya teori kenabian. Meskipun dalam buku ini masih terdapat banyak kelemahan dan kekurangan baik secara teknis maupun substansi pembahasannya. Karena itu, kami mengharapkan adanya kritik yang konstruktif dari berbagai pihak untuk memperkaya buku ini.

Selama ini, terdapat reaksi yang berlebihan terhadap teori kenabian baik kepada Ibnu Arabi maupun kepada aliran Ahmadiyah yang terkesan arogan, superior, bahkan disikapi secara kurang manusiawi. Karena melibatkan aksi kekerasan fisik, perusakan tempat tinggal, tempat usaha dan tempat beribadah. Pendekatan yang sering digunakan dengan



pendekatan syariah dikemas dalam kotak hukum-hukum fikih yang terkesan kaku dalam aturan halal haram. Sah dan batal. Tanpa mau mengulas secara lebih mendalam dalam pendekatan akademik dari berbagai disiplin ilmu dan ditelaah secara metodologis.

Meski penulis bukan seorang penganut Ahmady, tapi semoga buku ini bisa memberikan perspektif lain yang berkaitan dengan diskursus kenabian. Terutama yang digali dari ranah filsafat dan tasawuf untuk mengantarkan para pembaca ke dalam perspektif keagamaan yang lebih mengedepankan kedamaian dan keharmonisan.

Cirebon, November 2021

Penulis



Dummy



DAFTAR ISI

PRAKATA	v
DAFTAR ISI	ix
BAB 1 EPISTEMOLOGI KENABIAN IBN 'ARABI DAN AHMADIYAH	1
BAB 2 DIALEKTIKA KENABIAN DALAM PERSPEKTIF FILOSUF DAN TEOLOG	17
Kontroversi Paham Kenabian	17
BAB 3 INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL IBN 'ARABI	31
A. Kondisi Sosial, Politik, dan Keagamaan	31
B. Karya-karya Ibn Al-'Arabi	40
BAB 4 SEKILAS SEJARAH AHMADIYAH	45
A. Sejarah Lahirnya Gerakan Ahmadiyah di India	45
B. Pendidikan Mirza Ghulam Ahmad	49
BAB 5 KENABIAN DALAM TASAWUF IBN 'ARABI DAN TEOLOGI AHMADIYAH	59
A. Doktrin Tasawuf Falsafi Ibn 'Arabi	59
B. Pandangan Ibn 'Arabi tentang Kenabian	64



C. Kenabian dalam Pandangan Ahmadiyah	74
D. Skema Perbedaan Pemikiran Kenabian Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah	95
E. Skema Titik Temu (Persamaan) Pemikiran Kenabian Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah	97
F. Fatwa MUI dan ORMAS Terkait Ahmadiyah	98
BAB 6 PENUTUP	115
DAFTAR PUSTAKA	119
BIODATA PENULIS	125



1



EPISTEMOLOGI KENABIAN IBN 'ARABI DAN AHMADIYAH

Konsep kenabian merupakan konsep tak terpisahkan dari tema-tema yang berkaitan dengan pemikiran Islam, khususnya yang berkaitan dengan teologi dan tasawuf. Tema yang sangat menarik dan bahkan selalu berhasil “memancing energi khusus” untuk membedahnya. Maka tak heran jika tema kenabian selalu menjadi bahan perdebatan yang cukup serius sampai dengan saat ini. Meskipun umat Islamnya sendiri, justru kurang memberikan perhatian yang serius terhadap hal ini. Sementara konsep kenabian hanya fokus pada wilayah syariah dan teologi Asyariah yang belum menyentuh kepada wilayah studi tasawuf falsafi.¹

¹Tasawuf falsafi dalam Islam merupakan tasawuf lain yang nuansanya berbeda dengan tasawuf Sunni yang telah dianut oleh al-Ghazali dan sufi-sufi sebelumnya. Tasawuf falsafi hadir sebagai hasil dari perpaduan antara intuisi para sufi, cara pandang rasional, serta penggunaan terma-terma filsafat dari berbagai macam sumber untuk mengungkapkan tasawufnya. Sufi-sufi falsafi seperti as-Suhrawardi al-Maktul, Ibn 'Arabi, Ibn Sab'in. Lihat, Abu Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami, Dar Tsaqafah li al-Taba'ah wa Nasr, 2002. Bandingkan dengan Subkhan Anshari, *Tasawuf Islam Telaah Historisnya dan Perkembangannya*. (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2008), hlm. 233. Harun Nasution, *Falsafi Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 79-92. Lihat juga, Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII Akar Pembaharuan Islam Indonesia*, Edisi revisi, (Jakarta: Prenada Media, 2004), 117-288. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia antara Tasawuf Sunni dan Falsafi*, (Jakarta: Pustaka IIMaN, 2009), hlm. 137.



Dalam diskursus teologi, konsep kenabian sering dibedakan antara nabi dan rasul. Nabi dalam hal ini didefinisikan sebagai seseorang yang mendapatkan wahyu dari Allah yang tidak diwajibkan untuk menyampaikan kepada segenap umatnya. Sedangkan Rasul, diartikan sebagai orang yang mendapatkan wahyu dari Allah untuk disampaikan kepada umatnya.²

Para Nabi yang membawa wahyu dari Tuhan dibekali dengan suhuf maupun kitab-kitab. Suhuf ataupun kitab ini dibagikan kepada 25 Nabi dan Rasul. Beberapa di antara Nabi itu ada yang disebut dengan sebutan “Ulul Azmi” yang mendapatkan keistimewaan dari Tuhan berupa kitab dan suhuf yang mulia. Mereka adalah Nabi Ibrahim, Isa, Nuh, dan Muhammad Saw. Nabi-nabi tersebut bertugas untuk menyampaikan perkara tentang keimanan dan hukum-hukum Tuhan kepada umat manusia. Sementara itu, umat Islam diwajibkan untuk mengimani Nabi-Nabi tersebut yang bagi kalangan teolog kalangan Asy’ariyah³ bahkan disebut-sebut sebagai salah satu rukun iman.⁴ Doktrin inilah yang menjadi keyakinan final bagi umat Islam. Sehingga kalau ada teori baru tentang kenabian, mereka akan menolaknya.

Sepanjang sejarah, setidaknya ada beberapa orang yang mendeklarasikan diri sebagai nabi ataupun rasul. Dalam sejarah Islam khususnya, kita mengenal sosok seperti Mirza Ghulam Ahmad yang berasal dari Qadian, India yang merupakan seorang pendiri gerakan Ahmadiyah. Beliau bahkan dianggap sebagai juru selamat, penjelmaan Khrishna oleh para pengikutnya.⁵ Walaupun Ahmadiyah dalam garis

²Imam Zarkasy, *Usul ad-Din ‘Akidah ‘ala Mazhab Ahl al-Sunnah wa al-Jama’ah*, tt.tp.t.p. 48.

³Bahwa kenabian hanya dapat dicapai oleh penunjukan Tuhan (*Ikhtishash*), bukan karena usaha (*Iktisab*), Lihat Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London dan New York: Routledge,1996), edisi Indonesia, *Ensiklopedia Tematis Filsafat Islam*, (Bandung: Mizan), 2003, hlm. 621.

⁴Syekh Ibrahim al-Bajuri, *Tijan ad-Darari*, Cirebon: at-Tamimi, tt.10-16. Sami bin Abdullah al-Maghluts, *Atlas Tarikh al-Anbiya wa ar-Rasul*, (Riyad: Obeikan, 2007), edisi Indonesia Qasim Shaleh dan Dewi Rosyid Masykur, *Atlas Sejarah Para Nabi dan Rasul: Menggali Nilai-Nilai Kehidupan Para Utusan Allah*, (Jakarta: Almahira, 2008), hlm. 41-51.

⁵Mirza Ghulam Ahmad sering diklaim sebagai nabi palsu sejajar dengan nabi palsu di masa Nabi Muhamad Saw. seperti Musailamah al-Kadzab dan al-Aswad al-Nusi di Yaman, pada masa Abu Bakar muncul Thulaihah bin Khuwailid dari Bani Asad, Mukhtar bin Abu Ubaid ats-Tsaqafi dan al-Harits al-Kadzab pada masa pemerintahan Abdul Malik bin Marwan Nabi-nabi palsu tersebut dianggap telah menodai Islam, lihat Ihsan Ilahi Dzahir, *al-Qadaniyah, Dirasat wa Tahlil*, (Lahore



dakwahnya masih mengimani dan berpegang pada Al-Qur'an dan Rasul yang sama dengan Aliran Islam yang lain. Namun Ahmadiyah memiliki konsep Kenabian tersendiri yang berbeda dengan sistem keyakinan Islam yang lain. Pandangan Ahmadiyah terutama aliran Lahore meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. bukan merupakan nabi terakhir. Mereka meyakini bahwa proses kenabian dan wahyu tetap akan terus berjalan hingga akhir zaman meski tidak membawa syariat baru.⁶ Meski menyadari keyakinan mereka kontradiktif mengenai Nabi Muhammad Saw. Akan tetapi mereka tidak bermaksud untuk menodai ajaran Islam ataupun menandingi Nabi Muhammad Saw.

Jauh sebelum Ahmadiyah lahir membawa teori kenabian, teori kenabian versi Ibn 'Arabi, Al-Farabi dan Ibn Sina sudah lebih dulu diperkenalkan. Pemikiran Ibn 'Arabi terutama di bidang tasawuf telah melahirkan banyak kontroversi di kalangan umat Islam. Dimana tentu saja, ini bertentangan dengan pemikiran para fuqaha dan ulama ortodoks.⁷ Pemikiran Ibn 'Arabi tentang paham *wahdat al-wujud*⁸ dan

Pakistan: *Tarjuman as-Sunnah*, 1973, edisi Indonesia Harapan di Dahri, *Ahmadiyah Qadaniyah: Sebuah Kajian Analitis*, (Jakarta: Balai Penelitian dan Pengembangan, 2008), hlm. 37. Armansyah, *Jejak Nabi Palsu dari Mirza Ghulam Ahmad, Lia Aminudin Hingga Ahmad Musaddiq*, (Jakarta: Hikmah, 2007), hlm. viii. M. Amin Djamaludin, *Ahmadiyah Menodai Islam (Kumpulan Fakta dan Data)*, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI), 2007), hlm. 2. M. Amin Djamaluddin, *Ahmadiyah dan Pembajakan al-Quran*, (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI), 2005), hlm. 37.

⁶Mirza Ghulam Ahmad, *Haqiqat al-Wahyu*, (TTP: TP, 1907), hlm. 97. Maulana Muhammad Ali, *The Religion of Islam* (National Publication and Printing House, 1890), hlm. 263. Lihat pula Maulana Muhammad, edisi terjemah Tbg. Muhamad Syarif E. Koesnadi, *Gerakan Ahmadiyah*, (Jakarta: Darul Kutubul Islamiyah, 2002), hlm. 19-20, Syarif Ahmad Lubis, *Jemaat Ahmadiyah: Sebuah Pengantar*, (Parung: JAI, 1994), hlm. 13, bandingkan dengan A. Fajar Kurniawan, *Teologi Kenabian Ahmadiyah*, (Jakarta: RMBooks, 2006), hlm. 87-88.

⁷Di antara para ulama ini yang menentang paham Ibn al-'Arabi adalah Ibn Taimiyah (w.728/1328), Ibn Qayyim al-Jawziah (w.750/1350), al-Taftazani (w. 791/1389), dan Ibrahim al-Biqai (w.885/1480), lihat Ibn Taymiyah, *Majmu'at al-Rasa'il wa al-Masail*, diedit Rasyid Ridla, 4 bagian, Cairo: t.p.,t.th. IV, hlm.23. Stephen Sulaiman Schwartz, *The Two Faces of Islam: Saudi Fundamentalism and Its Role In Terrorism*, (New York: Anchor Books, A Division of Roudon House Inc, 2003), Ibn Taymiyah, *Majmu' Fatawa Shaykh al-Islam Ibn Taymiyah*, diedit 'Abd al-Rahman dan anaknya Muhammad, 39 vol, (Riyad: t.p.,1398), XI, 385, bandingkan dengan Kautsar Azhari Noer, *Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf*, (Jurnal Paramadina: Vol.1.2,1999), 174.

⁸*Wahdat al-Wujud* berarti kesatuan wujud, *unity of existence*. Paham ini lanjutan dari paham *hulul* dan dibawa Ibn al-'Arabi, lihat Harun Nasution, *Falsafat dan*



nubuwwat dianggap sesat dan menyimpang dari keaslian teks keagamaan, baik dari sisi akidah maupun dari syariah Islam yang sudah mapan dan baku di tengah-tengah masyarakat Muslim. Pemikiran Ibn al-‘Arabi mendapat perlawanan dari ulama, baik ulama Timur Tengah⁹ maupun ulama Indonesia.¹⁰ Kadang-kadang kontroversi itu –dalam pandangan Kautsar Azhari Noer–¹¹ lebih merupakan skandal intelektual ketimbang perdebatan intelektual yang jujur dan terbuka. Sama halnya dengan kasus yang dialami Ahmadiyah.

Diskursus yang berkaitan dengan teologis sudah dimulai sejak kekhalifahan Ali bin Abi Thalib (656-661 M) di Kufah sampai dengan saat ini. Diskursus ini memancing banyak perdebatan dan masih dianggap aktual untuk ditelaah baik dari segi konten gagasannya maupun tokoh pencetusnya. Pergumulan pemikiran ulama sepanjang sejarah akan selalu berkembang dan berubah-ubah sesuai dengan perkembangan peradaban manusia. Karena sebagian besar ayat-ayat Al-Qur’an memberi peluang untuk ditafsirkan, dipahami dan diinterpretasikan secara bebas. Sesuai dengan pemahaman masing-

Mistisisme dalam Islam, 92. *Wahdat al-Wujud* mengandung maksud “Semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengannya.” “...Wujud bukan lain dari *al-haqq* karena tidak ada sesuatu pun dalam wujud selain Dia.” “Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *al-haqq*, karena wujud adalah *al-haqq*. Dia adalah satu.” “Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka ragamah.” Lihat Ibn al-‘Arabi, *al-Futuhat al-Makiyah*, vol.4 (Cairo: Dar al-Kutub al-‘Arabiyah al-Kubra’, 1329/1911), dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 35.

⁹Ibn Taymiyah, *ar-Raddu ‘ala al-Munthiqayn*, 510. Musthofa Muhammad Hilmi, *Ibn Taymiyah wa at-Tasawwuf*, (Cairo: Dar Ibn al-Jauzi, 2005), hlm. 359.

¹⁰Nur al-Din al-Raniri (w.1068/1658) dengan serius menganggap faham *wujudiyah* Hamzah al-Fansuri (w.1016/1607) dan Syamsudin al-Sumatrani (w.1040/1630), yang bersumber dari faham *wahdat al-wujud-nya* Ibn al-‘Arabi sebagai ajaran yang sesat. Lihat Azyumardi Azra *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XII dan XVIII*, 337. Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia antara Tasawuf Sunni dan Falsafi*, hlm.161-162. Nur al-Din al-Raniri meminta Sultan Iskandar Tsani (1637-1641) memaksa para pengikut ajaran *wujudiyah* agar mengubah fahamnya dan bertobat kepada Allah. Karena mereka tetap pada faham pendirinya, Sultan memerintahkan agar mereka dibunuh dan buku-buku mereka dibakar. Lihat Abdul Hadi W.M, *Tasawuf Tertindas: Mengkaji Hermeneutika Karya-Karya Hamzah Fansuri*, (Jakarta: Paramadina, 2000), 1158-159. Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana, 2006), hlm. 79-80.

¹¹Kautsar Azhari Noer, *Mengkaji Ulang Posisi al-Ghazali dalam Sejarah Tasawuf*, hlm. 174.



masing. Apalagi Al-Qur'an yang disampaikan Allah kepada manusia sebagian besarnya masih bersifat *mujmal* (global), *simbolis*, dan belum terperinci. Terlepas dari salah ataupun benar, interpretasi terhadap Al-Qur'an tergantung pada metode, dimensi dan interpretasinya seperti apa.¹²

Aliran atau mazhab¹³ yang muncul baik dalam wilayah teologi, tasawuf atau filsafat sering menimbulkan berbagai eksekusi sosiologis, psikologis dan politis disamping tentu saja menimbulkan gejala sosiologis.¹⁴ Ketika pendapat seorang tokoh utama muncul dan diyakini sebagai sebuah kebenaran, maka secara otomatis akan memengaruhi karakter kehidupan para pengikutnya. Sementara itu, di sisi lain, pendapat seperti ini bisa jadi menimbulkan kritik, perdebatan, ancaman, dan upaya untuk menyudutkan komunitas lainnya. Apalagi jika masalah ini berkaitan dengan keyakinan seseorang ataupun komunitasnya.

¹²Dari sini muncul berbagai corak tafsir, seperti corak historis-filologis, corak bahasa, linguistik, filologi, fonetik, sintaksis, semiotik, stilistik, semuanya merupakan perangkat pendukung untuk memahami makna Al-Qur'an, lihat Hasan Hanafi, *Method of Thematik Interpretation of the Qur'an*, dalam Stefan Wild (ed.) *The Qur'an as Text*, (Leiden: E.J.Brill, 1996), hlm.198. Nasr Hamid Abu Zaid, *Mafhum an-Nas Dirasah fi'Ulum Al-Qur'an*, edisi Indonesia, Khoiron Nahdhiyyin, *Tekstualitas Al-Qur'an Kritik terhadap Ulumul Quran*, (Yogyakarta: LKiS, 2001), Hilman Latif, *Nasr Hamid Abu Zaid Kritik Teks Keagamaan*, (Yogyakarta: eLSAQ, 2003), hlm. 1-2. Hasan Hanafi, *Manhaj al-Tafsir wa Masalih al-Ummah*, Alih Bahasa Yudian Wahyudi, *Metode Tafsir dan Kemaslahatan Ummat*, (Yogyakarta: Nawasea, 2007) hlm. 18-48. Dalam buku ini Hasan Hanafi menyebutkan metode-metode tafsir, yaitu: metode linguistik, metode historis, metode fikih, metode sufistik, metode filosofis, metode dogmatis, metode saintik, metode reformis, dan metode sosial. Komaruddin Hidayat menyebutkan jenis-jenis tafsir, yaitu Tafsir Metodologis Akademis, Tafsir Tahlili, Tafsir Ijmali, Tafsir Muqaran, Tafsir Mawdu'i, dan Tafsir Tematis, Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutika*, (Jakarta: Paramadina, 1996), hlm. 189-194.

¹³Keterangan munculnya berbagai aliran-aliran dalam Islam lihat, Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, jilid I, (Cairo: Maktabah al-Nadah al-Misriyyah, 1950), hlm. 156. Ahmad Amin, *Duha al-Islam*, jilid III, (Cairo: Maktabah al-Nadah, al-Misriyyah, 1963), hlm. 332. Al-Syahrastaani, *al-Milal wa al-Nihal*, (Beirut: Dar al-Fikr, t.t), hlm. 33. H.R. Gibb and J.H. Kramers, (Ed.), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J Brill's, 1961), hlm. 246. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI-Press, 1985), hlm. 33.

¹⁴Harun Nasution, *Teologi Islam Aliran-Aliran Sejarah Analisa Perbandingan*, (Jakarta: UI-Press, 2006), hlm. 7-112. Saeful Muzani (Editor), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, (Bandung: Mizan, 1995), hlm. 90-99. Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, hlm. 31-43.



Beberapa tokoh yang dianggap kontroversial dalam wilayah teologi yaitu Ibn al-'Arabi (1165-1240) berasal dari Mursia di Spanyol dan aliran Ahmadiyah dengan tokoh utamanya yaitu Mirza Gulam Ahmad (1835-1908) dari Qadian, India. Dua tokoh tersebut memiliki gagasan tentang *nubuwwat* (Kenabian).

Seiring berjalannya waktu, dua tokoh tersebut menuai berbagai kritik dan kecaman dari sebagian besar umat Muslim. Menjadi sebuah hal yang wajar jika ini terjadi. Mengingat pemahaman keagamaan mereka cenderung masih tradisional¹⁵ dan hanya berpatokan pada kekuatan teks dalam kitab suci dalam menafsirkan kandungannya. Tanpa melibatkan penafsiran secara kontekstual maupun sosial.¹⁶ Apalagi jika dikaitkan dengan ragam disiplin ilmu lainnya. Pandangan dan sikap mereka ditafsirkan sebagai logika final.

Menurut kalangan tekstual-literalistik, pemikiran keagamaan adalah agama itu sendiri. Jika berbeda pandangan sedikit saja, maka akan dianggap berbeda agama.¹⁷ Pandangan keagamaan mereka diyakini merujuk pada Tuhan. Sedangkan pandangan di luar mereka dianggap

¹⁵Kelompok pemikiran yang berusaha untuk berpegang teguh pada tradisi-tradisi yang telah mapan. Bagi kelompok ini, seluruh persoalan umat telah dibicarakan secara tuntas oleh para ulama terdahulu, sehingga tugas kita sekarang hanya menyatakan kembali apa yang pernah dikerjakan mereka, atau paling banter menganalogikan pada pendapat-pendapatnya, lihat A.Khudori Saleh (editor), *Pemikiran Islam Kontemporer*, (Yogyakarta: Jendela), hlm. xvi. Dan istilah tradisionalisme sendiri pada awalnya digerakkan oleh para pemikir Katolik pada abad ke-18 yang menuntut pengendalian kembali gereja. Sebab, menurut mereka, masyarakat atau seseorang tidak bisa mengenal kebenaran yang hakiki kecuali atas bimbingan wahyu, dalam hal ini adalah gereja, lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia, 1996), hlm. 1116.

¹⁶Teologi yang tidak hanya bersifat normatif, dalam arti tidak hanya menekankan apa yang seharusnya menurut ajaran atau doktrin, tetapi dikaitkan dengan segi-segi peradaban Islam, jika mungkin sebagai pembuktian *historisitas-sosiologis*, antropologis, dan sebagainya terhadap ajaran-ajaran Islam. Dengan perkataan lain, ketentuan-ketentuan normatif diusahakan dapat dilihat dalam kemungkinan pelaksanaan historisnya. Lukman Thahir, *Studi Islam Interdisipliner, Aplikasi Pendekatan Filsafat, Sosiologi, dan Sejarah*, (Yogyakarta: Qalam, 2004), hlm. 215-216. Bagi Kuntowijoyo (1943-2005), teologi dipahami dengan "Ilmu Sosial", yaitu upaya mengelaborasi ajaran-ajaran agama ke dalam bentuk suatu teori sosial. Dengan istilah ini menurut Kuntowijoyo, tidak perlu diberi pretensi *doktrinal* sebab kita mengakui *relatifitas* ilmu. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 287.

¹⁷Zuhairi Misrawi, *Keberagamaan yang Emansipatoris*, Republika, 17 Januari 2003.



sebaliknya yaitu merujuk pada selain Tuhan. Secara perlahan-lahan, hal ini memunculkan stigma tentang mazhab yang diyakininya adalah yang paling benar. Mereka menolak perbedaan keyakinan dengan dalih Tuhan. Lalu, dalam situasi yang lebih rumit, mereka sangat mungkin untuk menggunakan kekerasan kepada para pengikut aliran sesat ataupun merusak rumah ibadahnya. Hal ini bahkan menjadi bahan untuk mengkafirkan ataupun memurtadkan orang lain dengan mudahnya. Tidak jarang, untuk mengakhiri perbedaan pendapat yang ada, mereka bahkan sampai menempuh aksi yang pada akhirnya berujung pada konflik berdarah. Tapi anehnya, bagi mereka, hal ini justru diyakini sebagai bagian dari doktrin keagamaan yang autentik. Padahal sikap seperti ini justru memungkinkan munculnya sikap-sikap eksklusifisme dalam berteologi.¹⁸

Pemahaman tekstual-literalistik seperti yang sudah dipaparkan di atas, bisa jadi menimbulkan berbagai problem yang lebih serius, yaitu *pertama*, memunculkan klaim kebenaran di masing-masing pihak. Dimana kebenaran dalam konteks ini tidak lagi diyakini sebagai milik semua agama, suku, ras, golongan, ataupun mazhab. Melainkan dipersepsikan dan dibatasi oleh dan untuk kalangannya sendiri saja. *Kedua*, munculnya dominasi tafsir. Kecenderungan ini merupakan konsekuensi logis dari klaim kebenaran yang menimbulkan sakralitas dalam tafsir keagamaan. *Ketiga*, munculnya kekerasan dengan mengatasnamakan agama. Dampak dari munculnya klaim kebenaran dan monopoli tafsir merupakan bentuk sakralisasi terhadap dogma ataupun doktrin keagamaan. Sedangkan kekerasan dan radikalisisasi menjadi dampak lanjutan dari konteks sosial yang merugikan komunitas tertentu.¹⁹ Munculnya sikap-sikap irasional seperti ini justru bisa menstimulus lahirnya persepsi yang negatif terhadap agama, seperti upaya untuk mengkafir-kafirkan ataupun memurtadkan para pemeluknya, dan mempertegas kekakuan agama.

Jika umat Islam berani untuk membuka kembali catatan sejarah sejak masa klasik, maka akan muncul beberapa contoh ulama salaf yang begitu hati-hati dalam menilai “hati seseorang”. Seperti Syekh Muhammad Abduh yang memiliki pandangan yang begitu menarik

¹⁸Hasan Hanafi, *at-Turath wa at- Tajdid Mauqifuna min at- Turath al-Qadim*, (Beirut: al- Mu'assah al-Jami'ah Li di-Dirasah wa al-Nasr wa al-Tauzi, 1992), hlm. 171.

¹⁹Budhy Munawar-Rachman, *Reorientasi Pembaruan Islam*, (Jakarta: Paramadina, 2010), hlm. 493.



perihal bagaimana caranya agar kita tidak terjebak pada upaya untuk mengkafirkan orang ataupun kelompok lain yang berbeda pandangan dalam kehidupan beragama. Syekh Muhammad Abduh bahkan mengatakan bahwa “Apabila dalam diri seseorang terdapat sembilan puluh sembilan persen kekufuran, dan satu persennya berupa keimanan. Mereka ini sebenarnya tetaplah seorang Muslim”.²⁰ Dalam konteks yang hampir sama, Imam Al-Ghazali menyatakan pendapatnya bahwa “Hanya orang bodoh yang begitu tergesa-gesa menghukumi seseorang sebagai orang yang kafir”.²¹

Klaim sesat yang dilayangkan kepada aliran Ahmadiyah barangkali menjadi warna tersendiri bagi perkembangan pemikiran dalam Islam. Mengingat isi ajaran yang dibawakan oleh pemimpinnya yaitu Mirza Ghulam Ahmad ini memang dianggap bertentangan dengan ajaran Islam yang murni. Dimana Mirza Ghulam Ahmad Al-Qadiyani menyatakan dirinya sebagai seorang nabi sekaligus juga Imam Mahdi yang diyakini sebagai seorang juru selamat pada akhir zaman.²²

Beberapa cara kemudian dilakukan untuk menyelesaikan perbedaan pandangan dengan Ahmadiyah ini. Meski tak jarang, upaya-upaya ini acapkali diwarnai dengan aksi kekerasan berupa penyerangan ataupun pembakaran tempat ibadah, rumah tinggal, dan tempat usaha yang dimiliki oleh Jamaah Ahmadiyah di Padang, Bogor dan Kuningan. Akibatnya, ratusan Jamaah Ahmadiyah mengalami kerugian. Lantaran organisasi Ahmadiyah ini dianggap menyimpang dan sesat dari ajaran

²⁰Hamka Hasan, Pengantar Penerjemah dalam Nashr Hamid Abu Zaid, *Menalar Firman Tuhan: Wacana Majas dalam Al-Qur'an Menurut Mu'tazilah*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 14.

²¹Al-Ghazali, *Fashl al-Tafarruq Baina al-Islam wa al-Zindiqah*, (Kairo: al-Halabi,t.t.), hlm. 27.

²²Kesimpulan Fatwa Rabithah Alam Islami (1979), Majelis Ulama Indonesia (No.05/Kep/Munas/II/MUI/1980, No.07/Munas VII/MUI/II/2005), Abdurahman Abdul Khaliq, *al Fikiri at Tasawufi*, (Kuwait: Maktabah Dar al-Salam, 1986), D. Mustofa Muhamad Hilmi, *Ibn Taimiyah wa at Tasawuf*, 2003), Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran dan Faham Pikiran Sesat di Indonesia*, (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), M. Amin Djamaludin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an*, (Jakarta: LPPI, 2005), Hasan bin Mahmud Audah, *Ahmadiyah: Kepercayaan-Kepercayaan dan Pengalaman-pengalaman*, (Jakarta: LPPI, 2006), M. Amin Djamaludin, *Ahmadiyah Menodai Islam: Kumpulan Fakta dan Data*, (Jakarta: LPPI, 2007), dan Armansyah, *Jejak Nabi Palsu*, (Jakarta: LPPI, 2008), isi buku tersebut menyebutkan bahwa Ibn al-'Arabi dan aliran Ahmadiyah sesat.



Islam. Selain itu, alasan lainnya mengapa Jamaah Ahmadiyah perlu ditutup adalah karena organisasi ini dianggap eksklusif dan tertutup. Sehingga menimbulkan kecurigaan di tengah masyarakat sekitar.²³ Selain itu, masalah yang muncul pun menjadi bias, persoalan yang awalnya bermula dari ajaran yang dianggap menyimpan, secara perlahan-lahan mulai bergeser ke arah kecemburuan sosial dan politik (hukum).

Belum tuntas persoalan klaim “sesat” dalam diri Jamaah Ahmadiyah didialogkan, masyarakat malah sudah menghakimi dengan berbagai aksi kekerasan.²⁴ Kebencian umat Islam Indonesia semakin menjadi-jadi. Hingga berbagai aksi yang mengintimidasi terus saja dilakukan dengan melakukan aksi unjuk rasa dan membuat petisi untuk menutup tempat-tempat ibadah serta membubarkan organisasi Ahmadiyah. Fatwa-fatwa MUI yang dikeluarkan sejak tahun 1980 sampai 2005, dijadikan dalil untuk menyikapi gerakan Ahmadiyah terutama yang berkaitan dengan aksi intimidasi, penyerangan, pengusiran, penyerangan terhadap masjid. Seperti yang terjadi di Bulukumba, Makassar dan Lombok. Kasus penyerangan serupa juga terjadi di Parung, Bogor tahun 2005 ketika Jamaah Ahmadiyah menggelar acara silaturahmi nasional yang berujung pada kerusuhan. Sekelompok orang yang mengklaim dirinya sebagai bagian dari gerakan umat Islam berupaya untuk menggagalkan jalannya acara tersebut. Akibatnya, korban yang sifatnya materiil dan fisikpun muncul. Jamaah Ahmadiyah kemudian kehilangan tempat beribadah, tempat tinggal dan berniaga.

Salah satu alasan yang mendasari kasus penyerangan tersebut adalah interpretasi terhadap fatwa-fatwa MUI yang menyebutkan bahwa aliran Ahmadiyah adalah aliran yang sesat dan dianggap keluar dari ajaran Islam yang seharusnya.²⁵

Aksi kekerasan dan tindakan persekusi terhadap Jamaah Ahmadiyah seperti ini juga pernah terjadi pada masa awal Islam. Seperti yang terjadi

²³Penjelasan ini bisa dilihat di berbagai Media Masa Nasional, di antaranya, Media Indonesia, dengan topik *Markas Ahmadiyah Dirusak*, edisi 16 juli 2005. Lihat pula harian *Pikiran Rakyat*, *Kompas*, *Ahmadiyah Diserbu Masa*, 16 Juli 2005 dan dalam waktu bersama media lain pun menurunkan berita yang sama.

²⁴Khaeron Sirin, “*Ada Apa dengan Ahmadiyah?*,” *Republika*, 20 Juli 2005, hlm.2.

²⁵Fatwa MUI No.11/Munas VII/MUI/IX/2006. Sukron Kamil dan Chader S.Bamualim, *Syariah Islam dan HAM, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, (Jakarta: Center for the Study of Religion and Culture, 2007), hlm. 21.



pada peristiwa pembunuhan ‘Utsman bin Affan, khalifah ketiga. Hal ini terjadi pada 656 M di Madinah saat terjadi pertentangan dari tentara Mesir yang datang. Akibatnya, konflik teologi muncul dan menyebabkan perpecahan umat. Dimana kelak muncul dua golongan yaitu Sunni dan Syiah. Gubernur Damsyik yang bernama Mu’awiyah bin Abi Sufyan pada saat itu bahkan beranggapan bahwa Ali bin Abi Thalib yang bertanggung jawab atas terbunuhnya ‘Utsman. Peristiwa terbunuhnya Ali bin Abi Thalib oleh kalangan ekstrem umat Islam pada 17 Ramadhan 40 H.²⁶

Saat ini, masih ditemukan penggunaan kekerasan, pengkafiran ataupun pemurtadan oleh kalangan umat Islam garis keras yang kemudian berujung pada pembunuhan sebagai jalan akhir untuk menyelesaikan perbedaan pendapat. Seperti apa yang terjadi kepada Harun Nasution, Nurcholish Madjid, dan tokoh Islam Liberal yaitu Ulil Abshar ‘Abdalla atas tulisannya di Kompas, 18 Juli 2008 yang berjudul “Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam” dan direspons berupa ancaman hukuman mati oleh K.H. Athiyah ‘Ali, salah seorang kiai di Bandung.

Belakangan, represi serupa dilakukan oleh kalangan Islam garis keras terhadap para penulis, pemikir, dan peneliti yang pemikiran dan hasil penelitiannya dianggap bertentangan dengan “kebenaran” Islam.²⁷ Cara tersebut didasarkan pada doktrin-doktrin keagamaan yang autentik tanpa melakukan kajian yang holistik dan universal. Sehingga agama dijadikan sebagai mesin derivasi yang lebih moderat dan inklusif. Tindakan seperti ini menurut Muhammad Sharur (1994) hanya akan menstimulasi lahirnya tirani keberagaman, baik di dalam tataran pemikiran pengetahuan ataupun di dalam kehidupan sosial bermasyarakat. Bukan sebuah hal yang mustahil jika ini justru akan mendorong semangat membela diri di tengah jamaah yang tertekan.²⁸

Terjadinya perbedaan pandangan ini seharusnya dihadapi dengan mengedepankan nilai-nilai *tawasut*, *tawazun*, *i’tidal*, *qawama* dan *sabila*.

²⁶Saeful Muzani (Ed.), *Islam Rasional Gagasan dan Pemikiran Harun Nasution*, hlm. 126-1 Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan, 2006), hlm. 27.

²⁷Yusuf Rahman, *Kebebasan Akademik dalam Tradisi Islam*, (Jakarta: PBB dan KAS, 2003), hlm.1-5. Sukron Kamil dan Chader S. Bamualim, *Syariah Islam dan HAM, Dampak Perda Syariah terhadap Kebebasan Sipil, Hak-Hak Perempuan, dan Non-Muslim*, hlm. 31-32.

²⁸Khaeron Sirin, “Ada Apa dengan Ahmadiyah,” hlm. 2.



Berbagai persoalan politik hendaknya harus selalu dilandaskan pada konsep “jalan tengah” atau moderasi. Timbulnya berbagai gejolak sosial seperti yang sudah dibahas pada bagian sebelumnya, terjadi karena Islam yang dipahami secara tekstual dan legal formal yang kemudian mengakibatkan sikap ekstrem dan melampaui batas. Padahal sikap-sikap seperti ini justru bertentangan dengan ajaran Al-Qur’an.

Ada tiga sikap yang dikategorikan melampaui batas, antara lain,²⁹ sikap *pertama*, disebut dengan “*ghuluw*” atau respons yang berlebihan ketika merespons sesuatu. Tak jarang, sikap seseorang yang dikatakan berlebihan ini menabrak batasan nilai kemanusiaan. Sikap *kedua* disebut dengan “*tatarruf*” atau sikap berlebihan yang muncul sebagai bentuk dorongan emosional. Sikap ini diekspresikan ke dalam bentuk empati berlebihan dan sinisme yang ditunjukkan. Sikap *ketiga*, disebut dengan “*irhab*” merupakan sikap berlebihan yang muncul karena dorongan agama ataupun ideologi. *Irhab* ini lebih mengkhawatirkan karena bisa memungkinkan terjadinya kekerasan atas nama agama ataupun ideologi tertentu.

Agama Islam bisa saja dipandang sebagai agama yang eksklusif dan tertutup dalam menyikapi perbedaan. Jika kondisi umatnya tidak lagi memahami agamanya sendiri sebagai agama paling sempurna dan menyempurnakan akhlak. Padahal agama Islam sejak munculnya memiliki visi untuk membawa ruh peradaban serta dijadikan sebagai tiang penyangga bagi penegakan nilai-nilai etika sosial. Bukan sekadar agama yang berisikan norma-norma tertentu saja.

Masalah terkait keberagaman menjadi semakin serius, apalagi ketika kalangan tekstualis mengendalikan massa. Terutama ketika agama hanya dipahami sebagai kumpulan dogma teologis dan ritual semata. Tanpa mengedepankan nilai-nilai keramahan sosial yang implikatif. Padahal watak autentik Islam, sejak awal munculnya diyakini memiliki kekuatan liberatif yang dalam istilah Kuntowijoyo (1943-2005) menyebutkan bahwa penghayatan agama yang membumi dan membebaskan manusia dari berbagai belenggu pemaksaan kehendak, kemiskinan, kebodohan serta mendorong manusia untuk bebas berkreasi dan berpendapat.³⁰

²⁹Said Aqil Siraj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial Mengedepankan Islam Sebagai Inspirasi Bukan Aspirasi*, hlm. 32. Yusuf Qardhawi, *al-Sahwah al-Islamiah Baina al-Juhud wa at-Tatarruf*, (Qatar: al-Ummah, 1402 H), hlm. 1.

³⁰Keterangan Kuntowijoyo (1943-2005) ini dilhami QS al-Imran (3): 110: *Engkau adalah umat terbaik yang diturunkan di tengah manusia untuk menegakkan kebaikan,*



Diskusi tentang kenabian sebenarnya bukan hanya tradisi di dalam ajaran Islam saja. Tapi berbagai agama lainnya juga mengenal konsep kenabian. Beberapa tokoh keagamaan di agama lain pun ikut muncul seperti Joseph Smith yang mendirikan Gereja Yesus Kristus Leter-day Saints atau disebut juga Gereja Momon. Smith mengklaim dirinya dan para pengikutnya itu sebagai nabi dan rasul sekaligus. Smith bahkan mengaku telah menerima wahyu dari Tuhan melalui Malaikat Moroni di Palmyra, New York tahun 1822.³¹ Meskipun demikian, Agama Kristen tampaknya tidak terlalu menaruh perhatian yang serius terhadap hal ini.

Tokoh lain yang muncul dari aliran Yahudi yang menarik perhatian masyarakat adalah Maimonides atau bisa juga disebut Rabi Moses Ibn Maimon yang merupakan seorang filosof Yahudi. Kelahiran Maimonides masih diperselisihkan tahunnya, antara tahun 1135 atau 1138 M. Meskipun begitu, Maimonides lahir di Kordova dan disebut-sebut sezaman dengan Ibn Rusyd (W. 594 H/1198 M). Maimonides memiliki keyakinan bahwa puncak kenabian yang sesungguhnya digambarkan oleh Nabi Musa. Setelah itu, tidak ada nabi lainnya lagi. Kecuali nabi-nabi yang masuk ke dalam kategori minor. Istilah ini merujuk pada konsep kenabian yang kemunculannya dianggap sebagai repetisi atau hanya sekadar menegaskan ajaran yang sudah dibawa oleh Nabi Musa. Menurut pandangan kenabian minor ala Maimonides ini, siapapun bisa menjadi seorang nabi.³²

mencegah kemungkar (kejahatan) dan beriman kepada Allah. Tiga muatan inilah yang mengkaraktirisasikan Ilmu Sosial Profetik. Dengan kandungan nilai-nilai humanisasi, liberasi, dan transendensi, Ilmu Sosial Profetik diarahkan untuk rekayasa masyarakat menuju cita-cita sosial-etiknya di masa depan. Kuntowijoyo, *Islam Sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006), hlm. 81, 87,98.

³¹Roby Akbar, *Menyoal Teori Kenabian*. Diakses melalui <http://robyakbar.wordpress.com>, 01-11-2007.

³²Ibrahim Madhkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa at-Tatbiqah*, (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1968), bandingkan dengan edisi Indonesia, Yudian Wahyudi, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*, (Jakarta: CV Rajawali, 1988), hlm.151-152. Seyyed Hossein Nasr dan Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy*, (London dan New York: Routledge,1996), hlm. 730-731. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedia al-Qur'an: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-Konsp Kunci*, (Jakarta: Paramadina, 2003), hlm. 297. A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1996), hlm. 102. Lihat makalah diskusi JIL Ulil Abshar Abdalla dan Umdah El-Baroroh *Meninjau Ulang Teori Kenabian*, www.islamlib.com, diakses 23-10-2009.



Setidaknya terdapat dua mazhab yang menginterpretasikan tentang teori kenabian.³³ Mazhab pertama bercorak ortodoks yang diwakili oleh ajaran Sunni. Mazhab ini berpendapat bahwa persoalan kenabian bersifat mutlak. Karena berasal dari Tuhan yang diperoleh melalui wahyu. Beberapa kelompok yang bergabung dengan mazhab ini antara lain adalah Ibnu Hazm, Al-Ghazali, Ibnu Taimiyah as-Syahrastani. Mazhab yang kedua adalah mazhab yang bercorak heterodoks yang didominasi oleh para kalangan filosof. Mazhab ini meyakini bahwa persoalan kenabian merupakan sebuah hal yang sifatnya niscaya. Implikasi dari pemikiran mazhab ini menyimpulkan bahwa persoalan tentang kenabian justru biasa-biasa saja. Meski memiliki nilai kebenaran, akan tetapi tidak menutup kemungkinan jika terdapat kekurangan. Karena mazhab ini mengasumsikan bahwa sumber kenabian berasal dari Allah (vertikal) tapi juga bersumber dari masyarakat (horizontal). Beberapa tokoh yang mendukung mazhab ini antara lain adalah Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibn 'Arabi. Ketiganya merupakan tokoh ulama penting sekaligus berjasa dalam menjaga posisi kenabian, wahyu serta pemikirannya merupakan perpaduan antara filsafat dan agama. Sehingga tidak ada pertentangan di antara kedua hal tersebut. Oleh karena itu, ketiganya membangun agama yang berlandaskan pada asas rasional. Lebih jauh, ketiga tokoh ini bahkan melahirkan teori penting terkait dengan kenabian melalui perpaduan antara filsafat dan agama.

Masih ada tokoh lainnya yaitu Al-Farabi yang merupakan salah satu tokoh ulama pertama yang mengkaji dan memaparkan tentang kenabian.³⁴ Kajian ini bahkan merupakan kajian yang paling dikuasai Al-Farabi. Dimana di dalam teorinya itu, Al-Farabi menggunakan perspektif psikologi dan metafisika yang berkaitan dengan politik dan moral. Al-Farabi mencoba menafsirkan kenabian dari sisi psikologis dan menemukan hubungan antara hal-hal yang bersifat fisik dan metafisik. Selebihnya, Al-Farabi juga berpendapat bahwa nabi merupakan kajian

³³Fazlur Rahman, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1958).

³⁴Ibrahim Madhkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa at-Tatbiqah*. Bandingkan dengan edisi Indonesia, Yudian Wahyudi, *Filsafat Islam Metode dan Penerapannya*, (Jakarta: CV Rajawali, 1988), hlm. 86-87. A. Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, hlm. 102-111. Sirojuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosuf dan Filsafatnya*, (Jakarta: RajaGrafindo, 2004), hlm. 78.



penting dalam kehidupan. Terutama yang berkaitan dengan aspek politik dan moral. Mengingat sosok seorang nabi akan menjadi referensi terpenting bagi individu maupun masyarakatnya.³⁵

Menariknya, Ibn 'Arabi mencetuskan teorinya dari perspektif filsafat kenabian di dalam ranah tasawuf. Sehingga pandangannya yang berkaitan dengan kenabian menjadi referensi penting. Selain Al-Farabi maupun Ibn Sina.

Pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi menggambarkan dengan jelas tentang penerapan metode hermeneutika simbolik terhadap teks Al-Qur'an dan juga terhadap semesta yang pada dasarnya merupakan bagian dari "Qur'an makrokosmik".³⁶ Hal yang sama juga dilakukan oleh Ibn Arabi untuk memahami realitas dirinya yang merupakan mikrokosmos dari semesta. Karena itulah, bagi Ibn 'Arabi terdapat dua aspek di dalam diri manusia maupun semesta yaitu makrokosmos dan mikrokosmos. Ibn 'Arabi cenderung menerapkan metode penafsiran simbolik atau ta'wil untuk mengkaji itu semua. Sementara itu, gaya pemikiran Ibn 'Arabi dipengaruhi dan tidak bisa dilepaskan dari mazhab-mazhab pra Islam seperti hermeneutik dan neoplatonik.

Lebih jauh, pemikiran Ibn 'Arabi terkait kenabian diawali dengan caranya memilah doktrin wilayah antara kewalian maupun kesantoan. Menurut Ibn 'Arabi, wilayah (kewalian) tidak diartikan sebagai kesucian atau kesalahan yang dimiliki oleh Nabi Muhammad Saw. Jika pun ditemukan dalam diri selain nabi, itu hanya kebetulan saja. Adapun ciri yang menonjol dari kewalian yang dipahami oleh Ibn 'Arabi adalah pengetahuan wali terhadap Tuhannya atau bisa juga disebut dengan *ma'rifah* (gnosis).

Menurut teori Ibn 'Arabi, seseorang bisa dikatakan sebagai seorang wali (santo) jika mencapai derajat *ma'rifah* (gnosis) ini. Karena dengan *ma'rifat*, seseorang bisa memahami hubungannya dengan Tuhan. Hubungannya dengan Tuhan merupakan bentuk manifestasi sekaligus juga kesadarannya tentang hakikat bersatu dengan Tuhan (realitas tunggal). Dengan kata lain, seseorang itu bisa dikatakan wali seperti

³⁵Ibrahim Madhkur, *Fi Falsafah al-Islamiyah Manhaj wa at-Tatbiqah*, hlm. 446.

³⁶William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Pengetahuan Spiritual Ibn al'Arabi*, (Jakarta: Qalam, 2001).



yang disebutkan oleh Ibn 'Arabi jika sudah bisa menjadi seorang "Manusia Sempurna" atau *malamit*.³⁷

Jika dilihat dari substansinya, teori kenabian Mirza Ghulam Ahmad ternyata memiliki kesamaan dengan teori kenabian Ibn 'Arabi. Keduanya berpendapat bahwa terdapat golongan pertama dan kedua di mana nabi-nabi yang diutus itu bertugas untuk membawa syariat baru atau hanya sekadar menjalankan syariat yang sudah dibawa oleh nabi sebelumnya. Karena pada hakikatnya, rantai kenabian telah putus dan tidak ada lagi. Selain itu, terdapat juga kategori yang meyakini bahwa hanya nabi dalam kategori ketigalah yang masih berjalan dan tidak terputus. Atas dasar argumentasi tersebut, penulis termotivasi untuk meneliti tentang Ahmadiyah dan mengidentifikasi korelasinya dengan teori kenabian Ibn 'Arabi, yang selama ini dinilai sesat oleh sebagian umat Islam. Apakah Ahmadiyah bisa dianggap sesat berdasarkan teori Ibn 'Arabi? Apakah ada alasan lain kenapa Ahmadiyah dianggap sesat? Apakah memang benar, hal-hal yang berkaitan dengan akidah dan eksistensi Nabi dalam perspektif Ahmadiyah justru benar karena merujuk pada nabi-nabi pembawa risalah? Padahal jika dikaji lagi, teori filsafat kenabian yang digagas Ibn 'Arabi tidak hanya sebatas itu.

Pandangan Ibn 'Arabi tentang filsafat kenabian perlu diangkat untuk menemukan titik temu dengan kenabian Ahmadiyah agar bisa menemukan titik temu di atas perbedaan pendapat yang ada. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, nabi bisa digolongkan ke dalam dua kelompok yaitu *pertama*, kelompok nabi yang memiliki karakteristik khusus yang disebut sebagai *An-Nubuwaatu al-Ammah* atau nabi yang diyakini sebagai pembawa risalah dari Allah Swt. dan bisa menafsirkan hukum-hukum Allah. Misalnya Nabi Adam, Nuh sampai kepada Nabi Muhammad Saw. Kelompok nabi ini sudah tidak ada lagi yang menyamainya. Golongan *kedua* adalah nabi yang bersifat umum yang disebut *An-Nubuwwatu al-Khasah* atau bisa juga disebut Nabi *Ghair Tasyri'*. Kelompok nabi ini selamanya akan terus ada. Siapapun berhak dan boleh disebut sebagai nabi. Dalam konteks ini sebenarnya, tokoh-tokoh yang paling diyakini sebagai penerus ataupun pewaris para nabi lebih merujuk pada wali ataupun ulama.

³⁷Ibn al-'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyah*, hlm. 229-300, 24. Ibn al-'Arabi, *Fususul al-Hikam*, hlm.134. 'Afifi, A.E, *The Mystical Philosophy of Muhyi ad-Din Ibn al-Arabi* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).



Bagaimana dengan Mirza Ghulam Ahmad, apakah pengakuannya dalam kontak *An Nubuwwatu al-Ammah* atau *An Nubuwwatu al-Khasah*, atautkah teori kenabian Ahmadiyah sejalan dengan teori Ibn 'Arabi. Mengingat selama ini teori yang dipakai oleh sebagian umat Islam belum menggunakan pendekatan filsafat untuk memahami apakah benar Ahmadiyah merupakan aliran sesat atau tidak. Hal ini tentu perlu diuji akurasi kebenarannya. Karena itulah, penulis mencoba melakukan kajian untuk menelusuri filosofi kenabian Ibn 'Arabi terhadap pemikiran kenabian Mirza Ghulam Ahmad.

Dummy



2



DIALEKTIKA KENABIAN DALAM PERSPEKTIF FILOSUF DAN TEOLOG

Kontroversi Paham Kenabian

Meski sering kali dijadikan sebagai diskursus yang panjang dan sengit. Tapi kajian terkait kenabian belum mendapatkan respons yang hangat. Persoalan kenabian bahkan dianggap sudah final. Padahal hakikatnya, belum selesai. Karena itu, perhatian terhadap kajian-kajian kenabian perlu untuk terus ditingkatkan. Agar mendapatkan perhatian yang lebih serius lagi. Mengingat terakhir kali, wacana terkait kenabian ditulis oleh seorang sarjana Muslim bernama Fazlur Rahman pada tahun 1980-an. Setelah itu, nyaris tidak ada lagi kajian ataupun tinjauan ulang terhadap wacana kenabian.

Perdebatan tentang teori kenabian justru kembali marak justru terjadi akhir-akhir ini. Meski memunculkan perdebatan panjang. Akan tetapi, perdebatan ini tidak berujung pada benturan fisik seperti yang terjadi pada kasus Ahmadiyah di sebagian kota di Indonesia dalam beberapa waktu lalu.

Dalam pandangan Ahmadiyah, Nabi Muhammad Saw. bukan merupakan nabi terakhir. Bahkan kenabian dalam persepsi Ahmadiyah diyakini masih akan terus berlangsung sampai saat ini. Meskipun tidak membawa syariat baru.



Fazlur Rahman mengatakan bahwa nabi bukan hanya bertugas untuk menyampaikan pesan. Karena memiliki korelasi dengan Tuhan. Tapi kenabian itu bisa juga bersumber dari masyarakat. Dalam menyampaikan wahyu, nabi juga memiliki intervensi. Dalam sejarah Islam, perdebatan tentang wacana kenabian diwakili oleh dua mazhab. Dimana mazhab *pertama* adalah kalangan ortodoks yang direpresentasikan oleh para *mutakallimin* (teolog) Sunni. Mazhab *kedua* adalah kalangan heterodoks yang diwakili oleh para ahli filsafat. Kedua mazhab tersebut berbeda cara mengungkapkannya. Berikut ini penjelasannya.

1. Kalangan Heterodoks

Kalangan heterodoks diwakili oleh para ahli filsafat seperti Al-Farabi, Ibnu Sina dan Ibn 'Arabi. Ketiga tokoh ini merumuskan teori yang berkaitan dengan kenabian yang bersumber pada teori-teori Yunani tentang sifat dan kekuatan kognitif manusia. Landasan berpikir mereka dipengaruhi oleh Aristoteles selain Alexander Aprodiasias yang juga turut mengomentari karya Aristoteles. Tapi Al-Farabi dan Ibnu Sina memperlihatkan perbedaan-perbedaan penting yang berkaitan dengan akal. Lebih dari itu, mereka juga menggunakan terminologi yang agak berbeda yang pada akhirnya memengaruhi pemikiran terkait kenabian.³⁸ Apalagi jika mengingat bahwa pemikiran Ibn 'Arabi yang sangat berbeda jauh dengan pemikiran Al-Farabi maupun Ibnu Sina.

a. Al-Farabi

Al-Farabi memiliki nama asli Abu Nasr Muhammad bin Muhammad bin Lharkhan Ibn Uzalagh Al-Farabi. Lahir di Desa Wasy di wilayah Farab pada tahun 870 M. Al-Farabi meninggal pada usia 80 tahun di Aleppo pada tahun 950 M.

Semasa hidupnya, Al-Farabi meninggalkan buah pemikirannya yang sangat berharga melalui teorinya yang menjelaskan bahwa kemampuan akal manusia terbagi ke dalam tiga yaitu *pertama*, potensi akal disesuaikan dengan tingkatan akal yang bisa melepaskan diri dari sifat ataupun bentuk materinya. *Kedua*, akal aktual atau akal yang sudah

³⁸Fazlur Rahman, *Kontroversi Kenabian dalam Islam antara Filsafat dan Ortodoks*, (Bandung: Mizan, 2003), hlm. 35-36.



mampu melepaskan diri dari sifat materinya. Definisi ini merupakan definisi akal yang sebenarnya. *Ketiga*, akal *mustafad* atau tingkatan akal yang berada pada posisi di mana seseorang mampu menangkap bentuk saja.

Kalau akal aktual, hanya bisa menangkap arti-arti dan tidak terikat dengan materi. Akal *mustafad* justru tidak terikat dengan materi untuk dapat dilepaskan dari materi. Seperti akal yang sepuluh dari Tuhan.³⁹ Kalau akal potensial menangkap bentuk-bentuk dari barang-barang yang dapat ditangkap dengan pancaindra. Akal aktual menangkap arti dari konsep. Sedangkan akal *mustafad* mempunyai kesanggupan untuk mengadakan komunikasi dengan atau menangkap inspirasi dari akal yang di atas dan di luar diri manusia yaitu akal kesepuluh yang diberi nama akal aktif.

Perumpamaan yang dihadirkan oleh Harun Nasution barangkali bisa dipahami secara lebih jelas. Menurutnya, akal aktif dan potensial sama halnya seperti hubungan antara mata dengan matahari. Dimana mata, bisa melihat karena menerima cahaya dari matahari. Sementara akal manusia bisa menangkap kesan maupun bentuknya karena mendapatkan cahaya yang diterima oleh akal aktif tersebut.⁴⁰

Berdasarkan perspektif pemahaman Islam, akal kesepuluh tersebut sama dengan kompetensi yang dimiliki oleh malaikat. Para filosof bahkan dapat mengetahui hakikat-hakikat. Karena dapat berkomunikasi dengan akal kesepuluh. Nabi atau rasul juga bisa menerima wahyu karena mampu berkomunikasi dengan akal kesepuluh. Tetapi dalam hal ini, kedudukan nabi atau rasul tetap dianggap lebih tinggi daripada para filosof.

Perbedaannya justru terletak pada kemampuan seorang nabi untuk terhubung dengan akal kesepuluh. Bukan atas hasil dari usahanya sendiri. Tapi murni pemberian Tuhan. Filosof atau ulama diyakini mampu berkomunikasi dengan akal kesepuluh melalui akal *mustafad*. Sedangkan nabi atau rasul tidak pernah mencapai tingkatan akal *mustafad* tersebut. Karena nabi tidak berkomunikasi dan melibatkan akal. Tapi justru melibatkan kemampuan imajinasinya yang memang dimilikinya.

³⁹Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1990). hlm. 27.

⁴⁰*Ibid.*, hlm. 31.



Sehingga bisa berkomunikasi dengan akal kesepuluh tanpa perlu ada latihan yang harus dijalani sebelumnya seperti yang dialami oleh para filosof ataupun ulama.

Berbekal kemampuan imajinasi yang kuat tersebut, para nabi mampu melepaskan dirinya dari pengaruh-pengaruh pancaindra dan tuntutan fisik. Sehingga nabi mampu memusatkan perhatian dan berkomunikasi dengan akal kesepuluh. Oleh karena itu, bagi Harun Nasution, para nabi ataupun filosof memperoleh pengetahuan dari akal kesepuluh maka pengetahuan filsafat dan wahyu yang diterima oleh nabi tidak bisa saling bertentangan.⁴¹

Menurut Al-Farabi, pikiran manusia dapat mencapai kesempurnaannya ketika berhasil mencapai akal *mustafad* tadi. Meskipun derajatnya lebih rendah daripada akal aktif. Akal *mustafad* ini diyakini merupakan aktivitas murni yang tidak perlu lagi dibuktikan. Dalam tingkatan ini, ia bisa dibandingkan dengan akal aktif, dan bahkan mampu merenungi akal aktif. Uniknya, dalam beberapa kasus, akal aktif dapat berubah menjadi bentuk *mustafad*. Jika berkaitan dengan eksistensi dari seorang filosof yang sempurna atau nabi (imam). Dalam kasus yang sangat jarang dan sedikit ini, hanya sebagian saja dari akal aktif yang terlibat. Sementara itu, sebagian lainnya tetap berada di luar jangkauan dan masih bersifat transenden bagi manusia dengan mengecualikan akal-akal yang berada di atas akal aktif.

b. Ibnu Sina

Bernama lengkap Abu Ali Husein Ibn Abdillah Ibn Sina, dan lahir di Afsyana tahun 980 M. Pemikiran terpenting yang dihasilkan Ibn Sina adalah yang berkaitan dengan jiwa dan akal. Sama halnya dengan Al-Farabi, Ibnu Sina juga menganut paham emanasi. Dimana dalam perspektif Ibnu Sina, akal dikorelasikan dengan malaikat.

Teori Ibnu Sina digambarkan ke dalam terminologi bahwa Tuhan memancarkan akal pertama. Lalu akal pertama memancarkan akal kedua dari langit pertama, demikian seterusnya. Sehingga tercapai akal kesepuluh dari bumi. Setelah itu, akal kesepuluh memancarkan segala hal yang ada di bumi yang berada di bawah bulan. Akal pertama dimiliki

⁴¹*Ibid.*, hlm. 32.



oleh malaikat tertinggi sementara akal kesepuluh lebih merujuk pada Malaikat Jibril.⁴²

Meski memiliki kesamaan pemikiran dengan Al-Farabi. Ibnu Sina tetap berbeda pandangan dengan Al-Farabi terutama dalam hal mengkaji tentang akal pertama. Menurut Ibnu Sina, akal pertama memiliki dua sifat yaitu sifat wajib dan sifat mungkin. Sifat wajib berasal dari Allah dan sifat mungkin wujudnya merujuk pada hakikat dirinya sendiri. Karena itulah, konsep emanasi Ibnu Sina meyakini tiga objek pemikirannya yaitu Tuhan, sifat wajib dan sifat mungkin. Berkaitan tentang Tuhan, akal dari pemikiran tentang dirinya sebagai “wajib” dan “mungkin” wujudnya.⁴³

Sebagai pengikut Aristoteles, Ibnu Sina membagi jiwa ke dalam tiga bagian, *pertama*, jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabatiyah*) atau bisa juga diinterpretasikan sebagai pusat aktivitas untuk makan, tumbuh, ataupun berkembang biak. *Kedua*, jiwa binatang (*al-nafs al-hayawaniyah*) yang melingkupi aktivitas untuk bergerak dan indra untuk bersama, merepresentasikan, berimajinasi, estimasi dan rekoleksi. *Ketiga*, jiwa manusia (*al-nafs al-nathiqah*) yang memiliki kekuatan praktis maupun teoretis.

Terkait dengan daya praktis, manusia diyakini memiliki empat tingkatan akal yaitu akal materiil, *intellectus in habitu*, akal aktuil dan akal *mustafad*. Akal materiil merujuk pada potensi manusia untuk berpikir. *Intellectus in habitu*, lebih merujuk pada cara berpikir tentang hal-hal abstrak. Akal *mustafad*, merujuk pada akal yang sudah dianggap mampu berpikir tentang hal-hal yang sifatnya abstrak meski tanpa upaya ataupun latihan. Sehingga hal-hal yang abstrak ini nantinya akan menerima limpahan ilmu pengetahuan dari akal aktif.⁴⁴

Menurut Ibnu Sina, akal manusia memiliki empat tingkatan. Tingkatan terendah ditempati oleh akal materi atau *al-Hads* (intuisi). Akal ini diberikan oleh Tuhan sebagai bentuk anugerah kepada manusia. Daya pada akal materiil ini sebenarnya besar dan kuat. Sehingga meski tanpa latihan, seseorang bisa dengan mudah mengolah akal aktif sekaligus juga menerima cahaya ataupun wahyu dari Tuhan. Kekuatan

⁴²*Ibid.*, hlm. 34.

⁴³*Ibid.*, hlm. 35.

⁴⁴*Ibid.*, hlm. 37.



ini bisa disebut juga dengan daya suci yang merupakan bentuk akal tertinggi yang diperoleh manusia dan hanya dimiliki oleh para nabi.⁴⁵

Akal *mustafad* dalam perspektif Ibnu Sina merupakan bentuk emanasi dari akal aktif, kreativitas dan kecemerlangan akal. Berasal dari dalam diri sendiri yang diperoleh dari akal aktif eksternal yang disebut sebagai akal universal.

Ibnu Sina menyebutkan bahwa akal *mustafad* benar-benar merupakan sebuah bentuk yang mengalir secara terpisah-pisah dari kekuatan kreatif ke dalam jiwa manusia. Akal *mustafad* menjadikan manusia mampu berpikir kreatif dan berpikir sempurna. Sehingga akal ini bisa disebut sebagai akal aktual. Semua perbedaan ini berpusat pada konsepsinya Ibnu Sina yang menjabarkan eksistensi akal kenabian yang berlawanan dengan akal manusia pada umumnya. Dengan kata lain, akal ini merupakan kemampuan seorang nabi yang bisa “menerima” seluruh akal aktif. Oleh karena itu, akal kenabian mampu menembus batas antara segala hal yang sifatnya rasional maupun irrasional pada kasus-kasus tertentu.

Gagasan kedua filosof Islam tersebut di atas, menunjukkan bahwa keduanya sama-sama memiliki teori terkait kenabian. Ibn Sina meyakini bahwa nabi memiliki bakat intelektual yang luar biasa. Sehingga dengan bakat itulah, seorang nabi mampu mengetahui pengetahuan tanpa perlu mempelajarinya dari sumber-sumber eksternal. Al-Farabi tampaknya meyakini perlu adanya pemikiran filosofis sebelum datangnya wahyu kenabian. Akal kenabian harus bergerak melalui tahap-tahap perkembangan baru kemudian wahyu bisa diperoleh.

Satu-satunya perbedaan antara kualitas kenabian dan manusia bisa terletak pada kualitas kenabiannya. Selain tentu saja, ditunjang oleh proses belajar yang dilakukan secara mandiri. Al-Farabi mempertegas hal ini melalui pernyataan berikut:⁴⁶

“Pemimpin sejati adalah seorang pemimpin yang independen. Tidak dikendalikan oleh manusia lainnya. Memperoleh pengetahuan dan hikmah (gnostic). Tidak membutuhkan seorang penasihat pun. Ini menunjukkan bahwa dirinya telah dianugerahi oleh Tuhan berupa kemampuan-kemampuan alamiah secara luar biasa yang

⁴⁵*Ibid.*, hlm. 38.

⁴⁶*Ibid.*, hlm. 50.



mencapai akal aktif. Tingkatan ini bisa dicapai setelah terlebih dulu menguasai akal aktual. Kemudian akal *mustafad*. Karena berhasil memperoleh akal aktif. Sebagaimana telah ditunjukkan dalam kitab yang mengkaji tentang jiwa. Manusia dianggap benar-benar bisa menjadi seorang raja oleh orang kuno dan memperoleh wahyu. Wahyu datang kepada manusia ketika ia telah mencapai derajat ini, yakni ketika tidak ada lagi perantara antara ia dan akal aktif, dengan demikian akal aktual menjadi semacam materi dan substratum bagi akal perolehan (akal *mustafad*), dan akal perolehan dengan sendirinya juga menjadi materi dan substratum bagi akal aktif".⁴⁷

Berdasarkan pernyataan Al-Farabi di atas, bisa disimpulkan bahwa wahyu kenabian berada di tingkatan intelektual. Ada tiga pokok masalah yang dikemukakan Al-Farabi berkaitan dengan kenabian. *Pertama*, nabi berbeda dengan manusia yang berpikiran biasa. Seorang nabi dianugerahi bakat intelektual yang luar biasa. *Kedua*, akal nabi berbeda dengan pikiran filosof dan mistis biasa. Seorang nabi tidak membutuhkan pengajar eksternal. Tapi berkembang dengan sendirinya. Tentu saja dengan bantuan dari Tuhan. Termasuk saat melewati tahap-tahap aktualisasi yang dilalui oleh akal biasa dan *ketiga*. Pada akhir perkembangan ini, akal kenabian mencapai kontak dengan akal aktif yang darinya ia menerima Fakultas Spesifik Kenabian.⁴⁸

Ibnu Sina memandang bahwa rasionalitas kenabian tidak membutuhkan pengajaran eksternal. Namun dia memahami wahyu kenabian bukan sebagai fase akhir dari perkembangan akal. Melainkan sebagai sesuatu yang tiba-tiba dan terjadi begitu saja.

Ibnu Sina membedakan akal kenabian dengan kognisi filosofis atau mistis sebagai berikut: *pertama*, pikiran harus lebih dulu dilatih melalui pengalaman perseptual. Sehingga menjadikannya seolah-olah seperti cermin ataupun mata. Cermin bagi manusia biasa bisa sakit karena berkaitan dengan fisik. Karena itu dibutuhkan obat mata. Namun berkaitan dengan akal kenabian. Hal ini tidak perlu dilakukan. Karena pikiran tersebut pada fitrahnya bersifat murni dan dapat secara langsung berhubungan dengan akal aktif.⁴⁹ Berikut ini pernyataan dari Ibn Sina yang mengatakan bahwa:

⁴⁷Al-Farabi, *Risalah al-Siyasih*, hlm. 49.

⁴⁸Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, hlm. 50.

⁴⁹*Ibid*, hlm. 50.



“Akal kenabian memiliki kemampuan yang kuat untuk berhubungan dengan akal aktif, seolah-olah ia memiliki kualitas akal *in habitu*, dimana ia mengetahui segala sesuatu dari dalam dirinya sendiri. Kualitas ini adalah titik tertinggi kemampuan yang bisa dicapai dan keadaan akal materiil tersebut harus disebut akal Ilahi. Ini merupakan jenis akal *in habitu* kecuali termasuk bagian dari ordo yang lebih tinggi dan tidak semua manusia memilikinya.⁵⁰

Kedua, pikiran biasa yang secara tingkatan memang berada di atas pengalaman perseptual tadi. Kemudian naik ke kognisi intelektual untuk menerima persepsi terkait bentuk yang selanjutnya diterima oleh akal. Sementara itu, pikiran kenabian berlangsung secara parsial dan satu demi satu. Sama halnya dengan suatu refleksi bayangan pada cermin yang harus disingkirkan terlebih dulu. Ini digunakan untuk menerima semua pengetahuan secara sekaligus.⁵¹

Menurut Fazlur Rahman, ada perbedaan antara kesadaran rasional biasa dan kesadaran kenabian. Sebagian besar kesadaran biasa itu bersifat reseptif, tidak kreatif dan menerima informasi secara sepotong-potong sesuai dengan apa yang diciptakan oleh akal aktif. Ibn Sina mengemukakan bahwa pikiran biasa hanya memiliki bayangan di depan cermin. Bukan pengetahuan yang sebenarnya dimiliki ketika manusia menyatukan dirinya dengan kepribadian ideal. Karena itu, nabi dalam hal ini digambarkan memiliki akal Ilahi, ruh Ilahi dan sebagai wujud Ilahi yang berhak dihormati dan nyaris disembah. Dalam konteks aksidental seperti ini, seorang nabi tidak bisa dianggap sebagai manusia biasa. Karena ia menerima akal malaikat, sesuai kapasitasnya sebagai seorang utusan dari Tuhan.

Dalam pandangan Plato seperti yang dikutip Fazlur Rahman bahwa jiwa manusia dalam tahapan tertingginya menyerupai Tuhan. Filosof atau ulama sejati itu bersifat Ilahiyah tapi tidak pernah menjadi Tuhan, dan tetap bersifat Ilahi. Kalau menurut Hermetis, manusia seperti itu sebagai teman Tuhan (wali Allah). Kaum STOA juga mempercayai bahwa manusia lekat pada kekuatan-kekuatan ilahi.⁵²

Para filosof Muslim tampaknya tidak mengenal kenabian teknis atau kenabian dengan perkiraan rasional sebagaimana yang dijunjung

⁵⁰Ibn Sina, *Kitab al-Najah*, hlm. 167.

⁵¹Fazlur Rahman, *Op. Cit.*, hlm. 55.

⁵²*Ibid.*, hlm. 55.



tinggi oleh Hellenisme. Para filosof Muslim mengakui adanya titik elevasi tertinggi dalam jiwa manusia. Sehingga dengan begitu, ia bisa memperoleh pandangan yang total dan tunggal mengenai realitas yang ada.

Platinus kemudian menyepakati bahwa pandangan ini mampu menciptakan pengetahuan rasional-diskursif yang terdiri dari premis-premis dan kesimpulan-kesimpulan yang menurut mereka sejalan dengan hukum kausalitas.

Menurut perspektif filsafat tentang kenabian, siapapun bisa menjadi seorang nabi. Tidak harus dibedakan nabi, mistikus ataupun filosof. Karena pada titik tertinggi, ketiganya hanyalah merupakan tahapan intelektual semata. Menurut Al-Farabi dan Ibn Sina, Pythagoras, Plato, Aristoteles, dan sebagainya diakui sebagai nabi.⁵³ Meskipun demikian, tidak semua mistikus adalah seorang filosof. Tidak semua filosof adalah mistikus. Tidak pula semua filosof adalah nabi. Ada kemampuan alamiah manusia yang membedakan ketiganya. Apa yang telah kita gambarkan adalah titik puncak kebijaksanaan yang tidak bisa diperoleh semua orang. Terutama bagi mereka yang memiliki kedudukan sebagai seorang nabi, adalah orang-orang yang sangat langka.

Keyakinan yang berkembang di tengah-tengah kaum STOA seperti yang sudah dikutip oleh Al-Ghazali menyebutkan bahwa Socrates Diogenes, Antistheres merupakan contoh nama-nama filosof yang menerima wahyu dari Tuhan. Kecenderungan untuk memandangi nama-nama tokoh besar di masa lalu sebagai seorang filosof, bahkan sudah ada pada masa Plato.⁵⁴

Kembali kepada diskusi sebelumnya, Ibn Sina membagi manusia ke dalam tiga kelompok yaitu *pertama*, orang yang tidak memiliki kemampuan secara teoretis maupun praktis. *Kedua*, orang yang memiliki keduanya tapi hanya dimiliki oleh dirinya sendiri. Tidak digunakan untuk orang lain. *Ketiga*, orang yang memiliki kecakapan teoretis dan praktis sekaligus dianggap mampu mentransformasikannya kepada orang lain. Orang yang termasuk ke dalam kategori ketiga inilah yang disebut dengan nabi.

⁵³Al-Farabi, *Tafsir al-Sa'adah dan Ibn Sina Tis Rasail*, hlm. 124 dalam Fazlur Rahman, hlm. 135.

⁵⁴Al-Ghazali, *Tahafut al-Tahafut*, (London, 1954) jilid 2 catatan kaki terakhir dalam Fazlur Rahman, hlm. 135.



Ibn Sina lebih jauh menjabarkan bahwa seorang nabi adalah seseorang yang memiliki kekuatan kognitif dan bisa mencapai akal aktif. Seperti Malaikat Jibril. Dimana hakikat akal aktif dalam konteks ini merujuk pada batasan antara dimensi ketuhanan dan kemanusiaan. Dengan kata lain, seorang nabi adalah orang yang berkomunikasi dengan Tuhan dan manusia. Sebab menurut Ibn Sina, tugas kenabian yang melekat dalam diri seorang nabi justru menerapkan sistem politik dalam rangka menuntun manusia untuk mempelajari hukum, baik buruknya dan memberikan keteladanan kepada umat.⁵⁵

2. Kalangan Ortodoks

Kalangan ortodoks dalam hal ini lebih merujuk pada sekelompok teolog skolastik awal yang disebut kaum *mutakallimin* yang bercorak dogmatis. Menurut Fazlur Rahman, kaum ortodoks mengaku penjelasan terkait wahyu kenabian cukup sulit untuk dikonsepsikan secara definitif. Karena pembahasan-pembahasan mereka penuh dengan perbedaan dan kerumitan yang kompleks.

Dua kelompok ortodoks atau *mutakallimin* lebih bersedia menerima kesempurnaan intelektual nabi tanpa melalui pendekatan filsafat. Mereka lebih menekankan nilai-nilai syariat daripada nilai-nilai intelektual. Secara keseluruhan aliran pemikiran ini sepakat menolak pendekatan intelektual murni daripada terhadap fenomena kenabian. Mereka semua lebih banyak menghabiskan kemampuan orisinalnya untuk membahas kemungkinan, hakikat dan nilai mukjizat.

Adapun tokoh aliran ortodok kategori pertama diwakili oleh Al-Syahrastani dan yang kedua adalah Ibn Hazm. Kedua aliran ini memang mengakui pentingnya akal. Tapi juga menolak pendapat para filosof. Berbeda halnya dengan Al-Ghazali dan Ibn Khaldun di mana keduanya terkadang sulit disebut sebagai tokoh aliran ortodoks karena menerima esensi doktrin filsafat secara *in tito*.

⁵⁵Ulil Abshar Abdallah, dalam Islam, lit. com.



a. Ibn Hazm (w. 4564)

Ibn Hazm lebih melihat konsep kenabian dari aspek kognisi supernatural maupun mukjizat. Tokoh yang lebih dikenal sebagai literalis ini bahkan memfokuskan kajiannya pada hubungan keduanya. Dimana secara konsepsi, Tuhan berperan sebagai zat yang mutlak dan berada di luar kategori pemahaman manusia.

Ibn Hazm berpandangan bahwa nabi adalah “Tindakan Tuhan mengiriskan sekelompok manusia kepada umat manusia yang telah diutamakan-Nya dengan menganugerahkan kepada mereka keutamaan –tanpa alasan selain kehendak-Nya sendiri dan pengetahuan tanpa harus menempuh tahap-tahap untuk mempelajarinya ataupun mencarinya.”⁵⁶

Ibn Hazm menganggap bahwa perkembangan budaya dan ilmu yang diperoleh oleh seorang nabi merupakan hasil komunikasi dengan Tuhan. Mukjizat Tuhan dipandang sebagai sebuah keniscayaan pada Nabi. Sementara mukjizat dianggap sebagai kemutlakan ekstrem Tuhan. Sebaliknya, Ibn Hazm justru enggan untuk mengetahui tujuan Ilahi. Tidak boleh menggunakan akal. Karena itu, Ibn Hazm menggunakan sistem dogma lantaran tidak bisa berbicara tentang fenomena kenabian sebagai sesuatu yang sifatnya natural.

b. Al-Ghazali (w. 505 H/1111 M)

Al-Ghazali menggambarkan tentang konsep kenabian yang diusungnya dalam Ma’rij al-Quds. Seperti yang dikutip oleh Fazlur Rahman, konsep ini terbagi menjadi dua bagian yang berbeda. Pada bagian *pertama*, Al-Ghazali mengungkapkan argumentasinya terkait kenabian. Sedangkan pada bagian *kedua*, Al-Ghazali menjabarkan tentang proses kerja kenabian yang terbagi ke dalam tiga tingkatan yaitu imajinasi, akal dan mukjizat. Bagian pertama ditandai dengan adanya upaya untuk menyelaraskan ajaran naturalisme filsafat melalui supernaturalisme dalam teologi dogmatik. Sedangkan bagian kedua merupakan tinjauan terhadap tiga argumen kenabian.

Pertama, Al-Ghazali berupaya menempatkan tingkatan nabi di atas manusia. Seperti halnya manusia yang memang berbeda dengan

⁵⁶Al-Syahrastami, *al-Fishal Fi al Milal wa al ahwal wa al-Nihal*, (Kairo, 1317 H) hlm. 71.



binatang. Karena memiliki rasionalitas. Demikian pula dengan nabi, yang berbeda dengan manusia biasa. Karena memiliki akal untuk membimbing dan terbimbing. Dimana keutamaan akal yang dimiliki oleh nabi berada di atas akal lainnya sebagai sebuah bentuk keutamaan yang diberikan Tuhan.⁵⁷ Dari sinilah, Al-Ghazali “Mendenaturalisasikan” kenabian sehingga tidak setiap filosof atau mistikus bisa menjadi nabi. Namun menurut Fazlur Rahman, kenabian adalah hal yang “alamiah”. Pada akhirnya tingkatan kenabian bisa dicapai sesuai dengan kapasitas-kapasitas tertentu yang harus diwujudkan. Akan tetapi, para filosof meyakini bahwa tidak semua manusia bisa menjadi nabi meskipun ia seorang filosof atau mistikus.

Kedua, argumentasi yang bermuara pada moralitas “utilitarian” atau “konvensional”. Argumentasi moralnya didasarkan pada tindakan-tindakan yang bisa dilakukan manusia meliputi tindakan yang baik dan buruk. Oleh karena itu, tindakan yang baik harus dilakukan dan yang buruk harus ditinggalkan. Tidak semua orang mengetahui batas-batas antara kebaikan dan keburukan. Kecuali pada nabi. Hal ini juga sama dengan pendapat Ibn Sina.

Ketiga, pemikiran ini mendorong Al-Ghazali untuk membuktikan bahwa Tuhan sebagai pemberi perintah yang pertama dan utama. Dalam hal ini, Al-Ghazali melandaskan pemikirannya pada konsep Islam ortodoks yang menggunakan filsafat untuk merumuskan konteks Islam sebagaimana yang dipahaminya. Akan tetapi, terkait dengan “ciri-ciri kenabian”, Al-Ghazali justru tidak bisa lepas dari perspektifnya Ibn Sina.

Sementara itu, di sisi yang lain, Al-Ghazali mengkritik teori kenabian Al-Farabi yang menekankan bahwa seorang nabi terhubung dengan Allah secara langsung atau dengan perantaraan malaikat. Tanpa membutuhkan akal *fa'al*, atau potensi imajinasi tertentu sebagaimana hipotesis apa pun yang dihipotesiskan oleh para filosof.⁵⁸ Pada kesempatan lain, Al-Ghazali menjelaskan tentang perkara kenabian yang bisa diterima baik secara agama maupun rasional. Proses ini juga melibatkan fenomena psikologis yang dialami. Lebih jauh, Al-Ghazali kemudian memberikan komentarnya yaitu: ⁵⁹

⁵⁷Al-Ghazali, *Ma'rij al-Quds*, hlm. 144.

⁵⁸Ibrahim Madhkur. *Filsafat Islam: Metode dan Penerapan*. (Terj), (Jakarta: Rajawali Pers, 1988). hlm. 149.

⁵⁹Al-Ghazali, *al-Munqid Min al-dholalah*, hlm. 33.



“Allah Swt. secara khusus memberikan mimpi kepada para nabi. Karena pada prinsipnya, orang yang sedang tidur bisa saja memiliki persepsi gaib tentang peristiwa apa yang akan terjadi. Adakalanya hal ini dilakukan secara terang-terangan. Bisa jadi juga dalam bentuk tamsil yang disingkapkan melalui takbir”.

Dummy



Dummy

3



INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL IBN 'ARABI

A. Kondisi Sosial, Politik, dan Keagamaan

Sebelum mendalami pemikiran Ibn 'Arabi, ada baiknya kita mengenal terlebih dahulu tentang siapa sosoknya dan bagaimana biografi singkatnya. Hal ini menjadi penting, mengingat pemikiran seseorang tidak hanya dibentuk oleh proses belajarnya saja. Tapi juga dibentuk melalui pengalaman hidupnya. Lebih dari itu, pola interaksi intelektual seseorang biasanya tidak bisa dilepaskan dari keberadaan lingkungannya. Seperti yang dituturkan oleh Karl A. Steen Brink yang mengatakan bahwa karya seseorang merupakan sebuah proses komunikasi dan ekspresi si penulis dengan lingkungannya. Al-Farabi dalam hal ini juga melahirkan ide, gagasan dan aktivitas intelektualnya tanpa bisa dilepaskan dari konteks ini.

Penulis mendeskripsikan riwayat hidup Ibn 'Arabi setelah mengkaji secara lebih mendalam Buku "*Ibn 'Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*" yang ditulis oleh Kautsar Azhari Noer. Menurut Kautsar Azhari Noer, nama Ibn Al-'Arabi tidak merujuk hanya pada satu orang saja. Tapi ada beberapa nama lainnya. Setidaknya ada dua tokoh penting di sini yang sama-sama merupakan tokoh penting di Andalusia. Tokoh pertama yang diduga sebagai Ibn 'Arabi adalah Abubakar Muhammad ibn 'Abd Allah ibn Al-'Arabi Al-Ma'afiri (486-548 atau 1076-1148 M) yang merupakan



seorang ahli hadis yang berasal dari Sevilla. Ibn 'Arabi Al-Ma'afiri ini awalnya merupakan seorang kadi di Kota Sevilla yang kemudian lebih memilih untuk mengundurkan diri dari jabatannya tersebut dan sibuk berkarya di berbagai kegiatan ilmiah baik mengajar maupun menulis.

Ibn 'Arabi yang kedua adalah Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Al-Arabi al Ta'i al-Hatimi yang merupakan seorang sufi terkenal dari Andalusia. Ibn 'Arabi ini dilahirkan pada 17 Ramadhan 560 H atau tepat pada tanggal 28 Juli 1165 M di Mursi, Spanyol wilayah tenggara. Pada setiap tahun setiap hari kelahirannya, Mursia diperingati oleh Muhammad ibn Sa'id ibn Mardanisyy.⁶⁰

Dari kedua tokoh tersebut di atas, tokoh pertama yang merupakan seorang kadi, tampaknya tidak perlu lagi dijadikan sebagai objek pembahasan dalam buku ini. Justru tokoh kedua, yang merupakan seorang sufi inilah yang dianggap lebih tepat untuk dikaji secara mendetail baik yang berkaitan dengan kehidupan pribadinya ataupun karya-karya yang dihasilkannya.

Lebih jauh, menurut Kautsar Azhari Noer, karya-karya Ibn Al-'Arabi yang memaparkan riwayat hidupnya sangat sulit ditemukan. Sekalipun ada, hanya sedikit para sarjana yang memaparkan riwayat hidup Ibn 'Arabi dan itu pun hanya ada dalam beberapa halaman saja. Melihat hal ini, kita tentu saja sangat perlu untuk menyampaikan apresiasi dan terima kasih kepada Claude Chodkiewicz-Addas atas jasanya yang sudah menuliskan biografi Ibn Al-'Arabi secara detail dan kritis.

Ibn 'Arabi kedua atau Muhammad ibn 'Ali ibn Muhammad ibn 'Al-Arabi al Ta'i al-Hatimi yang dikenal sebagai seorang sufi ini merupakan keturunan suku Arab Kuno yang disebut Tayy. Sosok ini lebih dikenal dengan nama Ibnu Al-'Arabi (dengan Al-) atau Ibnu 'Arabi (Tanpa Al) untuk membedakannya dengan Ibnu Al-'Arabi yang lainnya. Dua gelar paling terkenal yang diberikan kepada sosok ini adalah Muhyi al-Din (penghidup agama) dan Al-Syaikh al-Akbar (Syaikh agung). Gelar terakhir tampaknya lebih terkenal daripada gelar yang pertama. Mengingat keluarganya dikenal sangat taat beragama. Apalagi ayah dan tiga orang pamannya merupakan tokoh-tokoh sufi besar.⁶¹

⁶⁰J. Robson. *Ibn al'Arabi The Encyclopedia of Islam*, New Edition, (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), 3 : 707.

⁶¹*Ibid.*



Ketika Dinasti al-Muwahhidin menaklukkan Mursia pada 567/1172, Ibnu Al-'Arabi dan keluarganya pindah ke Sevilla, tempat ayahnya diberi tugas di pemerintahan atas mandat Abu Ya'kub Yusuf, penguasa Daulat al-Muwahhidin pada saat itu. Sejak menetap di Sevilla saat berusia delapan tahun, Ibn 'Arabi memulai pendidikan formalnya. Di kota pusat ilmu pengetahuan itu, di bawah bimbingan sarjana-sarjana terkenal ia mempelajari Al-Qur'an dan tafsirnya, hadis, fikih, teologi dan filsafat klasik. Sevilla pada saat itu dikenal sebagai pusat sufisme penting dengan sejumlah guru sufi terkemuka yang tinggal di sana.”

Keberhasilan Ibn 'Arabi dalam pendidikannya telah mengantarkannya pada jabatan barunya sebagai seorang sekretaris Gubernur Sevilla. Saat itu, ia kemudian menikahi seorang wanita muda yang shalihah bernama Maryam. Berkat pernikahannya ini, Ibn 'Arabi kemudian memutuskan untuk fokus di jalan sufi. Maka pada tahun 580 atau 1184 M, saat memasuki usia dua puluh tahun, Ibn Al-'Arabi memasuki jalan sufi secara formal.⁶²

Selama menetap di Sevilla, Ibn 'Arabi muda sering melakukan perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara. Kesempatan itu dimanfaatkannya untuk mengunjungi para sufi dan sarjana terkemuka. Salah satu kunjungan yang sangat mengesankan adalah ketika ia bisa berjumpa dengan Ibn Rusyd (w. 595/1198) di Kordova. Percakapannya dengan filosof besar ini membuktikan kemampuan intelektualnya yang luar biasa.

T. Izutsu bahkan menyebutkan pertemuan antara sufi lintas generasi ini mengakibatkan munculnya dua aliran dalam Aristotelianisme. Dimana perbedaan ini memunculkan perbedaan aliran rasionalis dan imajinasi gnostik. Faktanya, sufi muda yang diwakili oleh Ibn 'Arabi dianggap berhasil mengalahkan argumentasi peripatetik dengan memunculkan perbedaan mendasar antara pemikiran filosofis dengan pengalaman mistis Ibn 'Arabi. Mistisisme dan filsafat berhubungan satu sama lain dalam kesadaran metafisisnya. Pengalaman-pengalaman visioner mistiknya berhubungan paling dekat dengan pemikiran filosofisnya. Ibn Al-'Arabi yang memang merupakan seorang mistikus yang memainkan peran sebagai seorang guru filsafat peripatetik. Sehingga Ibn 'Arabi mampu merasionalkan pengalaman spiritualnya

⁶²Khalil ibn Aybak Safadi, *al-Wafi bi al Wafayat*, (Wiesbaden, 1966), 4 : 178.



ke dalam pemikiran filsafat. Hingga melahirkan hubungan struktur metafisis dalam *wahdat al-wujud*.⁶³

Di antara beberapa guru spiritual Ibn Al-'Arabi terdapat dua guru wanita yang sudah lanjut usia. Namanya adalah Yasamin (sering pula disebut dengan panggilan Stams) dari Marchena dan Fatimah dari Kordova. Ibn Al-'Arabi sangat mengagumi kedua wanita tersebut. Bahkan Ibn Al-'Arabi mengaku sangat terpengaruh oleh pemikiran keduanya.

Perjalanan Ibn 'Arabi selanjutnya adalah menuju Semenanjung Iberia. Perjalanan ini ditempuhnya pada usia 30 (menurut perhitungan tahun lunar) atau 28 (menurut perhitungan tahun solar) yaitu pada tahun 590 atau 1193 M. Pada saat itu, Ibn 'Arabi mengunjungi Tunis dan belajar khal 'al-Na'layn (melepas kedua sandal) oleh Ibn Qasy yang merupakan seorang pemimpin sufi yang memberontak kepada Dinasti Al-Murabbitin di Algarve.

Pada tahun yang sama, Ibn Al-'Arabi mengunjungi 'Abd al-'Aziz Al-Mahdawi atas anjuran yang dikirim ruh Al-Quds dan al-Kinani yang merupakan seorang guru Al-Mahdewi. Pertemuan ini dilakukan atas anjuran dari Al-Kumi dan Al-Mawruri.⁶⁴ Peristiwa yang perlu dicatat selama periode itu adalah kunjungan Ibn Al-'Arabi ke Fez pada tahun 591 atau 1194 M. Tiga tahun kemudian, Ibn Al-'Arabi menyelesaikan kitabnya yang berjudul "Al-Isra". Pada tahun 595 atau 1199 M, Ibn Al-'Arabi berada di Kordova menghadiri pemakaman Ibn Rusyd. Dan pada tahun yang sama, ia memutuskan untuk pindah ke Almeria tempat di mana ia menulis "Mawaqi' al-Nujum". Setelah mengunjungi Marrakesy, Fez dan juga Bugia, ia kembali ke Tunis pada tahun 698 atau 1201 M. dan di sana ia tinggal dengan sahabatnya yang bernama Al-Mahdawi yang delapan tahun sebelumnya pernah dikunjungi selama ia menyelesaikan sebagian karyanya yang berjudul "Insyā' al-Dawā'ir".

Situasi religius politis menyebabkan Ibn 'Arabi meninggalkan negeri kelahirannya yaitu Spanyol dan Afrika Utara. Al-Muwahhidin yang berkuasa di Afrika Utara pada saat itu memerintahkan untuk

⁶³Claude Addas, *Ibn Arabi ou La quete du Soufre Rouge*, (Paris: Gallimard, 1989).

⁶⁴Sufi ini sendiri menyebut namanya dengan Ibn al 'Arabi (dengan al) dalam "al Futuhatal Makkiah, al Diwan Ruh al Quds dan Muhadart al Abrar.



menyiksa kaum sufi karena dianggap menggerakkan tarekat-tarekat dan melakukan aksi-aksi perlawanan yang membahayakan rezimnya.

Jika saja Ibn 'Arabi menetap di sana, bisa jadi ia mengalami nasib yang sama seperti Ibn Qasi yang dibunuh pada tahun 546 atau 1151 M, atau seperti Ibn Barrajan dan Ibn Al-Arif yang disebut-sebut telah diracun oleh Gubernur Afrika Utara. Selain itu, masih ada nama Ali ibn Yusuf yang dipenjara selama beberapa tahun baik di Spanyol maupun di Afrika Utara lantaran dianggap fanatik. Eksistensi para ulama kalam dan fikih yang dianggap ortodoks sama sekali tidak memiliki ruang gerak untuk mengembangkan pemikirannya yang terlanjur dianggap sesat.

Lalu pada tahun 597 atau 1200, ketika di Marrakesy, Ibn Al-'Arabi menerima perintah melalui ru'ya agar bertemu dengan Muhammad al-Hasar yang melanjutkan perjalanannya ke Timur. Hal inilah yang menjadi motif di balik pengembaraannya ke daerah-daerah bagian timur dunia Islam. Maka pada tahun 598 atau 1201, bersama Muhammad al-Hasar, Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya dari Tunis ke Mesir. Tapi sayangnya, teman seperjalanannya tersebut meninggal dunia di sana. Kemudian pada tahun yang sama, Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya sendirian ke Makkah.⁶⁵

Keberangkatan Ibn 'Arabi ke Makkah menjadi akhir pengembaraannya dalam rangka membentuk diri sebagai seorang sufi. Hampir seperdua usianya dihabiskan dalam fase ini. Kemudian, ia pindah ke kota suci pertama umat Islam sebagai awal pengembaraannya di fase yang kedua yang berlangsung dari 598/1201 M sampai 620/1223 M. Pada fase kedua ini ia melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di Timur Dekat.⁶⁶

Ibn 'Arabi sampai di Makkah pada penghujung tahun 598 atau pertengahan 1202 M. Di tempat inilah, nama Ibn 'Arabi semakin terkenal. Ia disambut dan diterima oleh masyarakat dengan penuh rasa hormat. Dan di antara mereka ada nama Abu Syaza Zahir ibn Rustam dan putrinya yang bernama Nizam yang berasal dari keluarga terpandang di Makkah. Ibn Rustam merupakan seorang guru sufi yang sangat berpengaruh di Kota Makkah pada saat itu. Mereka merupakan keturunan dari Iran.

⁶⁵T. Izutsu, *Ibn al 'Arabi The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade, 16 vol, (New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan, 1987), 6 : 553.

⁶⁶Lihat *al-Futuhat al-Makkiyyah*, 4 vol, (Kairo, 1911, dicetak ulang di Beirut: Dar al Fikr, t,th), 1 : 363, 2:27 ; 3 : 235 (Selanjutnya karya ini disebut *Futuhat*).



Menurut Ibn 'Arabi, kecantikan putri Ibn Rustam itu merupakan perpaduan yang sangat menawan. Sisi intelektualnya yang cerdas dan kekayaan pengalaman spiritual yang mendalam. Sehingga terlihat cantik secara tampilan luar dan memiliki kebijaksanaan yang agung dari dalam. Bagi Ibn 'Arabi kecantikan Nizam ini bahkan seperti kecantikan Beatrice bagi Dante. Bagi Ibn 'Arabi, Nizam akan tetap menjadi tokoh teofani. Nizam bahkan disebut-sebut mampu menginspirasi Ibn Arabi untuk menulis sekumpulan puisi yang sangat indah yang berjudul "*Tarjuman al-Asywaq*". Karyanya kali ini justru menuai kritikan, bahkan dituduh merupakan karya cinta yang penuh dengan hawa nafsu. Secara teks, mungkin memang benar "*Tarjuman al-Asywaq*" seperti membenarkan tuduhan tersebut. Akan tetapi, secara konteks, buku ini justru merujuk kepada rasa cinta seorang hamba kepada Tuhannya. Terkait dengan hal-hal yang sifatnya samawiyah dan kenikmatan menyatu dengan Allah. Hal ini dinyatakan oleh Ibn 'Arabi dalam "*Dzaka ir al-A'laq*". Menurutnya, hal ini justru merupakan sisi lain jiwanya. Bab terakhir dalam "*Fusus al-Hikam*" menjadi bukti selanjutnya yang nyata dan signifikan. Dimana dia menyitir hadits Nabi Saw. yang menyatakan bahwa "Tiga hal yang paling aku cintai di dunia ini: wanita, parfum, dan salat".⁶⁷

Makkah bagi Ibn 'Arabi bukan sekadar tempat untuk melaksanakan ibadah haji maupun thawaf di sekitar Ka'bah ataupun ibadah-ibadah lainnya. Makkah baginya merupakan sebuah tempat untuk meningkatkan kualitas kehidupan mistiknya yang dianggap sebagai pusat kosmik. Dimana hampir semua orang menjadikannya sebagai tempat khusus untuk mendapatkan pengalaman spiritual yang tidak mungkin diperolehnya dari tempat lain. Dalam hal ini, H. Corbin bahkan menyatakan bahwa peristiwa hakiki dan paling menentukan dalam hidup hanya bisa dilakukan dengan bermeditasi di sekitar Ka'bah. Karena peristiwa-peristiwa seperti itu hanya terjadi di "pusat dunia" atau pada kutub mikrokosmos batin. Dan Ka'bahlah yang menjadi "pusat dunia" yang dimaksud.

Kunjungan Ibn Al-'Arabi secara teratur untuk beribadah dan bermeditasi di sana, menjadi faktor di mana ia mampu memperoleh pengalaman-pengalaman spiritual. Di antara sekian banyak pengalaman-pengalaman tersebut, setidaknya ada dua hal yang perlu disebutkan yang berkaitan dengan perkembangan mistiknya. *Pertama*, ia menerima

⁶⁷*Futuhat*, 2 : 425.



gambaran tentang “Keabadian”. *Kedua*, gambaran yang menegaskan bahwa ia adalah seorang penutup wilayah Muhammadiyah.⁶⁸

Karya Ibn ‘Arabi lainnya yang dihasilkan di Makkah adalah karya monumentalnya yaitu “Al-Futuhat al-Makiyyah”. Selain itu, ia juga menyelesaikan penulisan empat karya lainnya yang lebih pendek yaitu “Misykat al-Anwar”, “Hilyat al-Abdal”, “Tajaj Rasa’il”, dan “Ruh Al-Quds”.

Sebagaimana aktivitas menulisnya yang terus dilakukan, Ibn ‘Arabi juga tetap melanjutkan pengembaraannya ke berbagai kota. Di antara kota-kota tersebut ada Kota Madinah, Yerussalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan Kairo. Pengembaraan Ibn ‘Arabi ke kota-kota ini dimulai tahun 601/1204 M sampai 604/1207 M dan memang tidak lama. Kecuali di Mosul dan Kairo di mana ia menetap masing-masing selama kurang lebih satu tahun lamanya. Selama di Mosul, ia menulis “Al-Tanazzulat al-Mawsiliyyah”. Di kota yang sama, ia pun dilantik untuk ketiga kalinya sebagai murid Al-Khadir, atau Al-Khidr untuk menerima rahasia-rahasia Ilahi. Sementara itu, selama di Kairo, ia menggunakan kesempatannya untuk bertemu dengan teman-teman sufinya. Akan tetapi, ulama-ulama ortodoks di kota tersebut justru mengecam pemikiran Ibn ‘Arabi bahkan mengancam keselamatan jiwanya. Hingga akhirnya, Ibn ‘Arabi memutuskan untuk meninggalkan Mesir dan kembali ke Kota Makkah pada tahun 604/1207 M.

Ibn ‘Arabi menetap selama kurang lebih satu tahun di Makkah. Lalu ia pergi ke wilayah Asia kecil melalui jalur Aleppo. Ketika sampai di Konya atau Qunyah pada tahun 607/1210 M, ia disambut dengan hangat oleh Raja Kay Kaus dan para penduduk di sana. Akibatnya, pengaruh Ibn ‘Arabi menyebar dengan sangat cepat di antara kalangan para sufi hingga ke seluruh dunia Islam sampai dengan hari ini. Tokoh yang paling berjasa dalam proses ini adalah Sadr al-Din al-Qunawi (w. 673/1274 M) yang merupakan murid terdekat dan terpenting Ibn ‘Arabi. Sadr al-Din al-Qunawi menjadi pendukung sekaligus juga komentator karya-karya gurunya itu. Beberapa ahli bahkan mengakui bahwa Al-Qunawi merupakan seorang tokoh yang berhasil menjadi pemandu ajaran-ajaran Ibn Al-‘Arabi dan sufisme Timur.⁶⁹

⁶⁸Lihat *Futuhat*, 1 : 35; *Sufis of Andalusia*, hlm. 142.

⁶⁹Lihat *Futuhat*, 2 : 348; *Sufis of Andalusia*, hlm. 143.



Setelah menginjakkan kaki di Konya, Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya ke arah timur menuju Armeni dan ke arah selatan ke Lembah Eufрат dan sampai di Baghdad pada tahun 608/1211 M. Di Baghdad, ia bertemu dengan seorang sufi terkenal bernama Syihab al-Din 'Umar al-Suhrawardi yang merupakan seorang penulis "Awarif al-Ma'arif".⁷⁰

Tahun 609/1212 M, Ibn 'Arabi menulis sebuah surat kepada Raja Kay Kaus I yang berisikan nasihat bagaimana seharusnya sang raja menghadapi orang-orang Kristen di kerajaannya. Dimana sang raja dianjurkan untuk mengambil tindakan-tindakan paling keras sesuai dengan hukum Islam dalam menghadapi orang-orang Kristen dan mencegah mereka agar tidak merugikan Islam. Surat inilah yang kemudian bisa menjadi bukti bahwa Ibn 'Arabi mengakui pentingnya hukum dan doktrin bagi umat.⁷¹

Tahun 611/1214, Ibn 'Arabi kembali ke Makkah dan melanjutkan proses kreatifnya untuk menulis. Kali ini karya yang ditulisnya adalah "Dzakhar al-A'laq" sebagai bentuk pembelaannya atas buku puisi "Tarjuman al-Asywaq" yang dituding berisikan tentang cinta yang dipenuhi oleh hawa nafsu. Dalam "Dzakhar al-A'laq", Ibn 'Arabi memaparkan tentang makna esoterik tentang puisi-puisinya itu. Ia mengatakan bahwa semua puisinya berkaitan dengan kebenaran-kebenaran Ilahi dalam berbagai bentuk.⁷²

Pada tahun 612/1215, Ibn 'Arabi kembali mengunjungi Asia kecil dan bertemu dengan Kay Kaus di Malatia, tempat di mana ia menghabiskan empat sampai lima tahun untuk mengajar dan mendidik murid-muridnya. Ibn 'Arabi kemudian mengunjungi Aleppo dan disambut hangat oleh Malik Al-Zahir. Hubungannya yang sangat baik dengan para penguasa, terutama Kay Kaus dan Al-Malik Al-Zahir tidak menyenangkan para ulama kalam dan fikih karena pengaruhnya semakin besar.⁷³

Setelah melalui pengembaraan yang sangat panjang, Ibn 'Arabi memutuskan untuk kembali ke Damaskus sebagai tempat terakhir

⁷⁰Lihat, *Futuh* 4: 129.

⁷¹Lihat Osman Yahia, *Histoire et Classification de l'oeuvre d' Ibn 'Arabi*, (Damaskus Institut Francis de Damas, 1964), no. 681.

⁷²Lihat, *Futuh*, 19.

⁷³Lihat, *Sufis of Andalusia*, hlm. 1: 40-41.



perjalanannya. Keputusan ini diambil atas bujukan Al-Malik al-Adil (w. 625/1227 M) yang merupakan penguasa Damaskus pada saat itu. Al-Malik Al-Syarf sangat menghormati Al-'Arabi dan mulai menetap di Damaskus pada 620/1223 M. Sejak tahun itu, fase ketiga dan terakhir kehidupan dimulai dan berlangsung selama delapan belas tahun menurut perhitungan tahun lunar atau tujuh belas tahun menurut perhitungan tahun solar. Dalam fase terakhir inilah, kematangan spiritual dan intelektual Ibn 'Arabi sebagai seorang sufi sudah selesai dibentuk.⁷⁴

Selama periode tersebut, Ibn 'Arabi tidak mengadakan perjalanan ke luar Damaskus kecuali kunjungannya ke Aleppo pada 628/1231 M. Hingga di fase ini, Ibn 'Arabi tampaknya mulai menginginkan kehidupan yang tenang dan damai di usianya yang semakin lanjut. Ia pun mencurahkan seluruh perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Hingga menciptakan karya monumentalnya yaitu "Al-Futuh al-Makkiyyah" yang sudah mulai ditulisnya sejak mulai menetap di Makkah dulu. Selain itu, ia juga mulai menulis karya pendek lainnya yang dianggap lebih penting, lebih terkenal dan lebih banyak dibaca daripada karya yang lainnya yaitu "Fusus al-Hikam". Dalam karya ini dijelaskan tentang pengalaman Ibn 'Arabi ketika melihat Nabi Saw. pada hari terakhir Bulan Muharram tahun 627/Desember 1229 M di Kota Damaskus sambil membawa Kitab "Fusus Al-Hikam". Nabi Saw. menyuruhnya untuk menyebarluaskan kitab tersebut, agar bisa diambil manfaatnya. Karya-karya lain yang ditulisnya pada periode itu adalah "Al-Diwan Al-Akbar" yang merupakan kumpulan utama puisi mistiknya yaitu "Anqo Mughrib" dan "Muhadarat al-Abbar".⁷⁵

Ibn 'Arabi lebih banyak melibatkan dirinya dalam kehidupan sosial dan politik selama masa itu. Keakrabannya dengan para penguasa di wilayah Damaskus dimanfaatkannya untuk menyebarluaskan ajaran-ajaran sufi. Ibn 'Arabi memiliki banyak murid yang tidak sedikit di antaranya adalah para penguasa. Ia memberikan kepercayaan kepada murid-muridnya yang dianggap mampu untuk meriwayatkan kembali dan menyebarluaskan ajarannya. Lalu pada tahun 632/1234 M, ia

⁷⁴Lihat, *Futuh*, 1 : 98-99.

⁷⁵T. Izutsu, *Loc. Cit.*



memberikan ijazah kepada Al-Malik al-Asyrap Muzaffar al-Din Musa untuk mengajarkan semua karyanya.⁷⁶

Ibn 'Arabi kemudian wafat pada tanggal 22 Ra'al Tsani tahun 638/ November 1240 M di Damaskus. Ia dimakamkan di Salihyyah, di sebuah kaki bukit Qasitundi bagian utara Kota Damaskus. Kepala Kadi bernama Ibn Al-Zaki dan dua muridnya ikut melaksanakan upacara pemakamannya. Sejak itu, bukit yang dikenal sebagai tempat suci para nabi, khususnya Al-Khidr itu pun semakin ramai dikunjungi para peziarah dari berbagai tempat di dunia.⁷⁷

B. Karya-karya Ibn Al-'Arabi

Kautsar Azhari Noer, dalam penelitiannya menyebutkan bahwa di antara para pemikir Muslim lainnya, Ibn 'Arabi merupakan salah seorang penulis paling produktif. Maka tak heran jika jumlah karya-karya yang sudah dihasilkannya, tidak diketahui secara pasti, karena banyaknya.

Beberapa sarjana menyebutkan angka yang diprediksikan merupakan jumlah karya Ibn 'Arabi. C. Brockelmann misalnya, mencatat bahwa karya Ibn 'Arabi tidak kurang dari 239 karya. Meskipun demikian, ada kemungkinan Brockelmann tidak mencatat jumlah pasti dari seluruh karya Ibn 'Arabi. Karena ia tidak memanfaatkan sumber-sumber yang terdapat di perpustakaan Istanbul dan Anatolia. Sehingga riset yang dilakukan oleh Brockelmann ini dianggap masih belum sempurna.

Nama sarjana selanjutnya adalah Osman Yahia, yang menyebutkan bahwa Ibn 'Arabi memiliki 836 karya di dalam bibliografinya. Selain itu, Yahia juga menyimpulkan bahwa karya asli Ibn Al-'Arabi berkisar sekitar 7.000 buah. Akan tetapi, hanya ada 400 karya yang masih ada.

Ibn 'Arabi sendiri pernah menyebutkan 269 judul karyanya. Sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, yang jelas, produktivitasnya dalam menghasilkan karya-karya tulis sulit dicariandingannya. Di antara karya-karyanya tersebut, masih banyak yang belum dicetak dan masih berbentuk manuskrip.⁷⁸

⁷⁶Austin, *The Bezels of Wisdom*, hlm. 6.

⁷⁷A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn al -Arabi*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), hlm. xvi.

⁷⁸T. Izutsu, *Loc. Cit.*



Terlepas dari berapa jumlahnya, nyatanya karya-karya Ibn 'Arabi memiliki beragam ukuran dan isi. Mulai dari uraian singkat dan surat-surat yang berisikan hanya beberapa halaman sampai karya ensiklopedia besar. Dari risalah-risalah metafisis yang abstrak, sampai puisi-puisi sufi yang mengandung aspek kesadaran *ma'rifah* yang diungkapkan ke dalam bahasa cinta. Pokok persoalan dalam karya-karyanya juga bervariasi secara luas, yang mencakup metafisik, kosmologi, psikologi, tafsir Al-Qur'an, dan hampir keseluruhannya dijelaskan melalui makna esoteriknya.⁷⁹

Dua karya Ibn 'Arabi yang paling penting dan terkenal adalah "Al-Futuh al-Makkiyyah fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyyah wa al-Mulkiyyah" dan "Fusus al-Hikam". Ibn 'Arabi mengaku bahwa kitab-kitab ini didiktekan oleh Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham. Karya ini mulai disusun di Makkah pada 598/1202 dan diselesaikan di Damaskus pada 629/1231M. Karya yang terdiri dari 560 bab ini mengandung uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan dan juga pengalaman-pengalaman spiritual Ibn 'Arabi.

Menurut perkiraan W.C. Chittick, *al-Futuh* yang memenuhi 2.580 halaman dalam edisi lama akan memenuhi 37 volume atau 18.500 halaman untuk keseluruhan teks dalam edisi kritis Osman Yahia. Menerjemahkan karya ini secara lengkap, tentu merupakan pekerjaan yang sangat berat. Mungkin karena hal ini juga, terjemahan lengkap karya ini tidak ada. Yang ada hanya terjemahan bagian-bagian tertentu saja dari kitab ini.⁸⁰

Sekalipun relatif pendek, "Fusus Al-Hikam" adalah karya Ibn 'Arabi yang paling banyak dibaca, paling banyak disyarah. Karena paling sulit, paling berpengaruh dan paling masyhur. Karya ini disusunnya pada 627/1230 atau sepuluh tahun sebelum ia wafat. Menurut pengakuannya, seperti dikatakan di atas, karya ini diterima dari Nabi Saw., yang memintanya untuk menyebarkanluaskannya kepada umat manusia. Agar bisa bermanfaat. Selain itu, Ibn 'Arabi juga mengaku menerima "Fusus Al-Hikam" langsung dari Nabi Muhammad Saw. Apa adanya tanpa

⁷⁹*Futuh*, 2: 436; 1: 173.

⁸⁰Ibn Al-'Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut, 1312/1895), hlm. 2, dikutip oleh M. Asin Palacios, *Op. Cit.*, hlm. 57-59.



penambahan atau pengurangan sedikitpun. Karya ini mengandung dua puluh tujuh bab di mana di dalam setiap babnya menggunakan judul berupa nama-nama nabi. Ini dilakukan sebagai bentuk kebijaksanaan (*hikmah*). Setiap nabi yang disimbolkan dengan *fass* (pengikat permata pada cincin), mewakili kebijaksanaan Ilahi yang ada pada setiap nabi itu, yang menjadi lokus penampilan diri (*majla*) Tuhan sesuai dengan judulnya.

“Fusus Al-Hikam” ditulis dengan cara memaparkan bentuk-bentuk kebijaksanaan Ilahi dalam kehidupan dan karakteristik dua puluh tujuh nabi.⁸¹ Karya ini dianggap sangat sulit dipahami. Jika tanpa penjelasan dan bimbingan dari para guru yang menguasainya. Menurut Osman Yahia, lebih dari 100 komentar tentang kitab ini telah ditulis. Komentar-komentar itu ada yang lengkap dan ada yang tidak lengkap. Di antara komentar-komentar yang sangat terkenal adalah yang ditulis oleh Sadr al-Din al-Qunawi (w.673/1274), Muayyid al-Din al-Jandi (w.690/1291), 'Abd al-Razzaq al-Qasyani (al-Kasyani, w. 730/1330), Syaraf al-Din Dawud al-Qaysari (w. 751/1350, Abd al-Rahman Jami (w. 878/1492), Bali Afandi (w. 960/1553), dan Abd. Al-Ghani al-Nabulusi (w. 114/1731). “Fusus Al-Hikam” juga telah diterjemahkan ke dalam beberapa bahasa.⁸²

Selain dua karya tersebut di atas, ada beberapa karya lainnya yang diciptakan oleh Ibn 'Arabi. Tiga karya pendeknya berisikan tentang metafisika dan kosmologi yaitu “Insyā' al-Dawair”, “Uqlat al-Mustaufiz”, dan “Al-Tadbirat al-Ilahiyyah”. Ketiga karya ini telah selesai diedit, diberi pengantar dan diterjemahkan ke dalam Bahasa Jerman oleh H.S. Nyberg.⁸³

Selain menelusuri karya-karya yang asli ditulis oleh Ibn 'Arabi, barangkali mengkaji koleksi yang berjudul “Rasa'il ibn Al-'Arabi” bisa dijadikan sebagai referensi lain yang bermanfaat. Tentu saja dalam rangka mempelajari pemikiran dan praktik sufi Ibn 'Arabi. Koleksi besar yang terdiri dari dua jilid ini menghimpun dua puluh sembilan risalah dan kitab yang berkenaan dengan berbagai masalah tentang sufisme, mulai dari metafisis abstrak sampai praktis. Beberapa di antaranya

⁸¹H. Corbin, *op. cit.*, hlm. 52-53.

⁸²*Futuhāt*, 1 : 47-48.

⁸³*Ibid.*, 1 : 3; 18-19.



karyanya telah dialihbahasakan, yaitu: “*Kitab al-Fanafi al-Musyahadah*” yang diterjemahkan oleh Michel Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*Le Livre de l’extinction dans la Contemplation*”. “*Risalat al-Anwar*” diterjemahkan oleh R.T. Harris ke dalam Bahasa Inggris dengan judul “*Journey to the Lord of Power*”. “*Kitab al-Isra*” diterjemahkan oleh S. Ruspoli ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*L’alcbimie du Bonheur Parfait*”. *Risalah “Fi su’al Isma’il Ibn Sawdakin*” diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*Textes sur laconnassace Supreme*”. *Risalah “Ila al-Imam Fakry al-Din al-Razi*” diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*L’Epitre Adresseea Fakhr al-Din Razi*”. *Kitab “al-Wasaya*” diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*Textes sur Laconnassace Supreme*”. *Kitab “Hilyat al-Abdal*” diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*Laparure des Abdal*”. *Kitab “Naqsy al-Fusus*” diterjemahkan oleh W. C. Chitick ke dalam Bahasa Inggris dengan judul “*Ibn al-’Arabi’s Own Summary of the Fusus: The Imprint of the Bezels of Wisdom*”. *Kitab “al-Wasiyyah*” diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul “*Conseil a’ un umi*”, dan *Kitab “Istilahat al-Sufiyyah*” diterjemahkan oleh R. T. Harris ke dalam Bahasa Inggris dengan judul “*Sufi Terminologi: Ibn’ Arabi’s al-Istilah al-Sufiyyah.*”⁸⁴ “*Tarjuman*” diterjemahkan oleh R.A. Nicholson ke dalam Bahasa Inggris dengan judul “*The Tarjuman al-Asywaq: A Collection of Mystical Odes by Muhyiuddin ibn Al-’Arabi*”.⁸⁵

Karya Ibn ‘Arabi lainnya yang tidak bisa dilupakan adalah “*Ruh Al-Quds*” yang disusun di Makkah pada tahun 600/1203-1204 M. Dalam karya ini, Ibn ‘Arabi mengkritik penyimpangan-penyimpangan dalam praktik sufisme dan informasi terkait sufi yang ditemuinya di Andalusia. Karya ini telah diterjemahkan ke dalam Bahasa Spanyol oleh M. Asin Palacios dengan judul “*Vidas de Santones Andaluces*”.

Karya lainnya yang juga memuat biografi para sufi Andalusia adalah al-Durrat al-Fakhirani telah tersedia dalam terjemahan Bahasa Inggris Austin dengan judul “*Sufis of Andalusia*”.⁸⁶ Karya lainnya Ibn Al-’Arabi adalah “*Yajarat al-Kawnl*” yang berisikan pemikirannya tentang Muhammad Saw. Dalam karyanya ini, ia menguraikan tentang keunikan

⁸⁴*Futuhat*, 4 : 560

⁸⁵*Ibid.*

⁸⁶H. Corbin, *Op. Cit.*, hlm. 69; Austin, *Sufis of Andalusia*, hlm. 41, dan *The Bezels of Wisdom*, hlm. 10.



Nabi Muhammad Saw. Termasuk tentang hubungannya dengan Allah, manusia dan alam secara keseluruhan. Karya ini telah diterjemahkan oleh A. Jeffery dengan judul "*Ibn al-'Arabi's Shajarat al-Kawn*". Lalu diterjemahkan ke dalam Bahasa Prancis oleh M. Gloton dengan judul "*L'Arbre du Monde*".⁸⁷

Ibn Al-'Arabi juga menciptakan karya-karya pendek seperti "*Ma la Budda minhu li al-Murid*", yang ditulis di Mosul pada tahun 601/1205 M yang merupakan jawaban atas pertanyaan tentang apa yang harus diimani terlebih dahulu. Terjemahan-terjemahan karya ini telah dicetak ke dalam Bahasa Turki oleh Mahmud Mukhtar Bey dengan judul "*Adab al Murid*". M. Asin Palacios ikut menerjemahkan sebagian isinya ke dalam Bahasa Spanyol. A. Jeffery menerjemahkan ke dalam Bahasa Inggris. Begitu juga dengan T. B. Al Jerrahi yang menerjemahkan ke dalam Bahasa Inggris yang berjudul "*What the Student Needs: Ibn al-'Arabi's Malabuda Minbu lil Murid*".⁸⁸

Ibn 'Arabi juga pernah menghimpun kalimat-kalimat mutiara ke dalam sebuah karya pendek dengan judul "*Kitab al-I'lam bi Isyarat Abl al-Ilham*". Karya ini terdiri dari tujuh bab yaitu tentang *ru'ya* (visi), *sama* (pendengaran), kalam (perkataan), tauhid (teologi), *ma'rifah*, cinta dan lainnya. Sebagian ucapan ini tidak diketahui berasal dari siapa. Karya ini kemudian diterjemahkan oleh M. Palsan ke dalam Bahasa Prancis dengan judul "*Le Vivre d'Enseignement par les Formules in Dicatives des Gens Inspires*".⁸⁹

Beberapa karya lainnya seperti "*Misykat al-Anwar*", "*Mabiyyat al-Qalb*", "*Anqa Mughruib*", "*Al-Ittihad al-Kawni fi Hadrat al-Isyhad al-Ayni*", "*Isyarat al-Qur'an*", "*Al Insan al-Kulli*", "*Bulghat al-Ghawwas*", "*Taj al-Rasa'il*", "*Kitab al-Khalwah*", "*Syarh Khal' al-Na'layn*", "*Mir'at al-Arifin*", "*Ma'rifat al-Kanz al-Azim*", "*Mafatih al-Ghayb*", "*Da'wat Asma' Allah al-Husna*", dan "*Kitab al-Haqq*".

⁸⁷*Futuhat*, 4 : 5, 47-48, 638 dan 710.

⁸⁸Ibn Al-'Arabi, *Filsuf al Hikam*, diedit dan diberi komentar oleh Abu al-'Ala 'Affifi. 2 vol (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1980) 1 : 47.

⁸⁹Ibn al-'Arabi, "Ijazah li al-Malik al-Muzaffar", *al Andalus*, 20, no. 1 (1955), *Futuhat*, 1 : 2.



4



SEKILAS SEJARAH AHMADIYAH

A. Sejarah Lahirnya Gerakan Ahmadiyah di India

Gerakan Ahmadiyah lahir di India menjelang akhir abad ke-19. Latar belakang munculnya gerakan ini, tidak bisa lepas dari kondisi politik keagamaan yang terjadi pada masa-masa sebelumnya. Berbagai rentetan peristiwa terjadi secara memprihatinkan di sana. Hal inilah yang kemudian mendorong para tokoh Islam untuk bergerak dan berjihad dalam melakukan berbagai terobosan baru. Terutama agar umat Islam tidak lagi tertinggal, bodoh dan tertindas.

Seperti yang telah dikemukakan pada bab-bab sebelumnya, pada tahun 1683 Turki Usmani mengalami kekalahan telak saat mencoba merebut Benteng Wina. Peristiwa inilah yang kemudian menjadi titik balik bagi bangsa Barat untuk menyerang dunia Islam. Apalagi bangsa Eropa pada saat itu sedang bersemangat melakukan revolusi industri dan menciptakan berbagai inovasi baru termasuk di bidang persenjataan. Sehingga pada abad-abad selanjutnya, serangan dari bangsa Barat menjadi semakin gencar dan efektif lagi.

Secara agresif, bangsa Barat kemudian terdorong untuk melakukan berbagai aksi penjarahan di berbagai wilayah Islam. Sementara itu, di sisi yang lain, umat Islam masih bersikap apatis dan fatalistis. Hingga



akhirnya Inggris mampu merampas India dan Mesir. Lalu Prancis mampu menguasai Afrika Utara.⁹⁰

Jauh sebelum Inggris datang dan menjajah India, kekuatan dan kekuasaan Islam di sana memang masih sangat kuat. Hal ini bisa dilihat dari besarnya kekuasaan Kerajaan Islam Mughal yang mampu bertahan di tengah-tengah lingkungan masyarakat Hindu. Meski pada kenyataannya, rakyat India mendukung stabilitas dan keamanan wilayah kekuasaan Mughal. Akan tetapi, para raja Hindu tetap saja merasakan tidak rela. Ketika negeri dan masyarakatnya berada di bawah kekuasaan raja-raja Islam. Karena itu, berkali-kali raja Hindu mengerahkan kekuatan militernya yang didominasi oleh kasta Ksatria untuk melakukan aksi pemberontakan terhadap Kerajaan Mughal. Pertempuran sengit pun terjadi. Beberapa kota penting di bawah pengaruh Kerajaan Islam Mughal jatuh ke tangan orang-orang Hindu. Konflik di antara keduanya terus terjadi hingga India berhasil jatuh ke tangan penjajah Inggris pada tahun 1850.⁹¹

Masuk dan berkembangnya penjajahan Inggris di India menambah panjang penderitaan umat Islam di sana. Atheisme dan penolakan terhadap agama menjadi semakin meningkat, di mana orang-orang Hindu bersekte Arya Samaj berusaha sekuat tenaga untuk menguatkan keyakinan mereka dan melemahkan pengaruh Islam. Sementara pihak Inggris sendiri membebaskan para misionaris untuk masuk ke India yang berasal dari Inggris, Amerika, Jerman dan negara-negara Eropa lainnya. Kesempatan emas ini dianggap oleh mereka sebagai karunia Tuhan untuk mengkristenkan bangsa-bangsa Timur.

Menurut Lain Adamson, setidaknya ada 19 perkumpulan missionaris yang bekerja di India menjelang tahun 1851. Lalu pada tahun 1890-an, semakin berkembang menjadi 73 perkumpulan dan masih banyak lainnya yang tidak terikat dan membentuk perkumpulan. Fakta selanjutnya adalah data yang mengungkapkan bahwa ada sekitar 91 ribu orang yang beragama Kristen di India pada tahun 1851. Dan 30

⁹⁰Lothorp Stoddard. *Dunia Baru Islam*. (terj). (Panitia Penerbit Dakara, 1966), hlm. 27.

⁹¹Hamka Hak al-Badry. *Koreksi Total terhadap Ahmadiyah*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam. 1981), hlm. 20.



tahun kemudian atau tepatnya tahun 1881, menjadi 41.711.372 setelah masuknya para missionaris tersebut.⁹²

Meski semakin bertambah banyaknya orang-orang Kristen di India. Tidak berarti bahwa penganut agama Islam di India benar-benar tidak ada sama sekali. Justru semangat kebangkitan umat Islam masih terasa kuat, terutama pada abad ke-19 dan 20. Dimana pada masa itu, gerakan Pan Islamisme yang dipelopori oleh Jamaluddin al-Afghani dan muridnya yaitu Muhammad Abduh berhasil menanamkan pengaruhnya ke berbagai penjuru dunia Islam yang sebagian besarnya sudah berada di bawah kekuasaan politik dan budaya Barat.

Semangat perjuangan umat Islam untuk melepaskan diri dari kekuasaan penjajah dari hari ke hari menjadi semakin berkobar. Hingga pada pertengahan abad ke-19, hampir seluruh dunia Islam mampu digerakkan oleh semangat jihad dan mencapai kemerdekaan. Beberapa gerakan pemberontakan terjadi, seperti di Al-Jazair yang dipimpin oleh Al-Qabil pada tahun 1871. Di wilayah Afrika, tepatnya di Sudan, muncul Al-Mahdi yang melakukan pemberontakan paling sengit dan membahayakan posisi kekuasaan Inggris di Benua Afrika dan India. Sementara itu, di Mutiny juga terjadi pemberontakan pada tahun 1857.

Melihat maraknya aksi pemberontakan di beberapa wilayah, mengundang komentar dari Hamka Al-Badry yang mengatakan bahwa Inggris membutuhkan senjata baru yang mampu menghancurkan ideologi jihad dan pandangan hidup kaum muslimin dalam mengusir penjajah.⁹³ Senjata yang dimaksudkan adalah senjata moril ataupun ideologi yang digunakan untuk menghancurkan ideologi Islam dan melemahkan semangat jihad para penganutnya. Hal ini juga menjadi hal yang efektif untuk melancarkan politik *Divide et Impera* seperti halnya penjajah Belanda yang melanggengkan kolonialismenya di Indonesia secara mutlak, harus bisa direalisasikan juga demi melanggengkan kekuasaannya di India. Senjata baru tersebut diharapkan mampu memecah belah kekuatan kaum Muslim dan menumbuhkan rasa cinta kepada kolonialisme Inggris. Bahkan mampu melenyapkan semangat jihad di hati umat Islam dan melumpuhkan semangat pan Islamisme.

⁹²Lain Adamson. *Mirza Ahmad of Qadian* (terj) H. Suhadi Madyohartono. BA. Sekretaris Ta'lim Jemaat Ahmadiyah Indonesia cabang Yogyakarta.

⁹³Drs. Hamka, *Hak al-Badry*, Op. Cit, hlm. 23.



Di antara dua kondisi yang sangat merugikan umat Islam India adalah dengan lahirnya gerakan Ahmadiyah yang didirikan oleh Mirza Ghulam Ahmad. Gerakan ini muncul dengan motif *pertama*, sebagai bentuk kepedulian terhadap kebangkitan Islam di India dengan konsep dan ideologi yang dibawa. *Kedua*, menjalin hubungan baik dengan para penjajah Inggris.

Sebagai pendiri gerakan Ahmadiyah, profil Mirza Ghulam Ahmad akhirnya muncul. Ia lahir pada hari Jum'at, 14 Syawal 1259 H/13 Februari 1835 dan meninggal pada tanggal 26 Mei 1908 di Lahore. Mirza Ghulam Ahmad merupakan putra kedua Mirza Ghulam Murtadho yang lahir kembar. Saudari kembarnya meninggal beberapa hari setelah mereka dilahirkan. Kelahiran Mirza Ghulam Ahmad menjadi momen membahagiakan bagi keluarganya. Karena pada masa itu, terjadi krisis keuangan yang menimpa keluarga Murtadho. Mereka pada akhirnya kehilangan lima buah desa milik keluarga yang disita saat Kaum Sikh berkuasa di Punjab.

Sementara itu, di sisi yang lain, Mirza Hadi Beg yang merupakan seorang keturunan Amir Taimur yang terkenal. Memiliki garis keturunan dari keluarga ningrat yang mendirikan Kerajaan Mughal. Pada tahun 1530, Mirza Hadi Beg hijrah dari Samarkand ke wilayah timur Lahore. Tepatnya di area terbuka distrik Gurdaspur, sekitar 70 mil timur Lahore bersama 200 rombongannya saat memasuki Punjab. Dan di sinilah, Mirza Hadi Beg mendirikan sebuah desa lengkap dengan bentengnya yang diberi nama Islampur. Tapi sayangnya, saat Mirza Hadi Beg diangkat sebagai qadhi atau hakim, ia diberikan hadiah berupa wilayah lengkap dengan beberapa distrik di sekitarnya, Islampur tidak terdengar lagi. Justru yang lebih dikenal adalah wilayah Qadhi. Dimana lambat laun wilayah ini kemudian dikenal dengan nama Qadian.⁹⁴

Mirza Ghulam Murtadho atau ayahnya Mirza Ghulam Ahmad merupakan seorang kepala wilayah Punjab dan tuan tanah Desa Qadian. Ia telah menjabat sebagai Dewan Durbar Kerajaan Mughal yang kemudian diteruskan oleh pemerintahan-pemerintahan Kaum Sikh dan Inggris.

Mirza Ghulam Murtadho yang pro terhadap Pemerintahan Sikh, akhirnya juga melayani kepentingan pemerintahan Inggris. Sama

⁹⁴Lain Adamson, *Op. Cit.*, hlm. 11.



halnya ketika Mirza Ghulam Murtadho melayani Pemerintahan Sikh. Loyalitas Mirza Ghulam Murtadho dalam melayani Pemerintah Inggris, bahkan telah membuatnya menerima penghargaan tertulis dari beberapa jenderal Inggris. Terutama atas kemampuannya meredakan pemberontakan tahun 1957.

Mirza Ghulam Murtadho dikenal memiliki banyak properti seperti rumah-rumah di kota lain. Hal ini bukan berarti menunjukkan seberapa banyak kekayaan yang dimilikinya. Tapi lebih kepada jasa-jasanya saat mengabdikan dan melayani para penguasa yang berpengaruh.

Ibunda Mirza Ghulam Ahmad bernama Chiragh Bibi yang merupakan seorang wanita anggun, baik budi dan bersikap dermawan terhadap orang-orang yang sedang putus asa maupun yang mengalami kelaparan.

B. Pendidikan Mirza Ghulam Ahmad

Mirza Ghulam Ahmad lebih banyak menghabiskan waktu belajarnya di rumah. Bersama guru-guru yang didatangkan ke rumahnya. Ilmu yang dipelajari pertama kali oleh Mirza Ghulam Ahmad adalah cara membaca Al-Qur'an dan dasar-dasar Bahasa Persia. Dimana kelak, ketika memasuki usia 10 tahun, Ahmad kemudian mempelajari dasar-dasar Bahasa Arab. Pada usia 17 tahun, gurunya mengajarkannya Bahasa Arab secara lebih mendalam dan yang berkaitan dengan pelajaran tentang logika.

Alasan di balik metode belajar Mirza Ghulam Ahmad yang dipusatkan di rumah adalah karena tidak ada sekolah ataupun akademi yang tersedia di seluruh India. Sekalipun Mirza Ghulam Ahmad lahir di tengah-tengah keluarga yang berkecukupan dan mampu untuk membayar guru-guru yang didatangkan ke rumahnya. Sama seperti halnya anak-anak pejabat lainnya.

Lalu pada usia yang ke-17, Mirza Ghulam Ahmad dinikahkan dengan sepupunya melalui Hurmat Bibi atau sebuah perkawinan yang dirancang oleh keluarga tanpa landasan cinta keduanya. Setelah kedua anaknya lahir yang diberi nama Sultan Ahmad dan Fadhal Ahmad, pernikahan Mirza Ghulam Ahmad menjadi retak. Hingga akhirnya mereka bercerai.



Masa Muda Mirza Ghulam Ahmad digunakan untuk mengkaji Al-Qur'an, membaca kitab dan beribadah di masjid. Menginjak usia 13-20 tahun, ia mempelajari kitab-kitab seperti "Hadits Al-Bukhary", "Dalail Al-Masnawi Maulana Rum", "Tazkiratul Auliya". "Fathul Ghaib" dan "Safarus Sadat". Selain itu, ia juga gemar mengkaji "Bible", "Kitab Veda" dan komentar-komentar para pengarang Kristiani tentang Islam. Hingga ia mendapati kurang lebih 3.000 kritikan terhadap Rasulullah Saw. Ia kemudian menyusun jawaban dan penjelasan terhadap kritikan-kritikan tersebut.

Meski Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan sisi positifnya terhadap keilmuan. Akan tetapi, di sisi yang lain, sikap Mirza Ghulam Ahmad ini justru membuat ayahnya cemas. Barangkali sikap Mirza Ghulam Ahmad ini membuatnya tidak mampu mencari nafkah dan bertahan hidup setelah ia meninggal nanti. Karena itulah, ayahnya mencarikan anaknya pekerjaan sebagai penulis pengadilan urusan administrasi kependudukan di distrik Sialkot yang terletak beberapa mil dari wilayah Qadian sampai tahun 1864 atau ketika Mirza Ghulam Ahmad memasuki usia 29 tahun.

Mirza Ghulam Ahmad sering kali berpindah-pindah tempat tinggal. Tapi itu semua tidak memengaruhinya untuk mengubah haluan hidupnya. Ia sering kali menyewa sebuah kamar sederhana dan berlama-lama di dalamnya. Setelah pekerjaannya selesai dilakukan. Waktunya lebih banyak dihabiskan untuk mengkaji Al-Qur'an dan salat. Bersujud di atas sajadahnya lama-lama. Dan doa yang selalu ia panjatkan kepada Allah antara lain: "Ya Allah... Tuhanku. Ini adalah firman suci-Mu. Tak mungkin bagiku meraba kandungan artinya. Tanpa pertolongan-Mu secara langsung".⁹⁵

Terkait dengan kehidupan sosialnya, Mirza Ghulam Ahmad menunjukkan pribadinya yang jujur dan peduli kepada siapapun yang membutuhkan pertolongannya. Pada suatu saat, ada satu dua petani yang terlibat masalah hukum dan datang ke tempat tinggalnya. Lalu memberikan sogokan agar ia mau menolong mereka. Tapi ia menolak menemui mereka dan memberikan penjelasan kepada para pemilik tanah tersebut bahwa ia mengurus pekerjaannya semaksimal mungkin pada jam kantor. Selain itu, Mirza Ghulam Ahmad juga menghabiskan

⁹⁵Lain Adamson, *Op. Cit.*, hlm. 19.



sebagian kecil gajinya untuk keperluan hidupnya. Sementara sisanya ia gunakan untuk menolong tetangga-tetangganya yang memerlukan bantuan.

Ia tidak membebani orang-orang yang harus ditemuinya secara dinas. Kadang-kadang ia dikirim ke desa yang jauh untuk menelusuri bukti-bukti rinci yang berkaitan dengan perkara yang sedang dikerjakannya. Bahkan ia membawa makanannya sendiri. Bahkan makan untuk para pelayan dan kudanya juga dipersiapkan olehnya. Tidak jarang selama menempuh perjalanan, pelayannya lebih sering menunggangi kudanya dibandingkan dengannya yang lebih sering berjalan kaki. Berbeda dengan kebanyakan petugas lainnya yang menelusuri tinjauan-tinjauan seperti ini. Dimana kebanyakan di antara mereka menuntut untuk diakomodasi segala keperluannya. Meski anggaran untuk hal ini sudah disediakan.

Terkait dengan aktivitas dakwahnya, Mirza Ghulam Ahmad juga sering menemui para misionaris Kristen yang pada waktu itu juga banyak berceramah di bazar-bazar yang biasa mengkritik dan mencela agama Islam. Selain itu, Mirza Ghulam Ahmad cenderung menghindari perdebatan yang sengit. Tapi lebih menyukai diskusi secara pribadi dan membicarakan Islam secara mendalam dengan beberapa orang misionaris. Salah satu misionaris yang pernah diajak berdiskusi oleh Mirza Ghulam Ahmad adalah Pendeta Butle dari Church Missionary Society yang kelak akan menjadi teman dekatnya. Pendekatan yang dilakukan Mirza Ghulam Ahmad pada awalnya justru menumbuhkan keengganan para pendeta untuk menyelipkan hujatan maupun kritikan terhadap Islam dalam ceramahnya.

Sementara itu, di sisi yang lain, pihak militer dan pemerintahan Inggris membebaskan semua agama untuk bersaing satu sama lain. Tanpa ada intervensi terhadap pihak tertentu. Sikap Pemerintah Inggris ini dituangkan ke dalam Piagam Damai Britania yang justru menarik simpati dari Mirza Ghulam Ahmad. Karena alasan inilah, Mirza Ghulam Ahmad mengadakan kontak yang erat dengan Inggris yang pada saat itu berkuasa. Bahkan Mirza Ghulam Ahmad melayani berbagai kepentingan kolonialisme Inggris. Sikapnya Mirza Ghulam Ahmad inilah yang memancing kemarahan kaum Muslim militan. Lantaran merasa dirugikan setelah melalui berbagai bentuk perjuangan mengusir Inggris dan meraih kemerdekaan. Terkait dengan hal ini, sikap Mirza



Ghulam Ahmad mempunyai dua sisi kepentingan. Dimana di satu sisi, ia sedang mencoba mengaktualisasikan kepeduliannya terhadap Islam yang sedang krisis di tengah gempuran berbagai aliran agama yang muncul. Sementara di sisi yang lain, ia menjalin hubungan baik dengan Inggris. Bahkan melarang kaum Muslim untuk mengangkat senjata melawan Inggris.

Sikap Mirza Ghulam Ahmad ini tentu saja menguntungkan pemerintahan Inggris. Terutama dalam upaya melanggengkan kekuasaannya. Apalagi pada saat itu, pihak Inggris merasa sudah berhasil menemukan senjata ideologi yang digunakan untuk memecah belah perjuangan kaum Muslim India yaitu sosok Mirza Ghulam Ahmad.

Kepedulian Ahmad terhadap Islam selama ini memang berhasil memancing simpati dan dukungan dari kaum muslimin India untuk bergerak maju. Bahkan layak dijadikan contoh oleh generasi selanjutnya untuk mempelajari dan berjuang demi Islam.

Simpati dan dukungan Mirza Ghulam Ahmad pada akhirnya berubah menjadi kebencian dan permusuhan yang dilayangkan oleh kaum Muslim terhadapnya. Sementara aktivitas dakwah yang selama ini dibangunnya, justru menuai berbagai kecaman dan kritikan setelah mengaku menerima wahyu pada tahun 1881. Ketika ia berumur 46 tahun dan akan menjadi seorang ayah lagi.

Secara lengkap, wahyu yang diterimanya berbunyi sebagai berikut: “Kami memberimu kabar gembira tentang anak seorang laki-laki”. Beberapa bulan kemudian, ia menerima wahyu lagi yang berbunyi “Bersyukurlah karena karunia-Ku adalah anda memperoleh Khadijah-Ku”.⁹⁶

Pada tanggal 17 November 1884, Mirza Ghulam Ahmad menikah untuk kedua kalinya dengan Nusrat Jahan Begum dan dikaruniai empat orang putra dan dua orang putri. Berbeda dengan pernikahannya yang pertama, pernikahannya kali ini langgeng dan dipenuhi kebahagiaan.

Mirza Ghulam Ahmad terus menerima wahyu. Pada tahun 1883, Tuhan memberi tahu bahwa ia dilahirkan sebagai Yesus di antara manusia lainnya. Berikut penuturan Mirza Ghulam Ahmad terkait hal ini:

⁹⁶Lain Adamson, Op. Cit., hlm. 40.



“Penulis Kitab Barahin Ahmadiyah ini telah diberi ilmu pengetahuan bahwa ia merupakan seorang *mujaddid* (pembaru) pada masa ini. Secara rohani, kedudukan dan sifat-sifatnya menyerupai sifat-sifat Al-Masih yang merupakan putra Maryam. Kami berdua mirip dan dekat satu sama lain. Berkat ketaatan terhadap Nabi Muhammad Saw. Sebagai contoh sifat-sifat semua nabi, kepadaku telah dianugerahkan kekhususan dalam hal kedudukan dan derajat yang lebih dari kebanyakan manusia unggul sebelumnya”.

Pada tahun 1886, Mirza Ghulam Ahmad berkhawat (berkontemplasi) selama 40 hari 40 malam di sebuah kota kecil bernama Hoshiarpur sambil menunggu wahyu-wahyu selanjutnya yang diturunkan. Menurutnya kebiasaan seperti ini sudah dikenal dalam Islam dan telah dilakukan oleh orang-orang suci sejak zaman Nabi Musa AS.

Dua tahun kemudian atau tepatnya pada tahun 1888, Mirza Ghulam Ahmad meletakkan asas-asas suatu komunitas (jamaah) dan mengumumkannya kepada publik. Lalu pada tanggal 12 Januari 1889, ia menyampaikan syarat-syarat *bai'at* untuk bergabung ke dalam Jamaah Ahmadiyah.⁹⁷ Lalu, pada tanggal 23 Maret 1889, proses *bai'at* menjadi Jamaah Ahmadiyah secara resmi dimulai.

Orang yang pertama kali membeli'at adalah Nuruddin yang merupakan seorang dokter yang kelak menjadi khalifah (pengganti) pertama setelah Mirza Ghulam Ahmad meninggal. Pendirian komunitas atau Jamaah Ahmadiyah ini berpedoman pada wahyu yang diterimanya, yaitu:

إذا عزمتم فتوكل على الله واصنع الفلك بأعيننا ووحينا الذين يبائعون

الله يد الله فوق أيدهم

“Jika sudah kamu putuskan dalam hatimu. Maka bertawakallah pada Allah, dan buatlah bahtera di bawah naungan Kami dan wahyu Kami. Orang-orang yang melakukan *bai'at* kepadamu, mereka sebenarnya melakukan *bai'at* dengan Allah. Tangan Tuhan berada di atas tangan mereka”.⁹⁸

⁹⁷Syarat-syarat *bai'at* dalam jemaat Ahmadiyah yang ditulis oleh Mirza Ghulam Ahmad dan pernyataan *bai'at*nya ada dalam bentuk lampiran.

⁹⁸Mirza Ghulam Ahmad, *Tadzkirah*, hlm. 167-168. Wahyu tersebut penulis kutip dari buku *Gearakan Ahmadiyah di Indonesia*, karya Prof. Dr. Iskandar Zulkarnain.



Perintah Tuhan dalam wahyu menurut Mirza Ghulam Ahmad dimaksudkan untuk melakukan dua hal. *Pertama*, menerima bai'at dari para pengikutnya. *Kedua*, membuat bahtera yakni membuat wadah untuk menghimpun kekuatan yang dapat menopang misi dan cita-cita kemahdiannya guna menyerukan Islam ke seluruh penjuru dunia.⁹⁹

Pada akhir tahun 1890 atau 19 bulan setelah bai'at pertama dilakukan, Mirza Ghulam Ahmad mengungkapkan bahwa ia telah menerima wahyu baru dari Tuhan bahwa Nabi Isa tidak hidup di langit. Pernyataan ini tentu saja mengejutkan dan bertentangan dengan keyakinan yang selama ini mengakar, baik di tengah kalangan Muslim maupun Kristiani. Dimana selama ini, umat Muslim meyakini bahwa Nabi Isa masih hidup di langit dan akan turun sebelum hari pembalasan untuk menghukum kaum yang ingkar dan menegakkan keadilan.¹⁰⁰ Keyakinan yang sama juga mengakar kuat di tengah kalangan umat Kristiani yang mengakui bahwa Nabi Isa masih hidup di langit dan akan turun kembali ke bumi.

Mulai sejak itu, Mirza Ghulam Ahmad tidak lagi diakui sebagai pembela Islam di India, bahkan para ulama marah besar dan mengeluarkan fatwa bahwa Mirza Ghulam Ahmad telah murtad dari agama Islam. Bahkan ia diklaim merupakan seorang penipu dan musuh bagi umat Islam. Meskipun demikian, Mirza Ghulam Ahmad tidak goyah saat menghadapi berbagai penolakan dan pertentangan. Ia justru memberikan keterangan dan memaparkan argumentasinya secara rasional dengan menyebutkan bukti-bukti yang ada di dalam Al-Qur'an. Menurutnya, tidak ada satu pun ayat yang menyatakan bahwa Yesus (Nabi Isa) telah diangkat secara hidup-hidup ke langit.

Tak hanya sampai di situ, Mirza Ghulam Ahmad mengaku bahwa ia diutus bukan hanya sebagai Al-Masih saja. Tapi secara bersamaan juga diutus sebagai Imam Mahdi. Menurutnya, Al-Masih maupun Imam Mahdi bukan merupakan dua orang yang berbeda. Melainkan dua kedudukan yang dimiliki oleh satu orang.

⁹⁹Iskandar Zulkarnain, *Op. Cit*, hlm. 64.

¹⁰⁰Argumentasi selengkapnya tentang pendapat Kaum Muslimin tersebut di antaranya bisa dilihat pada *Officieel Verslag Debat*, antara Pembela Islam yang diwakili oleh A. Hassan dan Ahmadiyah Qadian yang diwakili oleh Rahmat Ali dan Abubakar Ayyub bertempat di gang Kenari Batavia – Centrum pada tahun 1993.



Keterangan yang menyatakan bahwa Nabi Isa bersama-sama dengan Imam Mahdi membunuh semua orang kafir dan mengislamkan semua orang. Tidak berarti bahwa hal ini dilakukan dengan teror senjata api. Tapi dengan argumen yang kuat dan tak terkalahkan. Dimana ia mampu mengalahkan lawan dan membuktikan keunggulan Islam.

Pengakuan Mirza Ghulam Ahmad baik sebagai Imam Mahdi maupun Al-Masih pada prinsipnya justru menguntungkan bagi pihak Inggris. Apalagi kedua pengakuannya tersebut justru dianggap mampu meyakinkan para pengikutnya untuk tidak melakukan aksi perlawanan terhadap Inggris. Tentu saja dalam kerangka jihad. Pengakuannya sebagai Al-Mahdi dan Al-Masih secara jelas dikemukakan sebagai berikut:

اعلم ان موضوع امرنا هذا هو الدعي الذي عرضت على الناس اني انا
المسيح الموعود والامام المنظر

*“Ketahuilah bahwa objek utama kami adalah dakwah yang aku sampaikan kepada manusia.... bahwa aku inilah Al-Masih yang dijanjikan dan Imam Mahdi yang ditunggu”.*¹⁰¹

Pengakuan Ahmad sebagai Al-Mahdi dan Al-Masih, bisa dilihat dari ucapannya yang lain yaitu:

اني انا المسيح الموعود والامام المنظر الموعود وأوحى الي من الله كما
لأنوار الساطعة

*“Dan sesungguhnya aku ini adalah Al-Masih yang dijanjikan dan imam yang ditunggu-tunggu. Telah ditentukan dan kepadaku telah diberi wahyu oleh Allah laksana cahaya yang terang-benderang”.*¹⁰²

Nama Ahmadiyah, menurut penjelasan dari Maulana Muhammad Ali dan Ghulam Ahmad, tampaknya bukan sekadar diambil dari pendiri gerakan tersebut. Melainkan diambil dari salah satu nama Rasulullah

¹⁰¹Mirza Ghulam Ahmad, *Hamamat al-Busyiro*, (Rabwah: al-Jam’iyah al-Syarqiyah, 1378), hlm. 56. Pertanyaan tersebut penulis kutip dari buku *Koreksi Total Terhadap Ahmadiyah*, karya Hamka, *Hak al-Badry*.

¹⁰²Mirza Ghulam Ahmad, *Mawahib al-Rahman* (Rabwah: Wakalat al-Tabshir li al-Tarihrik al-Jadid, 1960). hlm. 12.



Saw. yang dikenal secara luas. Nama itu diambil dari Surah Ash-Shaf ayat 6 yang isinya memuat informasi tentang Nabi Isa as. kepada Bani Israil bahwa nanti akan datang seorang nabi yang bernama Ahmad.¹⁰³

Adapun tujuan utama dibentuknya Jamaah Ahmadiyah adalah sebagai wadah mengajak orang-orang Islam dan yang lainnya untuk mengimani bahwa Mirza Ghulam Ahmad Al-Qadiyaniah adalah seorang nabi, Al-Masih yang dijanjikan sekaligus juga Imam Mahdi yang ditunggu-tunggu kedatangannya. Dimana hal ini sudah pernah disinggung dalam berbagai riwayat dan akan terjadi pada akhir zaman. Kelompok ini pun menganggap bahwa orang yang tidak masuk kelompoknya termasuk ke dalam golongan orang-orang yang kafir.¹⁰⁴

Dalam Kitab At-Tadzkirah halaman 342, Mirza Ghulam Ahmad berkata bahwa: “Sesungguhnya Allah telah menurunkan wahyu kepadaku bahwa setiap orang yang tidak mengikutimu dan tidak berbai’at kepada Al-Masih. Maka ia durhaka kepada Allah dan termasuk ahli jahannam”.

Demikian pula putrinya yang dijuluki Al-Muslih al-Mau’ud berkata: “Sesungguhnya seluruh kaum Muslim yang tidak berbai’at kepada Al-Masih yang dijanjikan itu (Mirza Ghulam Ahmad), baik mereka mendengar namanya ataupun tidak, maka mereka itu kafir dari Islam (Ainah Shadaqat: 35)”.¹⁰⁵

Setelah Mirza Ghulam Ahmad meninggal pada tahun 1908 M, kepemimpinan Ahmadiyah dilanjutkan dalam bentuk kekhalifahan sampai sekarang. Dimulai dari hadharat hafidz H. Hakim Nuruddin selaku khalifah pertama hingga meninggal tahun 1941. Khalifah kedua adalah Mirza Bashiruddin Mahmud Ahmad yang menjabat pada tahun 1914-1965. Kemudian ia digantikan oleh khalifah ketiga yaitu hadharat hafidz Nasir Ahmad yang meninggal pada tahun 1982. Selanjutnya,

¹⁰³Maulana Muhammad Ali, *Mirza Ghulam Ahmad of Qadian: His Life and Mission*, (Lahore: Ahmadiyah Anjuman Isha’at Islam, 1959), hlm. 17.

¹⁰⁴Hasan bin Mahmud Audah, *Ahmadiyah Kepercayaan-Kepercayaan dan Pengalaman-Pengalaman* (terj.), (Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI), 2006), hlm. 11.

¹⁰⁵Dua pertanyaan tersebut penulis kutip dari bukunya Hasan bin Mahmud Audah, karena hingga detik ini belum mendapatkan rujukan aslinya yaitu kitab at-Tadzkirah dan Ainah Shadaqat. Penulis selalu menanyakan keberadaan kitab tersebut di cabang-cabang Ahmadiyah, mereka menjawab tidak memilikinya.



adalah Mirza Taher Ahmad dan sekarang dijabat oleh Mirza Masroor Ahmad. Menurut Jemaat Ahmadiyah, khalifah atau jabatan kekhalifahan harus tetap ada sampai dengan hari kiamat.¹⁰⁶

Dummy

¹⁰⁶Syafir. Batuah, *Ahmadiyah: Apa dan Mengapa?* (Jemaat Ahmadiyah Indonesia, 1980), hlm. 8.



Dummy

5



KENABIAN DALAM TASAWUF IBN 'ARABI DAN TEOLOGI AHMADIYAH

A. Doktrin Tasawuf Falsafi Ibn 'Arabi

Sebelum menelaah lebih jauh tentang teori kenabian Ibn 'Arabi, penulis perlu memaparkan doktrin pemikiran tasawuf Ibn 'Arabi. Agar lebih lengkap. Pemikiran keagamaan dan filsafat Ibn 'Arabi tidak lepas dari bentuk kejeniusannya yang tinggi, perenungan yang mendalam dan imajinatif. Ibn 'Arabi menggunakan pendekatan secara kontemplatif dan rasional dalam menyusun teori tasawufnya.

Terkadang pemikiran Ibn 'Arabi memang terkesan membingungkan. Karena Ibn 'Arabi selalu berpegang pada bidang metafisik ontologis. Karena itu, perlu kehati-hatian dan kemampuan untuk berpikir kritis ketika ingin mengkaji pemikiran Ibn 'Arabi.

1. *Wahdatul Wujud*

Gagasan mengenai *wahdatul wujud* sebenarnya bukan berasal dari Ibn 'Arabi. Konsep ini sudah diperkenalkan oleh para ulama sufi sebelum Ibn 'Arabi.¹⁰⁷ Nama Ma'ruf al-Karkhi (w. 200/815 M) yang merupakan seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibn

¹⁰⁷Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi Wahdatul Wujud Dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 35.



'Arabi disebut-sebut sebagai ulama sufi yang pertama kali menyingkap teori *wahdatul wujud*. Lebih tepatnya, ialah yang mengungkapkan makna syahadat dalam kalimat "Tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah". Selain itu, ada nama Abu Al-Abbas Qassab yang hidup pada abad ke-4 H atau 10 M yang mengungkapkan kata-kata "Tiada satu pun dalam dua dunia kecuali Tuhanku. Segala sesuatu yang ada dan nyata (*maujudat*) atau segala sesuatu selain wujudnya adalah tiada (*ma'dum*). Khawaja Abdallah Anshari (w. 481/1089) juga menyatakan gagasannya terkait *wahdatul wujud* ini. Ia menyatakan bahwa "Tauhid orang-orang terpilih" adalah makna dari ajaran "Tiada sesuatu pun selain dia" (*laisa ghairohu ahad*). Jika ditanya, "Apa tauhid itu?", ia akan menjawab "Tuhan, dan tidak ada yang lain. Yang lain adalah kebodohan (*hawas*)".¹⁰⁸

Lebih jauh, terkait *wahdatul wujud*, Ibn 'Arabi hanya menemukan ajarannya saja. Tapi tidak pernah mengajarkan *wahdatul wujud*. Secara etimologis, kata "wujud" dalam pemikiran Ibn 'Arabi lebih merujuk pada istilah untuk menunjukkan wujud Tuhan. Tidak ada wujud, selain wujud-Nya. Maksud dari ungkapan ini adalah apa pun selain Tuhan tidak mempunyai wujud. Wujud bahkan tidak bisa disandang oleh alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi memakai kata *wujud* untuk menunjukkan segala sesuatu selain Tuhan. Tapi bisa digunakan dalam pengertian majas (metaforis) untuk mengargumentasikan bahwa wujud hanya milik Tuhan. Sedangkan wujud pada alam, pada hakikatnya adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepadanya. Seperti cahaya matahari, pada hakikatnya cahaya itu bukan milik matahari. Cahaya itu hanya dipinjamkan kepada para penghuni bumi.

Hubungan antara Tuhan dan alam sering dianalogikan seperti cahaya dan kegelapan. Karena wujud hanya milik Tuhan. Maka 'adam (ketiadaan) adalah "milik" alam. Karena itu, Ibn 'Arabi menyatakan bahwa wujud adalah cahaya, dan 'adam adalah kegelapan.¹⁰⁹

Harun Nasution mengartikan *wahdatul wujud* sebagai kesatuan wujud. Sekilas, teori ini hampir sama dengan Teori Hulul yang dikembangkan oleh Husain Ibn Mansur al-Hallaj. Bedanya adalah jika

¹⁰⁸Anshari, *Tabaqat al-Shufiyah*, hlm. 174, Nurbakhsah, *Ma'rifat al-Shufiyah*, hlm. 113, dalam Kautsar Azhari Noer, hlm. 69.

¹⁰⁹Ibn 'Arabi, *Futuhat al-Mahiyah*, 3 : 274, 4 : 39-2 : 486



wahdatul wujud dari *nasut* (unsur-unsur kemanusiaan) diubah menjadi *al-khalq* dan *lahut* (unsur-unsur ketuhanan) menjadi *haq* (Tuhan). *Khalq* dan *haq* adalah dua unsur yang melekat dengan segala sesuatu. Unsur luar disebut *khalq* dan unsur dalam disebut *haq*. Kata-kata *khalq* dan *haq* merupakan sinonim dari kata *al-'ard* dan *al-jauhar* dengan *al-zahir* dan *al-batin*.¹¹⁰

Teori Ibn 'Arabi tentang *wahdatul wujud* mendapat kritikan dan kecaman dari para kalangan *fugaha*. Karena istilah *wahdatul wujud* yang dipakai Ibn 'Arabi berkonotasi negatif. Sehingga kalangan *fugaha* mengklaim bahwa Ibn 'Arabi telah dianggap *kufur*, *zandaqh* dan *bid'ah*. Tapi bagi Ibn 'Arabi dan para pengikutnya, hal ini justru direspons positif. Lebih dari itu, istilah *wahdatul wujud* merupakan kata sinonim dari tauhid yang lebih tinggi. *Wahdatul wujud* merupakan pendekatan yang dilakukan oleh para sufi untuk mendekatkan diri pada Tuhan. Berbeda cara memang dengan kalangan sufi yang bercorak Sunni yang tidak berbasis filsafat. *Wahdatul wujud* identik dengan label panteisme, monoisme panteistik dan sebutan lainnya yang serupa.

2. Manusia Sempurna (Insan Kamil)

Salah satu doktrin isoterik dalam teori tasawuf Ibn 'Arabi adalah doktrin manusia sempurna atau bisa juga disebut dengan *al-insan al-kamil*. Menanggapi hal ini, Sayyid Hussein Nashr menjabarkan bahwa doktrin *insan al-kamil* begitu dominan dalam ajaran sufi. Sehingga bisa disebut “mitos” yang diistimewakan dalam sufisme.

Manusia sempurna merupakan transformasi dari satu wujud ke wujud lainnya tanpa mengubah atau mereduksi keaslian *wujud* pertama atau bisa disebut *teofani* (*tajalli*) total dari nama-nama Tuhan. Hal ini menunjukkan keseluruhan semesta dalam kesatuannya seperti “terlihat” oleh esensi Tuhan.¹¹¹

Ibn 'Arabi menjelaskan perbedaan antara manusia sempurna pada tingkat universal atau khazanah dan manusia sempurna pada tingkat partikular atau individual. Manusia sempurna pada tingkatan universal

¹¹⁰Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 92.

¹¹¹Seyyed Hossein Nashr, *Tiga Madzhab Utama dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISOD,2006), hlm. 188.



sebagaimana dikatakan oleh W. C. Chittick lebih merujuk pada hakikat manusia sempurna yang memiliki model asli yang abadi dan permanen dari manusia sempurna secara individual. Sedangkan manusia sempurna pada tingkatan partikular atau perwujudan manusia sempurna lebih merujuk pada para nabi dan wali. Ketika Ibn 'Arabi berbicara lebih jauh tentang manusia, biasanya ia sedang membicarakan "manusia sempurna pada tingkat universal dan pada tingkat partikular."¹¹²

Ibn 'Arabi mengatakan bahwa alam merupakan cermin bagi Tuhan. Alam mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas. Dengan kata lain, Tuhan memiliki banyak cermin dengan jumlah yang tak terbatas. Ibarat seseorang yang sedang berdiri di depan cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan itu Esa tapi memiliki bentuk dan gambar yang banyak, sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada bening tidaknya cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, maka semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkan. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah manusia sempurna. Karena ia mencerminkan semua nama dan sifat yang dimiliki Tuhan. Sedangkan makhluk-makhluk lain hanya bisa memantulkan sebagian saja.

Setiap makhluk menurut Ibn 'Arabi adalah lokus penampakan diri atau disebut *majla* atau *mazhar* dari Tuhan. Manusia sempurna adalah lokus penampakan dari Tuhan yang paling sempurna. Ini berarti gambar dari Tuhan terlihat secara sempurna pada manusia sempurna. Karena ia menyerap semua nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan seimbang.¹¹³

Manusia sempurna pada dasarnya berasal dari ruh atau akal pertama. Dimana manusia di dalamnya memiliki ide-ide platonik. Dalam doktrin Ibn 'Arabi, manusia sempurna pada hakikatnya memiliki tiga unsur yang berbeda yaitu kosmologis, profetik dan inisiatif. Secara kosmologis dan kosmogonis, ia merupakan rupa penciptaan yang sudah purna. Mengandung semua bentuk dasar atas eksistensi kosmik. Seperti pohon *wujud* yang akarnya menancap di langit, di dalam esensi Tuhan. Sementara dahan serta ranting-rantingnya tersebar di seluruh

¹¹²Kautsar Azhari Noer, *Ibid.*, hlm. 126.

¹¹³*Ibid.*, hlm. 127.



kosmos. Dalam sudut pandang wahyu dan konsep kenabian, manusia pada dasarnya merupakan manusia sempurna.¹¹⁴

Ibn 'Arabi menguraikan tentang *insan kamil* dalam setiap babnya di dalam kitab *Fushush al-Hikam* yang menurut Sayyed Hussein Nashr selalu digunakan untuk menunjuk satu aspek dari manusia sempurna kepada seorang nabi yang menyingkapkan kebijaksanaan Tuhan yang wujudnya ada dalam realitas batin nabi tersebut. Menurut Ibn 'Arabi, manusia sempurna adalah realitas Muhammad atau yang disebut sebagai al-hakikat al-Muhammadiyah sebagaimana yang diketahui sebagai Nabi umat Islam. Sayyed Hussein Nashr menggambarkan hal ini sebagai benih ketika ditaburkan di sebuah ladang. Lalu tumbuh batangnya, dahannya, daun-daun, bunga dan akhirnya buah-buahan yang mengandung biji lagi. Sama halnya dengan Ibn 'Arabi, menurutnya, *insan kamil* atau realitas Muhammad merupakan ciptaan pertama Tuhan. Manifestasinya seperti Muhammad yang merupakan nabi terakhir yang ada di dalam lingkungan manusia lainnya.¹¹⁵

Dalam sudut pandang realitas spiritual, manusia sempurna merupakan contoh model kehidupan spiritual. Karena ia merupakan pribadi yang mengetahui, menyadari dan mewujudkan seluruh kemungkinan. Seluruh keadaan wujud yang melekat pada manusia dan akan “menjadi manusia” dalam seluruh aspek kesempurnaannya. Manusia sempurna yang *pertama* adalah para nabi, khususnya Nabi Muhammad Saw. *Kedua*, para wali terutama wali “kutub” (qutb). Karena kalangan ini sudah menyadari bahwa di dalam dirinya terdapat segala kemungkinan dalam tingkatan manusia sebagai mikrokosmos yang merefleksikan semua sifat universal. Tapi dalam aktualitasnya, hanya para nabi dan para wali saja yang bisa disebut sebagai manusia sempurna. Bahkan mereka dianggap sebagai *prototype* Tuhan (*ma'rifat*).¹¹⁶

Dua doktrin yang sudah dipaparkan di atas, antara *wahdatul wujud* dan *insan kamil* kelak akan menjadi cikal bakal lahirnya teori kenabian yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi.

¹¹⁴Seyyed Husein Nashr, *Op. Cit.*, hlm. 189.

¹¹⁵*Ibid.*, hlm. 189.

¹¹⁶*Ibid.*, hlm. 190.



B. Pandangan Ibn 'Arabi tentang Kenabian

Ciri khas pemikiran Ibn 'Arabi terkait kenabian cenderung liberal. Tokoh yang memelopori kajian filsafat kenabian ini bersebrangan dengan Al-Farabi maupun Ibn Sina. Pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi menggambarkan secara jelas terkait penerapan metode hermeneutika simbolik terhadap teks wahyu Al-Qur'an dan semesta yang diciptakan sebagai bentuk dasar "Qur'an makrokosmik". Ibn 'Arabi juga menerapkan metode itu pada dirinya sendiri sebagai bentuk realitas mikrokosmos. Maka dalam teorinya Ibn 'Arabi, ada dua aspek makrokosmik dan mikrokosmos dalam diri manusia maupun alam semesta.

Ibn 'Arabi menerapkan metode penafsiran simbolik atau proses *ta'wil*. Dimana sumber pemikirannya ini tidak bisa dilepaskan dari mazhab-mazhab pra Islam seperti dari Hermeneutik dan Neoplatonik.

1. Kewalian dan Malamit

Pemikiran Ibn 'Arabi tentang kenabian diawali dengan doktrin wilayah (kewalian dan kesantoan). Menurut Ibn 'Arabi, wilayah (kewalian) tidak diartikan sebagai kesucian atau kesalahan sebagaimana Nabi pembawa wahyu seperti Nabi Muhammad Saw. Jika ada ciri-ciri tersebut, itu hanya kebetulan saja. Adapun ciri yang paling dominan dari kewalian dalam perspektif Ibn 'Arabi adalah pengetahuan wali akan Tuhannya atau yang disebut *ma'rifat* (gnosis).

Menurut teori Ibn 'Arabi seseorang bisa dikatakan wali (santo) apabila ia memiliki derajat *ma'rifat* (gnosis). Karena *ma'rifat* seseorang bisa memahami hubungan yang jelas dengan Tuhan sebagai bentuk manifestasi dan sebagai bentuk kesadaran kesatuan dengan Tuhan (realitas tunggal), atau dengan kata lain seseorang itu bisa dikatakan wali jika sudah mencapai tingkatan "Manusia Sempurna", atau yang disebut malamit.¹¹⁷

Para wali dalam pandangan sufi merupakan warisan spiritual dari Nabi Muhammad Saw. yang menjadi pimpinan dalam struktur hierarki yang ada. Setiap pewaris dalam perspektif Ibn 'Arabi disebut sebagai

¹¹⁷A. E. Afifi. *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, (Jakarta: Gaya Media Prama, 1995), hlm. 132.



penutup para wali (santo-santo) atau *khatamul auliya*. Para wali berasal dari cahaya Muhammad (Nur Muhammad).

Wali menurut Ibn 'Arabi maknanya bisa diperluas dengan istilah "malamit". Kaum Malamit dipandang sebagai manusia sempurna. Hati mereka kosong. Mereka hanya bisa melihat dan mendengarkan Tuhan. Bahkan mereka tidak mengetahui jiwa mereka sendiri. Karena itu, mereka menenggelamkan diri mereka ke dalam hal yang gaib.¹¹⁸

Ibn 'Arabi menamakan wali sebagai malamit karena dua alasan: *pertama*, pengenalan terhadap diri sendiri menjadi langkah permulaan untuk mengetahui kemampuan mereka. Karena itu, mereka tidak mengomentari tindakan baik ataupun buruk. Karena itu semua merupakan bagian dari jiwa. *Kedua*, mereka menerima kecaman dari masyarakat. Bagi mereka, semua perbuatan pada dasarnya adalah perbuatan Tuhan.¹¹⁹

Ibn 'Arabi memperluas makna istilah "malamit" sebagaimana yang dilakukannya terhadap istilah santo (wali). Sehingga malamit dalam konteks pemahaman Ibn 'Arabi meliputi beberapa hal berikut.

- 1) Semua Nabi dan Rasul
- 2) Beberapa sufi
- 3) Laki-laki Tunggal, seperti Abdul Qadir al-Gilani
- 4) Para penjaga (*al-Umara, guards*)
- 5) Yang tercinta (*al-Ahbab*)
- 6) Para Pewaris (*al-Warosah*).¹²⁰

Ibn 'Arabi menggunakan istilah wali (santo) untuk ditujukan kepada semua Rasul dan Nabi. Seorang Rasul menurut Ibn 'Arabi adalah seorang santo yang paling luhur yang diberi tugas untuk menyampaikan pesan Tuhan. Sementara seorang Nabi adalah wali yang memiliki kedudukan di atas para *aulia* berdasarkan pada pengetahuannya tentang dunia gaib.

Wilayah merupakan basis bagi semua kedudukan spiritual dan satu-satunya unsur umum yang ada di antara mereka. Wilayah dalam konteks Ibn 'Arabi berasal dari atribut yang dimiliki Tuhan (karena

¹¹⁸Ibn 'Arabi, *al-Futuhat al-Makiyyah*, Cairo, 1293, hlm. 44.

¹¹⁹*Ibid*, hlm. 46.

¹²⁰*Ibid*, hlm. 24.



Tuhan menyebut dirinya sendiri sebagai al-Wali). Istilah ini kemudian bisa diaplikasikan secara luas untuk semua orang. Terutama bagi mereka yang telah memiliki kesadaran untuk menyatu dengan Tuhan secara esensial. Istilah wilayah lebih bisa digunakan daripada istilah kenabian (*nubuwat*) atau kerasulan (risalah). Kenabian dan kerasulan justru lebih bersifat temporal.¹²¹ Mengingat pengetahuan yang dimilikinya tidak terbatas. Karena pengetahuannya berasal dari Tuhan dan ruh Muhammad. Sedangkan pengetahuan kenabian dan kerasulan lebih bersifat terbatas.¹²²

2. Kenabian (*Nubuwat*)

Untuk mencapai teori kenabian Ibn 'Arabi tidak lepas dari doktrin logos universal dengan realitas Muhammad atau disebut Logos Muhammad. Setidaknya ada 22 istilah yang digunakan Ibn 'Arabi untuk menyebutkan logos Muhammad. Istilah tersebut antara lain sebagai berikut.

- 1) Realitas Muhamad (*al-Hakikat al-Muhamadiyah*)
- 2) Realitas dari segala realitas (*Hakikat al-Haqaiq*)
- 3) Ruh Muhammad
- 4) Intelek pertama (*al-Aqlu al-awal*)
- 5) Singgasana (*al-Arsh*)
- 6) Ruh yang maha besar (*al-Ruh al-A'dom*)
- 7) Ruh yang maha tinggi (*al-Qomul al-A'dom*)
- 8) *Al-khalifah*
- 9) Manusia Sempurna (*al-Insanul Kamil*)
- 10) Asal dari Alam (*al-aslu al-alam*)
- 11) Alam riil (*Adam al-Haqaiq*)
- 12) Alam antara (*al-Barzakh*)
- 13) Lingkaran Hidup (*Falaqu al-Hayah*)
- 14) Yang riil yang merupakan alat pencipta (*al-Haqqul Makhluqu bihi*)
- 15) *Al-Hayub* atau materi utama
- 16) Ruh (Spirit)

¹²¹*Ibid.*, hlm. 44.

¹²²*Ibid.*, hlm. 52.



17) Kutub (*al-Quthb*)

18) Hamba yang maha esa, dan sebagainya.¹²³

Ada dua alasan mengapa Ibn 'Arabi menggunakan begitu banyak istilah. Istilah-istilah di atas menurut A.E. Afifi memiliki dua alasan utama, *pertama*, karena kenyataan bahwa Ibn 'Arabi memperoleh materinya dari begitu banyak sumber dan sumber tersebut sangat beragam. Maka Ibn 'Arabi terkadang meminjam istilah yang biasa digunakan oleh kaum sufi, para teolog skolastik, neoplatinis, Qur'an dan sebagainya. *Kedua*, karena doktrin pantheisme yang dimilikinya itu memungkinkan dia menggunakan nama apa pun untuk merujuk realitas tunggal yang merupakan landasan akhir dari segala sesuatu. Istilah-istilah di atas menyebutkan perbedaan aspek yang ada dan itu semua merujuk pada logos.¹²⁴

Menurut A.E. Afifi, Logos Muhammad dalam perspektif Ibn 'Arabi bisa dipandang dari beragam sudut pandang. Sebagai sebuah kategori metafisik murni, Ibn 'Arabi menyebutnya dengan istilah Nousnya Platinus atau sebab universal dari Stoics. Ibn 'Arabi dalam beberapa hal lebih merupakan seorang Monis Naturalistis seperti Stoics. Logos bukan merupakan sebuah aspek Tuhan transenden yang berada di atas dan di luar alam. Tapi lebih merupakan prinsip rasional imanen di dalam alam.

Dari segi mistis, Ibn 'Arabi menyebut logos untuk merujuk pada realitas Muhammad, ruh segel (ruh penutup), qutb manusia sempurna dan istilah lainnya. Hal ini dipandang sebagai prinsip aktif di dalam pengetahuan yang bersifat kudus dan esoterik. Kaitannya dengan manusia, Ibn 'Arabi mengidentikkan logos ini dengan Adam dan realitas manusia dan sebagainya. Sedangkan dalam hubungannya dengan alam sebagai suatu keseluruhan, ia menamakan "realitas dari segala realitas" atau *hakikat al-haqaiq*.¹²⁵

3. Pembagian Kenabian

Menurut Ibn 'Arabi, Nabi memiliki tiga tingkatan, yaitu *wilayah* (kewalian), *ma'rifat* (pengetahuan Tuhan) dan risalah. Untuk tingkatan

¹²³A. E. Afifi, *Op. Cit.*, hlm. 99.

¹²⁴*Ibid.*, hlm. 100.

¹²⁵*Ibid.*, hlm. 100.



wilayah dan *ma'rifat*, siapapun bisa menjadi nabi dengan syarat memiliki tingkatan *wilayah* dan *ma'rifat*. Tapi kalau sampai pada tingkatan risalah, sudah tidak ada lagi dan sudah terputus. Risalah yang dimaksud di sini adalah nabi yang menerima wahyu dari Tuhan, seperti ISA as., Musa as., Ibrahim dan Nabi Muhammad Saw.¹²⁶

Kenabian (*Nubuwat*) menurut Ibn 'Arabi dikelompokkan menjadi dua yaitu *An-Nubuwatul Ammah* (kenabian umum), dan *Nubuwatil Khosoh* (kenabian khusus). *An-Nubuwatul Ammah* bisa disebut dengan *al-Khilafatul Ammah* (kewakilan Tuhan umum). Maksud dari makna ini adalah wakil sebenarnya dari Tuhan adalah Ruh Muhammad yang terus-menerus memanifestasikan dirinya menjadi nabi dan santo-santo (wali). Santo atau wali dalam hal ini adalah manusia yang termasuk ke dalam kategori manusia sempurna.

Menurut Ibn 'Arabi, nabi dan wali bisa disebut santo. Karena memiliki kesamaan dalam salah satu aspek. Dimana santo mewarisi pengetahuan esoterik yang berasal dari ruh Muhammad. Nabi dan rasul berkapasitas sama dengan santo. Maka nabi dan rasul dianggap lebih sempurna. Ibn 'Arabi tidak bermaksud untuk menyatakan bahwa santo apa pun lebih sempurna dan lebih superior daripada nabi atau rasul mana pun. Tapi sisi kesantoan dari seorang nabi atau seorang rasul itu lebih tinggi daripada sisi kenabian atau kerasulannya saja.

Ibn 'Arabi menambahkan bahwa seorang nabi itu lebih sempurna dalam hal *ubudiyah*-nya daripada santo (wali), sedangkan santo (wali) itu lebih sempurna dalam hal *rububiyah*-nya daripada nabi¹²⁷ Cara pandang Ibn 'Arabi yang unik ini, atau lebih tepatnya menyamakan rasul, nabi dan santo di dalam klasifikasi yang sama di dalam satu unsur umum yang menyatukan mereka. Unsur ini menjadi prinsip aktif yang berkaitan dengan wahyu dan inspirasi.

Ibn 'Arabi lebih jauh mengatakan bahwa semua agama (syariah) sejak Nabi Adam hingga Muhammad hanyalah merupakan manifestasi-manifestasi temporal yang disesuaikan menurut kebutuhan-kebutuhan dan keperluan-keperluan ras manusia pada waktu yang berbeda-beda dari satu agama universal yaitu Islam.

¹²⁶Sual al-Hakim, *al-Mu'zam As-Sufi*, (Beiru: Darul Fikr, 1981), hlm. 1040.

¹²⁷A. E. Afifi, *Op. Cit.*, hlm. 135.



Saat ini, kerasulan dan kenabian telah berakhir. Kekhalifahan atau “kenabian umum” saja yang tersisa dan masih mungkin terjadi di sepanjang masa. Bahkan menurut Ibn ‘Arabi, kenabian ini merupakan warisan eksklusif dari santo-santo (wali-wali) Muslim yang juga termasuk sebagai pengikut-pengikut dari syariat Muhammad. Dan di sinilah perbedaan antara *Al-Khalifatul Ammah* atau *An-Nubuwatul Ammah* (kenabian umum) dengan *al-Khlifatul Tashry* atau *An-Nubuwatul Khosoh*.

Penjelasan selanjutnya berkaitan dengan Ibn ‘Arabi mengklasifikasikan *An-Nubuwatul Ammah* atau *Al-Khilafatul Ammah* ke dalam sepuluh kelompok, yaitu sebagai berikut.

- 1) *Annubuwatul batinah*, yaitu seorang *auliya* ataupun pewaris nabi (ulama) yang memiliki kemampuan, pengalaman batin (rohani) dengan pengetahuan Tuhan melalui *tajalli*. Siapapun bisa mencapai derajat ini.¹²⁸
- 2) *Annubuwatul ammah*, artinya *kenabian umum*. Kenabian ini tidak akan putus dan akan *berlangsung* terus-menerus. Kenabian kelompok ini disebut juga *anubuwatul basyariah*.¹²⁹
- 3) *Nubuwtu umum*.¹³⁰
- 4) *Nubuwtul akhbar*.¹³¹
- 5) *Alwarisatu nubuwah*.
- 6) *Anubuwtul muttaqah*.
- 7) *Anubuwtul sariah*.¹³²
- 8) *Anbuwtul waris*.
- 9) *Anubuwtul wali*.
- 10) *Anubuwtul qomariah*.¹³³

Sepuluh kelompok nabi tersebut memiliki hakikat yang sama, bahwa nabi-nabi tidak membawa syariat baru sebagaimana nabi kelompok *khosoh*. Eksistensinya akan terus berlangsung sampai akhir zaman. Tanpa pernah terputus. Bentuk nabi-nabi tersebut secara singkat

¹²⁸Futuhul Makiyyah, hlm. 285.

¹²⁹*Ibid*, hlm. 90.

¹³⁰*Ibid*, hlm. 14 dan 31.

¹³¹*Ibid*, hlm. 258.

¹³²*Ibid*, hlm. 90.

¹³³*Ibid*, hlm. 33.



dikelompokkan menjadi dua, yaitu *al-wilayah* (kewalian) dan *al-warisah* (pewarisan). Nabi-nabi ini dianggap sebagai penerus Nabi Muhammad Saw. Selain itu, Ibn 'Arabi juga mengimani bahwa Islam adalah agama suci yang terakhir, dan bahwa setiap Muslim terikat dengan hukum-hukum Islam yang diwahyukan dengan cara yang sama dan dari sumber yang sama kepada beberapa *auliya* (wali-wali) atau pewaris (*warisah*). Para wali ini termasuk ke dalam kategori para pengikut Nabi Muhammad Saw. Akan tetapi, hanya yang berkaitan dengan undang-undang Muhammad yang diwahyukan kepada mereka secara langsung dari Tuhan.¹³⁴

Dalam bahasa mistis, kita namakan mereka sebagai seorang khalifah atau wakil Tuhan. Tapi dalam bahasa umum disebut sebagai pengikut nabi. Inilah alasannya kenapa ketika Nabi Muhammad wafat, beliau tidak mencontohkan laki-laki tertentu untuk menggantikannya. Karena ia tahu bahwa di sana telah ada khulafa-khulafa (wakil) Tuhan lain yang menerima khilafah (pengetahuan tentang itu) mereka langsung dari Tuhan.¹³⁵

Jika wahyu dari wali atau kaum sufi bertentangan dengan syariat Nabi Muhammad. Maka yang harus diikuti adalah wahyu yang diterima oleh Nabi Muhammad. Karena wali ataupun sufi tidak bisa lepas dari kesalahan. Ibn 'Arabi memandang bahwa sufi-sufi atau wali-wali semacam itu sebagai nabi. Wahyu yang mereka terima merupakan *al-Nubuwwah al-Mutlaqah* atau *al-Nubuwwatul Ikhtisas* di mana hanya para nabi saja yang termasuk ke dalamnya. Bahkan Ibn 'Arabi membela Ghazali yang menamai konsepnya sebagai *Al-Nubuwwatu al-Muktasabah* (kenabian perolehan) yang identik dengan kenabian absolut atau umum.¹³⁶

Nabi-nabi *muttaqoh* atau umum merupakan sebuah konsep kenabian tapi tanpa syariat (undang-undang) baru. Artinya mereka bisa memperoleh pengetahuan terkait syariat Muhammad dari sumber yang sama dengannya. Kata-kata Tuhan dalam Al-Qur'an hanya dianggap sebagai wahyu parsial saja. Berbeda dengan Ibn 'Arabi, menurutnya, ini diturunkan ke dalam hati hamba-hamba-Nya. Dengan cara seperti itu,

¹³⁴*Fusus al-Hikam*, hlm. 314-315.

¹³⁵*Ibid.*, hlm. 314.

¹³⁶*Futuhul Makiyyah*, hlm. 3-4.



para wali bisa melihat apa yang diberikan ke dalam hatinya menurut cara yang sama dengan nabi ketika melihat wahyu-wahyu-Nya.¹³⁷

Ibn 'Arabi berpendapat bahwa seorang wali seperti yang sudah disebutkan di atas, berhak mengubah dan menghilangkan konten hukum Islam yang didasarkan pada *ijtihad*. Sehingga *ijtihad* dalam hal ini menjadi wilayah otoritatif nonkenabian. Tapi hal ini tidak berlaku pada Al-Qur'an ataupun hadis-hadis asli. Karena hukum-hukum ini tidak bisa diubah. Wali seperti ini juga punya hak untuk mendiskualifikasi keabsahan hadis-hadis nabi yang dianggap tidak sesuai dengan cara-cara pewahyuan mistis. Tanpa memedulikan perawi-perawi dari hadis-hadis itu yang tidak biasa.¹³⁸

Ibn 'Arabi yang menganut aliran panteisme, tidak berani menyatakan pendapat terkait masalah ini. Hal yang sama juga dilakukan oleh seorang sufi bernama Abu Said bin Abil Khair yang menyatakan bahwa hukum-hukum Al-Qur'an tidak bisa diubah-ubah. Tapi tidak menganggap bahwa Al-Qur'an itu sebagai wahyu terakhir dari Tuhan. Sehingga ia menyatakan bahwa para wali punya hak untuk menambah materi dalam hukum-hukum Islam pada umumnya. Dengan kata lain, hukum-hukum Islam yang diperoleh bukan hanya melalui *ijtihad* saja. Selama tidak ada pertentangan antara wahyu kenabian yang terbatas dengan wahyu universal dan mistik.¹³⁹

Bagi Ibn 'Arabi, hukum-hukum Al-Qur'an merupakan batang tubuh dari hukum Islam yang sudah diwahyukan kepada Nabi Muhammad dan bersifat final. Sama seperti hadis-hadis asli nabi. Tidak ada tempat untuk penambahan atau pengubahan hukum-hukum di atas menurut pandangan Ibn 'Arabi. Walaupun kenyataannya, secara eksplisit Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Al-Qur'an tidak lengkap.¹⁴⁰ Para wali (santo) punya wahyu-wahyu yang sama benarnya dengan Al-Qur'an itu sendiri. Tapi mereka tidak bisa menambah atau mengubah hukum-hukum Islam dengan cara apa pun.

¹³⁷*Ibid.*, hlm. 315.

¹³⁸*Fushus al-Hikam*, hlm. 666.

¹³⁹R. A. Nicholson, *Studie In Islamic Mysticism*, (Cambridge University Press, 1967), hlm. 60.

¹⁴⁰R. A. Nicholson, *Ibid.*, hlm. 60.



4. Penutup Kenabian (*Khatmul Anbiya'*)

Teori kenabian Ibn 'Arabi sebagaimana yang digambarkan di atas telah memberikan perspektif yang berbeda terkait definisi "penutup para Nabi". Kaum syariat berpendapat bahwa penutup nabi-nabi adalah Nabi Muhammad Saw. sesuai dengan isi ajaran dalam Al-Qur'an maupun hadis.

Berbeda dengan hal tersebut, Ibn 'Arabi meyakini bahwa Nabi Muhammad Saw. sebenarnya bukan penutup dari para nabi terdahulu. Karena kemungkinan ada nabi-nabi lain yang disebut wali (Santo). Makna penutup para wali menurut Ibn 'Arabi ini lebih merujuk pada konsep kewalian (kesantoan) yang dihasilkan dari warisan Muhammad. Wali-wali lain mungkin saja datang setelah Nabi Muhammad. Tapi mereka tentu saja bukan merupakan para pewaris spiritual langsung dari Muhammad. Mereka adalah pewaris-pewaris dari nabi-nabi atau wali-wali lain melalui perantaraan penutup itu.

Apa yang Ibn 'Arabi katakan tentang keabadian dan praeksistensi Muhan (Ruh Muhammad) secara berulang-ulang di sini adalah tentang *penutup* (ruh dari penutup santo atau wali-wali). Baik Muhammad maupun penutup santo-santo telah ada ketika Adam masih berbentuk air dan tanah liat.¹⁴¹ Akan tetapi muncul pertanyaan terkait siapakah ruh dan penutup santo selain Muhammad itu?

Ibn 'Arabi menjawab hal ini dengan menjelaskan bahwa perbedaan satu-satunya di antara mereka adalah fakta bahwa Nabi Muhammad merupakan seorang rasul, seorang nabi dan seorang santo. Sedang penutup santo-santo hanyalah seorang santo dari seorang pewaris saja.¹⁴²

Ibn 'Arabi tampaknya bermaksud untuk menjelaskan tentang ruh dari penutup itu, bukan dari penutup itu sendiri. Hal ini diidentifikasi olehnya dengan menggunakan prinsip aktif di dalam gnosis, ilmu-ilmu pengetahuan kudus, dan pengetahuan tentang realitas-realitas. Ruh yang mereka miliki cenderung identik dengan ruh Muhammad.

Ibn 'Arabi menyamakan hal ini dengan batin nabi. Dari lenteranya, semua nabi mampu melihat apa yang mereka katakan yakni wahyu dan lain sebagainya. Ia adalah pewaris yang memperoleh pengetahuannya

¹⁴¹*Fushus al-Hikam, Ibid.*, hlm. 54.

¹⁴²*Ibid.*, hlm. 60.



langsung dari Tuhan dan diperkaya dengan pengetahuan dari ruh-ruh lain.¹⁴³

Ketika menemukan pertanyaan tentang siapa sebenarnya penutup para santo tersebut? Maka Ibn 'Arabi menjawabnya dengan mendeskripsikan dua jenis kesantoan atau kewalian. *Pertama*, apa yang dinamakan sebagai “kesantoan atau kewalian umum atau absolut (*al-Wilayatul Ammah atau al-Muttaqah*) yang dimulai dari Nabi Adam dan berakhir sampai kepada Nabi Isa. *Kedua*, Nabi Isa adalah penutup atau *Al-Nubuwatul Ammah*. Karena seperti kebanyakan Muslim lainnya, Ibnu 'Arabi juga percaya bahwa Nabi Isa akan datang kembali ke dunia ini dan mengembalikan ajaran ke bentuk aslinya yaitu ajaran Islam serta mewahyukan hukum-hukumnya. Akan tetapi, sebagaimana setiap nabi itu menurut Ibnu 'Arabi adalah seorang santo atau wali juga, maka Nabi Isa akan juga merupakan santo atau wali terakhir sebagai penutup dari kesantoan atau kewalian Muhammad.¹⁴⁴

Melihat cara Ibn 'Arabi memberikan gambaran-gambaran tentang penutup para santo atau wali dengan cara yang berbeda. Tampak cukup jelas jika yang dimaksud dengan penutup itu adalah dirinya sendiri. Dia mengatakan “Saya adalah penutup kesantoan tak perlu diragukan lagi”.¹⁴⁵ Sedangkan kelompok Nabi pembawa syariat atau yang disebut *Annubuwatul Khosoh* merupakan kebalikan dari *Annubuwatul Ammah*, Ibn 'Arabi menguraikannya ke dalam delapan kelompok yaitu:

- (1) Nubu watu Tasyri
- (2) Nubu watul Khosoh
- (3) Anubu watu Muqoyadah
- (4) Nubu watu Muhmilah
- (5) Nubu wati Risalah
- (6) Nubu watu syamsiah
- (7) Nubu watu Dhahiroh
- (8) Nubu watu Taklif.

Kedelapan kelompok kenabian tersebut di atas termasuk ke dalam kelompok-kelompok nabi yang mendapatkan wahyu langsung dari

¹⁴³*Futuhul Makiyyah*, hlm. 64.

¹⁴⁴*Ibid.*, hlm. 319.

¹⁴⁵*Ibid.*, 64.



Tuhan dan mendapatkan tugas untuk menjalankan misi ketuhanan. Karena nabi ini termasuk ke dalam derajat Arrisalah. Nabi-nabi yang termasuk ke dalam kelompok ini sudah terputus, artinya tugas kerasulan dan kenabian sudah berakhir sejak Nabi Adam sampai Nabi Muhammad Saw.

C. Kenabian dalam Pandangan Ahmadiyah

1. Paradigma Pemikiran Islam Ahmadiyah

Tidak bisa dipungkiri memang gerakan Ahmadiyah memiliki kontribusi tersendiri bagi perkembangan Islam, terutama di bidang pemikiran, yang manfaatnya bahkan masih bisa dirasakan sampai dengan hari ini. Pemikiran Ahmadiyah dianggap mampu melenyapkan aib yang berasal dari Islam itu sendiri. Dimana gerakan ini lahir dengan motif untuk membangkitkan Islam yang sempat mengalami stagnasi dan kemunduran.

Gerakan pemikiran Ahmadiyah pada dasarnya mengakui bahwa agama Islam merupakan agama paling sempurna dan mengakui bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan nabi terakhir. Karena itu, pemikiran gerakan Ahmadiyah didasari dengan motif untuk mengagungkan Islam dan dilakukan dengan cara menafsirkan Al-Qur'an maupun hadis secara benar. Tentu saja dengan melibatkan akal sehat dan disesuaikan dengan konteks maupun kondisi zaman.¹⁴⁶

Al-Qur'an menurut Ahmadiyah merupakan satu-satunya kitab yang menekankan pentingnya mempergunakan akal sehat dan kecerdasan. Apalagi dalam kapasitasnya untuk memahami wahyu-wahyu Ilahi. Mengingat kemampuan nalar manusia ada batasnya. Meskipun demikian, penggunaan akal sehat tetap menjadi prioritas dalam memahami teks maupun konteks Al-Qur'an serta hadis.

Manusia memiliki kemampuan yang terbatas untuk menemukan Tuhan dan sifat-sifatnya. Karena itu, wahyu Allah tidak akan bertentangan dengan akal pikiran manusia. Hal ini merupakan sebuah anugerah. Begitu juga sebaliknya, apa saja yang tidak dapat diterima oleh akal manusia dan fitrahnya tidak mungkin ditujukan kepada manusia.¹⁴⁷

¹⁴⁶Maulana Muhammad Ali, *Gerakan Ahmadiyah*, (Jakarta: Darul Qutubil Islamiyah, 2002). hlm. 38.

¹⁴⁷*Ibid.*, hlm. 82.



Asas-asas Islam pada dasarnya selaras dengan fitrah dan akal manusia. Karena itu, manusia diperintahkan agar bisa mempergunakan akal pikirannya untuk memahami segalanya. Dalam konteks ini, Ahmadiyah merasa perlu untuk melakukan *ijtihad* agar bisa memahami Islam. *Ijtihad* dalam perspektif Ahmadiyah dilakukan dengan cara mempergunakan akal pikiran sekuat-kuatnya untuk mencapai keputusan. Apabila manusia tidak mempergunakan akalnya maka ia tidak akan mengalami kemajuan. Oleh karena itu, Ahmadiyah memandang bahwa *ijtihad* tetap harus dilakukan.

Tapi seiring meninggalnya beberapa imam dan ulama besar, kekuatan umat Islam secara perlahan-lahan menjadi lumpuh. Hal inilah yang menjadi alasan lainnya mengapa *ijtihad* tetap perlu dilakukan. Apalagi saat ini dunia semakin berkembang dan menimbulkan problem-problem baru.

Dalam perspektif Ahmadiyah, akal dan ilmu akan terus berjalan beriringan. Akal pikiran akan menunjang kemajuan pengetahuan. Apabila orang menggunakan akal terutama dalam aktivitas keagamaan. Maka umat Islam akan menjadi sumbu bagi perkembangan ilmu pengetahuan sekaligus juga cahaya terang yang bisa menerangi seluruh dunia.¹⁴⁸

Al-Qur'an menurut Ahmadiyah merupakan sumber ilmu dan kebijaksanaan yang agung. Karena itu, Al-Qur'an disebut sebagai "Al-Hakim". Artinya, Al-Qur'an berisikan pesan-pesan kebijaksanaan. Karena memandu umatnya untuk bisa meletakkan dasar agama, ilmu dan akal pikiran secara seimbang. Perspektif ini tidak hanya diyakini oleh orang-orang di antara kalangan Ahmadiyah, tapi juga sejalan dengan pemikiran Prof. Ahmad Syafi'i Ma'arif bahwa Al-Qur'an bisa dipahami secara jujur dan cerdas, bersikap lebih toleran (bijak) dan tidak berpikir secara parsial. Pemikiran senada juga datang dari Abd. Muqstith Ghazali yang menyatakan bahwa Al-Qur'an sarat dengan muatan-muatan toleransi dalam beragama yang nantinya bisa melahirkan pluralisme.¹⁴⁹

Sikap keberagaman Ahmadiyah mendudukan rasionalitas dalam memahami Al-Qur'an. Ahmadiyah juga mengajarkan untuk tidak saling

¹⁴⁸*Ibid.*, hlm. 84.

¹⁴⁹Abdul Moqlit Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an*, (Depok: Kata Kita, Cet. 2009).



mengkafirkan kepada pendapat orang lain. Hanya karena perbedaan paham. Al-Qur'an telah memberikan petunjuk yang jelas bahwa siapa saja yang mengucapkan salam "Assalamu'alaikum" kepada saudara Muslim lainnya. Tidak boleh dinyatakan kafir. Alasan Ahmadiyah ini berpijak pada firman Allah berikut:¹⁵⁰

وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ۗ

Dan janganlah kamu berkata kepada orang-orang yang memberi salam kepada kamu: Engkaulah bukanlah orang Mu'min. (QS An-Nisa: 94)

Firman Allah tersebut di atas, tentu menekankan tentang larangan menuduh ataupun berprasangka bahwa orang lain kafir. Seseorang yang menyampaikan salam kepada orang lain, pada hakikatnya adalah orang yang sedang menunjukkan semangat persaudaraan dalam Islam. Hal inilah yang juga diajarkan oleh Nabi Muhammad Saw. kepada umatnya. Terkait dengan hal ini, tampaknya kisah tentang Abdullah bin Ubay merupakan sebuah kisah yang tepat untuk menggambarkan tentang perlunya menghormati dan menghargai sesama Muslim.

Sebagaimana diketahui, Abdullah bin Ubay merupakan seorang munafik dan penentang ajaran Islam. Ia juga tidak pernah memberi bantuan kepada kaum Muslim. Bahkan ia selalu menghasut orang lain agar membenci Islam. Tapi ia tetap dianggap sebagai orang Muslim oleh Nabi Saw. Justru karena ia adalah seorang Muslim. Bahkan ketika ia meninggal dunia, Nabi Muhammad Saw. berniat untuk menyolatkan dan mendoakannya. Akan tetapi, dilarang oleh Umar bin Khattab.

Kisah ini dianggap inspiratif bagi jamaah Ahmadiyah. Terutama dalam menegakkan upaya untuk saling menghormati dan menghargai sesama, meski berbeda pandangan dalam konteks beragama. Tidak mudah menyatakan orang lain itu kafir atau tidak. Mengingat tidak semua orang mampu internalisasi nilai-nilai beragama dan melaksanakan prinsip-prinsipnya dengan baik. Tapi setiap orang dianjurkan untuk bersikap bijaksana terutama jika berkaitan dengan moralitas terhadap pemeluk agama lain. Argumentasi gerakan Ahmadiyah juga berpijak terhadap hadis berikut:

¹⁵⁰QS 4: 94.



“Janganlah mengkafirkan ahli kiblatmu”.¹⁵¹

Referensi hadis di atas, menjadi landasan normatif bagi umat Islam. Terutama untuk melarang umat Islam mengkafirkan kelompok lainnya dan lebih memprioritaskan diri untuk memelihara persatuan serta kesatuan umat. Tentu saja, agar umat Islam tidak lagi mudah dihasut dan terpecah belah. Bagi kalangan Ahmadiyah, eksistensi sebuah bangsa ditentukan oleh persatuan dan kesatuan warga negaranya. Bangsa yang pecah, tentu saja tidak akan mengalami kemajuan dan mampu bertahan serta mengalahkan musuh-musuhnya. Karena itulah, perlu adanya rasa persaudaraan yang kuat di antara warga negaranya. Dan hal ini tidak mungkin bisa diwujudkan, jika masih ada yang mencoba untuk mengkafirkan (*takfir*) kelompok lainnya. Justu sikap seperti ini akan mendorong sebuah bangsa menuju kehancurannya.

Jika ada perbedaan pendapat yang terjadi antara satu orang dengan yang lainnya atau satu kelompok dengan kelompok lainnya. Maka itu adalah bentuk rahmat yang justru harus disyukuri. Bukan sebuah hal yang justru memicu munculnya konflik. Mengingat, Nabi Muhammad Saw. juga pernah bersabda: “Perbedaan paham di antara umatku adalah suatu rahmat”.

Hadis ini menjadi aturan normatif, terutama bagi jamaah Ahmadiyah untuk saling mengajarkan tentang perlunya bersikap lapang dada dalam menyikapi perbedaan paham, baik di antara mereka sendiri ataupun dengan kelompok lainnya. Perbuatan saling mengkafirkan (*takfir*) telah merusak kesatuan dan kekuatan Islam sampai ke akarnya. Ahmadiyah mengutip hadis Nabi Muhammad Saw.:

“Bahwa musuh-musuh kaum Muslim tidak akan mampu menghancurkan mereka. Kecuali jika mereka itu menghancurkan dirinya sendiri”.

2. Gagasan Islam Liberal Ahmadiyah

Sudah bukan rahasia lagi, jika Ahmadiyah merupakan salah satu organisasi Islam yang mengusung liberalisme. Karena Ahmadiyah menginterpretasikan Islam secara rasional dan melibatkan unsur

¹⁵¹Soheh Bukhari, *Dalam Bab Kitab Al-Adab*.



spiritualitas. Karena itu, sumbangan pemikiran Islam hanya bisa dihidupkan lagi oleh keagungan Islam itu sendiri melalui penafsiran Al-Qur'an dan hadis Nabi yang benar.

Gerakan Ahmadiyah menggunakan pendekatan filsafat untuk mengkaji tentang eksistensi Allah, keesaan-Nya, wahyu Ilahi, kenabian, ganjaran siksa bagi perbuatan-perbuatan manusia, mendefinisikan surga dan neraka dan sebagainya yang berkenaan dengan persoalan teologi. Berikut ini beberapa paham liberalisme yang berkembang di tengah-tengah gerakan Ahmadiyah.¹⁵²

- 1) Gerakan Ahmadiyah menjelaskan hubungan Islam dengan agama-agama lainnya. Ahmadiyah mengklaim bahwa gagasan liberalisme yang dianut dan dikembangkan oleh Ahmadiyah justru berasal dari ajaran Islam. Dimana para nabi pada hakikatnya diutus ke berbagai bangsa di dunia. Karena itu, jamaah Ahmadiyah diperintahkan untuk melindungi tempat-tempat suci agama lain. Melindungi gereja, biara dan komisah, tentu saja di samping melindungi masjid ketika muncul peperangan. Hal ini diakui oleh Ahmadiyah sebagai salah satu perbuatan yang benar menurut Islam. Gerakan Ahmadiyah ini dianggap memberikan kontribusi besar bagi agama.
- 2) Meluruskan kesalahpahaman terhadap konsep jihad. Gerakan Ahmadiyah melihat realitas bahwa tidak sedikit di antara umat Islam yang memahami konsep jihad hanya bisa dilakukan dengan mengangkat senjata. Padahal jihad yang benar justru tidak mengandung unsur kekerasan ataupun paksaan. Hal inilah yang kemudian mendasari gerakan Ahmadiyah untuk mempropagandakan pemikiran terkait konsep jihad sebagaimana yang diatur dalam Al-Qur'an yang mengatakan: "Tidak ada paksaan dalam agama".¹⁵³ Hal ini secara tegas dijelaskan dalam Al-Qur'an melalui ayat: "Dan berpeganglah di jalan Allah melawan mereka yang memerangi kamu, tapi janganlah kamu melanggar batas. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melanggar batas".¹⁵⁴

¹⁵²Maulana Muhammad Ali, *Ibid.*, hlm. 38-47.

¹⁵³QS 2 : 256.

¹⁵⁴QS 2 : 190.



Ahmadiyah kemudian memaparkan konsepnya terkait jihad melalui dua makna. *Pertama*, jihad dalam arti umum didefinisikan sebagai sebuah bentuk kesungguhan untuk berjuang di jalan Allah dengan cara menyiarkan ajaran Islam kepada orang lain. Tanpa melalui jalan peperangan. Bentuknya bisa apa saja. Sedangkan yang *kedua*, jihad dalam arti khusus, memang bermakna jihad melalui peperangan. Tentu saja hal ini berlaku dengan syarat bahwa senjata yang diangkat merupakan bentuk pembelaan diri. Tapi tidak melampaui batas dan tetap mengupayakan jalan damai terlebih dahulu. Karena ajaran Ahmadiyah lebih menekankan toleransi daripada kekerasan. Ahmadiyah menempatkan Al-Qur'an sebagai prioritas dalam kehidupan umat Islam. Gerakan Ahmadiyah meyakini bahwa umat Islam justru lebih merujuk kepada kitab-kitab *fiqh* Imam Hanafi, Syafi'i, Maliki dan Hambali. Hal ini secara praktis mengalihkan ketaatan dari firman-firman Allah kepada hukum-hukum buatan manusia. Dengan kata lain, gerakan Ahmadiyah mengumandangkan seruan untuk kembali kepada Al-Qur'an. Kembali kepada ajaran-ajaran Islam yang suci seperti halnya yang dicontohkan oleh para nabi dan sahabat. Kembali kepada pertimbangan akal sehat dan menafsirkan Al-Qur'an sesuai dengan konteks zaman. Kembali kepada kebebasan yang dipelajari dan dalam rangka menumbuhkan semangat toleransi yang telah dilakukan oleh para *mujtahid* terdahulu.

Jika saja, umat Islam kembali kepada semua pemikiran yang sudah diuraikan di atas, maka kemajuan umat Islam tidak akan bisa dielakkan lagi. Sebuah langkah untuk melangkah ke masa depan yang lebih baik. Karena itu semua bisa mengeluarkan umat Islam dari kegelapan dan perbudakan mental serta mengembalikan mereka kepada fitrahnya sebagai seorang Muslim.

- 3) Aliran Ahmadiyah menempatkan Al-Qur'an di barisan terdepan kehidupan seorang Muslim dan menentang segala paham yang merendahkan kemuliaan Al-Qur'an. Gerakan Ahmadiyah menolak doktrin *nasikh-mansukh* (beberapa ayat Al-Qur'an yang terhapuskan oleh ayat-ayat lainnya). Ahmadiyah mengungkapkan kesalahan terkait keyakinan "nasikh-mansukh". Dengan dilandaskan pada hadis tertentu. Teori ini dianggap tidak bisa ditelusuri sampai kepada nabi. Bahkan Ahmadiyah menganggap hal ini justru



bertentangan. Dalam teori Nasikh-Mansukh dinyatakan bahwa ada beberapa ayat Al-Qur'an yang tidak sesuai dengan ayat lainnya. Sehingga ayat itu dihapuskan oleh ayat lain. Dan ada beberapa ayat tertentu yang harus diterima sebagai bagian dari Al-Qur'an. Meski tidak bisa ditemukan di dalamnya.¹⁵⁵

Gerakan Ahmadiyah memandang dugaan adanya ayat Al-Qur'an yang bisa dihapuskan dan dianggap tidak sesuai itu justru tidak bisa dibuktikan kebenarannya. Bahkan dianggap bertentangan dengan Al-Qur'an. Padahal Al-Qur'an sendiri menolak dengan kata-kata yang jelas bahwa "Apakah mereka tidak merenungkan Al-Qur'an? Dan sekiranya itu bukan dari Allah, niscaya akan mereka jumpai di dalamnya pertentangan yang banyak".¹⁵⁶

Penolakan Ahmadiyah terhadap teori Nasikh-Mansukh mendorong mereka untuk berpegang teguh pada keutuhan Al-Qur'an. Dimana bagi mereka, tidak ada satu pun ayat yang bisa dihapus ataupun dibatalkan.

- 4) Solidaritas Islam. Bagi kalangan Ahmadiyah, liberalisme yang dimilikinya justru merupakan bentuk solidaritas. Tidak hanya yang berkaitan dengan hubungan antara Islam dan non-Islam. Tapi juga di antara mazhab yang berkembang di dalam Islam itu sendiri. Hal ini berkaitan dengan sabda Nabi Muhammad Saw. yang menyatakan bahwa "Perbedaan pendapat di antara umatku adalah rahmat". Menurut gerakan Ahmadiyah, perbedaan yang selama ini muncul dan bahkan berkembang malah tidak lagi menjadi rahmat. Melainkan menjadi laknat. Karena berujung pada sikap saling mengkafirkan di antara sesama mMslim.

Gerakan Ahmadiyah menekankan pada fakta yang selama ini telah diabaikan bahwa dalam Islam tidak ada sekte. Justru yang ada hanyalah mazhab ataupun aliran yang pada dasarnya memiliki prinsip yang sama. Adapun perbedaan, itu hanya terjadi pada persoalan-persoalan kecil saja.

Dalam pandangan Ahmadiyah, eksistensi Islam justru dimaksudkan untuk mempersatukan umat Islam yang tersebar di seluruh dunia,

¹⁵⁵Masina al Qatham, *Mabahis Fi Ulumul Qur'an*. Cet. 3 Tanpa tahun, hlm. 231-242.

¹⁵⁶QS 4 : 82.



baik yang menyebut dirinya sebagai seorang Sunni, Syi'ah, ahlu hadis, NU, Muhammadiyah, FPI, MMI, Hizbut Tahrir dan yang lainnya. Semua golongan ini semuanya beriman pada Allah yang Maha Esa dan tidak berselisih pandangan terhadap sifat-sifat Allah. Mereka sama-sama beriman kepada Nabi Muhammad Saw. dan mengimani Al-Qur'an sebagai kitab suci terakhir. Mereka shalat lima waktu pada waktu yang sudah ditentukan dan dilakukan dengan cara yang sama. Mereka juga berpuasa di Bulan Ramadhan. Akan tetapi, Ahmadiyah tidak menafikan bahwa ada sebagian ulama ataupun tokoh agama yang memiliki pikiran yang cukup picik, tidak memahami perlunya persatuan, dan memandang besar perkara kecil karena iri hati. Akibatnya, persatuan dan kesatuan dalam "tubuh" Islam seolah-olah diabaikan. Bahkan dunia Islam menjadi semakin berantakan. Lantaran hampir setiap orang, golongan, ataupun mazhab justru malah sibuk untuk saling mengkafirkan satu sama lainnya.

Gerakan yang mengklaim dirinya memiliki basis toleransi dan solidaritas yang kuat ini, pada dasarnya telah berkontribusi terhadap kemajuan pemikiran Islam. Terutama dalam menciptakan perubahan masyarakat dalam mengekspresikan sikap keberagamaannya. Langkah-langkah gerakan Ahmadiyah ini dianggap tepat. Karena berpedoman pada firman Allah berikut:

*Dan janganlah kamu berkata kepada orang yang memberi salam kepadamu: Engkau bukanlah orang Muslim.*¹⁵⁷

Konteks yang diyakini oleh gerakan Ahmadiyah bukan hanya terkait ucapan salam saja. Tapi juga makna dalam kalimat "Laa ilaaha ilallah". Dan sabda Nabi Muhammad Saw. berikut:

*"Barangsiapa shalat sebagaimana kita shalat dan menghadapkan wajahnya ke kiblat, ia adalah seorang Muslim yang kepadanya berlaku perjanjian Allah. Maka dari itu janganlah melanggar perjanjian Allah".*¹⁵⁸

Gerakan Ahmadiyah menekankan prinsip bahwa siapapun yang mengikrarkan dirinya dengan mengucapkan dua kalimat syahadat adalah seorang Muslim. Begitu pula dengan orang-orang yang taat kepada

¹⁵⁷QS 4 : 94.

¹⁵⁸Al Shoheh al-Bukhari, *Babal Sholat, Hadis no. 284.*



Al-Qur'an tanpa mempersoalkan perbedaan mazhab ataupun aliran. Maka ia menganut prinsip solidaritas (kerukunan) Islam terakhir yaitu persatuan dan persaudaraan.

3. Teori Kenabian Ahmadiyah

Aliran yang didirikan pada tahun 1889, mengalami perkembangan dan kemajuan pesat pada tahun 1914 di bawah kepemimpinan Maulana Nuruddin. Hal ini ditandai dengan bertambahnya popularitas gerakan Ahmadiyah di antara organisasi Muslim lainnya. Di tengah kemajuannya, Ahmadiyah mengalami perpecahan menjadi dua kubu yaitu Qadian dan Lahore. Perpecahan ini bermula pada *takfirul muslimin* atau pernyataan kafir di lingkungan internal mereka dan masalah kekhilafahan. Terkait khilafah, permasalahan yang terjadi tidak terlalu parah. Meskipun merupakan faktor terjadinya perpecahan. Tapi soal *tafkir*, tampaknya merupakan faktor serius yang menyebabkan terjadinya perpecahan. Karena berkaitan dengan prinsip Islam.

Gerakan ini mendasari gerakannya dengan prinsip kepercayaan. Maka gerakan ini berpegang teguh pada kepercayaan bahwa barangsiapa tidak percaya kepada pendiri gerakan, baik mereka telah mendengar namanya ataupun tidak, atau mendengar namanya dan memandang beliau sebagai seorang Muslim, bahkan bisa menerimanya sebagai seorang *mujadid* atau masih yang dijanjikan dalam hati mereka. Maka harus dinyatakan sebagai seorang kafir dan ada di luar barisan Islam. Kecuali mereka secara resmi *berbai'at* kepada pendiri gerakan.¹⁵⁹

Gerakan lainnya berkeyakinan bahwa setiap orang yang telah mengucapkan syahadat adalah seorang Muslim dan tidak keluar dari Islam. Meski berasal dari golongan yang berbeda. Kecuali jika ia mengingkari kerasulan Nabi Muhammad Saw.¹⁶⁰

Persoalan *takfir* akhirnya merambah pada munculnya pertentangan terkait persoalan kenabian antara kedua golongan Ahmadiyah. Doktrin pengkafiran terhadap sesama Muslim tidak berlaku. Kecuali Mirza Ghulam Ahmad diangkat sebagai seorang nabi. Perpecahan yang terjadi di dalam gerakan Ahmadiyah terutama didasarkan pada doktrin ini yang

¹⁵⁹Maulana Muhammad Ali, *Ibid.*, hlm. 30.

¹⁶⁰*Ibid.*, hlm. 31.



dinyatakan pada Maret 1914. Golongan Qadian menyatakan bahwa muslimin sebagai seorang kafir dan berkeyakinan bahwa pintu kenabian masih terbuka sesudah Nabi Muhammad Saw. wafat.

Golongan Lahore meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad bukan sebagai seorang nabi. Melainkan sebagai seorang *mujaddid* (pembaru agama). Hal ini dianggap lebih bisa diterima oleh kalangan Islam pada umumnya. Meski kedua golongan tersebut berbeda pandangan. Namun kedua aliran ini sama-sama memiliki semangat yang besar untuk menghadapi umat kristen di Eropa.

Gerakan Ahmadiyah Lahore berpijak pada tafsir tentang doktrin bahwa kenabian sudah diakhiri oleh Nabi Muhammad Saw. Sebagaimana yang terdapat dalam Al-Qur'an maupun hadis. Berbeda pendapat dengan Ahmadiyah Lahore tentang teori kenabian, Ahmadiyah Qadian memiliki konsep kenabian yang berbeda. Kenabian dalam pandangan Ahmadiyah terus berlangsung tanpa putus. Meski tidak membawa syariat baru. Kriteria nabi yang disebutkan Ahmadiyah adalah laki-laki (perempuan tidak bisa menjadi nabi), *baligh* (anak di bawah umur tidak bisa menjadi nabi), berakal (orang bodoh dan gila tidak bisa menjadi nabi), berbudi pekerti baik (orang fasik, pembohong dan berakhlak rendah tidak bisa menjadi nabi), dan mendapatkan wahyu.

Jika wahyu mengandung hukum-hukum atau undang-undang baru yang sebelumnya tidak ada. Maka nabi yang membawa hukum ataupun undang-undang baru tersebut disebut sebagai nabi yang membawa syariat baru. Jika wahyu yang diterimanya hanya mengulang atau sekedar menguatkan ajaran sebelumnya, tidak menambah ataupun mengurangi. Maka nabi ini disebut dengan nabi pembaru.¹⁶¹

Dilihat dari definisinya, seorang nabi dalam gerakan Ahmadiyah diklasifikasikan menjadi tiga golongan yaitu:

- 1) *Nubuwa shahih asy-syariah dan mustaqil*. Kategori nabi ini adalah pembawa syariat (hukum-hukum) untuk manusia. Sementara Nabi *Mustaqil* adalah hamba Allah yang menjadi nabi. Meski tidak mengikuti nabi sebelumnya. Seperti Nabi Musa as. yang menjadi nabi tanpa mengikuti nabi ataupun syariat sebelumnya. Ia langsung menjadi nabi dan membawa Kitab Taurat. Sama halnya dengan Nabi

¹⁶¹M. Ahmad Nurudin, *Masalah Kenabian*, (Jamaat Ahmadiyah Indonesia, 1996), hlm. 3.



Muhammad Saw. Nabi pada kategori ini bisa disebut juga sebagai Nabi *Tasyri* dan *Mustaqil* sekaligus. Pendapat Ahmadiyah ini sama dengan teori kenabian Ibn 'Arabi. Hanya saja berbeda penyebutan.

- 2) *Nubuwat Mustaqil Ghairot at-Tasyri* atau hamba Tuhan yang menjalankan syariat yang dibawa oleh nabi sebelumnya. Para nabi yang termasuk ke dalam kategori ini adalah Nabi Harun, Daud, Sulaiman, Zakaria, Yahya dan Isa as. Semua nabi ini menjadi nabi secara langsung atau *mustaqil*. Bukan karena mengikuti nabi sebelumnya. Tapi lebih kepada proses mereka yang langsung diangkat menjadi seorang nabi dan ditugaskan untuk menjalankan syariat Nabi Musa sebagaimana yang ada dalam Kitab Taurat.
- 3) *Nubuwat Zhili Ghair at-Tasyri'* atau hamba Tuhan yang mendapatkan anugerah dari Allah *untuk* menjadi nabi. Karena ia patuh kepada nabi sebelumnya dan mengikuti syariatnya dengan baik. Nabi ini berada di bawah kenabian sebelumnya dan juga tidak membawa syariat baru. Contohnya adalah Mirza Ghulam Ahmad yang mengikuti syariat Nabi Muhammad Saw.¹⁶² Mirza Ghulam Ahmad juga dipandang sebagai ulama, *mujaddid* atau wali.

Jika dilihat dari substansinya, teori kenabian Ahmadiyah memiliki persamaan dengan teori kenabian Ibn 'Arabi. Golongan nabi yang pertama dan kedua atau golongan nabi yang membawa syariat baru dan yang hanya menjalankan syariat sebelumnya, pada hakikatnya telah putus dan tidak ada lagi. Hanya nabi dalam kategori ketigalah yang masih ada dan akan terus ada. Siapapun bisa menjadi nabi dalam kategori ini.

Keyakinan tentang adanya nabi setelah Nabi Muhammad Saw. menjadi keyakinan inti yang berkembang di antara kalangan Ahmadiyah Qadian. Paling tidak, ada dua alasan yang mendasari tafsir terhadap kata "*Khatamun Nabiyyin*" dalam Surat Al-Ahzab ayat 40. Kedua penafsiran tersebut berkaitan dengan wahyu.

4. Penafsiran *Khatamun Nabiyyin*

Kata "*Khatam*" berasal dari kalimat "*Ma yuhtamun bihi*" yang artinya barang yang digunakan sebagai cap atau stempel. Menurut pemahaman

¹⁶²Iskandar Zulkarnain, *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*, (Yogyakarta: LKIS, 2006), hlm. 103-104.



Ahmadiyah, kata “*Khatam*” memiliki banyak arti, di antaranya adalah cincin, perhiasan, meterai, segel, yang membenarkan, yang paling maha, yang terbaik sebagai pujian terutama kalau dikaitkan dengan kata benda tunggal.¹⁶³ Jadi, makna “*Khatamun Nabiyyin*” bisa jadi berarti nabi terbaik atau stempelnya para nabi. Makna inilah yang menurut kalangan Ahmadiyah paling dekat dengan definisi yang dimaksud. Selain itu, sabda Rasulullah Saw. kepada Ali ra. juga menjadi pijakan bagi kalangan Ahmadiyah untuk menyimpulkan bahwa “*Khatamun Nabiyyin*” lebih merujuk pada sosok nabi yang dianggap terbaik atau utama. “*Aku adalah khatam dari nabi-nabi. Dan engkau, wahai Ali adalah khatamul anbiya*”. Bagi kalangan Ahmadiyah, kalimat ini justru memancing pertanyaan kritis lainnya yaitu “Apakah benar, Ali merupakan penghabisan dari nabi-nabi?”. Tentu saja ini jika kata “*khatam*” diartikan sebagai penghabisan. Akan tetapi, faktanya justru bertentangan. Dimana setelah Ali ra., masih ada banyak wali lainnya yang bisa dianggap paling mulia dan terbaik. Argumentasi lainnya yang bisa menguatkan hal ini adalah sabda Rasulullah Saw. kepada Umar ra. yaitu “*Tenteramkanlah hatimu wahai Umar, sesungguhnya engkau adalah khatamul muhajirin (Sahabat hijrah ke Madinah yang terbaik) di dalam kepindahan ini, seperti aku khatamun nabiyyin dalam kenabian*”.¹⁶⁴

Bagi Ahmadiyah, ayat 40 pada Surah Al-Ahzab menunjukkan bahwa Allah telah menetapkan Nabi Muhammad Saw. sebagai nabi pilihan yang paling mulia dibandingkan dengan nabi-nabi lainnya. Ayat ini diturunkan sebagai bentuk pembelaan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. atas tuduhan bahwa ia menikahi janda dari menantunya sendiri yaitu Siti Zaenab. Siti Zaenab adalah janda dari Zaid yang merupakan anak angkat Rasulullah Saw. Melalui ayat ini, Allah menjawab celaan orang-orang Quraisy yang menuduh bahwa Rasulullah Saw. telah melanggar tradisi yang sudah mengakar kuat di antara mereka pada saat itu. Dimana orang-orang Quraisy melarang pernikahan dengan janda bekas menantunya walaupun statusnya itu hanyalah anak angkatnya. Dengan kata lain, tradisi ini menguatkan kedudukan anak angkat yang dianggap sama dengan anak sendiri.¹⁶⁵

¹⁶³Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Arab-Indonesia*, cet. I, 1984, hlm. 348-349.

¹⁶⁴Syarif Ahmad Saitama Lubis, *dari Ahmadiyah untuk Bangsa*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2007), hlm. 75.

¹⁶⁵*Ibid.*, hlm. 74-75.



Bagi Ahmadiyah, pembaruan kualitas hidup manusia harus terus terjadi di sepanjang hidupnya. Pembaruan ini melingkupi akhlak dan moralitas yang selalu dipercayakan oleh Tuhan kepada manusia pilihannya. Manusia-manusia pilihan yaitu Nabi dan Rasul akan diutus ketika umat manusia sudah dianggap tidak sesuai dengan akhlak dan moral Islam yang sesungguhnya. Dan satu-satunya manusia pilihan yang dimaksud adalah Rasulullah Saw.

Menurut Kaum Ahmadiyah, munculnya pendapat yang mengartikan kata “*Khatam*” sebagai penutup atau terakhir sebenarnya baru muncul pada sekitar abad pertengahan. Pada abad ini, para ulama mulai mengartikan kalimat “*Khatamu Nabiyyin*” itu sebagai nabi penutup dan terakhir. Terkait dengan hal ini, Syarif menegaskan tentang kebingungannya. Karena makna kalimat “Penutup atau terakhir” ini justru baru muncul sekitar 600 tahun setelah zaman Rasulullah Saw. dan para sahabat.

Jika seperti itu, maka makna dari kalimat “*Khatamun Nabiyyin*” mengisyaratkan tentang masih adanya celah kenabian yang senantiasa terbuka setelah Rasulullah Saw. Hal inilah yang dipegang oleh kalangan Ahmadiyah Qadian yang meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad merupakan seorang nabi setelah Rasulullah Saw.

Berbeda dengan Ahmadiyah Qadian, Ahmadiyah Lahore tidak mengakui Mirza Ghulam Ahmad sebagai seorang nabi. Tapi hanya sebagai manusia biasa yang memiliki predikat pembaru pada abad XX. Meskipun demikian, paham kenabian yang berkembang dalam aliran ini memiliki dua kategori. *Pertama*, nabi hakiki atau nabi yang membawa syariat. *Kedua*, nabi *lughawi* yang bisa juga disebut nabi tidak hakiki. Artinya, nabi pada kategori ini sebenarnya adalah manusia biasa yang bisa menerima wahyu. Tapi wahyu yang diterimanya tidak bersifat *tasyri*. Meskipun berisi pengetahuan ataupun pengajaran tentang hal yang *ghaib*.¹⁶⁶

Pendiri gerakan Ahmadiyah mengambil langkah berani dengan menyatakan kepada agama-agama lain bahwa Ramachandra dan Krishna pun adalah Nabiyullah yang dibangkitkan di India berdasarkan ayat berikut:

¹⁶⁶*Ibid.*, hlm. 75.



﴿١٦٤﴾ وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ

Dan (kami mengutus) para utusan yang sebelumnya telah kami kisahkan kepadamu, dan para utusan yang tak kami kisahkan kepadamu (QS An-Nisa: 164).

Kitab Weda juga merupakan kitab yang diturunkan kepada Bangsa India. Sebagaimana halnya dengan Al-Qur'an, setiap bangsa dan peradaban memiliki nabi utusannya masing-masing. Lalu muncul pertanyaan tentang, apakah Bangsa Hindu yang sudah memiliki peradaban yang begitu tinggi pada akhirnya dilupakan oleh Allah dan tidak ada nabi yang diutus ke sana?¹⁶⁷

5. Penafsiran Ahmadiyah tentang Wahyu

Karena Ahmadiyah meyakini bahwa celah kenabian tidak tertutup untuk semua perkara. Maka sebagian dari celah wahyu dan sebagian kenabian masih tetap terbuka. Bahkan akan terus berlangsung.

Ahmadiyah beranggapan bahwa Islam merupakan agama untuk berkhidmat kepada Tuhan yang Maha Hidup, kekal dan nyata. Tuhan bersabda kepada hamba-Nya yang tulus dan akan terus bersabda selamanya. Sebagaimana halnya sifat-sifat yang dimiliki-Nya. Seperti Maha Mendengar dan Maha Melihat. Maka hubungan Tuhan dan manusia tidak akan terhenti. Meskipun kenabian hakiki (Kenabian Tasyri) telah berakhir. Tapi hubungan Allah dengan hamba-hamba-Nya tidak akan tertutup. Pada umumnya kaum Muslim menyangka bahwa celah wahyu telah tertutup sepeninggalnya Rasulullah Saw.

Ahmadiyah dalam hal ini telah memberikan perhatian secara khusus bahwa wahyu masih tetap turun kepada hamba-Nya yang dikehendaki. Menurut Ahmadiyah agama yang tidak memberikan kesempatan bagi pemeluknya untuk bisa terhubung dengan Allah adalah agama yang mati.

Pendapat yang sama dikemukakan oleh Sir Sayyid Ahmad Khan dari Alighrah India yang merupakan salah satu tokoh pembaruan. Ia pernah mengatakan bahwa wahyu bisa tumbuh dari hati manusia itu sendiri, atau lebih tepatnya pada rohaniah seseorang. Menurutnya, wahyu tidak berasal dari luar.

¹⁶⁷Susnojo Djojogugito, *Hasrat Mirza Ghulam Ahmad Bukan Nabi Hakiki* (Yogyakarta: Pedoman Besar Gerakan Ahmadiyah Lahore Indonseia (GAI), 1984), hlm. 4.



Struktur agama pada dasarnya diletakkan di atas pondasi wahyu Ilahi. Karena itu, dasar dari segala agama ialah perwujudan wahyu Ilahi. Akan tetapi, tidak ada satu pun agama kecuali Islam yang memiliki kepercayaan bahwa Allah sampai dengan sekarang masih tetap bersabda kepada manusia sebagaimana telah dilakukannya-Nya dahulu. Terkait dengan hal ini, sabda Allah kepada manusia justru merupakan perwujudan sifat Allah dan sifat Allah tidak pernah bisa dihentikan.¹⁶⁸

Tugas utama sekaligus tugas paling mulia dari gerakan Ahmadiyah adalah menjelaskan tentang Allah bersabda kepada hamba-hamba-Nya yang tulus. Sehubungan dengan hal ini, Ahmadiyah mendasarkan pemikirannya kepada Al-Qur'an dan hadis serta pengalamannya sendiri. Menurut mereka, Al-Qur'an jelas-jelas menyebutkan bahwa selain para nabi, wahyu Ilahi juga diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang shalih dan tulus dari bangsa-bangsa terdahulu. Misalnya kepada Ibn Musa: "Dan kami bersabda kepada Ibn Musa",¹⁶⁹ Dan kepada murid-murid Yesus Kristus, "Tatkala kami bersabda kepada Hawariyyin".¹⁷⁰ Kedua ayat ini dipergunakan kata wahyu, begitu juga kepada orang-orang tulus dari umat Nabi Muhammad, di mana Allah bersabda:

إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا ﴿١٣﴾

*"Sesungguhnya orang-orang yang berkata: Tuhan kami ialah Allah, lalu mereka terus menerus tak henti-hentinya berada pada jalan yang benar, para malaikat akan turun kepada mereka, ucapnnya: Jangan takut dan jangan berduka cita".*¹⁷¹

Pada ayat lain Allah bersabda:

لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ﴿٦٤﴾

*"Mereka mendapat khabar baik di dunia dan akhirat".*¹⁷²

¹⁶⁸Maulana Muhamad Ali, *Op. Cit.*, hlm. 89.

¹⁶⁹*Ibid.*, hlm. 69.

¹⁷⁰QS 28 : 7.

¹⁷¹QS 41 : 30.

¹⁷²QS 10 : 64.



Dalam sebuah hadis, terdapat pernyataan berikut:

لم يبق من النبوات إلا المبشرات

“Tidak ada yang tersisa dari kenabian kecuali mubasysyarat (kabar baik)”.

Dalam hadis lain dinyatakan: “Di antara orang-orang Israel sebelum kamu, ada orang-orang yang diberi sabda Allah, meskipun mereka bukan nabi, dan sekiranya ada seorang pengikutku menjadi nabi, ia adalah Umar.¹⁷³

Para wali dari umat Nabi Muhamad Saw. mufakat tentang hal ini, begitu pula *mujaddid* al-Fitsani dari Sirhind, yang telah menekankan secara khusus, bahwa Allah bersabda pula kepada para *muhaddats*. Sebagaimana bersabda kepada para Nabi terdahulu.¹⁷⁴

Mirza Ghulam Ahmad sebagai seorang *mujaddid* telah mengemukakan dirinya sebagai contoh penerima wahyu. Akan tetapi, ada hal yang perlu dicatat dari pengakuannya tersebut. Dimana ia tidak menerima wahyu seperti nabi-nabi yang berada dalam kategori Nabi Tasyri dan kenabiannya tidak sempurna.

Pandangan Ahmadiyah tentang kenabian dan kewahyuan ini belum mendapat tempat di hati umat Islam yang lain. Karena dunia dianggap sedang berada di bawah pengaruh pemikiran atheisme dan materialisme yang hampir menguasai seluruh dunia. Tapi sayangnya, teori kenabian dan kewahyuan dilupakan oleh para ulama Islam sendiri. Selain itu, umat Islam cenderung mudah mengkafirkan sesama saudara Muslim lainnya. Hanya karena perbedaan paham.

Secara umum, perpektif kewahyuan Ahmadiyah tidak jauh berbeda dengan perspektif yang dimiliki Ibn ‘Arabi. Khususnya terkait kewahyuan dalam kategori kenabian *ammah*. Ahmadiyah berpandangan mengapa kewahyuan selalu turun kepada manusia yang tulus dan shaleh? Karena terkait dengan Islam itu sendiri.

Sebagai sebuah agama universal, Islam memiliki pandangan dan ajaran yang bebas serta luas. Terutama dalam menyikapi segala perbedaan bangsa dan warna kulit serta kebutuhan zaman yang terus berkembang.

¹⁷³Al-Bukhari 42 : 5.

¹⁷⁴Al-Bukhari, Al Muslim.



Dimana setiap bangsa akan selalu dihadapkan pada problem baru yang berbeda dan berdampak pada aspek kehidupan. Karena itu, diperlukan kemampuan manusia untuk memecahkan masalah yang mungkin akan dihadapinya dengan bimbingan wahyu Ilahi.

Wahyu Ilahi turun kepada manusia dan bisa digolongkan ke dalam tiga jenis yaitu, *pertama*: wahyu *matluww* yaitu wahyu Ilahi yang terdapat dalam Al-Qur'an atau wahyu ini disebut wahyu *jali*. *Kedua*, yaitu wahyu *khofi* (wahyu batin), wahyu sebagaimana pada hadis. Dimana kedua jenis wahyu ini menjadi dasar untuk menciptakan hukum. *Ketiga*, *ghair mutluww* yaitu wahyu Ilahi yang diberikan kepada manusia yang tulus dan ikhlas. Wahyu ini dipergunakan untuk menghadapi dan menjawab problem pada setiap zamannya. Wahyu ini hakikatnya bukan seperti Al-Qur'an atau hadis.

6. Wafatnya Isa Al-Masih (Yesus Kristus)

Berbagai hipotesis dalam teori kenabian Ahmadiyah terus dikembangkan. Lalu dicari rasionalitas argumentasinya dan tentu saja dideskripsikan satu demi satu. Pembahasan selanjutnya adalah yang berkaitan dengan wafatnya Isa Al-Masih. Tema ini tentu saja akan sangat menarik untuk dikaji. Mengingat keistimewaan sosok Isa Al-Masih dalam konteks agama-agama samawi.

Ahmadiyah meyakini bahwa Isa Al-Masih sudah meninggal dunia. Argumentasi ini tentu saja berbanding terbalik dengan argumentasi yang berkembang di tengah masyarakat yang mengikuti mazhab Sunni maupun Syi'ah. Dimana kedua mazhab ini sama-sama meyakini bahwa Isa Al-Masih memang masih hidup. Tidak meninggal dunia. Dan ia diangkat oleh Allah ke langit. Hingga nanti ketika akhir zaman, akan diturunkan kembali ke bumi.

Sementara itu, Ahmadiyah meyakini bahwa Isa Putra Maryam ini sudah meninggal dunia. Sama halnya dengan nabi-nabi yang lain. Jika Nabi Isa sudah wafat, maka tidak mungkin baginya untuk kembali lagi ke dunia. Karena Nabi Isa adalah manusia dan jika ia hidup, pasti ia akan menua dan tidak punya kekuatan lagi untuk dikembalikan ke dunia. Ahmadiyah juga menggarisbawahi kalimat "*Illa Isa (kecuali Isa)*"



sebagai bukti bahwa Nabi Isa sudah meninggal dunia.¹⁷⁵ Berikut ini kelengkapan isi firman Allah tersebut:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ
عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

*Tiada Muhammad melainkan seorang rasul bahwasanya telah mati sekalian dengan rasul-rasul terlebih dahulu daripadanya. Jika Ia mati atau dibunuh apakah kamu akan berbalik ke tumit kamu atau murtad.*¹⁷⁶

Argumentasi di atas semakin menguatkan keyakinan Ahmadiyah tentang sudah meninggalnya Nabi Isa as. Selain itu, kalangan Ahmadiyah juga menemukan sebuah makam yang diduga merupakan makam Nabi Isa di daerah Srinagar India. Menurut hasil penelitian, makam tersebut adalah makam Yus Asep yang diyakini sebagai Nabi Isa yang pada saat itu telah melakukan pengembaraan panjang dari Palestina menuju Kashmir. Setelah penemuan makam ini, Ahmadiyah kemudian mencari dan mengumpulkan hadis-hadis Mahdiyah yang dianggap relevan untuk membuktikan keyakinan mereka.

Argumentasi dan keyakinan Ahmadiyah ini jelas berbeda dengan keyakinan yang berkembang di antara kaum Muslim, terutama kalangan Sunni yang meyakini bahwa Isa Al-Masih akan datang pada akhir zaman dan dianggap masih hidup sampai dengan saat ini.

Kepercayaan terhadap wafatnya Nabi Isa Al-Masih tidak hanya diyakini oleh aliran Ahmadiyah saja. Tapi juga ada beberapa kalangan Muslim lainnya yang memiliki pendapat yang sama. Seperti halnya Imam Bukhari dan Imam Malik.

Imam Bukhari dalam kumpulan hadisnya telah meriwayatkan dari Ibnu Abbas bahwa arti “*mutawaffika*” adalah “*munmuka*” atau Aku mematikanmu.¹⁷⁷ Artinya, Imam Bukhari tidak berpendapat bahwa arti “*tuwaffa*” adalah mengangkat jasmani dan rohani bersama-sama ke

¹⁷⁵Lihat dalam OFFICEEL VERSLAG, debat antara pembela Islam yang diwakili A. Hassan dan Ahmadiyah Qadian yang diwakili Rahmat Ali dan Abu Bakar, yang terdapat di gang Kenari Batavia-Centrum pada tahun 1933, hlm. 10.

¹⁷⁶QS 3 : 144.

¹⁷⁷Bukhari 65 : 12.



langit. Sebagaimana kemudian diartikan dan diterima oleh kebanyakan orang.

Selain pendapat dari Imam Bukhari, Imam Malik yang memiliki pemikiran yang sama dengannya, juga menuturkan argumentasinya melalui kalimat *وقال مالك: مات*. Artinya: Malik berkata, “*Ia telah wafat* “. ¹⁷⁸

Dalam pandangan Ahmadiyah, selain dua ulama besar yang mempercayai wafatnya Nabi Isa tersebut, masih ada banyak kaum Muslim terutama yang hidup sezaman dengan Nabi Muhammad Saw. yang memiliki pemikiran yang serupa. Karena tepat setelah Nabi Muhammad Saw. wafat, para sahabat banyak yang tidak percaya terhadap berita yang menyedihkan tersebut. Sikap mereka ini kemudian direspons oleh Abu Bakar dengan diam yang kemudian membaca ayat pada Surat Ali Imran ayat 134 seperti yang sudah disebutkan di atas. Karena itu, semua sahabat Nabi Muhammad Saw. memiliki keyakinan bahwa semua nabi itu fana. Jadi jika ada yang percaya bahwa Nabi Isa masih hidup, tentu saja hal ini sudah dikemukakan oleh mereka. ¹⁷⁹

Keyakinan terkait sudah meninggalnya Isa Al-Masih bahkan didukung oleh para ulama modern yang muncul sebagai tokoh-tokoh pembaru Islam. Beberapa nama seperti Sayyid Ahmad Khan dari Alighrah India, Mufti Muhammad Abduh (Mesir) dan Said Rashid Ridho (Mesir) juga meyakini bahwa Nabi Isa sudah wafat. Begitu juga dengan ulama-ulama India yang memiliki keyakinan yang sama. Hanya saja, mereka tidak mengakuinya di depan umum karena khawatir dianggap pro terhadap Ahmadiyah. Mengingat pada masa itu, orang-orang yang menyetujui hal ini dituduh memiliki hubungan rahasia dengan gerakan Ahmadiyah. Karena salah satu konten dakwahnya gerakan Ahmadiyah adalah tentang wafatnya Nabi Isa Al-Masih. Maka para ulama dan beberapa penerjemah Al-Qur'an sekarang ini semakin bertambah ragu untuk menerima kepercayaan ini sebagai sebuah kebenaran. ¹⁸⁰

Pendapat Ahmadiyah tentang Al-Masih yang dijanjikan kedatangannya bukan hanya berkaitan tentang pribadi Nabi Isa as. yang

¹⁷⁸Imam Muhammad Fakir, *Of Gujarat Majma, Bikhurul Anwar* (LUCKNOW, INDIA, NAWAKEL Kishore Press) Vol. I hlm. 286 dan *Ikmalul – Ikmal Sharh Muslim*, vol. I hlm. 265 dalam M. Muhamad Ali, *Op. Cit.*, hlm. 56.

¹⁷⁹*Ibid.*, hlm. 57.

¹⁸⁰*Ibid.*



diutus kepada Bani Israil saja. Tapi juga berkaitan dengan sosok Isa Al-Masih yang merupakan bagian dari umat Nabi Muhammad Saw. yang memiliki persamaan spiritual dan moral. Sebagaimana hadis berikut:

عن ابى هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ص.م. كيف اتم اذا
نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم

“Dari Abu Hurairah ra. bahwa Rasulullah Saw. bersabda: Bagaimana sikap kamu apabila turun Ibnu Maryam di tengah-tengah kamu dan menjadi aman di antara kamu”. (HR Bukhari Muslim).

Ahmadiyah mentafsirkan kata “*Imamukum minkum*” pada hadis di atas untuk merujuk pada siapa saja di antara umat Islam dan tidak harus merupakan keturunan dari Nabi atau seorang *ahlul bait*. Sebagaimana yang telah menjadi keyakinan sebagian besar umat Islam selama ini. Dengan demikian, Al-Masih akan datang pada akhir zaman dan bukan merupakan Isa Al-Masih. Karena Isa Al-Masih sudah wafat. Tapi hanya seorang Muslim yang mempunyai sifat spiritual dan moralnya seperti Isa Al-Masih.

Argumentasi ini jugalah yang kemudian membuat Ahmadiyah meyakini bahwa Mirza Ghulam Ahmad merupakan sosok Al-Mahdi sekaligus juga Al-Masih. Karena kemiripan sifatnya yang sama seperti Isa Al-Masih. Alasan argumentasi ini adalah *pertama*, sabda Nabi Muhammad Saw. secara lahiriah ditujukan kepada sahabatnya. Akan tetapi secara hakikat ditujukan kepada umat Islam pada akhir zaman. *Kedua*, Nabi Isa tidak bisa masuk ke dalam golongan yang disebut dengan “Antum” (kamu sekalian umat Muhammad Saw.), Nabi Isa adalah seorang imam dari Bani Israil yang sudah wafat dan tentunya tidak akan dibangkitkan lagi ke dunia sebelum hari kiamat tiba.¹⁸¹

Ahmadiyah Lahore memiliki pandangan yang sama terkait dengan hal ini. Dimana menurut mereka, jika Nabi Isa akan diturunkan ke bumi, maka hal itu berarti telah membongkar segel penutup kenabian. Maka dasar akidah Islamiyah yang menyatakan bahwa Nabi Muhammad Saw. merupakan penutup para nabi akan rusak. Sementara jika kedatangan

¹⁸¹N. A Faruqi, *Ahmadiyah in The Service of Islam*, (Lahore : Ahmadiyah Anjuman Isha’at Islam, 1983), hlm. 12-13.



Isa Al-Masih bukan sebagai seorang nabi, melainkan sebagai seorang umat. Itu artinya, derajat Nabi Isa as. dari nabi menjadi umat biasa.¹⁸²

Nabi terakhir menurut Ahmadiyah haruslah orang yang datang setelah semua nabi diutus. Apabila Nabi Isa Al-Masih datang sesudah Nabi Muhammad Saw., maka Nabi Isa Al-Masihlah yang justru harusnya dianggap sebagai nabi terakhir.

Bagi Ahmadiyah, menafsirkan ramalan tentang kedatangan Al-Masih itu hanya merupakan penjabaran metaforis. Sama halnya dengan pengertian tentang ramalan kedatangan Ilyas untuk yang kedua kalinya, yang ditafsirkan sebagai Yesus Kristus. Dimana di dalam sebuah ramalan seperti yang dikutip Maulana Muhammad Ali bahwa di dalam perjanjian lama, Ilyas disebutkan telah diangkat ke langit hidup-hidup, dan akan datang diturunkan kembali ke dunia sebelum kedatangan Yesus Kristus. Jika Yesus menyebutkan dirinya sebagai Al-Masih, ia akan dihadapkan dengan pertanyaan bahwa Ilyas belum pernah datang sebagaimana yang sudah diramalkan. Ia kemudian menjawab bahwa Ilyas adalah Yahya pembaptis.¹⁸³

Menurut Ahmadiyah, kepercayaan kaum muslimin tentang kedatangan Al-Masih untuk kedua kalinya sama persis dengan kepercayaan orang Yahudi mengenai Nabi Ilyas. Baik Isa Al-Masih maupun Nabi Ilyas, dianggap oleh sebagian besar umat Islam telah diangkat hidup-hidup ke langit. Selain itu, mereka juga diramalkan akan diturunkan untuk kedua kalinya ke dunia, sebelum hari kiamat tiba.

Kedatangan Isa Al-Masih untuk kedua kalinya menurut Ahmadiyah mengandung arti ruh. Bukan dalam bentuk fisik atau wujudnya Isa Al-Masih. Sehingga kedatangan Al-Masih memang masih diperlukan. Bukan hanya untuk menyampaikan risalah Islam kepada pengikut Al-Masih yang pertama (kaum Kristen). Tapi juga untuk mengembalikan ruh Islam kepada kaum muslim itu sendiri. Agar umat Islam mengalami kemajuan seperti yang ingin dicapai oleh kaum Muslim pada masa-masa awal Islam.

Pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai Al-Masih dalam materi dakwahnya sengaja dilakukan untuk mengalahkan mentalitas Kaum

¹⁸²Lukas 1:7, Matius 17:10-13. Dalam Maulana Muhammad Ali *Op. Cit.*, hlm. 44.

¹⁸³M. Amin Jamaludin, *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an*, (Jakarta: LPPI, 2005), hlm. 198.



Yahudi. Kedatangan Al-Masih diperlukan bagi kaum Muslim ketika mereka memperkaya diri dan dipengaruhi oleh tabiat Kaum Yahudi. Inilah dasar pengakuan Mirza Ghulam Ahmad sebagai bentuk respons atas keadaan umat Islam yang menurutnya sangat terbelakang dan memiliki pola pikir ala Yahudi. Sikap Mirza Ghulam Ahmad ini selaras dengan tugas dan misi gerakan Ahmadiyah yang menginginkan kemenangan Islam atas pengaruh Yahudi dan Barat melalui upaya Islamisasi Barat.

Sejauh ini, Mirza Ghulam Ahmad beranggapan bahwa umat Islam masih tidak berbuat apa-apa dan justru kehilangan semangat juang untuk memajukan Islam. Kecuali hanya menunggu saja. Apabila Al-Masih sekarang masih hidup di langit dalam tubuh manusia selama kurang lebih dua ribu tahun terakhir. Tidak makan dan tidak membutuhkan kehidupan materi. Tanpa mengalami suatu perubahan sedikit pun pada fisiknya. Maka ia bukan manusia. Apabila ia benar-benar memiliki hal-hal yang aneh ini, maka fisiknya bersifat kekal. Inilah alasan kuat yang dikemukakan oleh orang-orang Kristen.

Sementara itu, kaum Muslim percaya bahwa Nabi Isa masih hidup. Keyakinan ini dianggap aneh oleh Mirza Ghulam Ahmad. Sehingga menjadi sebuah hal yang wajar jika kemudian Nabi Isa dianggap bukan manusia biasa. Tapi dianggap lebih layak sebagai bagian dari ketuhanan. Karena itu, Mirza Ghulam Ahmad justru merasa tidak perlu menyiarkan Islam kepada orang-orang Kristen jika seperti ini. Alasan-alasan inilah yang kemudian mendasari pemikiran Mirza Ghulam Ahmad untuk menghilangkan pandangan-pandangan yang salah tentang Nabi Isa.

D. Skema Perbedaan Pemikiran Kenabian Ibn ‘Arabi dan Ahmadiyah

No.	Perbedaan	Ibnu ‘Arabi	Ahmadiyah
1.	Paradigma pemikiran	Konsep tasawuf filsafat idealistis	Konsep filsafat
2.	Sifat pemikiran	Idealistik	Realistik
3.	Kecenderungan gerakan pemikiran	Islam ideologis pluralis	Islam nasionalis
4.	Kecenderungan gerakan pemikiran	Progresif – individualis	Liberalis transformatif



No.	Perbedaan	Ibnu 'Arabi	Ahmadiyah
5.	Sifat ideologis	Progresif – individualis	Progresif – transformatif – kelompok
6.	Sifat ideologis pemikiran	Seluruh nabi adalah wali	Wali-wali adalah pewaris nabi-nabi
7.	Pandangan terhadap kenabian	Kenabian ammah dan kenabian khassah	Kenabian <i>shahib as-syariah</i> dan <i>mustaqil ghaer at-Tasyri'</i> . Kenabian <i>Zhili Ghaer at-Tasyri'</i>
8.	Pengakuan yang berkenaan dengan kenabian	Pengakuan sebagai penutup wali-wali	Pengakuan sebagai Al-Mahdi dan Al-Masih
9.	Penggunaan penutup kenabian	Khatamul auliya	Khatamul anbiya
10.	Makna <i>khatamu</i> pada kenabian	Makna tunggal yaitu penutup kenabian	Makna plural yaitu cincin, stempel mulia, dan penutup
11.	Sumber atau rujukan yang memengaruhi pemikiran kenabian	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Qur'an • Hadis nabi • Sufi-sufi pantheistik • Asetik-asetik Muslim • Theologia-theologia skolastik (Asy'ariyah dan Mu'tazilah) • Carmathian dan Ismailian (terutama ikwa nusafa) • Aristotelian dan Neo-platonik Persia terutama Ibnu Sina • Ishraqi • Sumber-sumber non Islam: Filsafat Hellenistik terutama, Neo-platonik dan filsafat pilo dan stoics tentang logos 	<ul style="list-style-type: none"> • Al-Qur'an • Hadis-hadis shahih • Ijtihad • Filsafat
12.	Penafsiran Al-Mahdi	Al-Mahdi adalah seorang anggota keluarga nabi	Al-Mahdi adalah seorang umat Nabi Muhammad Saw.
13.	Syarat kenabian khassah (Nabi yang tidak membawa syariat baru)	Ma'rifat spiritualitas	Keikhlasan spiritual



E. Skema Titik Temu (Persamaan) Pemikiran Kenabian Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah

Berikut ini adalah persamaan yang terdapat di antara teori kenabian 'Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah:

1. Nabi adalah pembawa berita dari Allah Swt. untuk disampaikan kepada umatnya.
2. Nabi memperoleh wahyu selama mengemban tugas dari Allah.
3. Penutup nabi-nabi *tasyri'* adalah Nabi Muhammad Saw.
4. Kenabian pada dasarnya dikelompokkan menjadi dua yaitu membawa syariat baru dan yang tidak.
5. Kenabian yang membawa syariat (hukum-hukum) Allah sudah putus dan berakhir pada Nabi Muhammad Saw., sedangkan Nabi yang tidak membawa syariat baru tidak terputus, terus ada sepanjang masa.
6. Kenabian tidak membawa syariat baru memiliki spiritualitas seperti nabi-nabi *tasyri'*.
7. Kenabian tidak membawa syariat baru bisa ditujukan kepada para wali dan ulama.
8. Kenabian yang tidak membawa syariat baru tetap bisa menerima wahyu dari Allah, hanya berbeda dengan wahyu nabi-nabi *tasyri'*.
9. Wahyu Allah bisa turun kepada siapa saja dengan syarat memiliki warisan kenabian.
10. Kenabian bisa diperoleh oleh siapapun dengan memiliki akal *mustafad* atau akal aktif dan kemampuan spiritualitas yang tinggi yang sama seperti nabi atau dengan kata lain kenabian sangat terbuka.
11. Nabi-nabi *ghaer tasyri'* berfungsi untuk melanjutkan syiar Islam, perdamaian dan rahmat di muka bumi.
12. Beriman kepada setiap nabi adalah hal yang sangat esensial.
13. Nabi-nabi *ghaer tasyri'* berhak meniadakan dan mengubah hukum Islam apa pun berdasarkan *ijtihad*.



F. Fatwa MUI dan ORMAS Terkait Ahmadiyah

Jemaat Ahmadiyah Indonesia atau bisa diakronimkan menjadi JAI, berdiri pada tahun 1925 (AD 1953: 6). Sedangkan gerakan Ahmadiyah Lahore Indonesia atau GAI berdiri pada tanggal 28 September 1929 (AD Pasal 1). JAI baru terdaftar memiliki badan hukum setelah dikeluarkannya Surat Keputusan No. J.A.5/23/137 dari Departemen Kehakiman Republik Indonesia tanggal 3 Maret 1953, dan Tambahan Berita Negara Republik Indonesia No. 26 tanggal 31 Maret 1953.¹⁸⁴ Sementara itu, Majelis Ulama Indonesia (MUI) baru mengeluarkan fatwa tentang eksistensi Ahmadiyah di Indonesia sekitar 55 tahun kemudian.

Fatwa MUI melalui Surat Keputusan Musyawarah Nasional (MUNAS) II MUI Pusat pada tahun 1980 ini menyebutkan bahwa gerakan Ahmadiyah merupakan gerakan di luar Islam, sesat dan dianggap menyesatkan. Menyikapi hal ini, Muhammadiyah juga mengeluarkan Surat Keputusan Majelis Tarjih dan menetapkan bahwa tidak ada nabi setelah Nabi Muhammad Saw. Lalu bagi siapapun yang tidak bisa menerima dan tidak mempercayai ayat maupun hadis yang menyatakan tentang hal ini. Maka ia telah mendustakan ajaran Islam. Sehingga dengan begitu, ia bisa dijatuhi tuduhan sebagai seseorang yang kafir.¹⁸⁵

Sejalan dengan sikap Muhammadiyah, Majelis Syuriah Pengurus Pusat Nahdlatul Ulama (NU) juga menyikapi eksistensi Ahmadiyah dengan dikeluarkannya keputusan pada tahun 1995 yang menyatakan bahwa aliran Ahmadiyah yang ada di Indonesia telah dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Aliran Ahmadiyah yang memutarbalikkan Al-Qur'an itu dilarang. Forum Ukhuwah Islamiyah Indonesia (FUII) yang terdiri atas berbagai organisasi Islam, para ulama dan zu'sama, antara lain Dewan Dakwah Islamiyah Indonesia (DDII), Syarikat Islam (SI), Ittihadul Muballighin, Muhammadiyah, Persatuan Umat Islam (PUI), Al-Irsyad, IIQ, PERSIS, PERTI, Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI) beserta sejumlah ulama mengeluarkan Surat Pernyataan resmi yang dibuat tanggal 17 September 1994).¹⁸⁶ Mereka

¹⁸⁴PP. Muhammadiyah, *Himpunan Putusan Trajih*, t th, hlm. 280-281.

¹⁸⁵M. Amin Jamaluddin, *Op. Cit.*, hlm. 221.

¹⁸⁶Radar Cirebon, 25 April 2008.



menyimpulkan bahwa ajaran Ahmadiyah Qadian sudah keluar dari akidah Islam dan merupakan gerakan yang sesat serta menyesatkan. Lalu Kitab “Tadzkirah” wajib dihentikan peredarannya. Karena sudah dianggap menodai dan melecehkan Alquran.

Ahmadiyah memang bukan sebuah organisasi baru di sepanjang sejarah Indonesia. Hampir seabad lalu, Organisasi Ahmadiyah sudah berdiri di Indonesia dan selama itu pula Ahmadiyah bergerak dengan bebas. Tanpa terlibat masalah dengan kelompok lainnya. Seperti hubungan damainya dengan NU, Muhammadiyah dan organisasi Islam yang lain.

Akan tetapi, persoalan terkait Ahmadiyah yang dianggap sesat dan konflik yang ditimbulkan karenanya, justru baru saja muncul belakangan. Tepat menjelang pemilu 2009 diselenggarakan. Hal ini tentu memancing pertanyaan kritis bagi kita sebagai bahan untuk menganalisisnya dengan baik.

Jika saja diperhatikan secara lebih mendalam, sejarah lahirnya organisasi-organisasi muslim di Indonesia tentu saja diinisiasi oleh para tokohnya. Dimana mereka, satu sama lain memiliki hubungan dan terkoneksi satu sama lain. Rasanya tidak salah jika penulis mengatakan bahwa para pendiri maupun pelopor organisasi Islam di Indonesia itu bersaudara. Karena tidak ada pernyataan-pernyataan simbolis keagamaan yang muncul dan dimaksudkan untuk menyerang kelompok lain yang berbeda paham.

Lebih jauh, Asri Waranan Adam seorang doktor sekaligus juga peneliti di LIPI (Lembaga Ilmu Pengetahuan Indonesia) menyebutkan adanya keharmonisan Ahmadiyah dengan Syarikat Islam (SI) ketika HOS Tjokroaminoto Pemimpin SI menerbitkan Tafsir Alquran pada 1930. Hal ini terlihat pada kata pengantar yang diberikan kepada pimpinan Ahmadiyah.

Berbagai kritik terhadap SI memang datang setelah itu. Tidak lama setelah itu, hubungan Ahmadiyah dengan SI menjadi renggang akibat dari sikap politik SI yang cenderung radikal terhadap penjajah Belanda. Sedangkan sikap sebaliknya ditunjukkan oleh Ahmadiyah yang tetap loyal kepada pemerintah. Bahkan pada tahun 1929, hubungan Ahmadiyah dengan Muhammadiyah pernah putus karena adanya pengakuan nabi dari Ahmadiyah dan menganggap kafir bagi orang-orang



yang mempercayainya. Namun setelah tahun 1929, Muhammadiyah sangat jarang mengeluarkan pernyataan yang memojokkan Ahmadiyah.

Ketika MUI mengeluarkan fatwa pada tahun 1984, Muhammadiyah mendukung perkembangan fatwa-fatwa MUI dekade 1980-an dalam penelitian M. Atho Mudzhar dalam kesimpulannya, bahwa faktor sosial politik mempunyai pengaruh yang sangat penting dalam proses penyusunan fatwa-fatwa.¹⁸⁷ Kemudian keluar lagi keputusan fatwa MUI No. 11/Munas/VII/MUI/15/2005, yang menyebut Ahmadiyah sebagai aliran sesat dan menyesatkan, berada di luar Islam, dan penganutnya adalah murtad.

Fatwa-fatwa MUI sejak tahun 1980 sampai 2005 dijadikan dalil untuk menyikapi gerakan Ahmadiyah dengan berbagai aksi intimidasi dan penyerangan, bahkan Jamaah Ahmadiyah diusir dari kampung halamannya, masjid mereka diserang, misalnya di Bulukumba, Makassar dan Lombok. Penyerangan serupa dilakukan di Parung, Bogor pada tahun 2005 ketika Jamaah Ahmadiyah menyelenggarakan silaturahmi nasional yang berakhir rusuh. Gabungan sekelompok umat Islam yang menamakan dirinya sebagai gerakan Umat Islam Indonesia menggagalkan acara tersebut. Tak ayal, korban materi dan fisik pun mewarnai aksi kekerasan oleh sekelompok Umat Islam terhadap Ahmadiyah. Akibatnya Jamaah Ahmadiyah kehilangan tempat ibadah, tempat tinggal dan berniaga.

Salah satu alasan yang menjadi motif penyerangan terhadap komunitas ini adalah karena sudah dianggap menyimpang dari akidah Islam. Pijakan argumentasi ini sama halnya dengan fatwa yang dikeluarkan oleh MUI yang menyebutkan bahwa Ahmadiyah merupakan aliran sesat dan menyesatkan.

Cara-cara kekerasan dan perlakuan terhadap Jamaah Ahmadiyah hampir sama seperti cerita klasik yang mewarnai pergulatan pemikiran keislaman sejak periode awal Islam. Dimana perbedaan seringkali diakhiri dengan kekerasan. Pada sebagian umat Islam di Indonesia masih terbiasa untuk menggunakan kekerasan, seperti pengkafiran dan pemurtadan yang berakhir pada dihalalkannya darah kelompok lain sebagai jalan akhir untuk menyelesaikan perbedaan pendapat. Dalam

¹⁸⁷M. Atho Madzhar, *Fatwa-Fatwa Majelis Ulama Indonesia*, (Jakarta: INIS, 1993).



perspektif mereka, cara-cara tersebut mungkin berasal dari doktrin-doktrin keagamaan yang autentik. Tapi sayangnya, hal ini tidak didukung dengan kajian yang holistik dan komprehensif. Sehingga agama bisa dijadikan sebagai alat politik untuk mengalahkan pandangan keagamaan yang berbeda, yang cenderung lebih moderat dan inklusif. Tindakan seperti itu menurut Muhammad Sharur hanya akan menyebabkan terjadinya tirani keberagamaan, baik dalam hal pemikiran, pengetahuan ataupun tindakan sosial di tengah kehidupan masyarakat kita. Selain tidak menyentuh akar persoalan, bukan tidak mungkin tindakan kekerasan seperti itu hanya akan menimbulkan semangat membela diri di kalangan jamaah yang tertekan. Nyatanya, aksi kekerasan hanya akan bertentangan dengan nilai-nilai fundamental HAM (Hak Asasi Manusia) yang menjunjung tinggi kebebasan berekspresi dan berpendapat. Dalam Deklarasi HAM Pasal 19 dikatakan bahwa: “Semua orang berhak atas kebebasan berpendapat dan berekspresi, hak ini meliputi kebebasan untuk mempertahankan pendapat tanpa paksaan dan untuk mencari, menerima, dan menyebarkan informasi, melalui media apa pun tanpa melihat batasan”.¹⁸⁸

Visi untuk memberikan kebebasan terutama dalam konteks beragama, tentu saja juga diatur dalam Islam. Dimana orang-orang yang berbeda agama, tetap harus dilindungi keselamatannya. Selama ia tidak memerangi dan mengganggu ketertiban umum. Hal ini tercantum pada Surah Al-Kahfi ayat 29 yaitu:

وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ ﴿٢٩﴾

Katakanlah kebenaran itu dari Tuhan kalian, barangsiapa yang mau beriman, maka berimanlah, barangsiapa yang mau kafir (ingkar atau atheis), kufurlah.

Meski ayat ini mengajak pada kebenaran wahyu. Tapi pada prinsipnya, Allah memberikan kebebasan kepada manusia untuk memilih pilihannya dan menanggung apa pun risiko yang ditimbulkan atas pilihan yang diambilnya itu.¹⁸⁹

¹⁸⁸Sukron Kamil (ed), *Syariah Islam dan HAM*, (Jakarta: CSRC UIN, 2007), hlm. 146.

¹⁸⁹M. Amien Rais, *Cakrawala Islam Antara Cita dan Fakta*, (Bandung: Mizan, 1991), hlm. 53-57.



Ayat-ayat tentang kebebasan berpendapat yang bisa *dipertanggungjawabkan* secara moral dan hukum bisa terlihat pada Al-Qur'an Surah Asy-Syuro ayat 38, An-Nisa: 59, 83. Sedangkan ayat-ayat tentang kebebasan berserikat bisa dilihat dalam Al-Maidah: 2 dan Al-Mujadalah: 22. Bahkan dalam bagian lain Al-Qur'an juga menolak kediktatoran Namrudz dan Fir'aun (QS 2: 258 dan QS 44: 31).¹⁹⁰

Aksi-aksi penolakan terhadap gerakan Ahmadiyah di Indonesia dipicu karena sebagian besar umat Islam berpaham literal dan tekstual. Kelompok ini menganggap pendapatnya paling benar sambil "menghantam" habis-habisan terhadap kelompok Muslim lain yang memahami teks secara substansial dan kontekstual. Dan di sinilah letak tantangan keberagaman di Indonesia yang sedang kita hadapi. Dimana masyarakat cenderung terjebak pada paham tekstualisme.

Menurut Zuhaeri Misrawi setidaknya ada tiga karakteristik tekstualisme dalam memakai teks keagamaan.¹⁹¹ *Pertama*, unifikasi agama dan pemikiran keagamaan. Menurut kalangan tekstualis, pemikiran keagamaan adalah agama itu sendiri. Sehingga perbedaan pandangan dianggap sebagai perbedaan agama. Nashr Zayd dan Abdul Karim Soroush melihat persoalan tersebut merupakan titik paling lemah dalam pemikiran Islam kontemporer. Karena ada percampuran antara keduanya. Kedua pemikiran tersebut cenderung menyerukan pentingnya pemisahan antara agama dan ilmu agama. Yang pertama bersifat sakral sedangkan yang kedua bersifat profan.

Kedua, teosentrisme. Kalangan tekstualis beranggapan bahwa pandangan keagamaan mereka merujuk kepada Tuhan, sedangkan pandangan yang lain merujuk pada selain Tuhan. Ini menyebabkan munculnya keyakinan tentang mazhab yang diikutinyalah yang paling benar. Atas nama Tuhan, mereka menolak perbedaan dan keragaman pandangan. Hal ini juga menyebabkan munculnya disfungsi antara hal-hal yang bersifat teosentris dengan hal-hal yang bersifat sosio-antroposentris.

Ketiga, otoritas salaf. Kalangan tekstualis beranggapan bahwa salaf atau yang dijuluki dengan "Al-Salafil Shalih" sebagai tanda keshalihan ulama salaf ini adalah "yang benar". Sedangkan yang modern adalah

¹⁹⁰Sukron Kamil, *Op. Cit.*, hlm. 34.

¹⁹¹Zuhaeri Misrawi, *Republika*, 17 Januari 2003.



“yang tidak benar“. Karenanya harus mengikuti salaf. Ketergantungan pada salaf menyebabkan mereka harus selalu menghadirkan yang salaf dalam konteks kemodernan. Yang salaf diyakininya dengan cara terbaik untuk memecahkan persoalan kekinian. Itulah karakteristik dan logika-logika yang biasa digunakan dalam pandangan dan sikap keagamaan sebagian kelompok Islam dalam menyikapi perbedaan dan keragaman termasuk menghadapi Ahmadiyah.

1. Islam Multitafsir

Islam pada awalnya lahir dalam keadaan berdiri sendiri. Belum ada kata ataupun embel-embel yang menggandengnya baik di awal maupun di akhir kalimat. Islam saat itu masih tunggal baik yang terdapat dalam teks Al-Qur'an maupun hadis. Sehingga tafsir Islam tunggal hanya berlangsung pada masa Nabi Muhammad Saw. Dimana Nabi Muhammad Saw. yang berperan sebagai *muffasir* tunggal dalam menafsirkan Islam belum muncul *muffasir* lain. Nabi Muhammad Saw. dalam hal ini dianggap sebagai seseorang yang memiliki otoritas penuh untuk menyampaikan pemahaman Islam dan memberi jawaban langsung terhadap problem-problem yang dihadapi umat Islam, yang tentu saja berkaitan dengan relevansi Islam dalam kehidupan sehari-sehari. Termasuk permasalahan ibadah dan muamalah. Islam di masa ini masih belum terpengaruh oleh pemahaman baru dan masih terjaga dengan baik dari sistem polarisasi keragaman pemikiran.

Islam yang ada saat ini dirasakan sudah sangat jauh berbeda dengan masa Nabi Muhammad Saw. Dimana tafsir Islam tidak lagi tunggal. Bahkan cenderung multitafsir. Agar Islam bisa tetap menjalankan konsep “*Shalihu li Kulli Zaman wal Makan*”. Tidak kehilangan relevansinya. Tapi tafsir terhadap Islam tidak bisa dimonopoli oleh siapapun dan kelompok mana pun. Islam tetap satu kalau dilihat dari sumber-sumber kepercayaan dalam teks suci. Islam dalam tatanan realitasnya perlu banyak penafsiran. Jika ditafsirkan dari beragam dimensi, Islam akan semakin berkualitas eksistensinya. Karena itulah, Islam sebaiknya diposisikan sebagai proyek harapan yang tidak pernah lekang dalam setiap fase sejarah. Seperti halnya Islam yang diibaratkan sebagai sebuah samudera tidak bertepi. Semakin didekati, maka akan semakin luas dan jauh.



Sejarah panjang dalam menafsirkan Islam, telah berlangsung seperempat abad sejak masa Nabi Muhammad Saw. Sejak saat itu pula, saling sengketa dan menumpahkan darah terjadi antaraliran dalam Islam.

Salah satu tragedi menyedihkan sepanjang sejarah terjadi ketika tiga dari empat khalifah pada masa Khulafaur Rasyidin dibunuh. Akibat dari peristiwa ini, Islam semakin mengalami polarisasi. Ada Islam beraliran Khawarij, Murjiah, Qadariyah, Mu'tazilah, Jabariyah, dan Asy'ariyah. Masing-masing aliran tersebut saling bersengketa dalam perspektif teologis, bahkan merambah ke wilayah Islam politis. Aliran-aliran Islam klasik tersebut telah membawa pengaruh besar terhadap perjalanan dan dinamika pemikiran Islam berikutnya. Satu abad kemudian setelah Islam semakin dikenal, lahirlah aliran Sunni dan Syi'ah. Aliran Sunni semakin berkembang dengan lahirnya mazhab-mazhab besar seperti Mazhab Maliki, Hanafi, Syafi'i, Hambali, dan lain sebagainya.

K.H Muhammad Hasyim Asy'ari yang merupakan seorang tokoh dan pendiri NU, sebagaimana yang sering dikutip oleh almarhum Prof. Dr. H. Nurcholish Madjid (Cak Nur) menyebutkan ribuan perbedaan pendapat dalam empat mazhab dalam bidang fikih Islam. Perbedaan pendapat antara Imam Hanafi dan Imam Malik jumlahnya tidak kurang dari 14.000 masalah. Perbedaan pendapat antara Imam Syafi'i dan gurunya yaitu Imam Malik jumlahnya tidak kurang dari 6.000 masalah. Demikian juga antara Imam Ahmad Ibn Hanbal dan gurunya yaitu Imam Syafi'i terdapat banyak perbedaan dan selisih paham. Namun mereka semua tetap bersahabat dan menggalang persaudaraan tanpa umpatan atau saling menyesatkan apalagi saling mengkafirkan.¹⁹²

Seiring berjalannya waktu, perbedaan pemikiran Islam semakin merambah ke dunia teologi, fikih, politik Islam ke wilayah tasawuf. Islam tasawuf melahirkan dua mazhab yaitu Mazhab Sunni dan Mazhab Falsafi. Dua mazhab ini tidak bisa dilepaskan dari perbedaan pendekatan dalam menafsirkan Islam secara esoteris.

Perbedaan pemikiran dan pemahaman terkait Islam juga terjadi di Indonesia, di mana hal ini direpresentasikan melalui dua organisasi besar yaitu NU (Nahdlatul Ulama) dan Muhammadiyah. Keduanya

¹⁹²(K.H. Muhammad Hasyim Asy'ari, *al Tibyan Fi al Nahy 'an Muqatha'at al Arham Wa at Aqarib Wa al Ikhwan*, 1360 H:11).



kerap memiliki perbedaan pendapat dan pemahaman, termasuk juga perbedaan dalam hal metode dan pendekatan sosial budaya dalam pengambilan keputusan yang berkaitan dengan fikih. Seperti yang sering terjadi adalah perbedaan untuk menentukan awal waktu hari raya Idul Fitri dan Idul Adha. Meski keduanya sama-sama berada di Indonesia, berada tepat di batas geografis yang sama. Melihat situasi yang terjadi ini, para ulama NU maupun Muhammadiyah sama-sama sepakat bahwa perbedaan tersebut merupakan perkara *khilafiyah* saja. Bukan merujuk pada perbedaan yang sifatnya *furuiyyah*. Agar tidak menimbulkan konflik di tengah masyarakat terutama di antara mereka yang awam terhadap ilmu agama.

Perkembangan penafsiran Islam menemukan momentumnya sendiri. Tepat ketika semakin banyak tren pemikiran yang muncul. Lalu dikenallah Islam fundamentalis, tradisional, reformistik, postradisional. Bahkan dalam versi yang sedikit berbeda, disebutkan Islam revivalis, Islam modernis, Islam neo-revivalis, Islam neo-modernis, Islam liberal, dan yang lainnya.

Tren pemikiran Islam semakin mendorong keragaman dalam bidang tafsir dan pemahaman terkait relevansi Islam. Dimana kemudian Islam dikenal sebagai sebuah ajaran yang terbuka untuk ditafsirkan oleh siapapun sesuai dengan zaman dan lingkungan sosialnya. Tentu saja dengan basis keilmuan yang dimiliki dan harus bisa dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Hal inilah yang kemudian mendorong semakin terbukanya pintu ijtihad untuk mengkaji Islam. Sampai-sampai Nabi Muhammad Saw. sendiri memberikan penghargaan kepada orang yang melakukan Ijtihad dalam sebuah hadisnya yang disebutkan bahwa apabila melakukan Ijtihad terjadi kesalahan maka dapat apresiasi satu pahala, dan bila benar maka dihargai dua pahala.

Islam berisikan nilai-nilai masa depan. Bukan diperuntukkan hanya untuk masa lalu saja. Tidak ada monopoli apa pun dalam Islam dan Islam adalah milik semua orang. Menanggapi hal ini, Prof. Dr. Mukti Ali menjelaskan bahwa Islam bukan agama monodimensi dan Islam bukan agama yang hanya didasarkan pada *intuisi mistis* manusia dengan Tuhan, ini hanyalah satu bagian dari sekian banyak dimensi Islam. Islam justru bisa ditafsirkan dengan berbagai pendekatan bahkan bisa dikaji melalui pendekatan interdisipliner agar Islam bisa dipahami secara komprehensif dan kaya makna.



Jika Islam hanya ditafsirkan secara tunggal, justru akan mempersempit ruang lingkup Islam itu sendiri, yang pada akhirnya akan menggagalkan statemen Nabi Muhammad Saw. yang menyatakan bahwa “*Al-Islam yu’la wa la yu’la alaihi*” atau Islam adalah agama tinggi dan tidak bisa ditinggikan oleh yang lain. Dimana Islam justru harus bisa menyediakan berbagai solusi sesuai dengan kebutuhan dan masalah yang dialami oleh manusia. Karena itu, sikap yang tidak perlu ada dan layak dienyahkan dalam menafsirkan Islam adalah sikap superior, yang memungkinkan untuk melahirkan sikap mengagung-agungkan diri sendiri dan cenderung egois serta memandang remeh orang lain. Hal yang berbahaya dari sikap ini adalah monopoli Islam yang dilakukan secara membabi buta. Merasa diri sendiri adalah orang yang paling layak, paling benar, paling pantas dan paling memahami Islam. Sehingga menganggap bahwa kebenaran tafsir dan pendapat dari golongan atau kelompoknya sendiri itu benar. Sementara orang lain dipandang sesat dan kafir.

Hal yang kemudian perlu dikedepankan dari berbagai perbedaan penafsiran Islam adalah memunculkan sikap kritis, dialogis dan terbuka untuk menerima kebenaran orang lain, serta sikap keberanian kita untuk membuka diri terhadap perbedaan. Sekaligus juga berani untuk memperkaya keilmuannya tentang berbagai perbedaan yang ada. Karena sejatinya, perbedaan di kalangan umat adalah rahmat. Asalkan tidak didomplengi oleh kepentingan politik maupun kekuasaan yang justru bisa menyeret pada permasalahan yang lebih berbahaya.

Idealnya, perbedaan pemikiran yang ada tidak seharusnya menyeret pada pusaran konflik maupun permusuhan. Tidak perlu menimbulkan korban-korban lagi. Setiap orang bebas untuk berbeda pendapat. Sesuai dengan keyakinannya. Akan bisa membangkitkan rasa bahagia dalam dirinya dan dengan syarat pendapat itu tidak mengganggu ketentraman orang lain. Karena itu kita tidak perlu memaksakan pendapat kepada orang lain.

2. Sikap Islam Terhadap Kekerasan

Sejak lengsernya rezim Orde Baru pada tahun 1998, suasana sosial politik di tanah air mengalami perubahan secara drastis. Tepatnya perubahan sistem pemerintahan otoriter menuju demokrasi. Hal ini



tentu saja dilatarbelakangi oleh keinginan untuk menata kembali kehidupan kebangsaan. Agar bisa keluar dari berbagai krisis seperti krisis ekonomi, sosial, politik, budaya, dan kepemimpinan. Krisis-krisis tersebut menurut para pakar disebabkan oleh lemahnya ekonomi yang bergantung kepada IMF dan rapuhnya ikatan sosial masyarakat, sehingga terjadi banyak gejolak sosial dan meningkatnya suhu politik Nasional.

Momentum runtuhnya rezim Orde Baru pada saat itu, tidak disiasikan oleh kelompok Islam “garis keras” untuk kembali bangkit dan menguasai Indonesia. Karena selama 32 tahun terakhir Orde Baru berkuasa, gerakan ini tidak memiliki ruang dan kesempatan untuk berkembang. Malah justru dimarginalkan. Kelompok ini memantapkan langkahnya dengan cara mendirikan partai politik yang bercorak Islam. Namun sayangnya, gerakan ini selalu gagal ketika menghadapi pemilihan umum. Karena pergerakannya yang lebih mengedepankan simbol daripada substansi. Meski gerakannya tidak mengandung aksi kekerasan.

Setelah itu, kelompok Islam “garis keras” ini mendirikan gerakan Islam berbasis kultural yang ditandai dengan banyaknya organisasi masyarakat yang bermunculan. Kelompok Islam garis keras berbasis kultural bisa dikelompokkan menjadi lima istilah seperti dalam penelitian Khamami Zada (2002), yaitu *pertama*, istilah gerakan militan Islam seperti MMI dan FPI. Kelompok-kelompok ini selalu mengagendakan romantisme sejarah masa lalu dan menuntut untuk diberlakukannya syariat Islam secara utuh dan menyeluruh dalam berbagai aspek kehidupan. Karena melaksanakan syariat Islam merupakan kewajiban dan tanggung jawab kolektif bagi orang yang beriman. Barangsiapa yang tidak melaksanakannya maka akan mengalami kesempitan hidup di dunia dan mendapat siksa di akhirat sesuai pemahaman mereka dari dalam Al-Qur’an. Kelompok ini juga menyerukan kepada bangsa Indonesia, khususnya umat Islam agar kembali mengembalikan landasan ideologis kepada Piagam Jakarta yang telah menjadi konstitusi pertama yang disahkan oleh *the founding fathers* Bangsa Indonesia. Selain itu, gerakan ini juga melakukan berbagai aksi sosial untuk memberantas tempat maksiat seperti tempat prostitusi, bar dan perjudian. Karena pihak kepolisian dalam hal ini dipandang lamban dalam menangani penyakit sosial. Terakhir, mereka



juga menuntut pembubaran Jamaah Ahmadiyah Islamiyah (JAI) yang dinilai sesat dan menyesatkan. Ekspresi gerakan JAI seringkali dianggap melakukan tindakan-tindakan kekerasan, merusak tempat tinggal, tempat ibadah, dan terkadang sampai melukai fisik kelompok umat lain yang berbeda pandangan seperti kepada kelompok Aliansi Kebebasan untuk Kepercayaan Beragama dan Berkeyakinan (AKKBB) pada tragedi Monas 1 Juni 2008.

Kedua, istilah gerakan kelompok Islam anti liberal seperti DDII dan KISDI. Kelompok ini menentang keras kelompok Islam liberal. Karena dipandang menyimpang terlalu jauh dari *khitoh* Al-Qur'an dan Sunnah yang sudah menjadi pandangan dan dasar hidup manusia yang tidak boleh direkayasa oleh penafsiran-penafsiran di luar kemampuan manusia. Sementara Islam liberal dianggap terlalu berani menafsirkan Al-Qur'an dengan metodologi yang diambil dari barat sehingga Al-Qur'an dianggap mengalami distorsi dan reduksi. Kelompok ini sejak 1990-an tidak menyetujui program departemen agama yang dipimpin Munawir Sjazali saat mengirimkan sarjana-sarjana IAIN ke perguruan tinggi terkenal di Amerika dan Eropa. Karena negeri ini dipandang telah banyak menghasilkan pemikiran sekuler dan liberal, mereka mengusulkan agar sarjana-sarjana IAIN lebih baik dikirim ke Perguruan Tinggi Timur Tengah sebagai basis pendidikan yang lebih Islami dan sebagai pusat peradaban Islam. Padahal yang menjadi pertimbangan Munawir Sjadzali mengirimkan sarjana-sarjana ke Barat dan Eropa adalah karena peradaban Barat sudah lebih maju dan lebih berani memanfaatkan intelektualitas serta bersikap rasional.

Puncak ketidaksenangan kelompok ini terjadi ketika lulusan Ph.D dari perguruan tinggi barat seperti Dr. Nurcholish Madjid (Alm.) dan Prof. Dr. Harun Nasution (Alm.) telah mengajarkan neomodernisme Fazlur Rahman dan rasionalisme Mu'tazilah seperti pluralisme, inklusivisme, humanisme dan mengembangkan teori liberal serta sekuler. Kelompok Islam anti liberal ini tidak segan-segan mengklaim tokoh-tokoh Islam liberal sebagai pihak-pihak yang pro Yahudi dan Amerika. Dituduh sebagai bagian dari konspirasi untuk menghancurkan Islam, bahkan dituduh murtad dan darahnya menjadi halal. Sebagaimana yang terjadi dengan Ulil Absor Abdala atas tulisannya dalam Kompas, 18 Juli 2008 berjudul "*Menyegarkan Kembali Pemahaman Islam.*"



Sepeninggal Mohammad Natsir, DDII mengalami pergeseran sikap dan pandangan sosial-politik dakwahnya. Hal ini bahkan diakui oleh Dr. M. Syafii Anwar yang merupakan salah satu tokoh yang pernah dekat dengan N. Natsir. Menurutnya “Tokoh dan aktivis muda DDII menjadi kelompok ‘ultraskripturalis’ yang kurang demokratis, tidak menghargai perbedaan pendapat, dan terkadang merasa paling benar sendiri. Seharusnya yang mengklaim sebagai penerus cita-cita Natsir bisa mengawasi sikap demokratis, menghargai perbedaan pendapat, dan sikap keterbukaan”. Bahkan Presiden SBY pun dalam “Refleksi Seabad M. Natsir”, 18 Juli 2008. Menyebutkan “M. Natsir sebagai pendakwah, politikus, pejuang, dan negarawan yang membanggakan. Sebagai pendakwah, Natsir mendakwah Islam penuh keteduhan dan kedamaian jauh dari kekerasan” (Kompas, 19 Juli 2008).

Ketiga, istilah kelompok Islam ekstrem yang ditujukan untuk kelompok yang bersebrangan dan melakukan perlawanan terhadap kelompok Islam moderat. Muhamad Abid Al Jabiri seperti yang dikutip Khamami Zada, menunjukkan perbedaan dari gerakan Islam ekstrem di masa lalu dengan masa kontemporer. Kalau gerakan-gerakan ekstremis masa lalu mempraktikkan ekstremisme pada tatanan akidah. Sedangkan gerakan-gerakan ekstrem kontemporer menjalankannya di tataran syariah dengan melawan mazhab-mazhab moderat.

Keempat, istilah Islam skripturalis yang sering dikemukakan oleh R. William Liddle ketika menulis artikel yang berjudul “Skripturalisme Media Dakwah: Suatu Bentuk Pemikiran dan Aksi Politik Islam di Indonesia Masa Orde Baru (1998)”. Gerakan ini merupakan kelompok Islam yang tidak memandang diri mereka terlibat terutama dalam kegiatan intelektual yang mencoba mengadaptasikan pesan Nabi Muhammad Saw. dan makna Islam ke dalam kondisi-kondisi sosial di penghujung abad kedua puluh ini. Menurut mereka, pesan dan makna itu sebagian besarnya sudah jelas termaktub di dalam Al-Qur’an dan hadis, serta hanya perlu diterapkan dalam kehidupan. Karena itu, mereka cenderung berorientasi kepada syariat.¹⁹³

Kelima, istilah kelompok Islam fundamentalis yang sering dipakai oleh Oliver Roy. Kelompok ini berupaya untuk mengembalikan semua urusan, baik dalam hal ibadah maupun muamalah yang harusnya

¹⁹³R. William Liddle, 1999, hlm. 66.



berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah. Secara literal tanpa memandang perubahan-perubahan yang terjadi.

Ormas-ormas Islam “garis keras” seperti yang sudah dipaparkan di atas, secara substansi hampir memiliki kesamaan dalam menyikapi pemahaman keagamaan yang terkesan eksklusif, simbolik, literalis dan rigid bahkan dianggap melakukan tindakan-tindakan dengan pendekatan kekerasan kepada pihak-pihak yang berlawanan pandangan.

Menurut sejarah ilmu kalam atau teologi Islam klasik, disebutkan bahwa kemunculan maupun eksistensi kelompok garis keras atau radikal di kalangan umat Islam bukan hal yang baru. Pada masa Khalifah Ali ra., muncul suatu aliran Khawarij, aliran ini berbeda dengan aliran-aliran lain seperti Syiah, Murjiah, Ahlu Sunnah Wal Jamaah, baik coraknya maupun garis perjuangannya.

Aliran Khawarij dalam pandangan pakar teologi dianggap sebagai kelompok aliran garis keras dalam memahami Al-Qur'an. Aliran ini muncul pada abad ketujuh Masehi akibat pertentangan antara Ali bin Ali Thalib dan Muawiyah bin Abu Sufyan yang pada saat itu merupakan Gubernur Damsik. Awalnya orang-orang Arab yang berasal dari Badui tidak setuju dengan penyelesaian persengketaan melalui jalan arbitrase dan tidak menyelesaikan kembali kepada Al-Qur'an. Karena Al-Qur'an dipandang ketentuan paling lengkap. Mereka mengatakan “Tidak ada hukum kecuali dengan hukum Allah”. Sementara Ali dan Muawiyah dalam bermusyawarah tidak bersumber kepada Al-Qur'an dan mereka mengklaim kafir.

Klimaks dari pertentangan antara Ali dan Muawiyah bin Abu Sufyan yang dinilai sudah jauh dari Al-Qur'an. Menurut kelompok garis keras itu menyebabkan terjadinya peristiwa pembunuhan terhadap Khalifah Ali bin Ali Thalib oleh kelompok umat Islam garis keras. Setelah beliau shalat Subuh Hari Jumat, 17 Ramadhan 40 H. Pembunuhnya adalah Abdurrahman bin Muljam. Padahal Abdurrahman bin Muljam adalah seorang Muslim yang taat beribadah, rajin puasa, dan bahkan hafal Al-Qur'an.

Perkembangan kelompok Islam garis keras bermula dari nuansa politik berkembang menjadi bernuansa ideologi yang berpaham Khawarij. Harun Nasution (1995) sebagai pakar pemikiran Islam menyebutkan ciri-ciri karakteristik aliran Khawarij adalah mudah mengkafirkan orang yang tidak segolongan dengan mereka, Islam



yang benar adalah Islam yang mereka pahami dan amalkan. Islam yang dipahami dan diamalkan dari golongan Islam di luar mereka dianggap tidak benar. Orang-orang Islam yang tersesat dan telah menjadi kafir itu perlu dibawa kembali ke Islam yang sebenarnya. Selain itu, pemerintahan dan para ulama yang tidak sepaham dengan mereka juga dianggap sesat. Maka mereka memilih imam pemuka agama ataupun pemerintah dari golongan mereka sendiri. Mereka bersikap fanatik dan tidak segan-segan untuk menggunakan kekerasan ataupun pembunuhan demi bisa mencapai tujuannya.

Sementara Ulama Yusuf Al-Qardhawi (1992), menyebutkan ciri gerakan Islam garis keras (ekstrem) ada di sisi fanatisme terhadap satu pendapat dan keengganannya untuk menerima pendapat lain. Kebanyakan orang mewajibkan manusia terkait perkara-perkara yang tidak diwajibkan Allah atas mereka. Memperberat perkara yang Allah mudahkan. Sikap kasar dan keras. Buruk sangka terhadap sesama manusia yang berbeda paham dan terjerumus ke dalam jurang doktrin pengkafiran terhadap kelompok lain yang tidak sepaham.

Ciri-ciri tersebut memiliki kesamaan substansial dengan aliran Islam garis keras yang selama ini berkembang di Indonesia. Karena pada dasarnya perkembangan pemikiran umat Islam sekarang, baik pemahaman keagamaan dan garis perjuangannya tidak bisa dilepaskan dari corak pemikiran Islam klasik. Seperti ormas NU yang cenderung terpengaruh aliran Asyariyah. Karena dilihat oleh para pendiri NU sebagai sosio keagamaan lebih banyak belajar dari ulama-ulama beraliran Asyariyah dalam disiplin ilmu. Ormas Muhammadiyah terkadang terpengaruh gerakan Wahabiyah dalam hal akidah dan terkadang terpengaruh aliran Mu'tazilah. Terkait dengan hal ini, tokoh yang bisa mewakili adalah K.H. Ahmad Dahlan yang pernah belajar kepada Muhammad Abduh di Mesir. Begitu juga dengan ormas MMI, FPI dan sejenisnya juga memiliki kesamaan pemahaman agama. Selain itu juga terdapat kesamaan dalam hal praktik ibadah yang cenderung lebih mengarah pada Mazhab Hambali.

Munculnya ormas-ormas Islam garis keras ini telah meramaikan dinamika kehidupan beragama sekaligus juga mewarnai kehidupan sosial politik di Indonesia. Sehingga menjadi pusat perhatian serius bagi para peneliti luar maupun dari dalam negeri. Kelompok Islam garis keras ini biarkan membumi di Indonesia tidak harus dibubarkan.



Eksistensi kelompok ini tergantung pada perjalanan sejarahnya. Sebaiknya bagi kelompok internal garis keras perlu ada perubahan paradigma dalam corak perjuangannya. Dimana mereka seharusnya tidak lagi mengedepankan cara-cara kekerasan, sesuai dengan prinsip pokok dan misi dasar Islam diturunkan ke bumi ini. Agar Islam bisa dipahami sebagai agama yang “Rahmatan lil alamiin”. Selain itu, Nabi Muhammad Saw. “Sesungguhnya tidaklah aku diutus kecuali untuk menyempurnakan akhlak yang mulia”.

Realitanya, belakangan ini muncul berbagai aksi intimidasi, pemaksaan maupun vandalisme terhadap kelompok lain dengan membawa simbol-simbol Islam. Hanya karena berbeda pandangan yang terjadi dalam beberapa hal. Keadaan ini bisa saja dianggap sebagai indikator krisisnya etika maupun moralitas umat dalam memahami perbedaan yang ada. Menyikapi hal ini, Islam sendiri merupakan sebuah agama yang pada dasarnya berisikan nilai-nilai seperti *tawassuth*, *tawazun*, *i'tidal*, *qowama* dan *sabila* yang bisa digunakan dalam menyikapi berbagai perbedaan. Dengan demikian, persoalan apa pun yang nantinya akan dihadapi, baik yang berkaitan dengan urusan agama maupun sosial politik, seharusnya bisa dilandaskan pada nilai-nilai etis berupa “**jalan tengah**” atau dengan kata lain bisa disebut juga dengan moderasi.

Tidak seimbangny a seseorang dalam memahami Islam baik secara tekstual dan legal formal bisa mengakibatkan sikap ekstrem serta melampaui batas. Secara perlahan-lahan hal ini juga memungkinkan munculnya konflik sosial di tengah-tengah masyarakat. Padahal Al-Qur'an sama sekali tidak melegitimasi sikap ataupun perilaku yang melampaui batas. Dalam rangka menguatkan argumentasi ini, penelitian yang dilakukan oleh Abdul Wahab Khalaf (1956) yang merupakan seorang pakar metodologi hukum Islam (*ushul fiqh*) barangkali bisa dijadikan sebagai bukti penguat bahwa Islam tidak mengajarkan umatnya untuk bersikap anarkis maupun vandalis. Lebih jauh menurut Abdul Wahab Khalaf, Al-Qur'an berisikan tentang hukum hanya sekitar 5,8% atau sebanyak 368 ayat saja. Sedangkan sebagian besar ayatnya justru berisikan nilai-nilai universal seperti keadilan, cinta kasih, perdamaian, dan kebebasan yang kesemuanya merupakan pesan-pesan moral keagamaan. Dimana seluruhnya, nilai-nilai tersebut bisa dijadikan sebagai pedoman nilai dalam hidup bermasyarakat maupun bernegara.



Senada dengan Abdul Wahab Khalaf, Yusuf Al-Qardawi (1992), juga menjelaskan bahwa Al-Qur'an tidak memerintahkan umatnya untuk bersikap keras. Kecuali pada dua keadaan yaitu *pertama*, saat berada di tengah-tengah medan peperangan ataupun berhadapan dengan musuh. Kondisi di mana strategi kemiliteran harus dijalankan yang tentu saja menuntut kita bersikap tegas dan keras untuk menghadapi. Meski tetap harus menyertakan perasaan kasih sayang setelah peperangan usai. *Kedua*, dalam rangka melaksanakan sanksi ataupun hukuman bagi siapapun yang berhak menerimanya. Dimana pada saat itu, sikap lembut ataupun lunak tidak perlu dilakukan. Tentu saja dalam rangka melaksanakan supremasi hukum dan menciptakan keadilan.

Menyikapi tentang sikap melampaui batas, Dr. K.H. Said Aqil Siradj (2006) menyebutkan bahwa setidaknya ada tiga sikap yang dikategorikan sebagai tindakan melampaui batas. *Pertama*, "Ghuluw" atau bentuk ekspresi manusia yang berlebihan dalam merespons persoalan hingga terwujud sikap di luar batas kewajaran kemanusiaan. *Kedua*, "Tatharruf" atau sikap berlebihan karena dorongan emosional yang berimplikasi pada empati berlebihan dan sinisme. *Ketiga*, "Irhab" atau terlalu mengundang kekhawatiran karena bisa jadi membenarkan kekerasan atas nama agama atau ideologi tertentu. *Irhab* merupakan sikap dan tindakan berlebihan. Karena dorongan agama ataupun ideologi.

Tentang sikap berlebihan ini, Allah berfirman "Wahai Ahli kitab, janganlah kamu melampaui batas dalam agamamu, dan janganlah kamu mengatakan terhadap Allah kecuali yang benar" (QS An-Nisa: 171). Dalam firman yang lain, Allah juga menekankan tentang perlunya bersikap lemah lembut dalam berdakwah. "Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah, kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya kamu bersikap keras dan berhati kasar. Tentulah mereka menjauhkan diri dari sekelilingmu. Karena itu maafkanlah mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu". Ayat ini bisa saja dipahami sebagai sebuah petunjuk yang merujuk pada bidang agama, pendidikan, ekonomi, sosial budaya maupun politik. "Kemudian apabila kamu telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertawakal kepada-Nya". Dengan demikian, titik puncak kesempurnaan beragama



seseorang justru terletak pada kemampuannya dalam memahami ajaran Islam dan kearifan serta kebijaksanaannya dalam menyikapi berbagai perbedaan yang ada.

Dummy



6



PENUTUP

Persoalan kenabian setelah wafatnya Nabi Muhammad Saw. menjadi diskursus yang tak kunjung selesai sampai saat ini. Sayangnya, perhatian umat Islam terhadap permasalahan kenabian masih rendah. Sementara dampak dari perdebatan ini justru sudah berhasil menyeret umat Islam ke dalam pertikaian yang berkepanjangan, yang bahkan berujung pada benturan fisik. Kasus terakhir seperti yang dialami oleh Ahmadiyah ketika menggagas teori kenabian justru mendapatkan perlawanan fisik dari kelompok Islam lainnya.

Setidaknya, diskursus tentang kenabian diwakili oleh dua mazhab besar yaitu *pertama*, mazhab ortodoks yang direpresentasikan oleh teolog Sunni, yang dalam pandangan keagamaannya selalu mengacu kepada teks. Kelompok ini berpendapat bahwa nabi ataupun urusan kenabian merupakan sebuah anugerah dari Allah kepada manusia pilihan. Pendapat ini berbeda dengan pendapat *kedua* yakni mazhab heterodoks atau kaum filsafat yang diwakili para ahli filsafat. Kalangan ini meyakini bahwa persoalan kenabian merupakan sebuah keniscayaan dalam hidup ini. Sementara nabi adalah seseorang yang dianggap memiliki bakat intelektual luar biasa. Sehingga dengan bakat tersebut, seorang nabi mampu mengetahui segala hal tanpa perlu adanya sumber-sumber eksternal. Lebih tepatnya, nabi memiliki kekuatan untuk melahirkan pengetahuan.



Diskursus yang lebih menarik tentu saja tidak jauh-jauh dari teori kenabiannya Ibn 'Arabi yang ternyata memiliki kesamaan dengan teori kenabian Ahmadiyah. Menurut Ibn 'Arabi, kenabian merupakan sebuah bentuk kewalian (kesantoan) yang ditandai dengan adanya *ma'rifah* (gnosis). Maksudnya, seseorang bisa disebut sebagai seorang nabi jika ia memahami hubungan yang jelas dengan Tuhan. Lalu dimanifestasikan dan disadari kesatuan esensialnya melalui realitas tunggal. Dalam konteks ini, seseorang disebut nabi jika ia bisa menjadi manusia sempurna (insan kamil) atau seorang malamit.

Teori kenabian Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah lebih liberal dan rasional daripada teori kenabian yang diyakini oleh kaum teolog. Dimana dalam teori Ibn 'Arabi, kenabian belum berakhir bahkan eksistensi seorang nabi akan terus berlangsung sepanjang masa. Akan tetapi nabi yang dimaksud di sini adalah nabi yang tidak membawa syariat baru. Karena nabi pembawa syariat diyakini sudah terputus tepat pada sosok Nabi Muhammad Saw.

Eksistensi nabi yang akan terus ada dalam teori Ibn 'Arabi setidaknya memiliki tiga karakter yaitu *al-wakalah* (Keterwakilan), *al-warisah* (Pewaris) dan *al-Wilayah* (Kewalian). Nabi-nabi ini memiliki tugas untuk mengganti, mewakili dan meneruskan risalah dan kewahyuan sebagaimana yang diberikan kepada nabi-nabi *tasyri*.

Sementara Ahmadiyah memiliki pandangan bahwa kenabian dalam kategori *ghair tasyri* tidak akan berakhir sampai akhir zaman. Dimana di setiap zamannya, akan hadir seseorang yang disebut sebagai *mujaddid* (pembaru) yang bertugas untuk menyampaikan syiar Islam dan melakukan *ijtihad* dalam menyelesaikan persoalan umat dan zaman yang akan selalu muncul. Kesamaan teori kenabian ala Ibn 'Arabi maupun Ahmadiyah terletak pada kategori nabi *ghair tasyri* yang tidak membawa syariat baru.

Teori kenabian Ibn 'Arabi dan Ahmadiyah sama-sama memiliki metodologi dalam menafsirkan teks keagamaan yang sangat berbeda dengan kalangan ortodoks yang diwakili oleh kelompok teolog ataupun syariah. Ibn 'Arabi dalam metodologinya cenderung lebih holistik dan universal. Karena beraliran panteistik yang ketat. Sementara metodologi pemikiran Ahmadiyah lebih kepada pendekatan filsafat. Keduanya, sama-sama menggunakan pendekatan hermeneutika untuk memahami persoalan keagamaan. Agar bisa memahami masalah keagamaan secara



holistik dan komprehensif, serta jauh dari kesan mengkafir-kafirkan kelompok lain.

Fatwa-fatwa MUI dan ormas-ormas Islam yang melarang eksistensi Ahmadiyah seharusnya tidak terjadi. Karena Ahmadiyah bagian dari Islam dan negara ini. Meski memang memiliki pandangan dan penafsiran yang berbeda.

Ahmadiyah sebagai sebuah gerakan dakwah, lebih menitikberatkan gerakannya pada aspek spiritualitas Islam yang mengemban misi Islam dan menciptakan perdamaian di dunia. Karena alasan itu jugalah, gerakan Ahmadiyah juga menempatkan dirinya sebagai sebuah gerakan pembaruan yang bertujuan untuk mengembalikan umat ke arah yang benar. Kembali pada Al-Qur'an, hadist dan *ijtihad*. Hal yang membedakan Ahmadiyah dari gerakan keagamaan lainnya terletak pada pemikiran Ahmadiyah yang lebih bercorak rasional. Terutama dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an yang berkaitan dengan persoalan teologi atau akidah. Seperti persoalan kenabian, wahyu, dan wafatnya Isa Al-Masih.

Adapun persamaan Ahmadiyah dengan gerakan keagamaan lain (NU, Muhammadiyah, dan lainnya) ada pada keinginan untuk menyebarkan Islam berdasarkan Al-Qur'an dan hadis. Oleh karena itu, fatwa-fatwa MUI dan ormas-ormas Islam yang sepaham dengan MUI perlu melakukan refleksi dan kajian ulang tentang konsep kenabian secara universal dan metodologis.

Stigma yang berkembang terkait gerakan Ahmadiyah yang sesat dan menyesatkan yang berimbas pada tuduhan murtad bagi para pengikutnya itu perlu mempertimbangkan kembali amanat konstitusi tentang Hak Asasi Manusia (HAM). Dimana setiap individu disebutkan bebas berpendapat dan berekspresi. Sekalipun hal tersebut berkaitan dengan interpretasinya terhadap kandungan Al-Qur'an.



Dummy



DAFTAR PUSTAKA

- Abdul, Rozak. *Teologi Kebatinan Sunda: Kajian Antropologi Agama tentang Aliran Kebatinan Perjalanan*. Bandung: Kiblat Buku Utama. 2005.
- Achmad, Nur. *Pluralisme Agama: Kerukunan dalam Keragaman*. Jakarta: Kompas. 2001.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama. 1995.
- Ahmad, Hariadi. *Mengapa Saya Keluar dari Ahmadiyah Qodian*. Bandung: Yayasan Kebangkitan Kaum Muslim. 1986.
- Ahmad, Mirza Ghulam. *al-Masih di Hindustan*, Terj. Ibnu Ilyas RIS. Parung Bogor: Jemaat Ahmadiyah Indonesia. 1997.
- . *Hamamat al-Busyro*. Rabwah: al Jami'ah al-Syarqiyah. 1378.
- . *Mawahib al-Rahman*. Rabwah: Wakalah al-Tasbshir Li al-Tahrik al-Jadid. 1960.
- Adamson, Lain. *Mirza Ghulam Ahmad of Qadian* (terj.) H. Suhadimaryohartono, (untuk kalangan sendiri).
- Al Asmawi, Muhamad Said. *Problematika Penerapan Syariat Islam dalam Undang-Undang*. Jakarta: Kompas. 2005.
- Al-Bukhari. *Shahih al-Bukhari*. Beirut: Alam al-Kutub, tt.
- Al Hakim, Suad. *Al Mu'jam as Shufiyah*. Caira: Darul Fikr. 1981.
- Ali, Muhamad. *Teologi Pluralis Multikultural: Menghargai Kemajemukan, Menjalinkan Kerja Sama*, Jakarta: Kompas. 2003.



- Ali, Mukayat MS. *Sejarah Pertablighan Jemaat Ahmadiyah Indonesia 1925-1944*. Tasikmalaya: EBK. 2000.
- Al-Ma'luf, Abu Luwes. *Al-Munjid fil Lughoh wal-A'lam*. Beirut: Daul Mushreq Publisher. 1984.
- Al-Muslimun. *Verslag Debat Luar Biasa Pembela Islam vs Ahmadiyah Qadian 1934 di Jakarta*. Bangil: Al-Muslimun. 1976.
- Amin, Ahmad. *Duhal Islam*. Qahiroh: Maktabah an-Nahdhatul Misriyah. tt.
- Annas, Dadan Wildan. *Pasang Surut Gerakan Pembaharuan di Indonesia: Potret Perjalanan Sejarah Persatuan Islam (Persis)*. Bandung: Persis Press. 2000.
- Arabi, Ibnu. *Al-Futuh al-Makkiyah*. Cairo. 1329 H.
 ————. *Fushush al Hikam*. Cairo. 1946.
- As-Shalaby, Ali Muhammad. *Bangkit dan Runtuhnya Khalifah Turki Utsmani*. (Terj.), Samson Raman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar. 2004.
- Audah, Hasan bin Mahmud. *Ahmadiyah Kepercayaan-Kepercayaan dan Pengalaman-Pengalaman*, Terj. Dede A. Nasrudin dan E. Muhaimin. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam (LPPI). 2006.
- Azra, Azumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*. Bandung: Mizan. 1994.
- Burhanudin (Ed). *Syari'at Islam: Pandangan Muslim Liberal*. Jakarta: JIL dan The Asia Fondation. 2003.
- Cawidu, Harifuddin. *Konsep Kafir dalam Al-Qur'an*. Jakarta: Bulan Bintang. 1991.
- Departemen P&K. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka. Edisi Khusus. 1996.
- Dhofier, Zamakhsyani. *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES. 1984.
- Djamaluddin, M. Amin. *Ahmadiyah Menodai Islam: Kumpulan Fakta dan Data*. Jakarta: Lembaga Penelitian dan Pengkajian Islam. 2007.
 ————. *Ahmadiyah dan Pembajakan Al-Qur'an*. Jakarta: Lembaga Pengkajian dan Penelitian Islam. 2005.
- Effendi, Djohan. Ahmadiyah Qodan di Desa Manis Lor. *Jurnal Ulumul Qur'an* No. 4 Vol. 1 1990/1410.



- Ekadjati, Edi S. *Sejarah Kuningan dari Masa Prasejarah Hingga Terbentuknya Kabupaten*. Jakarta: PT Kiblat.
- Enginer, Asghar Ali. *Islam dan Teologi Pembebasan*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 1999.
- Esposito, John. *Identitas Islam*. Terjemahan oleh Rahman A. Zaenudin dari *Islam and Development* (1980). Jakarta: Bulan Bintang. 1986.
- . *Perjuangan Rakyat Kuningan Masa Revolusi Kemerdekaan*. Bandung: PT Kiblat Buku Utama. 2006.
- Fathoni, Muslih. *Faham Mahdi Syi'ah dan Ahmadiyah dalam Perspektif*. Jakarta: RajaGrafindo Press. 1994.
- Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor: 7/Munas VII/MUI/II/2005.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam Pembaharuan Indonesia Abad XX*. Terj. Yudian W. Asmin dan Affandi Mochtar. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press. 1996.
- Furuqui, N.A. *Ahmadiyyat in the Service of Islam*. Lahore: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam. 1996.
- Garraghan, Gilberg. *J A Guide to Historical Method*. New York: Fordham University Press. 1957.
- Gatra. *Beragam Jalan Pinggiran*. Edisi khusus 6 Desember 2003.
- Haikal, Muhammad Husain. *Sejarah Hidup Muhammad*. Terj. Bogor: Pustaka Litera Antar Nusa. 2003.
- Haq al-Badry, Hamka. *Koreksi Total Terhadap Ahmadiyah*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam. 1981.
- Hasan, Ibrahim Hasan. *Sejarah kebudayaan Islam I*. Jakarta: Kalam Mulia. 2002.
- Humas Setda. *Kuningan Membangun*. Kuningan: Pemda Kuningan. 2004.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Faham dan Pikiran Sesat di Indonesia*. Jakarta: Al-Kautsar. 2006.
- Jemaat Ahmadiyah Indonesia. *Petunjuk Teknik Tahrik dan Perjanjian Pengorbanan Lainnya*. Jakarta: Ahmadiyah Indonesia. 2007.
- Jindan, Kholiq Ibrahim. *Teori Pemerintah Islam menurut Ibnu Taimiyah*. (Terj). Mufid. Jakarta: PT Jakarta Rineka Cipta. 1994.
- Kamali, Muhammad Hasyim. *Kebebasan Berpendapat dalam Islam*. Bandung: Mizan. 1996.



- Kamil, Sukron (ed). *Syari'ah Islam dan HAM, Dampak Perda Syari'ah Terhadap Kebebasan Sipil, Hak-hak Perempuan dan Non Muslim*. Jakarta: CSRC UIN Jakarta. 2003.
- Kartodirjo, Sartono. *Gerakan-Gerakan Protes di Pedesaan Jawa Sebuah Kajian Kerusuhan Petani Abad 19 & 20*. Terj. Nurfitriyani dan Suni Wijayengrono. Tanpa Penerbit dan Tanpa Tahun.
- Kasim, Ifdhal (ed). *Hak-Hak Sipil dan Politik Esai-Esai Pilihan*. Jakarta: Paramadina dan Asia Fondation. 2001.
- Khan, Muhammad Zafrullah. *Ahmadiyah The Renaissance of Islam*. London: Tabsir Publication. 1978.
- Kulman, Tisnaperwira. *Sejarah Masuk dan Berkembangnya Jemaat Ahmadiyah Indonesia di Manislor*. Kuningan: Jemaat Ahmadiyah Indonesia Cabang Manislor. 2007.
- Kutoyo, Sutrisno. *Sejarah Pendidikan Jawa Barat Sampai dengan 1950*. Jakarta: Departemen P & K. 1986.
- Kurniawan, A Fajar. *Teologi Kenabian Ahmadiyah*. Jakarta: R M Books. 2006.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina. 1992.
- Majah, Ibnu. *Sunan Ibnu Majah*. Mesir: Isa al-Babi al-halabi. TT.
- Manan, Bagir, dkk. *Perkembangan dan Pengaturan HAM di Indonesia*. Bandung: PT Alumni. 2001.
- Mastuki & M. Ishom El-Saha. *Intelektualisme Pesantren Potret Tokoh dan Cakrawala Pemikiran di Era Pertumbuhan*. Jakarta: Diva Pustaka. 2006.
- Masyhur, Mustofa. *Fiqh Dakwah*. Jakarta: Al-I'tishom Cahaya Umat.
- Muhammad Ali, Maulana. *Gerakan Ahmadiyah*. Terj. Tbg. H. Muhammad Syarif E. Kusnasi. Jakarta: Dar al-Kutub al-Islamiyah. 2000.
- . *Mirza Ghulam Ahmad of Qadian: His Life and Mission*. Lahore: Ahmadiyah Anjuman Isha'at Islam. 1959.
- Nuruddin, M. Ahmad. *Masalah Kenabian*. Jakarta: Jemaat Ahmadiyah Indonesia. 1996.
- Nashir, Haedar. *Gerakan Islam Syari'at Reproduksi Salafiah Ideologis di Indonesia*. Jakarta: PSAP. 2007.



- Nasr, Sayyed Hossein. *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*. Yogyakarta: IRCISOD. 2006.
- Nasution, Adnan Buyung. *Hak-hak Asasi Manusia dalam Masyarakat Islam dan Barat dalam Buku Agama dan Dialog Peradaban*. Jakarta: Paramadina. 1996.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*. Jakarta: LP3ES. 1982.
- Officieel Verslag. *Debat Antara Pembela Islam dan Ahmadiyah Qadian*. T.T.
- Rahmat, Jalaludin. *Rekayasa Sosial Reformasi, Revolusi atau Manusia Besar*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya. 2000.
- Ridho, Rashid. *Tafsir al-Manar*. Qahirah: Maktabah al-Qahirah. T.T.
- Smith, Wilfred Cantwell. *Modern Islam in India*. New Delhi: Usaha Publication. 1979.
- Stoddard, Lothrop. *Dunia Baru Islam*. (Terj). Panitia Penerbit Dakara. 1996.
- Syairin, Syafri. *Perubahan Masyarakat Indonesia Perspektif Antropologi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar. 2002.
- Toprak, Binnaz. *Islam & Perkembangan Politik di Turki*. (Terj). Kasidi Diningrat. Yogyakarta: PT Tiara Wacana. 1999.
- Zulkarnain, Iskandar. *Gerakan Ahmadiyah di Indonesia*. Yogyakarta: LKIS. 2006.
- Zurcher, Erik J. *Sejarah Modern Turki*. (Terj.) Karsidi Diningrat. Jakarta: Gramedia. 2003.



Dummy



BIODATA PENULIS

HAJAM, lahir di Cirebon, 21 Juli 1967. Alumnus MI Tarbiyatul Banin Dukupuntang Cirebon (1982), MTs dan MA al-Ishlah Bobos Cirebon (1982-1988), Ponpes Tarbiyatul Banin Dukupuntang (1982-1988), S1 IAIN Jakarta Fakultas Adab Jurusan Bahasa dan Sastra Arab (1988-1993), Alumnus S2 Pemikiran Islam IAIN Sunan Gunung Djati Bandung (2001-2003) dan S3 Program studi Pemikiran Islam Pascasarjana S3 Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta (2010-2013), dengan yudisium cumlaude. Berprofesi sebagai dosen tasawuf tetap pada Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah Institut Agama Islam Negeri Syekh Nurjati Cirebon. Adapun karya tulis ilmiah bisa didapatkan di google scholar, moraref dan repository. Sebagai narasumber dan presenter seminar, konferensi ilmiah di tingkat Nasional dan International.

Nomor kontak 08121482497. Hajam_1967@yahoo.co.id



Dummy