

pendidikan, dari batinnya sendiri dan pembersihan jiwa. Pengetahuan semacam itu dinamakan “pengetahuan mistis” (*ilm ladunni*).

Siapapun yang menggabungkan tiga kualitas di atas termasuk salah seorang dari para nabi dan wali. Mereka memiliki tingkatan yang berbeda: beberapa orang hanya memiliki salah satu dari tiga kualitas, sedangkan yang lain hanya memiliki dua kualitas. Seorang yang memiliki tiga kualitas sama dengan memiliki tingkatan yang paling sempurna, yaitu Muhammad. Manusia biasa diberi contoh tiga kualitas ini, sehingga mereka dapat memahami bahwa kenabian adalah sama, mengikuti nabi, dan belajar darinya. Contoh ini adalah mimpi, *firasat* dan *khatir*.

Al-Ghazali tidak menolak kemungkinan bahwa masih ada beberapa kualitas lain di antara para nabi dan wali yang sama dengan mereka yang tidak ditemukan pada manusia secara umum. Tetapi, kualitas-kualitas tersebut, jika ada, tidak dapat dipahami dengan definisi. Dalam pengertian ini, dapat dikatakan bahwa Tuhan hanya dapat diketahui oleh Tuhan, nabi hanya dapat diketahui oleh nabi dan mereka yang lebih tinggi dari nabi, dan wali hanya dapat diketahui oleh wali dan yang lebih tinggi dari wali.

Selain, menerima paham agnostis al-Ghazali, dia juga memandang bahwa kenabian dan kewalian merupakan kapasitas hati yang lebih tinggi. Meskipun, setiap orang diberi bagian kapasitas ini, ia lebih berkembang pada diri nabi dan wali, dan ia paling sempurna terealisasikan dalam diri nabi Muhammad.¹⁴⁸

“Pengetahuan Mistis” para wali sufi dan pengetahuan para nabi memiliki sumber yang sama, meskipun pengetahuan para nabi terkait dengan kebaikan (*shalah*) seluruh makhluk, yaitu Hukum Suci, dan mereka menyampaikannya kepada umat. Al-Ghazali tidak menyatakan secara jelas bahwa kenabian dapat diperoleh, dia juga tidak menolak kemungkinan kategori ini.¹⁴⁹

Sebelum membandingkan teori kenabian Ibn 'Arabi dengan al-Tirmidhi dan al-Ghazali, sebagaimana yang telah dibahas di atas, hal ini akan membantu untuk memahami posisi Ibn 'Arabi, jika pertama kita mengkaji karyanya pada masa awal tentang kenabian dan kewalian, dimana pengaruh al-Tirmidhi terlihat secara jelas.

Teori awal Ibn 'Arabi dalam Karyanya tentang Kewalian dan Kenabian

Karya kecil tentang kenabian dan kewalian, yang mutakhir diedit oleh Hamid Tahir, ditulis oleh Ibn 'Arabi kira-kira pada masa awal sebelum kepergiannya ke Timur.¹⁵⁰ Dengan membandingkan pemikirannya yang diungkapkan dalam karya ini dengan *al-Futuh al-Makkiya* dan *Fusus al-Hikam*, kita dapat melacak perkembangan pemikirannya tentang masalah kewalian dan kenabian.

Pembahasan utama karya ini adalah kata-kata Mahdawi yang menantang, “Ulama umat ini merupakan nabi-nabi umat lain.” Karya tersebut ditulis oleh saudara sepupu Ibn 'Arabi, yang belajar sufisme kepada Mahdawi, untuk menjelaskan perkataan syekh yang sulit dipahami ini.¹⁵¹

Pada permulaan karyanya, dia menegaskan bahwa wahyu terus turun dari Tuhan. Walaupun ungkapan-ungkapan (*'ibarat*) yang digunakan dalam pewahyuan berbeda, tetapi ungkapan yang beragam aspeknya itu pada hakekatnya merupakan kebenaran tunggal.

Bukankah kamu telah mengetahui *Taurat*, *Injil*, dan Kitab-Kitab lain yang telah diwahyukan? Karena satu kitab dari ketiganya tidak cukup, sehingga Tuhan (terus) memberikan ilham (*alhamah*) kepada para wali. Mungkin Tuhan mewahyukan (*yafatih*) kepada seorang sesuatu yang berbeda, apa-apa yang diwahyukan kepada orang lain. Rupanya hanya ini penjelasan yang dapat diterima. Akan tetapi, beberapa wahyu (*futuh*) lebih sempurna dari yang lain. Jika ini tidak menjadi masalah, dan jika setiap orang dari mereka yang terus menelusuri jalan Tuhan dan sampai pada kebenaran itu sendiri (*'ayn al-haqiqa*) mendapatkan sebuah wahyu (*fath*) yang khusus baginya dan tidak mungkin diperoleh orang lain, kemudian mereka tidak akan memahami satu sama lain, dan ketidaktahuan seorang bisa terjadi dan merubah ungkapan penting dan mengklaimnya mendapatkan ilham dari Tuhan yang tidak dapat dipungkiri, karena tidak ada bukti (*burhan*) bagi pengetahuan batin (*dhawq*), juga tidak ada petunjuk (*dalil*) bagi wahyu.¹⁵²

Tentu di sini Ibn 'Arabi tidak meminta bukti nyata dari pengetahuan yang diwahyukan, nampaknya dia menegaskan bahwa tidak ada kesepakatan yang jelas di antara para wali, namun hanya sebuah perbedaan tingkat pengetahuan yang

didapatkan dan cara-cara pengungkapan. Mereka, yang hanya mendapatkan pengetahuan tertentu, diberi wahyu mungkin tidak sama dengan mereka yang memperoleh pengetahuan yang lebih tinggi. Tetapi, para pemilik pengetahuan yang paling tinggi dapat memahami satu sama lain, dan juga mengetahui mereka yang berada di bawahnya, sehingga tidak ada kesamaan di antara mereka.

Selanjutnya Ibn 'Arabi memunculkan pertanyaan mendasar mengenai kemungkinan pewahyuan setelah Muhammad, dan memberikan jawaban sebagai berikut:

Bahkan, jika Jibril tidak datang lagi, *ilham* tidak akan berhenti masuk ke dalam dada para wali. Benar, Tuhan mengilhamkan wali-wali-Nya dengan rahasia-Nya dan memberitahu langit hati mereka dengan matahari dan bulan tentang pengetahuan-Nya. Pengetahuan yang memancar terus dari-Nya (*mawarid*) tidak terbatas dan tidak berakhir... Ia merupakan lautan yang tak bertepi.¹⁵³

Selanjutnya, dia mengutip hadis, “ulama adalah pewaris para nabi” dan menjelaskannya sebagai berikut:

Hanya seorang yang paling dekat dengan seorang dalam pengertian persaudaraan (*rahima*) dan hubungan (*nasaba*) menjadi pewarisnya. Karena para ulama lebih dekat dengan para nabi dalam arti hubungan, mereka menjadi pewaris para nabi dalam hal “keadaan” (*hal*), “tindakan” (*fi'il*), “perkataan” (*qawl*), dan “pengetahuan” (*ilm*), baik masalah yang bersifat lahir (*zahiran*), maupun masalah yang bersifat batin (*batinan*). Para

pewaris nabi memiliki martabat yang paling tinggi dan derajat pada tingkat yang tinggi....¹⁵⁴

Setelah pendahuluan ini, dia mulai menafsirkan perkataan Mahdawi, “Para ulama umat ini sama dengan para nabi dari umat lain.”

Dengan cara demikian, dia (Mahdi) menganjurkan orang-orang untuk belajar dan mencari petunjuk dan menuju jalan yang lurus, dan (dia menganjurkan) orang-orang untuk menggenggam pengetahuan (*al-ilm*), sedikit kebodohan ada pada mereka dan mereka akan terus tersesat, karena jika pengetahuan berhenti setelah kematian nabi, maka orang-orang tentu tersesat.¹⁵⁵

Ibn ‘Arabi mengelompokkan pengetahuan ke dalam tiga kategori, yaitu yang berhubungan dengan dunia ini, dunia yang akan datang dan yang berhubungan dengan Tuhan. Para nabi adalah mereka yang menyatukan semua kategori pengetahuan itu, begitu juga ulama yang menjadi pewaris para nabi.

Jadi, para ulama menjaga seluruh pengetahuan nabi setelah meninggalnya, karena umat manusia selalu membutuhkan pengetahuannya.

Kamu berkata, jika pribadi nabi (*shakhs al-nabi*) dan penglihatannya (*ru’ya*) salah, maka hukum dan sunnahnya tentu salah. Nampaknya, Tuhan menempatkan ilmu di perbendaharaan dada-dada para ‘ulama yang merupakan pewarisnya. Ketika seorang pencari

mengetuk pintu gudang ini dengan membawa pertanyaan, pintu ini akan terbuka.¹⁵⁶

Dengan cara ini, para ulama mengikuti nabi dan melaksanakan fungsi yang sama seperti nabi. Namun, sebagai pengikut dan penganutnya, mereka tidak pernah mencapai tingkat kenabian (*daraja al-nubuwa*), sebagaimana dikatakan sendiri oleh nabi, “tidak ada nabi setelahku.”

Langkah terakhir perjalanan wali adalah langkah pertama perjalanan nabi, permulaan para nabi merupakan akhir *siddiqun* dan para wali.¹⁵⁷

Superioritas para nabi atas para wali secara jelas disebutkan dalam karya ini. Namun demikian, selalu diikuti dengan suatu persyaratan. “Dalam hal ini ada suatu rahasia tersembunyi yang tidak dapat dijelaskan.”¹⁵⁸ Walaupun rahasia ini tidak diuraikan dalam seluruh tulisan, tentu merupakan persamaan kewalian dan kenabian dalam pengertian batin. Persamaan ini secara jelas dinyatakan melalui penjelasan istilah yang aneh tentang makna nabi. Dia mengajukan dua akar yang mungkin tentang istilah ini: *nb'* (mengabarkan) dan *nbw* (mengangkat). Berkenaan dengan akar *nb'* bentuk *fa'il* dapat memiliki makna aktif (*fa'il*) dan pasif (*maf'ul*), yaitu istilah nabi berarti “seseorang yang diberi kabar (oleh Tuhan).” Makna ini sama-sama dapat diterapkan kepada para wali, karena mereka juga diberi kabar lewat *ilham*, dan selanjutnya kepada para wali, karena mereka juga diberi kabar lewat *ilham*, dan selanjutnya mereka memberi kabar kepada umat. Akan

tetapi, berita mereka tidak berkenaan dengan pembaharuan atau pembatalan Hukum Suci, mereka bukan para rasul. Karena hal ini, Mahdawi menggunakan istilah “para nabi” (*anbiya'*) bukan “para rasul” (*rasul*) dalam perkataannya, “Ulama umat ini sama dengan nabi-nabi dari umat lain.”¹⁵⁹

Berkaitan dengan akar yang kedua, ia memiliki arti pasif, yaitu istilah nabi berarti “seseorang yang diangkat (oleh Tuhan)”. Makna ini, juga diterapkan kepada ulama, karena dikatakan dalam al-Qur'an, “Tuhan mengangkat mereka yang beriman di antaramu dan mereka yang memiliki pengetahuan (58/11).¹⁶⁰

Aktif, yaitu “seseorang yang memberi berita kepada umat,” adalah lebih tepat bagi rasul (*mursal*) dari pada nabi yang bukan rasul dan wali yang menjadi pewarisnya (*al-wali al-warith*), sementara makna pasif adalah lebih tepat bagi wali dan wali yang bukan rasul. Namun, terdapat perbedaan antara keduanya: Tuhan memberi wahyu kepada nabi melalui perantara malaikat, sementara wali lewat ilham secara langsung. Selanjutnya, Ibn 'Arabi mengacu cerita Khidir dan Musa, dengan mengutip kata-kata Khidir dalam al-Qur'an: “Kamu tidak akan memiliki kesabaran denganku. Bagaimana kamu dapat menunjukkan kesabaran tentang sesuatu yang kamu tidak memiliki pengetahuan tentang hal itu?” (16/68). Kata-kata Khidir kepada Musa ini jelas menunjukkan bahwa maqam para nabi dan para wali berbeda. Namun, dalam hal ini, Ibn 'Arabi tiba-tiba menghentikan penjelasan, dengan mengatakan bahwa di sini terdapat rahasia yang akan dapat menggoncangkan Kerajaan, jika dibuka secara paksa.¹⁶¹

Ibn 'Arabi menegaskan keterjagaan dari kesalahan (*isma*) pengetahuan para wali, karena mereka dilindungi Tuhan dari perangkap dan tipu daya setan. Para ulama umat ini juga terhindar dari kesalahan.¹⁶² Kelompok pertama dari mereka adalah para sahabat nabi (*sahabat*), para pengikut (*tabi'in*), kemudian orang yang mengikuti pengikut (*tabi' al-tabi'in*) dan seterusnya. Ibn 'Arabi menyebutkan Abu Bakar dan Umar sebagai contoh masyhur dari ulama umat ini. Khususnya, Umar termasuk salah seorang dari *muhaddathun*, dan merujuk pada suatu kejadian yang mengagumkan dalam kehidupan Umar. Ketika dia berada di Madinah, dia memanggil sekelompok pasukan di Iraq, dengan memperingatkan mereka terhadap bahaya di dekat sebuah gunung. Semua pasukan dapat mendengar secara jelas peringatan Umar. Cukup aneh, Ibn 'Arabi beralih titik tekannya dari Umar kepada pasukan pada kejadian di atas. Pendengaran yang mengejutkan mereka adalah awal pengetahuan mistis (*mukhashafah*) bagi manusia secara umum.¹⁶³

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa setiap orang memiliki potensi kekuatan mistis dalam dirinya, dengannya dia dapat melintas dari timur sampai barat dengan suatu isyarat, dan bahkan melipat dunia. Contoh kekuatan ini bagi manusia secara umum dialami dalam mimpi. Ketika seorang berada di tempat tidur, dia dapat melihat dirinya terkadang di tempat yang lebih tinggi, terkadang di timur dan barat. Namun, seorang dapat memahami ketika bangun apa yang orang lain rasakan dalam suatu mimpi. Mereka adalah *abdal* yang disebutkan dalam hadis, "Bumi menjadi mengkerut bagiku,

dan aku melihat barat dan timur bumi sangat dekat, *abdal* umatku akan memperoleh (keadaan itu dimana) bumi menggerut bagiku.”¹⁶⁴

Selanjutnya, Ibn ‘Arabi membagi para ulama berkaitan “sampai (pada Tuhan)” (*wusul*), yaitu: mereka yang kembali, dan mereka yang tidak kembali. Mereka yang kembali dibagi dalam dua kelompok: kembali secara khusus (*ruju’ khusus*), dan kembali secara umum (*ruju’ umum*).¹⁶⁵ Yang pertama dinamakan *arif* dan yang kedua dinamakan *‘alim* yang menjadi pewaris (*warith*). Ketika beberapa orang memandang *arif* lebih tinggi dari *alim*, mereka maksudkan dengan *‘alim* adalah pemilik pengetahuan ilmu hukum (*sahib ‘ilm al-ahkam*). Tetapi, Ibn ‘Arabi mendukung pendapat Mahdawi bahwa *‘arif* berada di antara orang yang mengetahui Tuhan dan orang yang memiliki ilmu hukum. Kemudian, dia mengutip hadis mashur, yang disabdakan nabi, “Kenabian telah berakhir. Tidak ada rasul atau nabi setelahku.” Ketika hadis ini menyedihkan umat, dia menambahkan, “tetapi masih ada berita yang menggembirakan (*mubashirat*). Ketika dia ditanya tentang maksud “berita yang menggembirakan” itu, dia menjawab, “penglihatan (*ru’ya*) orang beriman adalah bagian dari kenabian.” Oleh karena itu, para sufi dapat memperoleh bagian dari kenabian itu. Tetapi Mahdawi tidak mengatakan “nabi-nabi umat ini...,” tetapi dia mengatakan “para ulama umat ini...,” jadi sesuai dengan hadis nabi, “para ulama adalah pewaris para nabi.”¹⁶⁶

Ketika Mahdawi melihat persamaan antara para sufi dan nabi yang bukan merupakan rasul, dia berkata, “kesamaan

terletak pada dua aspek, aspek “pengetahuan” (*ilm*) dan aspek “kedudukan” (*maqam*).” Oleh karena itu, kata-kata Mahdawi di atas tidak harus ditafsirkan sebagai persamaan yang menyeluruh antara sufi dan nabi.

Orang Arab membandingkan suatu hal dengan yang lain dalam satu aspek, meskipun keduanya berbeda dalam beberapa aspek. Kita mengatakan “Zaid sama dengan singa dalam hal kekuatannya, Zaid sama dengan Zubair dalam hal puisi.” Namun, sesuatu yang dibandingkan dengan sesuatu yang lain tidak lebih tinggi dengan kekuatan sesuatu yang disamakan. Ketika kita menggambarkan Zaid, kita tidak membandingkannya singa atau Zubair, kita mengatakan, “Zaid adalah ganas, atau Zaid adalah baik dalam hal puisi,” karena persamaan hanya terletak pada keganasan dan puisi. Namun, meskipun kita menamakan seorang dengan nama orang lain, kita tidak sepenuhnya salah, tetapi (dalam hal itu harus dipahami) dalam konteks (*qarina*) yang tepat, dan dengan batasan (*taqyid*).¹⁶⁷

Dengan cara yang sama, seorang dapat mengatakan bahwa para sufi sama dengan para nabi dalam hal pengetahuan, karena persamaan terletak pada pengetahuan, meskipun pengetahuan sufi tidak sama dengan pengetahuan nabi. Juga dengan cara yang sama, seorang dapat mengatakan bahwa seorang yang zuhud (*zahid*), shaleh (*wari'*), seorang yang mendapat amanah dari Tuhan (*mutawakkil*) adalah para sufi, karena sufi adalah orang yang memadukan seluruh maqam ini, juga “tersingkapnya Tuhan” (*kashf ilahi*), “rahasia

Tuhan” (*sirr rabbani*) dan “sifat langit” (*takhallaq sama’i*). Kemudian Ibn ‘Arabi melanjutkan sebagai berikut:

Hubungan sufi dengan nabi sama dengan hubungan seorang zahid dengan sufi. Perbuatan-perbuatan baik orang shaleh merupakan perbuatan jelek *muqarrabun*. Akhir maqam *siddiqun* merupakan maqam awal sufi, maqam akhir sufi adalah maqam awal nabi, akhir nabi sama dengan maqam awal para rasul. Akhir maqam para rasul adalah sifat-sifat kehadiran Tuhan (*hadra ilahiya*) yang pertama.¹⁶⁸

Mengenai persamaan “maqam” dikatakan bahwa para nabi dan ulama mengikuti rasul, dan keduanya hidup sesuai dengan hukum para rasul. Aaron dan Joshua adalah nabi, dan mereka tetap mengikuti Musa, rasul.

Dalam hal yang sama ulama ini (mengikuti nabi); mereka adalah panutan (*qudwa*) dan mereka juga para pemimpin (*umana’*) dan wakil-wakil (*khilafa*) nabi atas umatnya setelahnya, begitu juga Aaron atas umat Musa.¹⁶⁹

Inti tulisan ini tidak berkaitan secara langsung dengan masalah kewalian dan kenabian. Salah satu dari beberapa permasalahan yang didiskusikan selanjutnya pada bagian tulisan ini adalah penafsiran perkataan Abu Madyan, “Salah satu tanda-tanda kebenaran (*sidq*) calon Way’ (*murid*) pada awal pencalonannya adalah keluarnya dari makhluk. Salah satu dari tanda-tanda lepas dari makhluk adalah kehadirannya menuju Tuhan....”¹⁷⁰ Ibn ‘Arabi menjelaskan perkataan ini,

dengan mengambil contoh dari kehidupan nabi, karena nabi merupakan panutan para sufi, dan mereka menirunya. Namun, kehadirannya bagi Tuhan (*wujud li al-Haqq*) adalah berbeda dengan kehadiran nabi kepada Tuhan, karena yang terakhir merupakan kehadiran kenabian. Jadi, Ibn 'Arabi memperingatkan pembaca tidak dibingungkan antara kewalian dengan kenabian.

Hati-hatilah, janganlah dibingungkan dalam hal ini, seperti mereka yang dibingungkan *Kimīya al-Sa'ada* dan mengatakan bahwa syekh ini tentang dapat diperolehnya (*ikhtisab*) kenabian, padahal Tuhan mencegahnya.¹⁷¹

Dengan cara ini, secara tegas dinyatakan bahwa kenabian tidak bisa diperoleh. Namun, sebagaimana tipe pemikirannya, Ibn 'Arabi secara tiba-tiba menjadi tidak tegas. Apa yang dijelaskan di atas merupakan penjelasan warisan nabi yang bersifat dhahir. "Mengenai warisan batin, tidak menghalangi-mu, oleh karena itu teruskan", karena warisan batin hanya dapat diperoleh bagi orang yang dikehendaki Tuhan (*murad*), bukan untuk mereka yang meminta kepada Tuhan tentang keinginannya (*murid*).¹⁷²

Harus diperhatikan bahwa dalam karya di atas, tidak disebutkan perbedaan antara kenabian umum dan kenabian legislatif, yang menjadi ciri khas pemikiran Ibn 'Arabi. Dalam beberapa hal, teori kenabian dalam karya ini menyerupai teori kenabian al-Tirmidhi. Wahyu nabi dan ilham para wali secara jelas dibedakan. Meskipun, pewahyuan nabi telah berakhir setelah Muhammad, ilham Tuhan yang diturunkan kepada

para wali tidak pernah berakhir. Pengetahuan para wali yang diperoleh dari Tuhan tidak mungkin salah, seperti pengetahuan para nabi, karena para wali dijaga oleh Tuhan dari kesalahan. Akan tetapi pengetahuan mereka tidak berhubungan dengan hukum, jadi yang pertama tidak akan pernah membenarkan yang terakhir. Para wali secara tegas dikatakan lebih rendah dari para nabi, dan para nabi sama dengan para rasul, namun para wali juga sama dengan para nabi dalam pengetahuan dan kedudukannya, karena keduanya mengikuti rasul. Para wali dapat memperoleh bagian kenabian, atau kewalian merupakan bagian dari kenabian. Nabi memiliki ciri-ciri wali, juga memiliki ciri khusus. Di samping doktrin yang penting ini, Ibn 'Arabi juga menggunakan terminologi yang digunakan oleh al-Tirmidhi dan mengutip hadis yang juga dikutip oleh al-Tirmidhi. Seperti al-Tirmidhi, Ibn 'Arabi menyebutkan Abu Bakar dan Umar sebagai contoh wali-wali yang mashur.

Meskipun demikian, terdapat perbedaan yang mencolok. Ketika menganalisa istilah nabi, dia berpendapat bahwa istilah ini juga dapat diterapkan pada para wali, walaupun dia tidak menerapkannya dalam arti yang sebenarnya. Kedua, al-Tirmidhi yang membedakan secara tegas antara *muhaddath* dan *shidiq*, *hadis* dan *ilham* tidak ditemukan dalam karya ini. Juga perbedaan antara *al-jiwaba* dan *ahl al-hidaya* juga diisyaratkan secara singkat dengan istilah *murad* dan *murid*.

Ibn 'Arabi dan Tirmidhi

Teori kewalian Ibn 'Arabi berbeda dengan teori kewalian al-Tirmidhi dalam poin-poin utama sebagai berikut:

1. Ibn 'Arabi membagi kenabian secara khusus, legislatif dan umum, absolut, dan kenabian umum juga diberikan pada para wali, sementara kenabian legislatif hanya diterapkan untuk para rasul.
2. Pada nabi, kewaliannya adalah lebih tinggi dari kenabian dan kerasulannya itu sendiri.

Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya, dua doktrin ini tidak terdapat dalam karya awal yang telah kita teliti. Mengenai pernyataan pertama, kita telah menyatakan bahwa al-Tirmidhi selalu membedakan secara tegas “rasul,” “nabi,” dan “wali.” Sementara perbedaan antara rasul dan keduanya (nabi dan wali) adalah jelas, yang pertama pembawa hukum, yang terakhir adalah pengikut hukum. Perbedaan kognitif antara nabi tanpa hukum dan wali tidak jelas. Juga dalam karya awal Ibn 'Arabi, dia menegaskan superioritas para nabi tanpa hukum atas para wali, meskipun dia mengakui persamaan antara keduanya dalam pengetahuan dan kedudukan.

Sekali lagi prinsip kesinambungan wahyu dari Tuhan diterima, sulit untuk mempertahankan perbedaan antara para nabi dan para wali. Namun, al-Tirmidhi dan Ibn 'Arabi pada masa awal ragu menerapkan istilah “nabi” untuk para wali *tout court*, karena dalam al-Qur'an Muhammad dikatakan sebagai “penutup para nabi,” dan dalam hadis dia bersabda secara jelas

bahwa tidak ada nabi setelahnya. Untuk menerapkan istilah “nabi” bagi para wali dapat mengurangi keutamaan Muhammad dan kesempurnaan hukumnya. Dilema ini terutama karena kenyataannya dalam al-Qur’an dan hadis, para rasul dan nabi secara umum tidak dibedakan. Oleh karena itu, suatu ketika rasul dipahami sebagai penerima hukum dan nabi sebagai penerima wahyu yang bersifat umum tanpa hukum khusus, ini adalah penting menentukan kelompok, “nabi dengan hukum” yang dalam kenyataannya sama dengan rasul, untuk mengakomodasi penggunaan istilah yang tidak mendiskriminasi “rasul dan nabi” dalam al-Qur’an dan hadis. Jadi, mudah untuk menafsirkan “penutup para wali” dalam al-Qur’an dan “tidak ada nabi setelahku” dalam hadis sebagaimana merujuk nabi dengan hukum. Dengan kata lain, apa yang datang terakhir bersama dengan Muhammad adalah kenabian legislasi, yaitu kerasulan, dan bukan kenabian tanpa legislasi. Untuk menegaskan keunikan Muhammad dan kesempurnaan hukumnya adalah satu hal, dan untuk mengatakan wali “nabi” adalah hal lain. Secara jelas, para wali lebih rendah dibanding nabi, tetapi apakah mereka benar-benar lebih rendah dibanding semua nabi sebelumnya? Al-Qur’an mengatakan, “Kami melebihkan beberapa nabi atas lainnya” (17/55), dan nabi Muhammad sendiri berkata, “Ulama-ulama umatku adalah nabi-nabi kaum bani Israel.” Kata-kata Muhammad ini ditafsirkan merujuk pada kenabian umum, yang mana para wali dapat memiliki kesamaan dengannya. Dengan cara ini, istilah “kenabian” yang kurang terbagi ke dalam kenabian legislasi, khusus yang berakhir bersamaan

Muhammad, dan kenabian umum, mutlak yang terus berlanjut sampai Hari Kebangkitan, karena tidak akan berakhir ajaran (wahyu) Tuhan bagi umat manusia.

Saya telah menyatakan bahwa doktrin baru Ibn 'Arabi ini tidak membahayakan keunikan Muhammad. Sebaliknya, mempertinggi kedudukan Muhammad, yang sebelumnya tidak pernah terbayangkan oleh ulama ortodok. Dia tidak hanya penutup dan rasul yang paling sempurna, tetapi juga wali yang paling sempurna. Kesempurnaan hukum Muhammad juga benar-benar dijamin. Wahyu-wahyu yang diterima para wali hanya mempertegas dan al-Qur'an dan menyingkap makna-makna yang lebih dalam. Wali-wali setelah Muhammad mengikuti hukumnya. Pernyataan-pernyataan ini berulang-ulang ditegaskan oleh al-Tirmidhi dan Ibn 'Arabi dalam doktrin barunya tidak menentangnya. Kenyataannya, dia mengulanginya dengan penegasan yang sama sebagaimana al-Tirmidhi.

Mengenai superioritas kewalian atas kenabian dalam diri Muhammad, diungkapkan Ibn 'Arabi dengan cara yang sangat hati-hati. Ketika dia mengatakannya, dia menegaskan bahwa tidak harus dipahami superioritas para wali atas para nabi dan rasul. Ini merupakan sesuatu perbandingan dalam satu orang. Karena para wali tanpa hukum jelas lebih rendah dibanding para nabi dengan kewalain dan hukum, yaitu rasul. Bahkan, ketika dia membandingkan kewalian, kenabian dan juga kerasulan, dia menempatkan kewalian di bawah kenabian dan kerasulan, sebagaimana al-Tirmidhi. Namun, terkadang Ibn 'Arabi mengisyaratkan superioritas para wali atas para rasul

dalam dua aspek. *Pertama* adalah cerita Khidir dan Musa dalam al-Qur'an, *kedua* adalah malaikat sebagai perantara para rasul, jika dibandingkan pewahyuan langsung bagi wali. Namun, kapanpun poin-poin ini disebutkan Ibn 'Arabi, bahasanya menjadi kabur, dan superioritas para wali atas para nabi tidak pernah dinyatakan secara jelas. Meskipun demikian, haruslah diperhatikan bahwa "isyarat" seperti ini tidak ditemukan dalam pandangan al-Tirmidhi.

Kami tidak membahas doktrin penutup kewalian Ibn 'Arabi, oleh karena itu, di sini perlu menjelaskan doktrin ini secara singkat.¹⁷³ Pada dasarnya, Ibn 'Arabi mengikuti al-Tirmidhi tentang konsep penutup kewaliannya. Dalam *Fusus al-Hikam*, penutup kewalian ada sebelum adanya makhluk sama halnya dengan penutup kerasulan, Muhammad, ada sebelum makhluk. Semua para wali mendapatkan pengetahuan melaluinya.¹⁷⁴ Dalam *Futuh al-Makkiya*, Ibn 'Arabi membedakan dua penutup kewalian: penutup kewalian Muhammad dan penutup kewalian umum.¹⁷⁵ Penutup kewalian umum adalah Yesus yang datang pada akhir dunia sebagai Mahdi. Ketika dia datang bukan sebagai nabi, tetapi sebagai seorang wali yang mengikuti Hukum Muhammad. Dia adalah penutup para wali, dan setelahnya tidak akan ada lagi seorang wali. Penutup kewalian umum sama persis dengan konsep penutup para wali al-Tirmidhi, meskipun al-Tirmidhi tidak pernah secara jelas menunjuk Yesus.

Konsep penutup kewalian umat Muhammad lebih kabur. Wali-wali umat Muhammad adalah mereka yang mengikuti "hati" Muhammad. Meskipun, dia tidak secara jelas mengata-

kan demikian, mereka adalah *afrad* yang telah dibahas di atas. Penutup wali ini muncul pada masa Ibn 'Arabi, dan setelahnya tidak ada wali yang mengikuti "hati" Muhammad. Terkadang Ibn 'Arabi mengklaim bahwa dirinya penutup wali itu.¹⁷⁶ Terkadang dia mengatakan bahwa dia menemukan penutup wali ini di Fez, meskipun dia tidak menyebutkan namanya.¹⁷⁷

Menurut al-Tirmidhi dan Ibn 'Arabi, para wali berbeda dengan ulama agama konvensional (*ulama al-rususm*), khususnya ahli hukum. Pewahyuan yang berlangsung terus dari Tuhan, dan penafsiran spiritual al-Qur'an dan hukum lewat pengalaman batin secara langsung bertentangan dengan paham *rigid* literal ulama ortodok. Dalam hal ini, teori kenabian al-Tirmidhi dan Ibn 'Arabi memiliki banyak persamaan dengan teori imamiyah dalam paham Syi'ah.¹⁷⁸ Menurut paham Syi'ah, nabi diberi pengetahuan lahir (*zahir*), yaitu al-Qur'an dan hukum, dan pengetahuan batin, yaitu penafsiran (*ta'wil*) hukum. Meskipun wahyu yang bersifat lahir berakhir bersamaan dengan Muhammad, dan pengetahuan batin, yaitu penafsiran (*ta'wil*) hukum. Meskipun wahyu pengetahuan lahir berakhir dengan datangnya Muhammad, tetapi pengetahuan batin yang tidak mungkin salah tentang pemahaman hukum yang benar secara terus menerus diwahyukan Tuhan kepada para imam. Pengetahuan yang dimiliki imam tidak mungkin salah. Jadi, baik doktrin kewalian Ibn 'Arabi dan al-Tirmidhi, dan doktrin paham Syi'ah Imamiyah menekankan kesinambungan wahyu Tuhan setelah Muhammad, yang mengajarkan makna-makna batin tentang hukum, tanpa menolak superioritas dan keunikan Muhammad dan

kesempurnaan hukumnya. Namun, dalam pandangan Syi'ah terbatas hanya bagi para Imam, yang merupakan keturunan langsung dari Ali dan Fatimah, sementara dalam pandangan al-Tirmidhi dan Ibn 'Arabi, kemungkinan menerima wahyu Tuhan terbuka bagi setiap orang. Dalam hal ini, menarik untuk dicatat bahwa *abdal* dinamakan oleh al-Tirmidhi "*ahl al-bayt*", dan dikatakan bahwa istilah ini tidak mesti ditafsirkan merujuk pada hubungan darah.¹⁷⁹ Menurut Ibn 'Arabi, para wali merupakan satu-satunya pewaris nabi sesungguhnya.

Ketika al-Tirmidhi membedakan para wali yang dipilih Tuhan dan mereka yang berusaha keras mendekatkan diri kepada Tuhan, Ibn 'Arabi tidak menarik garis yang begitu tegas. Menurutnya, kenabian umum dapat diperoleh dengan taubat, sementara kenabian legislatif tidak dapat diperoleh.¹⁸⁰ Kenabian umum dapat diperoleh dengan taubat secara sungguh-sungguh. Hanya melalui cinta kepada Tuhan seperti yang diinginkan Sufi mencapai maqam kedekatan, sebagaimana diungkapkan dalam hadis *qurb al-nawafil*. Orang-orang dapat menerima berbagai macam pengetahuan Tuhan sesuai dengan kemampuan dan kesiapan mereka. Karena bentuk-bentuk di mana dia memanifestasikan diri-Nya tidak terbatas, begitu juga terdapat berbagai ragam pengetahuan wali yang tidak terbatas tentang Tuhan. Tetapi hanya para wali yang sempurna, *afrad* yang mengikuti "hati" Muhammad, dapat menerima seluruh manifestasi-Nya dengan pembentukan hati mereka dengan cara yang sama, sebagaimana pembentukan hati Muhammad.

Catatan Akhir

¹Asin Palacios, "El místico murciano Aben'Arabi, IV. Su telogia y sistema del cosmos", *Boletin de la real Academia de la Historis* 92 (1928): 739-746.

²*Futuhāt*, 2: 466

³*Futuhāt*, 3:296.

⁴*Futuhāt*, 3:297.

⁵*Uqlat al-Mustawfiz*, 45-46.

⁶*Fusus*, 199.

⁷*Ibid*, 168.

⁸*Fusus*, 120.

⁹*Futuhāt*, 3: 295.

¹⁰Penjelasan istilah *qalb* dengan *taqallub* adalah lazim di kalangan para ahli bahasa. Lihat Edward William, *An 'Arabic-English Lexicon*, 8 vol. (London, 1885); cetak ulang edit, Beirut, 1986), 7: 2553. Penjelasan ini nampaknya diambil dari al-Qur'an (24/37).

¹¹*Fusus*, 122.

¹²*Ibid*, 120.

¹³*Ibid*, 124 *Futuhāt*, 3: 282, (edit Yahya) 3: 172.

¹⁴*Futuhāt*, 2: 464.

¹⁵Ini adalah pemahaman manusia biasa tentang Tuhan. Dia mempercayai hanya dalam bentuk tertentu, dimana Tuhan memanifestasikan dirinya sesuai dengan kesiapan yang dimiliki hamba. H. Corbin menamakan pendapat ini dengan *thotheisme mystique*. (H. Corbin, *Limagination Creatrice*, 152). Tuhan ini yang berbeda bagi setiap orang sesuai dengan kesiapan, dinamakan oleh Ibn 'Arabi Tuhan yang diciptakan dalam keyakinan. Dia menulis: "sungguh ini adalah Tuhan yang diciptakan oleh manusia dalam hati, baik melalui pandangan teorinya maupun tradisinya. Dia adalah Tuhan sebagai obyek keyakinan; (*al-ilah al-mi'taqad*) Tuhan ini beragam sesuai dengan kesiapan (*isti'dat*) yang hadir di tempat ini (yaitu, hati setiap orang)." Kemudian dia mengutip kata-kata Junaid, "Warna air sama dengan warna bejananya" *Fusus*, 120).

¹⁶*Ibid*, 168.

¹⁷*Ibid*, 120. Dua bentuk manifestasi ini sesuai dengan emanasi yang paling suci (*al-fayd al-aqdas*) dan emanasi manifestasi yang abadi (*al-fayd al-tajalli al-da'im*), *ibid*, 49, dan juga pemberian esensi ('*ataya dzatiya*) dan pemberian Nama-Nama ('*ataya asma'iyā*), *ibid*, 58.

¹⁸*Huwiya* adalah kata benda abstraks berupa kata ganti *huwa* (dia), dan biasanya diterjemahkan sebagai "identitas" dan "ipseity." Nyberg

mengkaitkan istilah ini dengan ungkapan al-Hallaj, *huwa-huwa*, (*Kleinere Schriften*, 93, n.2). Namun, dalam penerjemahan Plotinus Arab abad pertengahan, *to einai* (wujud) oleh S. Pines, “Les texts arabes dits plotinens et le courant porphyrien dans le neoplatonism grec”, *Le Neoplatonism, Colloques Internationaux du Centre National de la Recherche Scientifique* (Paris, 1971), 307-307, 313. Jadi, *Huwiya* Tuhan maksudnya wujud-Nya, yaitu wujud yang absolut. Juga, harus diperhatikan bahwa menurut Ibn ‘Arabi Zat Tuhan adalah sama dengan wujud yang absolut. (Affifi, *The Mystical Philosophy*, 5). Oleh sebab itu, *Huwiya* Tuhan juga dapat ditafsirkan dengan “Esensi Tuhan yang tidak dapat dijelaskan dan diketahui”. (*Ibid*, 12,24, n.1). Menurut T.P. Hugnes, beberapa penafsir al-Qur’an berpendapat kata *hu* (yaitu, *huwa*) mengacu pada nama Tuhan yang agung, *ism al-a’zam*, yang hanya diketahui oleh Tuhan. (T.P. Hughes, *A Dictionary of Islam* (Delhi, 1973), 181). Namun, mengenai *Huwiya* terjemahan bahasa Yunani *enimai*, mungkin berasal dari bahasa Syiria *hwa* (to be), bukan dari bahasa Arab kata ganti *huwa*..

¹⁹Tidaklah ia untuk menembus (*saryan*) Tuhan, dalam artian bentuk-Nya, pada semua wujud, alam semesta tentu tidak apa berwujud, jika tidak, ia bisa dipahami, hakekat universal, tidak ada ketentuan (hukm) akan diwujudkan dalam wujud-wujud yang nyata (*mawjud ‘ayniya*)” (Fusus, 55).

²⁰Lihat, *Supra*, n. 15 dan Corbin, *L’imagination Creatice*, 151-154.

²¹*Fusus*, 61, 133, 184.

²²*Ibid*, 121.

²³*Ibid*, 73.

²⁴*Ibid*, 192. Ibn ‘Arabi juga menulis bahwa seorang ma’rifah yang sempurna (*al-arif al-Mukammad*) adalah seorang yang melihat objek yang disembah (*ma’bud*) sebagai tempat manifestasi (*tajalli*) partikularnya, bisa jadi berupa batu, pohon, binatang, manusia atau malaikat.” (*Ibid*, 190). “Jika seorang memahami maksud kata-kata Junaid, Warna air sama dengan warna wadahnya, dia akan membenarkan keyakinan setiap orang beriman. (*Ibid*, 226). Jadi, pemahaman seorang ma’rifah tentang Tuhan melebihi *kathenoteisme mystique*, (*Supra*, n.15). “Il semble que pour Ibn ‘Arabi, une explication universe de ce Kathenoteisme mystique vaille preference quard il s’agit du gnostique (arif). Ce n’est pas le Coeur qui. . . Sa conieur’ a la Forme qu’il recoit, mais inversement le Coeur in gnostisque ‘se colore’ a chaque instant de la couleurr, c’est-a-dire de la mocallite de la Forme sous laquelle l’etre Divin s’epiphaneise a lui”, Corbin, *L’imagination creatice*, 152.

²⁵*Fusus*, 122.

²⁶*Futuhat*, 2: 272.

²⁷*Uqlat al-Mustawfiz*, 97.

²⁸*Futuhat*, 2:72.

²⁹*Ibid*,

³⁰*Futuhat*, 2:3, 24,256. Berkaitan dengan doktrin teori kenabian dan kewalian Ibn 'Arabi, lihat Michel Chodkiewicz, *Le Scean des saints: Prophet et saintete dans la doctrine d'Ibn 'Arabi* (Paris, 1986), 65-78. Sayangnya sudah terlambat bagi saya menggunakan buku penting ini dalam kajian saya saat ini.

³¹*Futuhat*, 2:19,53.

³²*Futuhat*, (ed. Yahya), 3:265-266.

³³Ibn 'Arabi terkadang membedakan dua hal itu paling tidak dengan kata-kata, yakni “Kerasulan dan Kenabian” — Saya maksud kenabian legislasi adalah kerasulan – telah berakhir (*tangai'ani*)” (*Fusus*, 62). Tetapi dia tidak menjelaskan perbedaan antara keduanya.

³⁴*Fusus*, 132.

³⁵*Futuhat*, 132.

³⁶*Fusus*, 132.

³⁷*Futuhat*, (edit Yahya), 3: 265-266.

³⁸*Ibid*, 251.

³⁹*Ibid*, 364-365.

⁴⁰*Ibid*, 365.

⁴¹*Ibid*, 364-366.

⁴²*Futuhat*, 2:256-257.

⁴³*Fusus*, 135.

⁴⁴*Ibid*,

⁴⁵*Ibid*, 162-163.

⁴⁶*Futuhat*, (edit Yahya), 2:361.

⁴⁷*Futuhat* (edit Yahya), 2:358-359.

⁴⁸*Futuhat* (edit Yahya), 3:250.

⁴⁹*Ibid*, 251.

⁵⁰Misalnya, *Futuhat* (edit Yahya), 4:263-277, *Futuhat*, 3:335-336. Bandingkan dengan Mahmud Qasim, *Al-Khayal fi Maddhab Muhyi al-Din Ibn 'Arabi* (Cairo, 1969), 100-107.

⁵¹*Al-Tadribat al-Ilahiya*, 114.

⁵²*Ibid*, 114-115.

⁵³Pengelompokan yang paling lengkap terdapat dalam *Futuhāt*, 2:6-23. Beberapa kelompok wali ini dijelaskan oleh Chodkiewicz dalam *Le Sceau des Saints*, 129-143.

⁵⁴*Ibid*, 41.

⁵⁵Nama lainnya adalah *ahl al-qurba* (orang-orang yang dekat). Penjelasan tentang mereka terdapat dalam *Futuhāt*, 2:24-25, 41. Istilah *muqarrabun* muncul dalam al-Qur'an (yakni, 56/11,88). Menurut Ibn 'Arabi, istilah *Manzil al-qurba* (maqam kedekatan) awalnya dikenalkan ke dalam paham sufi oleh Abd al-Rahman al-Sulami. (*al-Jawab al-Mustaqim*, dalam al-Tirmidhi, *Khatm*, 144). Namun, *muqarrabun* dan *ahl al-qurba* sebagai penjelasan para wali sufi telah muncul dalam al-Tirmidhi. Lihat, *Khatm*, 359.

⁵⁶Bentuk tunggal *fard* (individu) adalah salah satu dari Nama-Nama Tuhan. (*Futuhāt* (edit Yahya), 4:246.

⁵⁷Kata *siddiq* terdapat dalam al-Qur'an (yakni, 4/69, 57/19). Juga merupakan gelar nama Abu Bakar. Mengenai penggunaan istilah ini dalam al-Tirmidhi, lihat *Infra*, 133.

⁵⁸*Futuhāt*, 2:24, 41.

⁵⁹*Ibid*, 25.

⁶⁰*Ibid*, 19.

⁶¹*Ibid*, 24.

⁶²*Ibid*, 25.

⁶³*Futuhāt* (edit Yahya), 3:245, bandingkan dengan istilah *al-Sufiyya*, 4.

⁶⁴*Futuhāt* (edit, Yahya), 3: 265-266.

⁶⁵*Ibid*, 265.

⁶⁶Mengenai Khadi, *Futuhāt*, 2:19 tentang Ali, *Futuhāt*, (edit Yahya), 3:2-8.

⁶⁷*Futuhāt*, 2:19

⁶⁸Ibn 'Arabi, *Kitab Masa'il*, 28, dalam *Rasa'il Ibn al-'Arabi*, dalam *Futuhāt*, 2:6. *Qutb* juga dikatakan sebagai salah seorang dari *muqarrabun*.

⁶⁹*Futuhāt*, (edit, Yahya), 3:256-257.

⁷⁰*Futuhāt*, 2:9-11.

⁷¹*Futuhāt*, 4:78.

⁷²*Futuhāt*, 2:9.

⁷³*Ibid*, 53.

⁷⁴Beberapa karya penting adalah Muhammad Ibraheem Geyoushi, "Al-Tirmidhi's Theory of Saints and Sainhood," *Islamic Quarterly* 15 (1971), 17-61, idem, Al-Hakim al-Tirmidhi, *Dirasa li-atharihi wa Afkarihi* (Cairo, t.t), Abd al-Fattah Abd Allah Baraka, *Al-Hakim al-Tirmidhi wa Nazariyatuhu fi*

al-walaya, 2 vol. (Cairo, 1971), Yves Marquet, *al-Hakim al-Tirmidhi et le neoplatonisme de son temps* (Dakar, 1976), Berd Ratka, *Al-Hakim al-Tirmidhi, Ein islamischer theosophy des 3/9 Jahrhundert* (Freiburg, 1980).

⁷⁵*Khatm*, 401-410, Marquet, *Tirmidhi*, 59-63, Baraka, 2:113-139.

⁷⁶Geyoushi, "Saints and Sainthood", 34, Radke, 93. Istilah *awliya' haqq Allah* hanya terdapat dalam *Khatm*, 117-127. Berkaitan dengan *sadiqun*, lihat 137.

⁷⁷*Khatm*, 359-361, bandingkan dengan Marquet, *Tirmidhi*, 47-50.

⁷⁸Tentang istilah ini, lihat *Supra*, 128, n. 57, bandingkan dengan Marquet, *Tirmidhi*, 51-54, *Baraka*, 2:101-112.

⁷⁹Marquet, *Tirmidhi*, 63.

⁸⁰*Khatm*, 352-353. Lihat *infra*, 144.

⁸¹*Khatm*, 333-336. Menurut Ibn 'Arabi, al-Tirmidhi adalah orang pertama yang menggunakan istilah *mulk al-mulk*. (*futuhat* (edit Yahya), 3:163).

⁸²*Khatm*, 341-358. Istilah *muhaddath*, khusus diterapkan pada 'Umar dalam hadis, lihat *infra*, 139.

⁸³Tirmidhi, *al-Kalam 'ala Ma'na la illa Allah aw Shifa' al-'ilal*, edit Muhammad Ibrahim al-Jayushi (Cairo, t.t), 29.

⁸⁴*Khatm*, 406.

⁸⁵*Ibid*.

⁸⁶*al-Kalam 'ala Ma'na*, 29.

⁸⁷*Khatm*, 352-353. Lihat *Infra*, 114.

⁸⁸ Tirmidhi, *Kitab Ma'rifat al-Asrar*, edit Muhammad Ibrahim al-Tirmidhi (Cairo, t.t), 66-67.

⁸⁹*Al-Kalam 'ala Ma'na*, 25-27.

⁹⁰*Khatm*, 352-353. Keragaman ini juga dikutip dalam *al-Kalam 'ala Ma'na*, 29. Bacaan Ibn Abbas ini juga terdapat dalam Abu Bakr Abdullah b. Abi Da'ud Sulayman b. al-Ash'ath al-Sijistani, *Kitab al-Masahif*, edit Arthur Jeffery dalam karyanya *Materials for the History of the Texts of the Qur'an* (Leiden, 1937), 75.

⁹¹*Khatm*, 352.

⁹²Tirmidhi, *Nawadir al-Usul fi Ma'rifat Ahadis al-Rasul* (Beirut, 1972), 118. *Ma'rifat al-Asrar*, 67. Bandingkan Baraka, 148; Marquet, *Tirmidhi*, 67.

⁹³Tirmidhi, *Nawadir al-Usul fi Ma'rifat Ahadis al-Rasul* (Beirut, 1972), 118. *Ma'rifat al-Asrar*, 67. Bandingkan dengan Baraka, 148; Marquet, *Tirmidhi*, 93, *Khatm*, 347. Lihat catatan Osman Yahya pada halaman yang

sama tentang sumber hadis ini. Hadis tersebut juga dikutip dalam *Ma'rifah al-Asrar*, 67.

⁹⁴*Khatm*, 372-373.

⁹⁵*Ibid*, 373.

⁹⁶*Ma'rifat al-Asrar*, 68.

⁹⁷*Nawadir al-Usul*, 118-19. Bandingkan Baraka, 155.

⁹⁸*Khatm*, 347.

⁹⁹Keada hadis di atas dikutip dalam *Khatm*, 356-357.

¹⁰⁰Yakni, lihat catatan tentang *muhaddathun* dalam Muhammad b. 'Abdullah al-Khattab al-Tabrizi, *Miskat al-Masabih*, edit Muhammad Nasir al-Din al-Albani. 3 vol (Cairo, 1979), 3:1704.

¹⁰¹*Ma'rifat al-Asrar*, 68.

¹⁰²Tirmidhi, *Tahsil Naza'ir al-Qur'an*, edit Husni Nasr Zaydan (Cairo, 1970), 148, bandingkan dengan Baraka, 155.

¹⁰³*Khatm*, 373.

¹⁰⁴*Nawadir al-Usul*, 118.

¹⁰⁵*Sakina* dalam konteks ini, nampaknya diambil dari hadis Ali yang berkaitan dengan Umar, yaitu *muhaddath*, "Kami tidak mendukanya bahwa *sakina* keluar dari mulut Umar" (*sakina tantuq 'ala lisan Umar*). (Tabrizi, *Miskat al-Masabih*, 3: 1704). Golzier berpendapat bahwa *sakina* digunakan bersamaan dengan makna "Hantu suci" pada hadis di atas. (Goldzier, "*Uber den Ausdruck sakina*", dalam *Abhandlungen zur Arabischen Philologie* (Leiden, 1896), 196.

¹⁰⁶*Khatm*, 346-347.

¹⁰⁷*Ibid*, 347.

¹⁰⁸*Ibid*, 349.

¹⁰⁹*Ibid*, 350-351.

¹¹⁰*Ibid*, 352-353.

¹¹¹*Ibid*,

¹¹²Geyoushi, "Wali-wali dan Kewalian", 21-27, Radke, 92; Baraka, 2:367-369.

¹¹³*Ibid*, 357-358.

¹¹⁴*Ibid*, 394.

¹¹⁵*Ibid*, 441.

¹¹⁶Marquet, *Tirmidhi*, 73-77.

¹¹⁷*Khatm*, 337.

¹¹⁸*Ibid*, 345.

¹¹⁹*Ibid*, 337-338.

¹²⁰*Ibid*, 345.

¹²¹*Ibid*, 367

¹²²*Ibid*, 345.

¹²³*Ibid*, 367-368.

¹²⁴*Ibid*, 345.

¹²⁵*Ibid*, 422.

¹²⁶*Ibid*, 429.

¹²⁷*Ibid*, 430

¹²⁸*Ibid*, 344.

¹²⁹*Ibid*, 430.

¹³⁰*Ibid*, 344.

¹³¹*Ibid*, 362.

¹³²Tirmidhi, *al-Masa'il al-Makununa*, edit Muhammad Ibrahim al-Jayushi (Cairo, 1980), 49-48.

¹³³*Al-Kalam 'ala Makna*, 30-32.

¹³⁴*Ma'rifah al-Asrar*, 56.

¹³⁵*Nawadir al-Usul*, 140.

¹³⁶Radke, 67-118.

¹³⁷Lihat, *Infra*, 163, dan juga dalam *Futuhat*, 2:3.

¹³⁸Al-Ghazali, *Kimia' al-Sa'ada* (Cairo, 1243 H). Selanjutnya, karya tersebut dikutip dalam 'Arabic Kimiya, sementara versi Persi dikutip sebagai *Kimiya*.

¹³⁹Watt, "Authenticity", 35-36, Maurice Bouyges, *Essai de Chronologie de al-Ghazali (algazel)*, edit Michel Allard (Beirut, 1959), 136-137, Badawi, *Mu'allafat*, 275-276.

¹⁴⁰*Kimiya*, 23, *Kimiya* bahasa Arab, 16. Ungkapan "cendela hati" tidak muncul pada *Kimiya* bahasa Arab.

¹⁴¹*Kimia*, 23, *'Arabic Kimia*, 15. Kata *firasa* tidak muncul dalam *'Arabic Kimiya*.

¹⁴²*Arabic Kimiya*, 16. Dalam *Kimiya* (h.24) dikatakan: Ini adalah jalan sufi dan juga jalan nabi, (*rah-i sufityan in ast, wa in rah-i nubuwat ast*).

¹⁴³*Arabic Kimiya*, 17, *Kimiya*, 24. Dalam *Kimiya* kata-kata "para wali" tidak ada.

¹⁴⁴*Arabic Kimia*, 17, *Kimia*, 25. Dalam *Kimia* kata-kata "para wali" tidak ada.

¹⁴⁵Saya membaca *da'wat konad* bukan *da'wat konand* dalam tek. Dua edisi *Kimiya* berikut juga menjadi bacaan *konad*. *Kimiya-yi Sa'adat*, edit

Husayn Khadive-jam (Teheran, 1976), 32, dan *Kimiya-yi Sa'adat* (Bombay, t.t), 15.

¹⁴⁶*Kimiya*, 25.

¹⁴⁷*Kimiya*, 27-29.

¹⁴⁸Teori kenabian al-Ghazali dalam *Kimiya* sangat dipengaruhi oleh teori kenabian Ibn Sina. Teori kenabian Ibn Sina, lihat M.E....”Avicenna’s psychological prof of prophecy”, *JNES* 22 (1963), 49, idem ‘Avicenna’s theory of prophecy in light of ash’arite theology’, dalam *Seed Wisdom, Essay in honour of T.J. Meek* (Toronto, 1964), 159-178.

¹⁴⁹Al-Ghazali menulis.....

¹⁵⁰Hamid Tahir, “*al-Walaya wa al-Nubuwa ‘inda Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi: Tahqiq wa Dirasa li-Nass lam Yasbiq Nashruhu*”, *Alif* 5 (1985), 7-38. Menurut informasi akurat yang diberikan Professor Michel Chodkiewicz.... (June, 16, 1986), kenyataannya “tulisan” ini merupakan gabungan dua karya yang berbeda. *Pertama* (h.19-32) sama dengan no. 625 dan no.632 dalam kumpulan tulisan-tulisan Ibn ‘Arabi Osman Yahya. (Osman Yahya, *Histoire et Classification de l’Oeuvre d’Ibn ‘Arabi*, 2 vol. (Damascus, 1964), 2: 442,444). Bandingkan dengan Chodkiewicz, *le sceau des saints*, 66. *Kedua* (h. 32-36) termasuk kitab *Mashahid al-Aasar al-Qudsiya*, yaitu no. 432 dalam kumpulan Osman Yahya. (Osman Yahya, *Histoire et Classification*, 2:370-372). Hanya karya pertama secara khusus berhubungan dengan doktrin kenabian dan kewalian. Karya ini tanpa judul ditulis pada tahun 590 H, setelah berkunjungnya Ibn ‘Arabi kepada Syekh Mahdawi di Tunis.

¹⁵¹Untuk Syekh Mahdawi dan sepupu Ibn ‘Arabi, lihat catatan kaki 1 dan 2 Hamid Tahir dalam “*al-Walaya wa al-Nubuwa*,” 36.

¹⁵²*Ibid*, 20.

¹⁵³*Ibid*.

¹⁵⁴*Ibid*.

¹⁵⁵*Ibid*, 21.

¹⁵⁶*bid*, 22.

¹⁵⁷*Ibid*.

¹⁵⁸*Ibid*,

¹⁵⁹*Ibid*, 23.

¹⁶⁰*Ibid*.

¹⁶¹*Ibid*.

¹⁶²*Ibid*.

¹⁶³*Ibid*, 24.

¹⁶⁴*Ibid*, Separuh pertama hadis ini dikutip al-Ghazali dalam konteks yang sama, *Kimiya*, 24. Lihat *Supra*, 152.

¹⁶⁵*Ibid*, 25.

¹⁶⁶*Ibid*.

¹⁶⁷*Ibid.*, 25-26.

¹⁶⁸*Ibid.*, 26.

¹⁶⁹*Ibid*.

¹⁷⁰*Ibid.*, 27.

¹⁷¹*ibid*.

¹⁷²*Ibid*.

¹⁷³Berkaitan dengan doktrin penutup kewalian Ibn 'Arabi, lihat Chodkiewicz, *Le Sceau des Saints*, 145-179.

¹⁷⁴*Fusus*, 62-64.

¹⁷⁵*Futuhat*, 2:49, 5:195 (edit Yahya), 3:174-177.

¹⁷⁶*Futuhat* (edit Yahya), 4:71.

¹⁷⁷*Futuhat*, 2:49.

¹⁷⁸Mengenai teori Imamiyah dalam paham Syi'ah, khususnya Syi'ah Isma'iliyah, lihat Sami Nasib Makarem, *The Doctrine of the Ismailis* (Beirut, 1972), idem *The Political Doctrin of Isma'ilis* (Delmar, 1977).

¹⁷⁹*Khatm*, 345.

¹⁸⁰*Futuhat*, 2:3.