

# NALAR ESKATOLOGI PLURALISME AGAMA

Nyong Eka Teguh Iman Santosa

*Dosen Fakultas Tarbiyah Universitas Muhammadiyah Sidoarjo*

## ABSTRACT

*Tolerance toward other religions and their followers seems to be an inevitably social attitude in pluralistic society. However, it can not be regarded as a necessity condition that requires theological doctrine justifying all religions as equal entities and equal valid faiths to gain eschatological salvation. In simple mapping, there are two models of theological attitudes among muslims which may arise concerned with thinking about the existence of salvation outside Islam: (1) To refuse or not to accept the existence of eschatological salvation through other religions beside Islam; (2) To accept the existence of eschatological salvation for their followers. Majority among muslim are tending to support the thought that sees Islam as the only one or the exclusive way for attaining eschatological salvation. Even though that reality shows mainstream of muslim views, it's not a reason to cover the clear fact that both views existing in Islamic thought and keeping survive to color theological understanding among muslim until nowadays.*

*Keywords: pluralism, salvation, eschatology.*

## ABSTRAK

Sikap toleran terhadap eksistensi agama lain dan juga pemeluknya tampak menjadi keniscayaan etika-sosial kontemporer dalam masyarakat yang plural. Sekalipun demikian, realitas tersebut tidak serta-merta dapat diartikan menuntut pula keniscayaan adanya doktrin teologis yang membenarkan semua agama sebagai entitas sejajar dan sama-sama valid untuk mencapai keselamatan eskatologis guna menopangnya. Secara garis besar, terdapat dua model sikap teologis di kalangan muslim yang mungkin timbul berkenaan dengan pemikiran tentang ada atau tidaknya keselamatan di luar Islām, yakni: (1) menolak atau tidak menerima adanya keselamatan eskatologis bagi non-muslim; (2) menerima adanya keselamatan eskatologis bagi non-muslim. Mayoritas umat Islām memang lebih cenderung berpihak kepada (menerima) pendapat yang melihat bahwa agama Islām merupakan jalan eksklusif (satu-satunya) guna meraih keselamatan eskatologis. Tetapi *mainstream* tersebut bukanlah realitas yang bisa dijadikan alasan untuk menutupi kenyataan bahwa dua kemungkinan pandangan di atas ternyata sama-sama eksis dalam khazanah pemikiran Islām bahkan masih terus hidup mewarnai pemahaman teologis umat Islām hingga dewasa ini.

Kata-kata kunci: pluralisme, keselamatan, eskatologi.

## PENDAHULUAN

Tulisan berikut mencoba membaca dan menganalisis nalar dari pandangan yang menerima adanya keselamatan eskatologis<sup>1</sup> di luar Islām --suatu bentuk pemikiran yang sering dicibir, dihujat, dicurigai dan dihakimi sebagai kebid'ahan, kesesatan dan karenanya "bukan Islām"-- melalui pemikiran beberapa figur yang dikenal sebagai tokohnya.

Pandangan dan sikap para pemikir muslim yang dapat dikategorikan masuk dalam barisan pendukung klaim adanya keselamatan eskatologis di luar Islām itu terungkap antara lain melalui tafsir mereka atas ayat-ayat al-Qur'an atau hadīth yang berbicara tentang tema terkait. Selain itu, konstruk pemikiran mereka juga tertangkap melalui ulasan dan kritiknya terhadap pemikiran rival (opponennya). Adapun secara definitif, pendukung utama klaim ini adalah para intelektual muslim yang menerima konsep pluralisme agama.<sup>2</sup> Hanya saja dalam pembahasan ini, lebih difokuskan pada aspek atau dimensi eskatologisnya, yang merupakan konsekuensi logis dari kepercayaan teologis atau metafisis tentang keabsahan agama-agama selain Islām.

Tokoh-tokoh muslim klasik yang kepadanya faham ini kerap kali dinisbatkan antara lain adalah al-Hallāj, Ibn 'Arabī, dan Jalāl al-Dīn al-Rūmī. Pemikiran ketiga tokoh ini sering disebut mengabsahkan *wahdat al-adyān* sebagai pandangan hidup (*world view*) yang khas dari Islām. Di era kontemporer, ide dan gagasan tersebut bermetamorfosa, muncul di dalam bahkan menjadi inspirasi bagi pemikiran para penyokong filsafat perennial dan faham pluralisme agama seperti Rene Guenon, Frithjof Schuon, Seyyed Hossein Nasr, dan lainnya.<sup>3</sup> Sekalipun kemudian muncul kritik dan bantahan dari pemikir lainnya atas kevalidan inferensi referensial mereka. Tanpa mengabaikan fakta ini, penulis mencoba menghadirkan pemikiran tokoh-tokoh tersebut dalam *framework* yang dianggit oleh pendukung pluralisme agama.

## BANYAK JALAN MENUJU SURGA

Al-Hallāj merupakan seorang proponent paling awal yang disebut-sebut menerima klaim keselamatan eskatologis di luar Islām. Di antara tebaran pemikirannya, memang terdapat ide-ide yang dapat dipersepsi sebagai sumbangsinya bagi faham pluralisme agama. Semisal yang terekam dalam tafsirnya atas kisah Musa ketika diajak bicara oleh Allāh, yang tampak di mata telanjangnya sebagai pohon belukar api (*burning bush*) yang berbicara. Ketika ditanya perihal 'penyaksian' dan 'pertanyaan' Musa a.s. tersebut, ia menjawab:<sup>4</sup>

لانه انفرده للحق وانفرده للحق به في جميع معانه وصار الحق مواجهه في كل منظور اليه ومقابله دون كل محصور لديه على الكشف الظاهر اليه لا على التغيب فذلك الذي حمله على سؤال الرؤية لا غير

Pelajaran yang bisa diambil adalah, bahwa ketika seseorang telah sampai pada titik kesadaran diri dimana ia tercerap kedalam hakikat kebenaran, maka kebenaran itu tampak hadir dalam setiap apa yang dilihatnya secara lahir. Maka tak heran jika ia pernah menyebutkan dalam syairnya:

رأيت ربي بعين ربي \* فقلت من أنت قال: أنت<sup>5</sup>

Berkaca pada kisah ini, al-Hallāj berkata bahwa peran yang dipilihnya adalah untuk merepresentasikan belukar ini dalam kehidupannya.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Istilah eskatologi (*eschatology*) berasal dari bahasa Yunani yaitu "*eschatos*" yang berarti "terakhir" (*last*) dan "*eschata*" yang berarti "hal-hal terakhir" (*the last things*) [R.J. Zwi Werblowsky, "Eschatology", *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan Publishing Company, 1987), 148-151]. Jadi, eskatologi dapat dimaknai sebagai pengetahuan atau ajaran-ajaran yang berkenaan dengan hal-hal terakhir atau perihal akhir zaman. Perlu pula diketahui bahwa istilah ini baru menjadi konsep utama, khususnya dalam teologi Kristiani, pada abad kesembilan belas. Eskatologi Islām sendiri memuat banyak varian doktrin dalam lingkungannya, meliputi kematian, alam kubur, peristiwa menjelang kiamat, kebangkitan, perhitungan amal, juga perihal surga dan neraka [Arthur Jeffery, *Islām: Muhammad and His Religion* (Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1977), 137]. Secara umum, eskatologi dibedakan menjadi dua: Pertama, eskatologi individual (*individual eschatology*) yang membahas perihal nasib tiap jiwa manusia sesudah kematian (*microcosmos*); dan kedua, eskatologi umum (*general eschatology*) yang membincang persoalan lebih umum terkait transformasi dan akhir dari kehidupan alam ini (*macrocosmos*) [Lihat: Werblowsky, "Eschatology", 148-151; Seyyed Hossein Nasr, *Islām: Religion, History, and Civilization* (New York: Harper San Francisco, 2003), 72; dan Sayyid Haydar Amūlī, *Inner Secrets of the Path* (Great Britain: Element Books, 1989), 7]. Beranjak dari sini, maka keselamatan eskatologis yang dianggit oleh penulis lebih merupakan *individual eschatological salvation* dengan penekanan pada aspek pembalasan akhir (*the last reward*) atas nasib manusia (*human destiny*). Dengan demikian, konsep surga dan neraka menjadi kategori distingtif yang akan menandai sekaligus menentukan hasil final penilaian terhadap kebenaran klaim-klaim keyakinan yang berbeda [Lihat: Fazlur Rahman, *Major Themes of the Qur'an* (Minneapolis: Bibliotheca Islāmica, 1989), 106].

<sup>2</sup> Beberapa tawaran model/tipologi sikap keberagaman dalam konteks kemajemukan agama-agama dapat dirujuk pada tulisan: John Hick, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent* (New Haven dan London: Yale University Press, 1989), 363; Purusottama Bilimoria, "A Problem for Radical Pluralism" dalam Kessler, *Philosophy of Religion*, 575-581; Raimundo Panikkar, "Four Attitudes" dalam Kessler, *Philosophy of Religion*, 532-535; William J. Wainwright, *Philosophy of Religion* (Kalifornia: Wadsworth Publishing Company, 1999), 202-207; Brian Morris, *Antropologi Agama: Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: AK Group, 2003), 366-392; dan juga Frank Whaling, "Pendekatan Teologis", dalam *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ed. Peter Connolly, ter. Imam Khoiri (Yogyakarta: LKiS, 2002), 340-350.

<sup>3</sup> Nasr menyebut beberapa tokoh yang segaris-sehaluan dengannya dalam pluralisme agama, antara lain: Rene Guenon, Ananda Coomaraswamy, Titus Burckhardt, Marco Pallis, Martin Lings, dan Frithjof Schuon [Lihat catatan kaki dalam Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (Albany: State University of New York Press, 1972), 126].

<sup>4</sup> Abī 'Abd al-Rahmān al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyah* (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1986), 309.

<sup>5</sup> 'Alī al-Khatīb, *Itijāhāt al-Adab al-Sūfi: Bayn al-Hallāj wa Ibn 'Arabī* (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983), 196.

Faham al-Hallāj didasarkan pada pandangannya tentang *Tawhid*, dimana Tuhan adalah satu, unik, sendiri, dan terbukti satu (*one, unique, alone, and attested one*).<sup>7</sup> Maka tauhid dalam keyakinannya pun mempersilakan kehadiran konsep ketuhanan yang beraneka ragam. Baginya, Tuhan tak dapat disifati dengan apapun. Penyifatan justru hanya akan membatasi-Nya.<sup>8</sup> Dari sinilah terpancamlah mengapa ia tidak menyoal penyembahan melalui konsep monoteisme dan politeisme, karena pada dasarnya, kufur dan iman itu hanya berbeda dari segi nama dan logikanya, yakni antara yang satu dan banyak, bukan dari segi hakikatnya. Menurutnya, jika ditelusuri, niscaya akan dijumpai bahwa kepercayaan-kepercayaan tersebut akan mengarah kepada satu Tuhan.<sup>9</sup> Al-Hallāj mengatakan jika permenungannya terhadap agama-agama yang berbeda telah menghasilkan simpulan yang mengantarnya pada pemahaman bahwa ternyata terdapat suatu prinsip unik yang merajut keseluruhan agama-agama tersebut. Prinsip tersebut akan hadir dengan sendirinya kepada seseorang sehingga mampu memahaminya. Maka dari itu, seseorang tak usahlah dipinta agar memeluk suatu kepercayaan, karena hal itu justru dapat menjauhkannya dari meraih prinsip yang fundamental tersebut.<sup>10</sup>

Pemikiran al-Hallāj ini terkait erat dengan pemikirannya tentang konsep *hulul* dan *Nur Muhāmmad*. Al-Hallāj memang seorang tokoh yang terkenal dengan ucapannya, "*Ana al-Haqq*" (Akulah Allāh).

أنا الحق والحق للحق حق \* لابس ذاته فما ثم فرق<sup>11</sup>

Dijelaskan oleh Mahmud jika ucapan *hululiyah*-nya tersebut tidak tepat jika dimaknai sebagai kesatuan diri hamba dan diri Tuhannya sebagaimana terpancamlah oleh konsep kesatuan wujudnya (*wahdat al-wujud*) Ibn 'Arabī. Sebab, al-Hallāj sendiri menafsirkan syairnya itu dengan mengatakan:

أنا سر الحق ما الحق أنا \* بل أنا حق ففرق بيننا<sup>12</sup>

Sedangkan *Nūr Muhāmmad* adalah konsep yang menegaskan emanasi wujud segala sesuatu, termasuk para nabi, dari cahaya Muhāmmad (di alam azali); sehingga pada prinsipnya semua agama adalah sama karena memancar dari jalan petunjuk yang satu. Maka dari itu, al-Hallāj menyalahkan mereka yang menyalahkan agama orang lain. Hal penting baginya adalah hakikat, bukan bentuk lahirnya. Ia mengatakan:<sup>13</sup>

من لاحظ الأعمال حجب عن المعمول له ومن لاحظ المعمول له حجب عن رؤية الأعمال

Jadi, siapapun yang terlalu terpukau atau terpancamlah pada bentuk akan menjadi abai atau setidaknya kurang mendalam perhatiannya terhadap yang esensi.

Selaras dengan pandangan tersebut, relevan jika dikemukakan juga pemikiran tentang kewalian (*wilāyah*) yang disandarkan kepadanya. Al-Hallāj dianggap sebagai seseorang yang mula-mula meyakini bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian (*nubuwwah*). Kewalian adalah intisari (*jawhar*) kenabian, sehingga seseorang yang telah mencapai derajat kewalian yang sempurna, maka syariat yang dibawa para nabi tidak lagi mengikat dirinya. Pemikiran ini di kemudian hari dinilai menjadi lahan subur bagi perkembangan pemikiran tentang kesatuan ibadah (*tawhid al-'ibādah*) dan kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyān*) dalam aliran Ibn 'Arabī.<sup>14</sup>

Ibn 'Arabī merupakan figur representatif yang mengikuti jejak pendahulunya, al-Hallāj. Ia juga beranjak dari pembacaan atas Tuhan yang menurutnya tidak dapat terlihat oleh siapapun (*visible to no one*). Ia menolak klaim para sufi yang mengaku melihat Tuhan dalam keadaan ekstasi atau *fana'* mereka. Tuhan hanya menjadi nampak dalam bentuk-bentuk ehipani atau penampakan (*mazāhir, majalli*), yang tersusun dalam alam semesta.<sup>15</sup> Tuhan hadir dalam keyakinan di hati. Ia membuka rahasia diri-Nya sendiri kepada hati dalam suatu cara yang memungkinkan hati mengakui-Nya. Lantas mata ini menyaksikan hanya Tuhan dari keyakinan. Keyakinan melahirkan ukuran dari kapasitas hati. Itulah mengapa terdapat banyak keyakinan-keyakinan yang berbeda. Kepada setiap orang yang percaya, Tuhan adalah Dia yang menyingkapkan dirinya dalam bentuk keyakinan (iman). Jika Tuhan menampakan dirinya dalam bentuk yang berbeda, orang yang percaya tidak dalam bentuk itu akan menolak-Nya, dan inilah sebab mengapa keyakinan-keyakinan dogmatis bertikai satu dengan lainnya.<sup>16</sup>

Konsepsi ketuhanan Ibn 'Arabī dengan demikian berdiri di atas dikotomi yang membedakan antara Tuhan yang sebenarnya dengan Tuhan yang merupakan persepsi manusia terhadap-Nya. Tuhan yang sebenarnya adalah Tuhan dalam diri-Nya sendiri, dalam *Dhat*-nya, yang tidak dapat diketahui karena keterbatasan akal manusia. Ibn 'Arabī menyebutnya sebagai *al-Ilāh al-Haqq* (*The Real God*), *al-Ilāh al-Mutlaq* (*The Absolute*

<sup>6</sup> "My own role is to represent this bush" [Louis Massignon, *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islām*, vol. 3. (Princeton: Princeton University Press, 1982), 293].

<sup>7</sup> Ibid., 316.

<sup>8</sup> Ibid., 322.

<sup>9</sup> Fathimah Usman, *Wahdat Al-Adyan : Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta : LKiS, 2002), 12-16.

<sup>10</sup> Lihat catatan kaki (4) dalam Frithjof Schuon, *Understanding Islām* (Baltimore: Penguin Books, 1972), 143.

<sup>11</sup> 'Abd al-Qādir Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah fī al-Islām: Mas'ādīruha wa Nazāriyātuha wa Makānuha* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1966), 365.

<sup>12</sup> Ibid., 370 dan 501.

<sup>13</sup> Al-Sulamī, *Tabaqāt al-Sūfiyah*, 308.

<sup>14</sup> Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah*, 381 dan 405.

<sup>15</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 337.

<sup>16</sup> Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī* (New York: Princeton University Press, 1969), 197.

God), *al-Ilāh al-Majhūl (The Unknown God)*, atau *Ankar al-Nakirat*, *al-Ghayb al-Mutlaq*, dan *al-Ghayb al-Aqdas*.

لا تدرکه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير<sup>17</sup>  
ليس كمثلته شيء وهو السميع البصير<sup>18</sup>

Sedangkan Tuhan dalam kepercayaan manusia, yang tentu diwarnai oleh kapasitas pengetahuan dan kesiapan partikular mereka (*al-isti'dād al-juz'ī*) untuk mempersepsi-Nya, disebut oleh Ibn 'Arabī sebagai *Ilāh al-mu'taqad*, *al-Ilāh al-Mu'taqad*, *al-Ilāh fī al-i'tiqād*, *al-Haqq al-I'tiqādī*, *al-Haqq alladhi fī al-mu'taqad*, dan *al-Haqq al-makhlūq fī al-i'tiqād*.<sup>19</sup>

قال ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى<sup>20</sup>

Di tengah-tengah berbagai bentuk keyakinan dan peribadatan yang berbeda tersebut, ahli makrifat (*the Gnostic*) hanya akan melihat satu hakikat obyek sesembahan.<sup>21</sup> Dari titik inilah semua tipe agama adalah sama (*equal*), dan Islām tidak lebih baik daripada kultus (*idolatry*). Di sini tidak menjadi penting keyakinan apa yang seseorang miliki atau ritual apa yang ia kerjakan.<sup>22</sup> Masjid sejati adalah hati yang suci dan jernih dimana semua orang menyembah Tuhan di dalamnya,<sup>23</sup> jadi, bukan di dalam masjid yang terbuat dari batu. Ibn 'Arabī menasehatkan agar seseorang hendaknya tidak terlalu mengikatkan diri secara eksklusif kepada suatu faham keyakinan tertentu. Sebab menurutnya, eksklusivisme tersebut hanya akan menggagalkan seseorang untuk menemukan dan mengakui kebenaran hakiki dari suatu persoalan sehingga cenderung menyalahkan yang lain. Padahal Tuhan yang Maha Wujud dan Kuasa tidaklah terbatas oleh sekat-sekat sempit suatu keyakinan peribadatan. Dia hadir dalam tiap bentuk kepercayaan manusia.<sup>24</sup>

Ibn 'Arabī menegaskan bahwa tidak ada agama yang lebih mulia dari agama cinta dan rindu akan Tuhan. Cinta adalah esensi dari semua keyakinan, terlepas apapun yang menjadi kulit luarnya. Dalam syairnya ia berkata:<sup>25</sup>

لقد صار قلبي قابلا كل صورة \* مرعى لغزلان ودير لرهبان  
وبيت لأوثان وكعبة طائف \* وألواح توراة ومصحف قرآن  
أدين بدين الحب : أنى توجهت \* رمائبه فالدين ديني وإيماني

Pelanjut pemikiran dua sufi besar terdahulu, muncul al-Rūmī yang mengatakan bahwa dunia ini dicipta dalam bentuk dan arah yang beragam, tapi dunia perintah dan sifat-sifat ketuhanan melampaui segala arah, tidak ada ciptaan yang tidak terhubung dengan-Nya. Hubungan itu tidak tergambarkan, karena dalam jiwa tidak ada pemisahan dan pembagian, sementara pikiran manusia tidak dapat berfikir kecuali (dalam kerangka) pemisahan dan pembagian. Pemikir tak mampu memahami secara menyeluruh realitas ini karena keterbatasan pemikiran yang hanya mampu bergerak dalam kategori-kategori. Itulah mengapa Nabi menyatakan, "Janganlah mencari tentang esensi Tuhan."<sup>26</sup>

Al-Rūmī menganalogikan hakikat (*Reality*) dengan seekor gajah dalam kegelapan. Manusia merasakannya dengan telapak tangannya. Tangan itu menyentuh belalainya, hingga ia berfikir bahwa gajah itu seperti pipa air. Tangan orang lain menyentuh kupingnya, sehingga gajah itu seperti sebuah kipas. Lainnya lagi menyentuh kaki gajah hingga berkesimpulan bahwa gajah itu seperti sebuah tiang. Sedangkan yang lainnya lagi menyentuh punggung sehingga gajah dipikirkannya seperti singgasana. Kata al-Rūmī, jika saja ada lilin pada

<sup>17</sup> al-Qur'ān, 6: 103.

<sup>18</sup> Ibid., 42: 11.

<sup>19</sup> Kautsar Ashari Noer, "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Paramadina*, 1 (Juli – Desember, 1998), 129-147.

<sup>20</sup> al-Qur'ān, 20: 50.

<sup>21</sup> Mahmūd, *Al-Falsafah al-Sūfiyah*, 504.

<sup>22</sup> Siapapun menyembah Tuhan Yang Satu, yang bermanifestasi dalam bentuk-bentuk peribadatan yang berbeda. Inilah konsep dasar *Wahdat al-Adyān* Ibn 'Arabī, yang mengimperasikan kesalahan pendapat yang memahami bahwa Tuhan hanya bermanifestasi terbatas pada satu bentuk saja [Ibid., 516].

<sup>23</sup> Lihat: James W. Morris, "Classical Muslim Approaches to the Understanding of Islām and Other Religions (and their Implications for Interreligious Understanding)", *Analytica Islāmica*, 1 (Mei, 2002), 1-14.

<sup>24</sup> Reynold A. Nicholson, *The Mystic of Islām* (Bloomington: World Wisdom, 2002), 61-62.

<sup>25</sup> Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1969), 118; Nicholson, *The Mystic*, 75; dan Asin Balathiyus, *Ibn 'Arabī: Hayātuh wa Madhhabuh* (Beirut: Dār al-Qalam, 1979), 265-266. Pada konteks ini, Ibn 'Arabī sebenarnya melihat adanya kesamaan inti ajaran dalam agama-agama tersebut dengan keyakinan bahwa dalam kitab-kitab mereka terdapat pesan dan ajaran untuk mengimani Nabi Muḥammad saw yang kelak akan diutus untuk umat akhir zaman dan kewajiban mengikuti syariatnya ketika hari itu tiba. Di sini iapun mempercayai bahwa Islām adalah agama penutup dan penyempurna yang mencakup semua kearifan ajaran agama-agama yang sebelumnya. Sehingga, dengan kesempurnaan ini, sesungguhnya siapapun juga pemeluk agama lain yang kemudian memutuskan untuk masuk Islām dia akan mendapati bahwa seakan ia tidak mengubah agamanya, justru meneguhkan dan memperoleh kesempurnaan. Jadi bukan sebagaimana yang disalahpahami bahwa ia membenarkan semua agama. Bahkan justru dengan ungkapannya ini, sebenarnya Ibn 'Arabī menunjukkan kelebihan dan superioritas Islām atas ajaran agama-agama lainnya. Dalam kerangka ini juga semestinya syair berikut ini dipahami [Ibid., 267]:

النصراني وأهل الكتب كلهم إذا أسلموا ما بدلوا دينهم فإن من دينهم الإيمان بمحمد صلى الله عليه وسلم والدخول في شرعه إذا أرسل وإن رسالته عامة فما بدل أحد من أهل الدين دينه إذا أسلم – فافهم

Argumentasi lain yang juga menyanggah klaim mereka yang menyatakan Ibn 'Arabī mendukung pluralisme agama juga dapat dibaca melalui tulisan Sani Badron, "Ibn al-'Arabī tentang Pluralisme Agama", *Islāmia*, 3 (September-November, 2004), 29-42.

<sup>26</sup> Afzal Iqbāl, *The Life and Work of Jalāl al-Dīn Rūmī* (London: The Octagon Press, 1983), 197.

masing-masing orang, niscaya perbedaan akan sirna. Persepsi inderawi sebenarnya ibarat telapak tangan tanpa lilin itu, yakni keterbatasannya untuk mampu mencerap keseluruhan hakikat (gajah).<sup>27</sup>

Tujuan final dan tertinggi di sini tentunya adalah Tuhan. Tapi para Korporeal dan Anthropomorfis tidak dapat membangun konsepsi spiritual Tuhan. Mereka menyematkan kepada-Nya sifat-sifat ragawi. Tapi cinta yang sejati mentransendensikan semua dualitas itu.<sup>28</sup> Jika al-Hallāj ketika mendeklarasikan penyatuan mistikalnya dengan Tuhan, yang mengantarnya ke tiang penyaliban, berkata: "Jiwa ini telah menyatu dalam jiwa itu laksana anggur yang tercampur sempurna dengan air jernih. Maka apapun yang menyentuh-Mu akan menyentuhku pula. Dalam segala sesuatu, Engkau mewarnaiku!" (*Thy spirit is mingled in thy spirit even as wine is mingled with pure water. When anything touches Thee, it touches me. Lo, in every case Thou art I*); maka al-Rūmī juga mengatakan hal yang serupa: "Terkadang aku menyatakan kepadamu, "Ini engkau", dan terkadang pula "Ini aku". Tetapi apapun yang dikatakan, aku adalah matahari yang menyinari segala sesuatu" (*Sometimes I say to thee, "Tis thou, 'sometimes, 'Tis I'; Whatever I say, I am the sun illuminating (all)*).<sup>29</sup>

Semua sifat-sifat lantas tampak menjadi tak berdaya ketika berupaya mendeskripsikan hakikat ketuhanan, sebab Ia dalam diri-Nya masih tetap merupakan misteri yang tak terekspresikan (*the unexpressed mystery*). Semua hal diakui atas keberadaan oposisinya, dan Tuhan sendiri tidak memiliki oposisi. Imajinasi manusia tetap tak kuasa memahami hakikat subtil ketuhanan. Apapun ide yang mungkin kita bangun tentang Tuhan dalam benak kita, Ia tetap berbeda dari itu semua. Semisal gambala dalam Mathnawi, kata al-Rūmī, kita pun bisa jadi akan mempergunakan terma-terma anthropomorfis dalam memuji-Nya. Tetapi patut diingat bahwa hal itu tidak akan berhasil menggambarkan hakikat Tuhan yang sesungguhnya. Tahap tertinggi dari pujian tentulah dengan hati, bukan dengan mulut. Tuhan bersifat independen dari semua pujian, semua kemurnian atau ketidakmurnian, semua kemalasan atau kerelaan. Ia disembah sama-sama oleh kaum beriman dan juga kaum kafir. Tapi Dia tidak terkena sanksi, karena Tuhan mencukupi diri sendiri secara absolut.<sup>30</sup>

Pemikir kontemporer yang secara meyakinkan mengambil estafeta ide serupa para sufi terdahulu, salah satunya adalah Frithjof Schuon (1907-1998), yang telah mendedikasikan hidupnya untuk meneguhkan adanya kesatuan jiwa agama.<sup>31</sup> Schuon melihat bahwa agama adalah realitas dua dimensi, yaitu eksoteris dan esoteris. Eksoteris merupakan aspek eksternal, formal, hukum, dogmatis, ritual, etika, dan moral sebuah agama. Ia adalah *form*, *Maya* atau kosmos yang tercipta. Sedangkan esoteris adalah aspek metafisis atau dimensi internal agama. Ia ibarat "hati" bagi eksoterisme. *Essence* yang tak berbentuk. *Atma* yang absolut, wujud akhir yang menjadi titik temu agama-agama. Ketika konsep ini diarahkan untuk memotret wujud agama-agama, dalam konteks hirarki wujud, semua agama adalah nisbi. Hanya Allāh-lah sebagai Esensi atau Allāh dalam dirinya sendiri yang mutlak. Itulah agama abadi, *religio perennis*, dasar bagi *transcendent unity of religions*. Tuhan pada level esoteris, yang melintasi sekat-sekat agama. Allāh yang Esensi ini kemudian, ketika bermanifestasi, Dia menjadi Tuhan Personal. Yaitu Tuhan pada level eksoteris atau Tuhan yang dipersepsikan secara eksklusif oleh suatu agama. Dengan demikian Ia menjadi relatif, meski hanya melalui yang relatif inilah Dia dapat diketahui.<sup>32</sup>

Ia mengatakan bahwa kebenaran absolut hanya dapat ditemukan di balik segala ekspresi yang mungkin. Baginya, klaim eksoteris hanyalah berujung pada kepemilikan kebenaran secara eksklusif yang menampilkan adanya fakta yang bersifat khas (unik). Mereka hanya meyakini kebenaran yang absah yang berhak atas keselamatan eskatologis hanyalah satu, yakni kebenaran seperti yang mereka yakini. Klaim semacam ini tentu tidak berguna untuk meraih pengenalan akan adanya kebenaran dalam ajaran agama yang lain. Tidak tertarik

<sup>27</sup> "If there had been a candle in each one's hand, the difference would have gone out of their words. The eye of sense-perception is like the palm of the hand: the palm has no power to reach the whole of the elephant" [Iqbāl, *The Life and Work*, 216]. Kisah ini sempat diambil John Hick sebagai inspirasi faham pluralismenya, tetapi Gulpaigāni mengkritiknya, bahwa perumpamaan yang dipakai al-Rumi itu dalam konteks pengibaratan keterbatasan pengetahuan yang hanya diperoleh melalui pancaindera. Tegasnya, hakikat-hakikat supranatural tidak bisa diketahui dengan mengandalkan pengetahuan inderawi. Jadi, ini bukan soal gajahnya, tetapi sarana untuk mengetahuinya. Maka, untuk memahami hakikat lebih utuh, manusia membutuhkan bimbingan tidak saja indera, tetapi juga intuisi, akal dan wahyu [ʿAlī Rabbānī Gulpaigāni, *Menggugat Pluralisme Agama: Catatan Kritis atas Pemikiran John Hick dan Abdul Karim Sourush*, ter. Muḥammad Musa (Jakarta: Al-Huda, 2004), 53-54].

<sup>28</sup> William C. Chittick, *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi* (Albany: State University of New York Press, 1983), 54. Pada konteks ini perlu diperhatikan perbedaan yang khas antara pemikiran Ibn 'Arabī dan al-Rūmī. Kedua-duanya memang berbicara tentang agama cinta, tetapi bukan berarti bahwa keduanya memiliki perspektif yang sama mengenainya. William C. Chittick menjelaskan perbedaan mendasar tersebut sebagai berikut: "Thus, for Rūmī love, along with the beauty and joy that it implies, is the heart and marrow of religion, the central theme of all spirituality, whereas for Ibn 'Arabī, love is a possible mode of realizing the Nondelimited Truth. When reading Rūmī, one is constantly pulled toward the experience of love as the central reality beyond any possible conceptualization; when reading Ibn 'Arabī, one does not feel that love is all-important. The emphasis is on the experience and comprehension of Ultimate Reality, but love is not necessarily the primacy means to achieving this, while the theoretical description of that Reality and of the means to reaching It remains a central concern" ["Rūmī and the Mawlawiyyah", dalam *Islāmic Spirituality Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr (New York: The Crossroad Publishing Company, 1997), 105-126].

<sup>29</sup> Iqbāl, *The Life and Work*, 243. Formula sufistik ini mengilustrasikan suatu cara pandang esoteris [Lihat: Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Illinois: The Theosophical Publishing House, 1993), 47].

<sup>30</sup> Iqbāl, *The Life and Work*, 247.

<sup>31</sup> Dalam bahasa Huston Smith, "There is a unity at the hearth of religions. More than moral it is theological, but more theological it is metaphysical in the precise sense of the word earlier noted: that which transcends the manifest world" [Baca pengantar Smith untuk edisi revisi buku Schuon, *The Transcendent*, xxiii].

<sup>32</sup> Baca: Adnin Armas, "Gagasan Frithjof Schuon tentang Titik-Temu Agama-Agama", *Islāmia*, 3 (September-November, 2004), 9-18.

pada kedalaman kebenarannya sendiri dan kurang pula pada kebenaran lainnya, atau setidaknya ia menolak kebenaran itu. Hal ini merupakan pengabaian atas sebab ideologi pemeluk agama yang eksklusif, yang secara fundamental tidak lain merupakan kebingungan yang nyata atas adanya perbedaan antara yang formal dan yang universal. Sehingga ide-ide tentang pluralitas agama mungkin akan senantiasa dicurigai oleh pemburu keselamatan individual yang eksklusif. Tegasnya, "*pure and absolute Truth can only be found beyond all its possible expressions; these expressions, as such, cannot claim the attributes of this Truth; their relative remoteness from it is expressed by their differentiation and multiplicity, by which they are strictly limited.*"<sup>33</sup>

Agama dalam pemikiran Schuon dapatlah kemudian dipahami hanya suatu bentuk (*form*) yang memiliki keterbatasan dan paradoksi. Maka dari itu, setiap bentuk agama tampak memiliki Tuhan partikularnya masing-masing. Fragmentasi agama-agama kemudian muncul sebagai hasil dari kecenderungan untuk menegaskan kemungkinan-kemungkinan formal lainnya yang berbeda.<sup>34</sup> Schuon menganalogikan agama-agama itu dengan lampu-lampu kaca yang berbeda warna (*lamps of colored glass*). Lampu mampu menerangi tempat gelap bukanlah karena ia berwarna merah, biru, kuning atau hijau; tetapi karena cahaya yang terpancar darinya. Setiap agama tentu merujuk pada entitas Tuhan tertentu (*a divine subjectivity* atau *a theophanic individuality*), tetapi pada saat yang sama, hal itu tidak dapat dianggap sebagai sesuatu yang sama (*objective*) bagi agama yang lainnya.<sup>35</sup>

Schuon berpendapat bahwa berhenti pada bentuk dan sosok eksternal (*exoteric*) serta menganggapnya sebagai absolut secara absolut (*absolutely absolute*) adalah kesalahan fatal, sebab kebenaran eksternal (*exoteric truth*) pada hakikatnya dibatasi oleh batasan-batasan konseptual ekspresif dan definitif. Dengan kata lain, bahwa yang mutlak dalam semua agama, termasuk Islām, adalah dimensi esoteriknya. Adapun dimensi eksoterisnya harus tetap relatif untuk berkoeksistensi dengan agama-agama besar yang lain. Meski demikian, relativitas dimensi eksoterik ini sama sekali tidak mempengaruhi kemutlakan masing-masing agama dalam kaitannya dengan dunia partikularnya sendiri, yang diistilahkannya dengan *relatively absolute* (absolut secara relatif).

Seyyed Hossein Nasr menjelaskan konsep ini melalui dua cara: Pertama, lewat penegasan yang disebutnya sebagai *Primordial Truth*, bahwa *only the Absolute is absolute*, hanya *Dhat* yang absolut saja yang absolut. Karena itu, selain yang absolut, termasuk agama-agama, masuk dalam wilayah relatif. Hanya saja, karena agama merupakan jelmaan Yang Absolut, maka segala sesuatu yang ada dalam agama termasuk wahyu seperti al-Qur'ān atau Logos seperti Kristus, sudah barang tentu sakral dan karenanya absolut tanpa harus menjadi *Dhat* Absolut itu sendiri. Karena itu, kemutlakan agama tidaklah mutlak, tetapi nisbi sesuai dengan dunia partikularnya sendiri. Hal ini diibaratkan Nasr dengan matahari dalam tatasurya kita, dimana ia adalah satu-satunya. Namun di saat yang sama, ia hanyalah salah satu dari sejumlah matahari yang ada di galaksi ini. Jadi, pada waktu yang sama, ia adalah *a sun* (salah satu matahari), sekaligus *the Sun* (satu-satunya matahari). Kedua, melalui pandangan bahwa setiap agama sejatinya adalah manifestasi dari model dasar (*archetype* di alam ideal) yang merupakan salah satu aspek dari hakikat Tuhan. Perbedaan dalam model-model dasar inilah yang sebenarnya menentukan perbedaan tabiat setiap agama dan selanjutnya menimbulkan keberagaman agama dalam manifestasi historisnya. Meski demikian, model dasar ini senantiasa mengekspresikan fokus tunggal dan tetap terangkum dalam lingkaran yang tunggal pula.<sup>36</sup>

Analisis dan interpretasi tersebut dengan sendirinya mengimplikasikan penerimaan pada keaslian dan orisinalitas semua agama serta keabsahannya untuk diikuti di setiap saat dan semua tempat. "*Yet, because each religion comes from the Truth, everything in the religion in question which is revealed by the Logos is sacred and must be respected and cherished while being elucidated rather than being discarded and reduced to insignificance in the name of some kind of abstract universality.*"<sup>37</sup> Pertanyaan tentang superioritas agama tertentu di atas yang lain dengan sendirinya menjadi tidak relevan, meski gurunya Nasr, Schuon, mengakui bahwa *form* yang satu bisa lebih superior dibanding dengan *form* yang lain, yang hal ini merupakan salah satu pemicu adanya konversi atau perpindahan agama.<sup>38</sup>

Bagi Nasr, memeluk atau mengimani agama apapun, kemudian mengamalkan ajaran-ajarannya secara sempurna berarti telah memeluk dan mengimani semua agama.<sup>39</sup> Untuk memperkuat argumentasinya, Nasr berpendapat bahwa *hikmah* (kebijaksanaan) dan *'adl* (keadilan) Allāh meniscayakan kebenaran simpulannya itu. Sebab, mustahil Allāh yang Maha Adil dan Bijaksana akan membiarkan agama-agama dunia dalam kesesatan selama beribu-ribu tahun, padahal berjuta-juta manusia telah mencari jalan keselamatan dan pencerahan melaluinya. Dengan demikian, pluralisme agama memang merupakan *iradah* (kehendak) Allāh .

---

<sup>33</sup> Schuon, *The Transcendent*, 20.

<sup>34</sup> Schuon, *Understanding Islām*, 143-144.

<sup>35</sup> Frithjof Schuon, *Christianity/Islām: Essays on Esoteric Ecumenicism* (Bloomington: World Wisdom Books, 1985), 152.

<sup>36</sup> Lihat: Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (Albany: State University of New York Press, 1989), 292.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 293.

<sup>38</sup> Armas, "Gagasan Frithjof Schuon ...", 9-18.

<sup>39</sup> Simpulan serupa juga dikemukakan oleh Farid Esack dalam bukunya *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme*, ter. Watung A. Budiman (Bandung: Mizan, 2000), 217.

Konsekuensinya, semua agama adalah benar dan absah untuk diikuti.<sup>40</sup> Agama-agama yang ada ibarat jalan-jalan yang berbeda menuju suatu puncak atau tujuan yang sama (*all paths lead to the same summit*).<sup>41</sup>

Penafsiran Nasr terhadap eksistensi agama-agama ini sebenarnya dapat pula dilacak pada interpretasinya terhadap istilah Islām, yang menurutnya, adalah agama primordial (*al-dīn al-hanīf*) yang berintikan pada hakikat azali kemanusiaan (*fitrah*). Agar terdapat lebih utuh, berikut sebuah narasi padat dari Nasr:

*Islām considers itself as the primordial religion (al-dīn al-hanīf) because it is based as the doctrine of Unity which has always existed and which lies in the nature of things. Every religion has been ultimately based on the doctrine of Unity so that in Islām it is said that "the doctrine of Unity is unique" (al-tawhīd wāhid). There is only one doctrine of Unity which every religion has asserted and Islām came only to reaffirm what has always existed and thus to return to the primordial religion which was at the beginning and will always be, the eternal Sophia, the region perennis. It sought to accomplish this by its uncompromising emphasis upon Divine Unity and by seeking to return man to his original nature (fitrah), which is veiled from him because of his dream of negligence. According to the Islāmic perspective, God did not send different truths through His many prophets but different expressions and forms of the same fundamental truth of Unity. Islām is thus the reassertion of this primordial truth asserted in the cadre of the Abrahamic Tradition in the climate of Semitic spirituality and using as a basis the three elements of intelligence, will and speech which make the realization of Unity possible.*<sup>42</sup>

Implikasi konseptual yang dapat dipetik dari narasi tersebut adalah bahwa Nabi Muhammad dan syariat Islām yang dibawanya bukanlah menghapus agama-agama sebelumnya, melainkan hadir untuk berkoeksistensi secara sejajar dalam hal kebenaran. Kitab suci agama-agama sama-sama memiliki keabsahan sebagai sumber ajaran keselamatan. Dan amal-amal baik yang diakui dan akan diberi balasan pun kemudian bukan hanya menjadi monopoli satu agama saja.<sup>43</sup>

لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم في ما آتاكم فاستبقوا الخيرات  
يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم<sup>45</sup>

Sekalipun Nasr mengatakan bahwa Muhammad adalah "*the seal of prophecy*" yang mensintesakan keunggulan tiga nabi utama agama-agama Semitik, yaitu Ibrahim dengan imannya (*faith*), Musa dengan hukumnya (*law*), dan Isa dengan jalan spiritualnya (*spiritual way*),<sup>46</sup> namun beliau sesungguhnya tidak membawa sesuatu yang baru, tugas utamanya hanyalah meneguhkan kembali (reafirmasi) kebenaran dan keabsahan agama-agama yang telah ada.<sup>47</sup>

ولكل أمة رسول فإذا جاء رسولهم قضى بينهم بالقسط وهم لا يظلمون<sup>48</sup>  
أمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله<sup>49</sup>

Ide dan gagasan pluralisme agama ini tampaknya merembes kedalam pemikiran beberapa tokoh keagamaan di Indonesia.<sup>50</sup> Di antara mereka, yang paling berpengaruh tampaknya adalah Nurcholish Madjid dengan komunitas Paramadina-nya dan Ulil Abshar-Abdalla dengan Jaringan Islām Liberal-nya (JIL). Gagasan pluralismenya Madjid dibangun di atas penegasannya atas pemaknaan Islām lebih pada arti generiknya, yakni sikap kepasrahan kepada Tuhan; bukan sebatas sebagai *proper name* untuk agama tertentu yang telah terlembagakan. Dituturkan Madjid, "Kata *al-Islām* itu sebenarnya bukan nama agama. Tapi sikap."<sup>51</sup> Agama dalam arti dasarnya inilah yang dimaksud oleh Nabi Muhammad sebagai sebaik-baik agama di sisi Allāh, yaitu *al-hanifiyah al-samhah*, sikap bersemangat mencari kebenaran yang lapang dan toleran. Sebagaimana diilustrasikan al-Qur'an melalui figur Nabi Ibrahim:

ما كان إبراهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين<sup>52</sup>

<sup>40</sup> Kata 'Ali Harb, "Satu kebenaran tidak akan bertentangan dengan kebenaran yang lainnya, namun malah mendukungnya" [*Relativitas Kebenaran Agama: Kritik dan Dialog*, ter. Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak (Yogyakarta: IRCiSoD, 2001), 171].

<sup>41</sup> Anis Malik Toha, "Seyyed Hossein Nasr Mengusung "Tradisionalisme" Membangun Pluralisme Agama", *Islāmia*, 3 (September-November, 2004), 19-28. Dalam istilah S. Radhakrishnan disebut "*varied expressions of a single truth*" [*Eastern Religions and Western Thought* (Oxford: Oxford University Press, 1975), 306].

<sup>42</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Ideals and Realities of Islām* (Cambridge: The Islāmic Texts Society, 2001), 1. Budhy Munawar-Rachman mengatakan bahwa ide kesamaan hakikat semua pesan agama perlu dipahami pada tataran "pesan dasar" agama, yaitu sikap hidup yang *hanif*, bukan kesamaan dalam arti formal, yaitu syariah atau bahkan pokok-pokok keyakinan (akidah) tertentu [*Islām Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman* (Jakarta: Paramadina, 2001), 20-21].

<sup>43</sup> Lihat: Esack, *Membebaskan*, 219.

<sup>44</sup> al-Qur'an, 5: 48.

<sup>45</sup> Ibid., 49: 13.

<sup>46</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islāmic Life and Thought* (Albany: State University of New York Press, 1981), 210.

<sup>47</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Islām: Religion, History, and Civilization* (New York: Harper San Francisco, 2003), 5.

<sup>48</sup> al-Qur'an, 10: 47.

<sup>49</sup> Ibid., 2: 285.

<sup>50</sup> Alwi Shihab membedakan pengertian pluralisme dengan kosmopolitanisme, relativisme, dan sinkretisme. Jadi, penerimaan atas realitas majemuk yang diikuti dengan sikap partisipatif untuk siap saling belajar dan menghormati satu dengan lainnya, bukan untuk membentuk agama baru [*Islām Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama* (Bandung: Mizan dan ANTeve, 1998), 41-43].

<sup>51</sup> Nurcholish Madjid, *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islām dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer* (Jakarta: Paramadina, 1998), 255.

<sup>52</sup> al-Qur'an, 3: 67.

Istilah *muslim*, sebagaimana pula halnya "tiket surga" (keselamatan eskatologis), lantas tidak terbatas hanya bagi mereka yang secara formal menjadi pengikut Muhāmmad.<sup>53</sup> Elaborasi pemikirannya ditunjang juga dengan menghadirkan interpretasi yang longgar atas konsep *ahl al-kitab*, sehingga mencakup tidak saja Yahudi dan Nasrani, melainkan juga komunitas-komunitas keagamaan lainnya seperti Shabi'in, Majusi, Hindu, Budha, dan Konfusius.<sup>54</sup> Konsep ketuhanan al-Qur'an seperti dipahami tidak berbeda dengan konsep yang sama dalam kitab-kitab suci lainnya. Mengenai hal Tuhan, masalah nama kiranya bukan hal yang asasi; tetapi yang asasi adalah pengertiannya.<sup>55</sup>

Pandangan Madjid tersebut kemudian disuarakan lebih lantang dan liberal oleh Ulil Abshar-Abdalla, hingga *nilai generis* Islām pun dipandang dimungkinkan adanya dalam filsafat seperti Marxisme.<sup>56</sup> Menurutnya, kebenaran Tuhan terlampau besar untuk bisa dicakup hanya oleh al-Qur'an, Hadīth, dan keseluruhan korpus kitab tafsir yang dihasilkan umat Islām sepanjang sejarahnya. Karena itu, Islām patut dilihat sebagai suatu proses yang takkan pernah final. Dari sini Ulil tanpa rasa sungkan dan kikuk memaklumkan, "Semua agama, dengan demikian, adalah benar, dengan variasi, tingkat dan kadar kedalaman yang berbeda-beda dalam menghayati jalan religiusitas itu. Semua agama ada dalam satu keluarga besar yang sama: yaitu keluarga pencinta jalan menuju kebenaran yang tak pernah ada ujungnya."<sup>57</sup>

## SIMPULAN

Beranjak dari telaah tersebut di atas, dapat kiranya disarikan beberapa ide dasar yang menjalin dan membangun konstruk pemikiran yang menerima eksistensi keselamatan eskatologis di luar Islām atau bagi non muslim,<sup>58</sup> yaitu:

- (1) Agama-agama yang ada memiliki kesamaan Tuhan yang disembah. Perbedaan perumusan persepsi dan konsepsi proposisional mengenai-Nya bukanlah prinsip, karena semua itu hanyalah ekspresi berbeda untuk menyembah hakikat yang sama.
- (2) Islām adalah agama fitrah, kepasrahan kepada Tuhan, yang menjadi titik temu dari agama-agama. Islām bukan satu-satunya jalan keselamatan eskatologis. Agama-agama yang beragam itu adalah jalan-jalan keselamatan yang sama-sama absah.
- (3) Nabi Muhāmmad diutus bukan untuk menghapus agama nabi-nabi sebelumnya, melainkan justru untuk meneguhkan kebenaran dan keabsahannya. Beliau menyeru pemeluk agama-agama yang ada kepada

<sup>53</sup> Tema ini mendapat ulasan cukup memadai dari Nurcholish Madjid dalam dua bukunya yang lain: *Islām, Kemodernan, dan Keindonesiaan* (Bandung: Mizan, 1998), 47; dan *Islām Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), 191-189. Dalam terminologi agama, istilah Islām berarti kepasrahan atau berserah diri kepada Tuhan atau kehendak Tuhan. Al-Qur'an memakai istilah ini dan derivasinya dalam sekitar 70 ayat. Hanya sedikit dari ayat-ayat tersebut yang dapat diklaim merujuk pada pengertian "Islām" yang secara eksklusif terbatas pada agama yang telah dibangun oleh al-Qur'an dan Nabi Muhāmmad. "In short, we have four basic meanings for the word Islām, moving from the broadest to the narrowest: (1) the submission of the whole of creation to its creator; (2) the submission of human beings to the guidance of God as revealed through the prophets; (3) the submission of human beings to the guidance of God as revealed through the prophet Muhāmmad; and (4) the submission of the followers of Muhāmmad to God's practical instructions. Only the third of these can properly be translated as Islām with an uppercase I. The other three will be referred to as "submission" or Islām" [Murata, *The Vision*, 3 dan 6].

<sup>54</sup> Nurcholish Madjid, *Islām Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islām dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 2000), 170. Bersama Tim Penulis Paramadina, Madjid mengulas berbagai pandangan mengenai konsep ahli kitab ini dalam buku *Fiqh Lintas Agama*. Poin penting yang perlu digarisbawahi di sini adalah penukilan pemikiran pendapat Ibn Taimiyah yang dikatakan menyokong klaim bahwa kaum ahli kitab bukanlah kaum musyrik [Nurcholish Madjid et.al., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry (Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004), 53]. Penukilan tersebut selanjutnya memperoleh bantahan dari Hartono Ahmad Jaiz bahwa ternyata Ibn Taimiyah tidak berpandangan demikian, bahkan sebaliknya [lihat: *Menangkal Bahaya JIL dan FLA* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004), 202-213].

<sup>55</sup> Madjid et.al., *Fiqh Lintas Agama*, 56. Buku yang disusun Tim Penulis Paramadina ini merupakan karya serius yang tampaknya memang disusun untuk maksud (sebagai upaya) "merangkum" atau membenangmerahi berbagai kecenderungan pemikiran pluralisme agama di Indonesia, baik aspek teologis (ortodoksi) maupun aspek fikihnya (ortopraksi).

<sup>56</sup> Inferensi ini tentu dapat dipahami sebagai gagasan yang mencoba memasukkan agama-agama filsafat (*ardhi*) termasuk dalam kategori sejajar dengan agama-agama wahyu (*samawi*) dalam konteks bahasan agama sebagai jalan kebenaran dan keselamatan eskatologis. Bandingkan dengan paparan yang diulas Madjid et.al. dalam *Fiqh Lintas Agama*, yang mengeluarkan iman kaum musyrik Quraisy dari bangun sejarah penyelamatan agama Islam [Ibid.].

<sup>57</sup> Ulil Abshar-Abdalla, "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islām" dalam *Islām Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, ed. Dzulmanni (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 1-9. Konstruk pemikiran Ulil sempat didedah oleh rivalnya, yaitu Agus Hasan Bashari; lihat: *Mewaspada Gerakan Kontekstualisasi al-Qur'an: Menanggapi Ulil Absar Abdala* (Surabaya: Pustaka As-Sunnah, 2003), 192-194.

<sup>58</sup> Hasan Askari dalam studinya menyebutkan beberapa postulasi yang muncul sebagai tawaran solusi teologis menghadapi tantangan multiagama. Kesemua postulasi berikut ini mengimplikasikan pemahaman bahwa masing-masing agama adalah unik tetapi memiliki pesan sama yang universal, berbeda cara tapi satu tujuan, relatif tapi yakni kebenaran absolut yang sama, memiliki kesamaan nilai psikologis, berevolusi tanpa jeda, sejajar dan sama-sama absah. Postulasi-postulasi yang dimaksud yaitu: (1) kesatuan semua wahyu dari semua masa dan tempat; (2) kehadiran universal figur penyelamat dalam semua agama; (3) keabsahan semua agama yang setara sebagai jalan berbeda menuju tujuan yang sama; (4) relativitas semua bentuk agama di hadapan keabsolutan kebenaran tertinggi; (5) praktik keagamaan sebagai persiapan bertahap mencapai tingkat psikologis tertinggi yang dituju; (6) semua agama berevolusi menjadi satu; (7) bentuk-bentuk simbolis agama adalah klaim-klaim yang sama valid di atas prinsip kesatuan spirit manusia; (8) semua agama memiliki *archetype* atau pola dasar yang sama [*Lintas Iman Dialog Spiritual*, ter. Sunarwoto (Yogyakarta: LKiS, 2003), 12-14].

kesatuan Tuhan dan mengajak mereka bersama-sama kepada kehidupan keagamaan yang penuh kepasrahan, selaras dengan fitrah manusia.

- (4) Syariat agama-agama bukanlah sesuatu yang fundamental atau prinsip. Islām menerima keragaman syariat agama. Siapapun yang beramal dengan ikhlas menurut syariat-syariat tersebut akan mendapatkan pahala dan balasan dari Tuhan.
- (5) Kitab suci agama-agama terdahulu berkedudukan sejajar dengan al-Qur'ān dan sama-sama otentik.<sup>59</sup>

#### DAFTAR RUJUKAN

- Abdalla, Ulil Abshar. "Menyegarkan Kembali Pemahaman Islām" dalam *Islām Liberal dan Fundamental: Sebuah Pertarungan Wacana*, ed. Dzulmanni. Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003.
- Al-Khatīb, 'Alī. *Ittijāhāt al-Adab al-Sūfī: Bayn al-Hallāj wa Ibn 'Arabī*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1983.
- Al-Sulamī, Abī 'Abd al-Rahmān. *Tabaqāt al-Sūfīyah*. Kairo: Maktabah al-Khānījī, 1986.
- Amūlī, Sayyid Haydar. *Inner Secrets of the Path*. Great Britain: Element Books, 1989.
- Armas, Adnin. "Gagasan Frthjof Schuon tentang Titik-Temu Agama-Agama", *Islāmia*, 3. September-November, 2004.
- Askari, Hasan *Lintas Iman Dialog Spiritual*, ter. Sunarwoto. Yogyakarta: LKiS, 2003.
- Badron, Sani. "Ibn al-'Arabi tentang Pluralisme Agama", *Islāmia*, 3. September-November, 2004.
- Balathiyus, Asin. *Ibn 'Arabī: Hayātih wa Madhhabuh*. Beirut: Dār al-Qalam, 1979.
- Bashari, Agus Hasan. lihat: *Mewaspada! Gerakan Kontekstualisasi al-Qur'ān: Menanggapi Ulil Absar Abdala*. Surabaya: Pustaka As-Sunnah, 2003.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *The Sufi Path of Love: The Spiritual Teachings of Rumi*. Albany: State University of New York Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Rūmī and the Mawlawiyyah", dalam *Islāmīc Spirituality Manifestations*, ed. Seyyed Hossein Nasr. New York: The Crossroad Publishing Company, 1997.
- Conolly, Peter. *Aneka Pendekatan Studi Agama*, ter. Imam Khoiri. Yogyakarta: LKiS, 2002.
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*. New York: Princeton University Press, 1969.
- Eliade, Mircea. *The Encyclopedia of Religion*, vol. 3. New York: Macmillan Publishing Company, 1987.
- Esack, Farid. *Membebaskan yang Tertindas: Al-Qur'ān, Liberalisme, Pluralisme*, ter. Watung A. Budiman. Bandung: Mizan, 2000.
- Gulpaigānī, 'Alī Rabbānī. *Menggugat Pluralisme Agama: Catatan Kritis atas Pemikiran John Hick dan Abdul Karim Sourush*, ter. Muḥammad Musa. Jakarta: Al-Huda, 2004.
- Harb, 'Alī. *Relativitas Kebenaran Agama: Kritik dan Dialog*, ter. Umar Bukhory dan Ghazi Mubarak. Yogyakarta: IRCiSoD, 2001.
- Hick, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven dan London: Yale University Press, 1989.
- Iqbal, Afzal. *The Life and Work of Jalāl al-Dīn Rūmī*. London: The Octagon Press, 1983.
- Jaiz, Hartono Ahmad. *Menangkal Bahaya JIL dan FLA*. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2004.
- Jeffery, Arthur. *Islām: Muḥammad and His Religion*. Indianapolis and New York: The Bobbs-Merrill Company Inc., 1977.
- Kessler, Gary E. *Philosophy of Religion: Toward a Global Perspective*, ed. Kalifornia: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Madjid, Nurcholish et al., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, ed. Mun'im A. Sirry. Jakarta: Paramadina dan The Asia Foundation, 2004.
- Madjid, Nurcholish. *Islām Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Islām, Kemodernan, dan Keindonesiaan*. Bandung: Mizan, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Dialog Keterbukaan: Artikulasi Nilai Islām dalam Wacana Sosial Politik Kontemporer*. Jakarta: Paramadina, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Islām Agama Peradaban: Membangun Makna dan Relevansi Doktrin Islām dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Mahmūd, 'Abd al-Qādir. *Al-Falsafah al-Sūfīyah fi al-Islām: Masādiruha wa Nazariyātuha wa Makānuha*. Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1966.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallāj: Mystic and Martyr of Islām*, vol. 3. Princeton: Princeton University Press, 1982.

<sup>59</sup> Bandingkan proposisi tersebut dengan isi pluralisme agama yang dikemukakan oleh John Hick, yang ingin menandakan bahwa "Each world religion is equally valid" [Lihat: Keith E. Yandell, *Philosophy of Religion* (London: Routledge, 1999), 67-68].

- Morris, Brian. *Antropologi Agama: Kritik Teori-teori Agama Kontemporer*, ter. Imam Khoiri. Yogyakarta: AK Group, 2003.
- Morris, James W. "Classical Muslim Approaches to the Understanding of Islām and Other Religions (and their Implications for Interreligious Understanding)", *Analytica Islāmica*, 1. Mei, 2002.
- Murata, Sachiko dan William C. Chittick. *The Vision of Islām*. Minnesota: Paragon House, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein. *A young Guide to the Modern World*. Chicago: Kazi Publications, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Ideals and Realities of Islām*. Cambridge: The Islāmīc Texts Society, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Islām: Religion, History, and Civilization*. New York: Harper San Francisco, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Islāmīc Life and Thought*. Albany: State University of new York Press, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Knowledge and the Sacred*. Albany: State University of New York Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Sufi Essays*. Albany: State University of New York Press, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Three Muslim Sages*. New York: Caravan Books, 1969.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystic of Islām*. Bloomington: World Wisdom, 2002.
- Noer, Kautsar Ashari. "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Paramadina*, 1. Juli – Desember, 1998.
- Rachman, Budhy Munawar. *Islām Pluralis: Wacana Kesetaraan Kaum Beriman*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Radhakrishnan, S. *Eastern Religions and Western Thought*. Oxford: Oxford University Press, 1975.
- Rahman, Fazlur. *Major Themes of the Qur'ān*. Minneapolis: Bibliotheca Islāmīca, 1989.
- Schuon, Frithjof. *Christianity/Islām: Essays on Esoteric Ecumenicism*. Bloomington: World Wisdom Books, 1985.
- \_\_\_\_\_. *The Transcendent Unity of Religions*. Illinois: The Theosophical Publishing House, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Understanding Islām*. Baltimore: Penguin Books, 1972.
- Shihab Alwi. *Islām Inklusif: Menuju Sikap Terbuka dalam Beragama*. Bandung: Mizan dan ANTeve, 1998.
- Toha, Anis Malik. "Seyyed Hossein Nasr Mengusung "Tradisionalisme" Membangun Pluralisme Agama", *Islāmīa*, 3. September-November, 2004.
- Usman, Fathimah. *Wahdat Al-Adyan : Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta : LKiS, 2002.
- Wainwright, William J. *Philosophy of Religion*. Kalifornia: Wadsworth Publishing Company, 1999.
- Yandell, Keith E. *Philosophy of Religion*. London: Routledge, 1999.