

BASIS TEOLOGIS UNTUK PLURALISME BERAGAMA; *Menimbang Pandangan Kaum Sufi dalam Memahami Tuhan*

Imam Hanafi,¹ Hasbullah² & Yusuf Ahmad³

¹Institute for Southeast Asian Islamic Studies (ISAIS) UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

²Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, Indonesia

³Universitas Islam Riau, Indonesia

imam_hanafi@uin-suska.ac.id

Abstrak

Tulisan ini mendiskusikan tentang tiga yang mendasari proses pemahaman manusia tentang Tuhan ; **Pertama**, Tuhan yang Transeden dan Tuhan yang Imanen. Tuhan pada satu sisi adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu dengan alam, meskipun keduanya tidak setara, karena Allah melalui asma-asma-Nya menampakkan Diri-Nya dalam alam. Tetapi disisi lain, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam, karena Dia adalah Dzāt Mutlak yang tidak terbatas, dan berada di luar alam nisbi yang terbatas. **Kedua**, Tuhan obyektif dan Tuhan subyektif. Tuhan dipahami dalam pengetahuan, konsep, penangkapan atau persepsi manusia. Disini Tuhan dipahami melalui penggambaran manusia, sehingga setiap manusia mempunyai persepsi sendiri-sendiri dalam mendekati, mencintai, dan ber-ibadah kepada-Nya. **Ketiga**, Tuhan yang Eksoteris dan Tuhan yang Esoteris. Memahami Tuhan, secara baik dan benar tidak akan mungkin bertemu pada jalur, eksoteris. Karena yang tampak di permukaan adalah realitas pluralitas agama, seperti dipresentasikan oleh kehadiran agama Yabudi, Kristen, Islam, dan seterusnya itu. Tetapi, titik temu agama-agama itu hanya mungkin terealisasi pada level esoteris (kata Huston Smith), esensial (kata Baghavan Das), atau transenden (kata Frithjof Schuon)

Kata kunci: *Teologi, Ketuhanan, dan Pluralisme*

Pendahuluan

Apabila dibuka kembali lembaran sejarah kekerasan di negara kita, maka kita akan melihat kompleksitas kekerasan yang melibatkan ranah perbedaan pemahaman ke-Tuhanan atau keagamaan.¹ Hal ini disebabkan oleh

¹ Pasca usai perang dingin, jau-jauh hari sebanarnya telah prediksi oleh Samuel P. Huntington, yang dikenal dengan “*The Clash of Civilization*”. Ia menyatakan bahwasanya dunia akan datang akan terjadi konflik antar peradaban yang tidak terjadi sebelumnya. Fenomena tersebut dipicu oleh gesekan antar kebudayaan dan peradaban. Misalnya, Barat dengan Islam, Islam dengan Hindu, dan lain sebagainya (lebih lengkapnya baca: Samuel P. Huntington, “Konflik Peradaban?”, dalam Francis Fukuyama dan Samuel P. Huntington, (2005: 83).

adanya simbol-simbol agama sebagai justifikasi atas aksi-aksi yang dilakukan (*legitimation of violence acts*). Fakta ini dapat dilihat, antara lain; Plaza Hayam Wuruk (15/4/1999), Masjid Istiqlal (19/4/1999), Kejaksaan Agung (4/6/2000), Kedubes Filipina Jakarta (3/8/2000), Bursa Efek Jakarta (13/9/2000), serangkaian bom natal di Jakarta, Bekasi, Sukabumi, Mataram, Pematangsiantar, Medan, Batam dan Pekanbaru (24/12/2000), Gereja Santa Anna dan Huria Kristen Batak Protestan (HKBP) Jakarta (22/7/2001), Gereja Bethel Tabernakel Kristus Alfa Omega Semarang (31/7/2001), Plaza Atrium

Jakarta (23/9/2001), Australian International School (AIS) Jakarta (6/11/2001), Restoran KFC Makassar (12/10/2001) (Bambang Abimanyu, 2006: 83-90; Tempo, April 2011: 32). Kasus-kasus ini mempunyai akar sangat kuat terhadap adanya perbedaan pemahaman (baca; keyakinan) ke-Tuhanan.² Hal ini, tentu mengancam keselamatan publik, karena telah masuk pada kejahatan terhadap nilai-nilai kemanusiaan (*crime against humanity*) dan kejahatan luar biasa (*extra ordinary crime*).

Pada posisi ini, agama sepertinya tidak lagi menjadi sebuah kesatuan entitas (*entities integrity*), kekuatan pendorong (*driving force*) bagi terciptanya sebuah tatanan yang *rahmatan lil alamin*. Agama juga bukan lagi sebuah entitas yang mampu memberikan kedamaian, kesejukan, dan keramahan bagi terciptanya keharmonisan sosial beragama (Rubaidi, 2005: 14-15).

Memahami agama hanya melalui institusi formal agama yang ada saat ini hanya akan melahirkan pemahaman yang terbatas, untuk tidak mengatakan keliru. Ada dua bentuk cara beragama menurut Gordon W. Allport, seperti dikutip Jalaluddin Rahmat (1995: 26); Ekstrinsik dan Intrinsik. Cara beragama yang ekstrinsik cenderung pada penggunaan agama sebagai penunjang motif-motif

lain, kebutuhan akan status, rasa aman atau harga diri. Orang-orang seperti ini, sering melaksanakan sisi luar dari agama; shalat, puasa, haji, dan lainnya, tetapi pada sisi makna dari semua itu tidak pernah disentuhnya. Oleh karena itu, menurut Allport, orang yang melaksanakan agama seperti ini, adalah orang-orang yang berpenyakit mental (Jalaluddin Rahmat, 1995: 26). Implikasinya, iri hati, saling cemburu, rasa benci, saling fitnah selalu mewarnai model beragama seperti ini. Sementara model beragama yang intrinsik, agama dipandang sebagai *comprehensive commitment*, dan *driving integrating motive*, yang mengatur seluruh hidup seseorang. Agama dijadikan sebagai pemandu (*budan*). Sehingga para pemeluk agama model yang kedua ini, mampu menciptakan nuansa kasih sayang dan saling menghargai.

Meskipun demikian, agama biasanya dipandang sebagai salah satu hal yang paling agung yang ada pada setiap individu, karena biasanya ia bersifat sacral dan suci. Hal ini, dilatarbelakangi adanya kesadaran di masyarakat bahwa agama adalah seperangkat nilai transcendental dan bukanlah “produk” manusia (Aminullah Elhadi, 2002: 37). Dalam tataran empirik, agama kemudian menjadi lebih sensitif dalam kehidupan di masyarakat, sehingga tidak jarang agama mampu membangkitkan kecemburuan yang seringkali tidak rasional.

Hal ini, berangkat dari adanya sebuah legitimasi atas nama Tuhan. Misalnya ketika seseorang ingin

² Temuan Prof. Wilkinson dari *The Terrorism Research Center CSIS* (1995), dari hasil study di beberapa daerah tentang motivasi dan penyebab terorisme menyebutkan bahwasanya terorisme bersumber dan berakar dari kelompok-kelompok Islam fundamental yang hampir pasti ada disetiap Negara-negara Islam. Dikutip dari H. Witdarmono, *Kompas*, Senin Desember 2002.

melakukan tindakan baik akan mendapat pahala dan berbuat menyekelakan manusia akan dimasukkan ke neraka. Akan tetapi, legitimasi ini juga dapat dipakai oleh para pemeluk agama sebagai "pembenar" untuk membunuh orang lain karena panggilan-Nya. Sehingga, para pemeluk agama begitu mudah melakukan tindakan-tindakan kejahatan *genocide* maupun kejahatan kemanusiaan dalam bentuk-bentuk yang lain. Dan yang lebih parah, proses kejahatan tersebut telah dilakukan oleh semua agama besar Dunia (Juergensenmeyer, 2002: 23). Kondisi ini, seolah-olah menjadi sebuah gambaran, di mana Tuhan (pemeluk yang satu) bermusuhan dengan Tuhan (pemeluk agama yang lainnya) saling bermusuhan. Masing-masing saling merebutkan posisi sebagai "pemenang". Ketika kemenangan diperoleh oleh satu agama, maka para pemeluknya menganggap Tuhan telah membela dan membenarkan atas tindakan itu. Sementara yang mendapat kekalahan para pemeluknya beralasan bahwa Tuhan sedang menguji mereka dan Tuhan tetap berada di antara mereka (Abdul Munir Mulkhan, 2005: 5-18). Legitimasi-legitimasi seperti ini selalu muncul dalam setiap agama. Padahal menurut Arnold Toynbee (1975-1989), seperti dikutip Khamami Zada (200: 2-3) bahwa "*tidak seorangpun dapat menyatakan dengan pasti, bahwa sebuah agama lebih benar dari agama lain*". Atau dengan kata lain, bahwa tidak ada jaminan kepada seseorang untuk melegitimasi tindakan kekerasan terhadap agama orang lain tersebut, sebagai sebuah kebenaran dari

Tuhan. Karena bagaimanapun juga, sebuah agama sangat komitmen dengan anti-kekerasan yang pada dasarnya merupakan tujuan luhur manusia. Siapa yang ingin ada pertumpahan darah, pembantaian wanita, dan anak-anak yang tak berdosa, hidup dalam ancaman? (Hanafi, 2001: 35). Tujuan luhur manusia itu sejajar dengan ajaran semua agama juga memiliki tujuan yang sama: kedamaian dan anti-kekerasan. Semua agama yang ada di muka bumi ini mengajarkan kebaikan dan kedamaian hidup manusia. Buddha mengajarkan kesederhanaan, Kristen mengajarkan cinta kasih, Konfusianisme mengajarkan kebijaksanaan, dan Islam mengajarkan kasih sayang bagi seluruh alam.

Pluralitas sebagai Sebuah Keniscayaan dalam Ber-Tuhan

Manusia secara filosofis merupakan makhluk *homo religious*, yakni meniscayakan agama sebagai sesuatu yang *given*, niscaya, dan kebutuhan mendasar setiap manusia. Manusia secara eksistensial memiliki kecenderungan ganda; *jasmaniah* dan *rohaniyah*, *fisikal-empiris* dan *supra-empiris*, *dunia* dan *akhirat* (Ahmad Barizi, 45). Keberadaan sebuah agama diyakini dapat memiliki kemampuan untuk "memfasilitasi" aspirasi, inspirasi, dan harapan-harapan yang tidak mampu dijangkau oleh kemampuan manusia.³

³ Kebutuhan manusia akan Realitas Tertinggi (*The Ultimate Reality*), sebagai Wujud dari *Kausa Prima* penciptaan, memunculkan berbagai bentuk "kepercayaan". Bentuk-bentuk "kepercayaan" ini, yang oleh Nurcholish Madjid (1992:xxii) disebut dengan "Deva", "Theo", "Dieu", "Dos", "Do" , "Khoda", dan "God"

Ketika agama lahir dan turun, maka ia tidak lepas dari konteks ruang dan waktu, sekaligus sangat terkait dengan kualitas individu dan masyarakat dalam memahami setiap pesan yang diajarkan setiap agama. Setiap orang atau masyarakat tertentu akan menggunakan simbol-simbol tertentu dalam mengekspresikan nilai keagamaan tersebut. Karena setiap individu dan kelompok masyarakat, mempunyai kultur yang beragam, maka ekspresi sebuah agama pun secara cultural dan simbolik, akan beragam pula. Contoh yang sangat sederhana adalah perbedaan bahasa. Sehingga meskipun pesan Keesaan Tuhan pada substansinya sama, tetapi formula bahasanya berbeda.

Setiap bentuk kepercayaan ini, memuat nilai-nilai yang mengharuskan manusia untuk menerjemahkan “firman-Nya” kedalam tradisi yang mengitarinya. Proses penerjemahan inilah yang kemudian melahirkan berbagai pandangan dan penafsiran dari “keinginan-Nya” tersebut. Akan tetapi, manusia kebanyakan tidak mampu menangkap kehadiran-Nya. Sehingga, dalam sejarahnya, Tuhan yang diyakini manusia sebagai serba Maha Kuasa itu, tidak diterima secara tunggal, yang pada gilirannya melahirkan cara berkeyakinan yang tidak tunggal (politheisme). Tidak heran jika kemudian, Tuhan ditemukan oleh manusia dalam berbagai bentuk nama dan istilah (Muhammad Wahyuni

dalam istilah-istilah bahasa Indo-Eropa, dan “Ilah”, “Il”, “El”, “Al”, dan “Yahweh” dalam istilah-istilah bahasa Semitik.

Nafis, dalam Komaruddin Hidayat dan Ahmad Gaus AF (ed.), 1998: 79-80).

Oleh karena itu, setiap manusia sejatinya mempunyai otoritas yang sama (*same authority*) untuk menerjemahkan kepercayaan dan keyakinannya akan Tuhan, sesuai dengan pengalaman spritual yang dimilikinya. Setiap penafsiran dan penterjemahan ini, kemudian melembaga, menkrystal, menjadi sebuah “tata nilai” yang dianggap “paling benar” dibanding penafsiran dan penterjemahan kelompok lain. Intitusionalisasi inilah kemudian disebut sebagai agama.

Persoalannya kemudian adalah “bagaimana menjadikan agama tersebut berfungsi secara positif bagi kehidupan sehari-hari” yang secara eksistensial berhubungan langsung dengan gejala-gejala nyata di sekitarnya. Lahirlah berbagai *Legenda* dan *Mitos*, sebagai formativisme agama dalam bentuknya yang subjektif.⁴

Ketika manusia hidup dalam lingkaran *mitos*, maka mitologi agama menjadi cara pandang yang menarik untuk memahami Realitas yang lebih relevan. Oleh sebab itu, cara pandang manusia tersebut perlu – dalam istilah Dawam Rahardjo (dalam Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), 1996: 191) – “ditelanjangi” melalui penelitian sejarah

⁴ Pengalaman religiusitas manusia, menurut Karen Amstrong, selalu berbenturan dengan istilah “mitos”, “mistisisme”, dan “misteri”. Ketiganya berasal dari kata kerja Yunani “*musterion*” yang berarti menutup mata atau mulut. Ketiga istilah tersebut berakar dari pengalaman tentang kegelapan dan kesunyian. (Karen Amstrong, 2000:200- 233).

untuk mencari kebenaran sejarah dari mitos bahkan diapresiasi secara transformatif, dinamis, dan harmonis bagi keberlangsungan keberagamaan manusia (Khalafullah, 1999). Artinya, mitos mestinya tidak saja menjadi sebuah sistem ilmu dan menjadi orientasi keberagamaan manusia *an sich*, melainkan menjadikan mitos sebagai sistem makna (*meaning system*) yang secara intelektual merupakan bagian dari pengalaman eksistensialnya dan mempunyai daya sentuh emosional yang kreatif. Hasil kreasi intelektual manusia atas mitos ini, kemudian memunculkan sistem simbol, yaitu suatu kreasi dialektik antara nilai-nilai agama dan budaya yang melingkupinya, dan berfungsi untuk menyederhanakan sesuatu yang kompleks sehingga mudah untuk dipahami.

Eksistensi simbol dalam sistem keyakinan ini, meniscayakan berbagai penafsiran lagi, karena otentisitas dan rasionalitas kebenaran suatu bahasa simbol tersebut, sangat terikat oleh situasi dan kondisi tertentu. Ada dua hal yang patut menjadi catatan terkait dengan simbol agama ini. *Pertama*, seringkali pemeluk sebuah agama terjebak pada penafsiran terhadap sistem simbol tersebut pada sisi harfiahnya. Sementara eksistensi agama pada dasarnya adalah perpaduan antara *form* dan *substance* yang tidak bisa dipisahkan. Justru pada makna esensi dari sebuah simbol agamalah, seseorang dapat menembus nilai-nilai universal yang ada dibalik pengungkapan bahasa ritual keagamaan. Dengan kata lain, simbol-

simbol dari agama bukanlah *tujuan akhbir* dalam beragama, melainkan sebagai *sarana* atau *media* menuju Realitas Tertinggi.

Kedua, sistem simbol dalam beragama mempunyai keberni-laiannya sendiri bagi orang yang mempunyai watak dan sikap mental yang sepadan dengannya. Akan menjadi persoalan, ketika simbolisme agama tersebut kemudian dipaksakan kepada orang yang tidak memiliki watak dan sikap sama dengan simbol agama yang dimaksud.

Dalam al-Qur'an, proses penemuan "Sesuatu yang Maha Kuasa" yang kemudian dimaknai dengan seperangkat simbol yang menyertainya, dihadirkan dengan nama Allah. Selain itu, terdapat nama-nama lain yang disebutkan dalam al-Qur'an (QS. al-Isra: 110), dengan sebutan *al-Asma al-Husna* (Nama-Nama yang Indah). Sebagian besar Ulama sepakat bahwa "Nama-Nama yang Indah" ini sebanyak 99 nama. Namun sebenarnya nama-nama Allah tersebut tidak terbatas pada sejumlah itu (al-Ghazali, 1996: 205-208).

Nama Allah itu sendiri seringkali disebut dengan *ism al-Jalalah* atau *ism al-Jam'*, yaitu nama yang mencakup atau mewadahi semua nama Tuhan yang lain (untuk lebih jelas lihat Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, 1995: 23-48). Karena itu, kata Allah mengacu pada Tuhan yang absolut, suatu Dzat Yang Maha Akbar dan Ghaib, yang hakikat kualitasnya tidak mungkin lagi dideskripsikan dan ditangkap oleh daya nalar manusia.

Istilah “Allah” itu sendiri sudah dikenal oleh masyarakat Arab Pra-Islam. Akan tetapi menurut Winner, sebagaimana yang dikutip oleh al-Faruqi, istilah Allah bagi mereka dikenal sebagai dewa yang mengairi bumi, sehingga mampu memberikan kesuburan bagi pertanian dan tumbuh-tumbuhan serta memberi minum ternak-ternak mereka (Ismail Raji al-Faruqi and Lois Lamya al-Faruqi, 1986: 65). Ketika Islam datang, istilah Allah ini dirubah dan dipahami sebagai Tuhan yang Maha Esa, tempat berlindung bagi segala yang ada, tidak beranak dan tidak diperanakkan. Juga tidak ada satupun yang menyerupai-Nya (QS. al-Ikhlash: 1-4).

Menurut Ibn Arabi, Allah sebagai Dzat yang Absolut dan Maha Ghaib tidak memerlukan nama. Dan jikalau yang Absolut itu diberi nama, maka nama-nama itu tidaklah ada yang tepat, demikian kata Lao-Tzu (Muhammad Wahyuni Nafis (ed.), 1996: 85). Hal ini wajar, karena definisi itu memberikan penciutan dan penyempitan dari sebuah realitas (Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, 1995: 33). Maka, ketika Allah yang Absolut didefinisikan, maka Ia tidak lagi menjadi Absolut.

Oleh karena itu, pluralitas atas nama-nama Tuhan dalam bentangan sejarah panjang manusia harus dipahami menjadi sebuah kemestian. Akan tetapi, bahwa semua nama itu hanya dapat dijadikan jastifikasi bagi nama dan sifat, tidak dalam pengertian esensi. Dalam ungkapan Raimundo Pannikar (1979: 266), perjalanan tersebut disebut sebagai

the dialectic of the name of God. Selanjutnya Raimundo Pannikar, merumuskan sembilan kategori dialektika yang disebut dengan *kairological moment*, lima di antaranya adalah;

Pertama, jauh sebelum adanya sistem keberagamaan yang mengajarkan ke-Esaan Tuhan, setiap Tuhan dipahami sebagai tuhan yang lokal, dengan berbagai namanya yang lokal pula. Artinya, mengetahui Tuhan berarti mengetahui nama-Nya, sebaliknya tidak mengetahui nama-Nya berarti tidak mengetahui Tuhan. *Kedua*, pengertian pluralitas Tuhan tersebut, mesti dipahami sebagai nama. Karena setiap nama Tuhan, meskipun menunjuk pada satu Tuhan, tetapi tidak dalam pengertian politeisme. *Ketiga*, pluralitas nama Tuhan hanya bisa dipahami sebagai manifestasinya. Sehingga setiap nama Tuhan tidak membuat lemah sifat ketuhanannya, karena semua nama itu merujuk pada sifat tuhan. *Keempat*, pluralitas nama-nama Tuhan tersebut, bukanlah nama Tuhan dalam pengertian yang sebenarnya. Karena nama Tuhan yang sebenarnya justru berada atau tersembunyi dan rahasia. *Kelima*, esensi dari nama rahasia Tuhan itu tidak bisa ditangkap oleh manusia, akan tetapi karena manusia mampu menangkap dan menyaksikan sesuatu tanda kekuatan Tuhan pada yang tampak, maka muncul kesadaran untuk mengetahui-Nya. Lebih jauh, Pannikar (1979: 267) menulis :

Each name of God does not exhaust the divinity, since there are other names that also refer to the divinity. The essence of the secret name is that it is unknown. God is

the question about him, to find him means to seek him; to know him means not to know him (to name him means to invoke him as an unknown God with an unknown name), for his name is the question, pure, and simple. God is not substance and has no name, but he is a question, a simple pronoun, an interrogative: Who?

Mengenai Tuhan ini, secara filosofis telah diungkapkan dalam al-Qur'an dengan menyebutnya *Huwa* (Dia), yang kemudian disebut dengan Allah atau nama-nama yang indah (*al-asma al-husna*) lainnya. Dalam salah satu firman-Nya, Allah mengatakan dalam al-Qur'an, "*Katakanlah* (ya Muhammad), *Huwa* (Dia) *yaitu* (yang kamu dan orang-orang Arab biasa menyebutnya) *Allah itu, adalah Maha Esa, Tempat Bergantung* (bagi segala yang ada). *Dia tidak beranak dan tidak diperanakkan. Dan tidak ada satupun yang menyerupai-Nya* (QS. al-Ikhlâs: 1-4).

Penjelasan tentang perjalanan pemikiran manusia tentang Tuhan diatas, menunjukkan bahwa Tuhan bagi manusia merupakan suatu hal yang sangat manusiawi dan alami. Pemahaman manusia akan Tuhan muncul dari kesadaran diri manusia bahwa pada dasarnya manusia sangat lemah, lebih-lebih ketika dihadapkan pada berbagai peristiwa alam yang tidak dijangkaunya. Oleh karenanya, Tuhan dipahami dengan berbagai "sosok" yang beragam. Ada yang meyakini-Nya sebagai yang memberi Azab, ada yang mengimani-Nya sebagai yang memberi rahmat dan kebaikan, dan ada pula yang meyakini-Nya sebagai yang

mengendalikan peristiwa alam, dan seterusnya.

Pemahaman akan eksistensi Tuhan ini, berimplikasi pada perilaku sosial bagi yang meyakini dan mengimani-Nya, dengan tingkat pemikiran yang berbeda-beda. Tuhan-nya orang-orang sufi tentu berbeda dengan Tuhan yang dipahami oleh kaum filosof. Begitu juga ketika Tuhan dipahami oleh seorang Teolog, Mufassir, dan *Mufaqqih*. Belum lagi ketika kaum Saintis, yang memiliki metodologi yang berbeda, sudah pasti memiliki pemahaman yang berbeda pula dalam memandang Tuhan. Bahkan satu Sufi dengan Sufi lainnya, ketika mengungkapkan atau berbicara tentang Tuhan memiliki perbedaan. Hal ini, semakin menandakan bahwa pluralitas dalam memahami dan meyakini Tuhan itu pasti menjadi sebuah keniscayaan, karena ia benar-benar merupakan realitas yang tidak bisa dielakkan.

Al-Qur'an dan hadits sendiri sebagai sebuah teks yang mengandung berbagai pesan, ajaran, dan amanat, dimaknai dan aktualisasikan oleh umat Islam secara berbeda-beda. Realitas dari kemajmukan penafsiran ini, menurut Munzir Hitami merupakan sebuah tuntutan bagi umat Islam untuk bersikap moderat. Lebih jauh Munzir Hitami (2005: 220-221) mengatakan;

Pluralitas pemahaman ajaran agama dan kitab suci seperti al-Qur'an adalah sebuah realitas yang tidak dapat dipungkiri. Hal tersebut terjadi karena dalam Islam sendiri memang tidak ada lembaga yang mempunyai otoritas untuk menyatukan

pemahaman terhadap al-Qur'an sebagaimana yang terdapat dikalangan Nasrani pada umumnya, dimana Gereja menjadi satu-satunya lembaga yang memegang otoritas untuk menafsirkan kitab sucinya. Meskipun demikian, hal itu tidak berarti pluralitas penafsiran dikalangan mereka tidak ada. Disini kesadaran akan Kemajmukan perlu ditumbuhkan. Umpamanya, kesadaran yang menyatakan bahwa realitas pluralitas dari sudut agama bukanlah suatu kebetulan, karena tak ada satupun entitas didalam ala mini yang monolitik sifatnya. Semuanya beragam, termasuk agama. Dengan demikian, klaim monolitik, termasuk dalam konteks agama, sekurang-kurangnya dari keniscayaan pengalaman nyata, layak untuk dipertanyakan.

Oleh sebab itu, munculnya keragaman pandangan dalam mengekspresikan setiap pesan, amanat, dan ajaran Tuhan merupakan sebuah keniscayaan. Karena bagaimana mungkin seseorang mampu memahami pesan, amanat, dan ajaran Tuhan tersebut sebagaimana yang tertuang dalam teks-teks agama dengan benar sesuai dengan keinginan Tuhan, sementara ia sendiri tidak mampu berhadapan langsung dengan-Nya? Sehingga dalam menyikapi artikulasi keberagaman tersebut, para ulama biasanya bersikap *tawadhu'*, yaitu dengan mengakhiri hasil interpretasinya dengan ungkapan *wallahu a'lam bi al-shawab*. Karena memang pada hakikatnya, hanya Allah-lah yang tahu dengan apa yang dikehendaki-Nya.

Term-term dalam Memahami Tuhan ; *Sebuah Basis Teologis*

1. Tuhan Transenden dan Tuhan Imanen

Di satu sisi, Tuhan adalah transenden, yang tak terbatas atas semua wujud yang ada, di sini Tuhan merupakan Dzat Yang Mutlak. Artinya, dalam ke-Maha Esa-an-Nya secara mutlak adalah di atas segala sifat-sifat keseluruhannya, karenanya Ia tidak menerima pembagian. Dengan demikian Ia adalah diatas dari setiap sifat-sifat yang disifatkan kepada-Nya. Tetapi, di sisi lain ia adalah imanen, yang “menyatu” dengan wujud ciptaan-Nya. Dengan demikian keberadaan segala yang ada, tidak terlepas dari keberadaan Wujud yang mengadakannya.

Wujud Mutlak Tuhan merupakan sumber hakiki dari segala kejadian. Ia merupakan Hakikat atau wujud yang kepribadiannya serupa dengan esensinya dan mutlak diperlukan. Sehingga jika Ia tidak ada maka wujud yang lain pun tidak ada. Namun bukan berarti dengan tidak adanya wujud yang lain, kemudian Wujud Mutlak sebagai *wajib al-wujud* tidak ada, sebab Ia ada bukanlah dari wujud yang lain, melainkan dari Diri-Nya sendiri. Pandangan ini, menurut Ibn 'Arabi berdasarkan sebuah hadits qudsi;⁵ “*Aku adalah khażanah*

⁵Menurut Ibn 'Arabi Hadits Qudsi adalah hadits di mana Nabi Muhammad menyampaikan kalimat-kalimat yang disebutkan berasal dari Allah, yang biasanya oleh Ibn 'Arabi di sebut sebagai *hadits Ilahiyat*. Lihat Abd al-'Azis ad-Dabbagh. “Komentara Atas Hadits Qudsi”

yang tersembunyi, Aku ingin agar Aku dikenal, maka Aku ciptakan dunia, sehingga mereka mengenalku” (Ibn ‘Arabi, t.th: 322). Berdasarkan hadits ini, Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa ketika Tuhan akan melihat esensi-Nya yang universal, mutlak, maka melalui nama-nama-Nya, Allah menciptakan Kosmos.

Hakikat-Nya hanyalah satu, sedangkan tanda-tanda-Nya banyak sekali. Jika hakikat itu terpisah dari kita semua-Nya ialah “Yang Tunggal Mutlak” dan jika dimanifestasikan sifat-sifat dan asma-asma-Nya, ia menjadi Yang Tunggal dalam aneka ragam. Semua itu tercakup dalam satu nama “Abad”, kenyataan kita adalah bayang-bayang atau sinar yang dicerminkan kepadanya. Jika dianggap sebagai hakikat, Dia adalah kenyataan kita dan jika dianggap sebagai keterbatasan, ia bukanlah kenyataan kita (Moulvi SAQ. Husaini, 1913: 60).

Dengan demikian, realitas alam dan manusia merupakan penampakan Diri Ilahi lewat asma-Nya dan sifat-Nya, sebab Dzat Ilahi tidak mungkin dapat diketahui kecuali melalui asma dan sifat-Nya. Nama-Nama dan Sifat-Sifat tersebut tidaklah memiliki perbedaan dalam eksistensinya di dalam Diri Tuhan. Tetapi menurut Ibn ‘Arabi, ada perbedaan antara keesaan *Dzat* dan keesaan *Asma* Tuhan, keesaan dalam *Dzat*, sering disebut oleh Ibn ‘Arabi sebagai *al-abâdiyyah* (keesaan absolut), sementara keesaan Tuhan dalam

asma-Nya, disebutnya sebagai *al-wahdâniyyah* (keesaan tak berhingga).

Hubungan antara *al-Abâdiyyah* dan *al-Wahdâniyyah* merupakan hubungan sesuatu yang potensial dan aktual. Akan tetapi peralihan yang pertama kepada yang berikutnya, berlangsung diluar ruang dan waktu, karena *tajalli* Ilahi sebagai suatu proses *eternal* yang tiada henti-hentinya. Hal ini, menurut Ibn ‘Arabi merupakan pengenalan Tuhan lewat *asma* dan sifat-Nya yang bertajalli kepada alam semesta. Namun demikian bukan berarti bahwa *Dzat Ilahi* adalah alam, dan alam adalah identik dengan Tuhan, sebab penampakan Diri Ilahi lewat *tajalli*-Nya merupakan tanda akan ke-Esaan-Nya, sebagaimana yang dikatakan oleh Ibn ‘Arabi (t.th: 290); “Dan di dalam segala sesuatu bagi-Nya adalah tanda, yang menunjukkan bahwa sesungguhnya Ia adalah Esa”.

Realitas alam dan manusia, menjadi gambaran dari keberadaan Ilahi, “Manusia adalah sebuah mata rantai yang menghubungkan Nama Ketubanan yang tidak dinyatakan dan dibedakan dari sesuatu”. Bahwa manusia itu adalah merupakan refleksi dari “Gambaran Tuhan” (David Emmanuel Singh, 1996). Hal ini, bukanlah berarti penyamaan antara Tuhan dengan realitas alam dan manusia. Sebab realitas alam dan manusia adalah penampakan bagi asma dan sifat-Nya, sebagaimana yang disampaikan oleh Ibn ‘Arabi, seperti dikutip oleh Afandi (1990);

dalam Ibn Arabi *Misykat al-Anwar* (terjemahan) (Jakarta: Pustaka Firdaus. 1988), 157-165.

Dia Tuhan Yang Maha Suci lagi Maha Tinggi, sesungguhnya menwujudkan al-'Arasy kerana menyatakan akan kekuasaan-Nya, bukanlah tempat bagi Dzatnya. Dan mengadakan yang ada, bukan karena ia berhajat pada wujud dengan keberadaannya. Sesungguhnya wujud adalah kenyataan bagi nama dan sifat-Nya. Karena sesungguhnya diantara asma-Nya al-Ghafir, dari sifatnya al-Maghfirah (Maha Pengampun), dan namanya al-Rahim dari segi sifat-Nya al-Rahman, dan dari nama-Nya al-Karim dan dari sifat-Nya al-Karim.

Jadi, dalam meng-Esa-kan Tuhan ini, Ibn 'Arabi sangat menekankan bahwa segala yang ada itu tidak ada, sebab baginya segala yang ada itu hanyalah milik Yang Mutlak, yaitu Allah. Dalam kitab *al-âlif*, Ibn 'Arabi mengatakan "*pada tiap-tiap tanda, terdapat tanda yang menunjukkan bahwa Dia itu adalah Esa*" (Ibn 'Arabi, 2000: 111). Maka, tanda ke-Esaan Allah itu kelihatan pada sifat ke-Esaan-Nya itu sendiri, yaitu pada kalimah "Allah" (Ibn 'Arabi, 2000: 110). Oleh karena itu, tauhid (ilmu tentang pengesaan Tuhan), bagi Ibn 'Arabi (t.th: 193) adalah: *Tidak benar pendefinisian dari ilmu Tauhid, kecuali menafikan segala apa yang ada selain Tuhan Yang Maha Suci. Dan karenanya, Allah berfirman "Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia". Dan "Maha Suci Tuhanmu, yang mempunyai keperkasaan dari apa yang mereka sifatkan".*

Maka jelaslah bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya pada realitas

bukanlah dengan Dzat-Nya, melainkan melalui sifat-sifat-Nya. Tuhan adalah tunggal dari realitas alam dan realitas manusia, sedangkan realitas alam dan manusia hanyalah dalil (keterangan) dari ke-Esa-an Tuhan, sebagaimana yang dikatakan Ibn 'Arabi selanjutnya; "*Tidak ada pelaku (pelaksana) dalam (penciptaan) alam kecuali Yang Satu (Yang Esa), karena sesungguhnya alam raya merupakan keterangan atas ke-Esaan Ilahi, sebagaimana sesungguhnya Ia adalah Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam mengerjakan sesuatu*" (Ibn 'Arabi, t.th: 300).

Karena Tuhan berada pada realitas yang tak terbatas, berada pada ke-esaan-Nya, maka menurut Ibn 'Arabi, Tuhan menampakkan Diri-Nya, sehingga Tuhan dapat dikenal oleh realitas alam dan manusia.

Ketahuilah bahwa sesungguhnya Yang Haq Suci lagi Maha Tinggi, dalam ber-Musyabadah melalui dua cara; dengan mentransendensikan Diri (tanzih) dan dengan turun pada bayangan dengan cara imanensi (tasybih). Adapun dengan Tanzih, Tuhan bertajalli seperti yang firmankan oleh Allah "tidak ada yang serupa dengan Dia", sedangkan dengan tasybih, Tuhan bertajalli seperti sabda Nabi "sembahlah Tuhanmu seakan-akan engkau melibat-Nya" (Ibn 'Arabi, t.th: 3).

Jadi, Ibn 'Arabi sebenarnya tidak mengidentikkan Tuhan dengan alam atau manusia, yang sering disebut sebagai paham pantheisme. Karena pandangan Ibn 'Arabi

tentang Tuhan jelas menekankan akan imanensi dan transendensi Tuhan. Sebab pantheisme menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan manusia, sementara Ibn 'Arabi mengakui perbedaan atas keduanya, dan pantheisme tidak mengakui akan transendensi Tuhan, sedangkan Ibn 'Arabi mempertahankan akan transendensi Tuhan (Kautsar Azhari Noer, dalam Edi A. Efendi, 1999: 64). Jika dilihat dari sisi *tasybih*, Tuhan adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu dengan alam, meskipun keduanya tidak setara, karena Allah melalui asma-asma-Nya menampakkan Diri-Nya dalam alam. Tetapi jika dilihat dari sisi *tanzih*, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam, karena Dia adalah Dzat Mutlak yang tidak terbatas, dan berada di luar alam nisbi yang terbatas. Seluruh sikap mental Ibn 'Arabi terhadap dua hal ini (transendensi dan imanensi Tuhan) tersimpul dalam sajak-sajaknya berikut ini:

If you insist only on His
transcendence, you restrict Him,
And if you insist only on His
immanence, you limit Him.

If you maintain both aspects you
are right,
an Imam and master in the spiritual
sciences.

Whoso would say He is two
things is polytheist,
While the one who isolates Him
tries to regulate Him.

Beware of comparing Him if you
profess duality,
And, if unity, beware of making
Him transcendent.

You are not He and you are He
and

You see Him in the essences of
thing both boundless and limited
(Ibn 'Arabi, 1980: 75).

*(jika kamu hanya menegaskan
transendensi-Nya, kamu membatasi-
Nya*

*Dan jika kamu hanya menegaskan
imanensi-Nya, kamu membatasi-Nya*

*Jika kamu memelihara kedua aspek
ini, kamu benar*

*Seorang imam dan guru dalam bidang
ilmu spritual*

*Barang siapa yang menyatakan Dia
adalah dua hal, adalah seorang musyrik,*

*Sementara yang mengucilkan-Nya,
coba untuk mengatur-Nya.*

*Hati-hati dalam membandingkan-Nya,
jika kamu menggabungkan dualitas
(Tuhan dan Alam)*

*Dan jika kesatuan, berhati-hatilah
menjadikan-Nya transenden.*

*Kamu bukan Dia, dan Kamu adalah
Dia dan Kamu melihat-Nya dalam esensi
sesuatu yang terikat dan terbatas).*

Kesatuan transendensi dan imanensi Tuhan adalah prinsip *coincidentia oppositorum* atau *al-jam' bayna al-addad* dalam sistem Ibn Arabi, yang secara paralel terwujud pula dalam kesatuan ontologis antara Yang Tersembunyi (*al-Batin*) dan Yang Tampak (*al-Zahir*), antara Yang Satu (*al-Wahid*) dan Yang Banyak (*al-Katsir*). Dilihat dari segi Zat-Nya, Tuhan adalah transenden, *munaẓẓah* (tidak dapat dibandingkan dengan alam), dan dilihat dari segi asma-asma-Nya, Tuhan adalah imanen, *musyabbah* (serupa dengan alam), yang Tampak dan Yang Banyak. Tuhan sebagai satu-satunya Wujud Hakiki, Zat Mutlak yang *munaẓẓah*,

Yang Tersembunyi dan Yang Satu, menampakkan Diri-Nya melalui asma-asma-Nya dalam banyak bentuk yang tidak terbatas dalam alam.

Pandangan serupa juga ditegaskan oleh Syamsuddin Sumatrani, bahwa Keesaan Wujud Tuhan berarti tidak ada sesuatu pun yang memiliki wujud hakiki kecuali Tuhan. Sementara alam atau segala sesuatu selain Tuhan keberadaannya adalah karena diwujudkan (*maujud*) oleh Tuhan. Karena itu dilihat dari segi keberadaannya dengan dirinya sendiri, alam itu tidak ada (*ma'dum*); tetapi jika dilihat dari segi "keberadaannya karena wujud Tuhan" maka jelaslah bahwa alam itu ada (*maujud*). Dengan demikian martabat Tuhan sangat berbeda dengan martabat alam. Hal ini diuraikan dalam ajarannya mengenai martabat tujuh, yakni satu wujud dengan tujuh martabatnya. Tulisnya:

I'lam, ketabui olehmu bahwa (se)sungguhnya martabat wujud Allah itu tujuh martabat; pertama martabat abadiyyah, kedua martabat wabdah, ketiga martabat wahidiyyah, keempat martabat alam arwah, kelima martabat alam mitsal, keenam martabat alam ajsam dan ketujuh martabat alam insan (<http://www.sufinews.com>).

Hamzah Fansuri, seorang tokoh Sufi di Negeri ini, yang di anggap sesat oleh beberapa Ulama, diantaranya ar-Raniri, karena pandangannya tentang alam dan Tuhan, juga tidak ingin menyamakan

antara Tuhan dengan makhluk. Hubungan antara wujud alam dan Tuhan oleh Hamzah Fansuri dilambangkan seperti berikut:

Pertama missal emas dan asyraf
Keduanya bulan dan matahari
Jami' al-amthal ombak dan laut
Keduanya itu sedia bertaut
Batannya nyiur zahirnya sabut
Itu tamsil ketiganya patut
Haqa'iq al-ashya' itu juga diketahui
Beroleh asma' dan i'tibari
(Haji Muhammad Bukhari Lubis, 1993: 284).

2. Tuhan Subjektif dan Tuhan Objektif

Dari uraian di atas, dapat kita ketahui bahwa Dzat Tuhan merupakan Substansi Universal tunggal, yang merupakan realitas absolut, *al-Haq*. Bentuk Realitas Absolut ini, tidak mempunyai pengetahuan dan tidak dapat mendefinisikan atas-Nya. Sehingga hanya Dialah yang tahu tentang Diri-Nya. Di sini manusia harus menginsafi bahwa Tuhan adalah Wujud Mutlak, yang berarti tidak terjangkau oleh wujud nisbi seperti manusia dan seluruh alam raya ciptaan-Nya. Maka jika seseorang paham dan tahu tentang Tuhan, maka pada dasarnya dia tidak tahu tentang Tuhan itu sendiri (Nurcholis Madjid, dalam Budhy Munawar Rahman (ed), 1995: 118). Sebagaimana yang ditulis oleh Ibn 'Arabi;

Barang siapa mengaku dengan pasti bahwa Allah bergaul dengan dirinya, dan ia tidak mengelak (dari

pengakuan itu), maka itu adalah tanda bahwa ia tidak tahu apa-apa. Tidak ada yang tabu Allah, kecuali Allah sendiri. Maka waspadalah sebab yang sadar diantara kamu tentulah tidak seperti yang alpa. Ketiadaan kemampuan menangkap pengertian adalah ma'rifat. Begitulah memang pandangan akan hal itu bagi yang berakal sehat. Dia adalah Tuhan yang sebenarnya, yang pujian kepada-Nya tidak terbilang. Dia adalah Maha Suci, maka jauhlah bagi-Nya buat perbandingan (Ibn 'Arabi, t.th: 270).

Sementara, ketika Tuhan memanasifestasikan Diri-Nya kepada segala ciptaan-Nya, melalui asma-asma-Nya, yang ditangkap dan dipahami oleh manusia, adalah bentuk Tuhan yang Plural. Tiap-tiap manusia akan mengakui Tuhan secara berbeda-beda, sesuai dengan hasil pemahaman mereka tentang Tuhan. Sebagaimana yang di sampaikan Nabi dalam sebuah hadits bahwa pada hari kiamat nanti, Tuhan akan menampakkan Diri-Nya sesuai dengan konsepsi hamba-Nya tentang Dia (Imam Muslim, 1916: 114-117).

Secara teoretis, Ibn 'Arabi menyebut Tuhan yang dipercayai oleh manusia seperti ini adalah "Tuhan Kepercayaan" (*ilab al-mu'taqad*), "Tuhan yang dipercayai" (*al-ilab al-mu'taqad*), "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-ilab fi al-i'tiqad*), "Tuhan kepercayaan" (*al-haq al-i'tiqad*), "Tuhan yang dalam kepercayaan" (*al-haq al-ladzji fi al-mu'taqad*), dan "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-*

haq al-makhlug fi al-i'tiqad) (Kautsar Azhari Noer, 2003: 96).

Kata *i'taqad* atau *mu'taqad* sendiri berarti "kepercayaan", yang berasal dari kata 'a-qa-da yang berarti merajut, membuhul, mengikat. Sementara secara literal (*harfiyah*) *i'taqad* berarti menjadi terikat atau tersusun dengan kuat. Maka *i'taqad*, "kepercayaan", berarti suatu "ikatan" yang diikat dengan kuat dalam kalbu atau pikiran, sebuah keyakinan keyakinan bahwa sesuatu itu adalah benar. Bagi Ibn Arabi "kepercayaan" adalah sebuah pengikatan dan pembatasan (*delimitation*) Wujud Yang Tidak Terbatas, Wujud Absolut (*al-wujud al-mutlaq*) yang dilakukan oleh subyektivitas manusia.

Wujud Yang Tidak Terbatas ini, mengejawantah dalam diri manusia, sangat ditentukan oleh kesiapan partikular (*al-isti'dad al-juz'i*), yaitu kesanggupan untuk bertindak sebagai wadah penerima (*al-qabil*) yang mewadahi kesempurnaan Wujud Absolut ketika Dia ber-*tajalli*. Sehingga "semua menjadi terentifikasi (menjelma) sesuai dengan tiap-tiap eksisten, maka entifikasi (*ta'ayyun*) itu merupakan Tuan bagi makhluk tersebut" (Ibn 'Arabi, 1980: 106).

Tuhan menampakkan Diri-Nya kepada setiap hamba-Nya, sesuai dengan kesiapan dan kemampuan sang hamba dalam menangkap pengetahuan tentang Tuhan (melalui

nama-nama dan sifat-sifat-Nya), yang kemudian hasil dari penangkapan tersebut “diikat” dan “batasi” olehnya dalam kepercayaannya. Dengan demikian, Tuhan diketahui oleh sang hamba adalah identik dengan Tuhan dalam kepercayaannya. Oleh karena itu, perbedaan antara Nabi dan Wali disatu sisi, dan manusia biasa disisi lain, adalah terletak pada kenyataan bahwa para Nabi dan para Wali merupakan lokus pengejawantahan (*Maṣḥar, Majla*) bagi nama-nama universal Tuhan, sedangkan manusia biasa mengejawantahkan nama-nama partikular Tuhan. Jika yang pertama menampilkan kesempurnaan nama-nama Wujud Mutlak yang tidak terhingga jumlahnya, sedangkan yang kedua hanya mampu menunjukkan beberapa saja (Chittick, dalam S.H. Nasr (ed.), 2003: 84).

Tuhan memberikan kesiapan (*al-isti'dad*) sesuai dengan firman-Nya “*Dia memberi segala sesuatu ciptaannya*” (QS. Thaha: 50), maka Dia mengangkat hijab antara Dia dan hamba-Nya. Seorang hamba akan melihat Tuhan dalam bentuk kepercayaan, sehingga Tuhan identik dengan kepercayaan itu sendiri. Baik kalbu maupun mata tidak pernah melihat sesuatu kecuali bentuk kepercayaannya tentang Tuhan.

“Tuhan kepercayaan” adalah gambar atau bentuk Tuhan, atau pemikiran, konsep, ide, atau imajinasi tentang Tuhan yang diciptakan oleh akal manusia.

Dalam setiap tempat (dari wujud yang menjadi) Yang Unik, Maha Pengasih memiliki bentuk-bentuk, apakah tersembunyi atau tampak. Jika kamu berkata “ini adalah realitas” maka kamu telah berbicara benar. Dan jika kamu berkata “sesuatu yang lain”, maka kamu sedang menafsirkan. Tuhan betul-betul menyingkap Realitas-Nya pada makhluk. Ketika Dia menampakkan Diri-Nya dalam penglihatan, alasan bergegas membawakan bukti untuk menentangnya (Dia). Tuhan diterima seperti yang tampak pada taraf intelektual, seperti juga dalam imajinasi (Ibn 'Arabi, 1980: 101).

Tuhan yang seperti ini bukanlah Tuhan yang sebenarnya, Tuhan pada diri Dzat-Nya, tetapi Tuhan yang diciptakan oleh manusia yang sesuai dengan pengetahuan manusia atas-Nya. Tuhan yang seperti itu adalah Tuhan yang ditempatkan oleh manusia dalam “alam” konsep, ide, gagasannya. Sehingga “bentuk” Tuhan akan sangat diwarnai dan ditentukan oleh pengetahuan, penangkapan, dan persepsi manusia yang mempunyai kepercayaan atas-Nya. Dengan mengutip al-Junayd, Ibn Arabi mengatakan “*warna air adalah warna bejana yang di tempatinya*” (*Lawn al-ma' lawn ina'ibi*). Itulah sebabnya mengapa Tuhan melalui hadits qudsi berfirman “*Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku, (Ana 'inda ḡhann 'abdi bi)*” (Ibn 'Arabi, 1988: 32).

Sementara itu Tuhan yang sebenarnya, Tuhan Absolut, adalah Tuhan pada Diri-Nya, Dzat Tuhan

yang tidak diketahui. Tuhan yang seperti ini oleh Ibn 'Arabi disebut sebagai Tuhan Yang Sebenarnya (*al-ilah al-haq*), Tuhan Absolut (*al-ilah al-muthlaq*), dan Tuhan Yang Tidak Diketahui (*al-ilah al-majbul*). Tuhan dalam pengertian ini adalah Tuhan yang *munaẓẓal*, Tuhan yang tidak diperbandingkan dengan alam, dan sama sekali berbeda dengan alam. "Tidak ada serupa bagi-Nya" (QS. al-Syura: 11), "Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya, tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan" (QS. al-An'am: 103).

Itulah Tuhan yang tidak bisa dipahami dan dihampiri secara absolut, yang sering disebut dengan Dzat Tuhan. Dalam keabsolutan-Nya, Dia terlepas dari semua sifat dan relasi yang dapat dipahami oleh manusia. Dia ini oleh Ibn 'Arabi disebut sebagai Misteri Yang Absolut (*al-ghayb al-muthlaq*). Jika kita lihat dari peampakan Diri (*tajalli*) Tuhan, maka dapat dikatakan bahwa Yang Absolut dalam keabsolutan-Nya adalah pada tingkat ke-Esaan (*al-ahadiyyah*).

Sulit rasanya, untuk menerima kenyataan bahwa Tuhan Maha Adil, Maha Pengasih, Maha Penyayang, jika Dia hanya membimbing bangsa-bangsa tertentu saja, di belahan bumi kearah kebahagiaan dan kenikmatan, sementara membiarkan bangsa lainnya dalam kesesatan dan kesengsaraan. Juga sangat sulit, untuk menerima kenyataan bahwa Tuhan Maha Adil, Maha Pengasih,

Maha Penyayang, jika Dia hanya membimbing bangsa-bangsa semitik, dan meninggalkan bangsa-bangsa India, Cina, Indian, Negro, dan lain-lain dalam keesatan.

Oleh karena itu, bagi Ibn 'Arabi Tuhan yang sebenarnya adalah Tuhan "yang tidak terdefiniskan" atau "Tuhan Yang Tidak Diketahui". Hal ini juga dipertegas oleh Karen Armstrong (2001: 300) bahwa tidak ada gunanya kita berusaha mencari atau mendefinisikan Tuhan yang sebenarnya, karena Dia di luar kata-kata dan diskripsi manusia. Karena Dia adalah Mutlak, Transenden, jauh melampau realitas atau wujud alam dan manusia. Dia berada pada limitasi yang tidak terbatas oleh pengetahuan alam dan manusia.

Dari sini kita dapat memahami Tuhan dengan dua hal ; memahami Tuhan dengan persepsi kita sendiri, melalui penampakan Diri Tuhan lewat asma-asma-Nya. Maka yang kedua "melepaskan" keterbatasan persepsi tentang Tuhan. Artinya, ada wilayah yang mengharuskan kita untuk bersedia memasrahkan pengetahuan kita tentang Tuhan, pada Tuhan itu sendiri. Karena "tak ada Tuhan yang bisa mengenal Allah, kecuali Allah sendiri" (Bandingkan dengan Sachiko Murata, 2000: 80-81). Atau Dia bukanlah seperti apapun (*laisa kamitslibi sya*) (QS. al-Syura: 11), sebuah pendekatan dalam memahami Tuhan yang dalam terminologi filafat agama biasa disebut *via negativa* atau teologi

negatif (Mulyadhi Kartanegara, 2002: 39).

Kalau pada bagian pertama, terjadi perbedaan pemahaman ke-Tuhanan di antara manusia. Karena tingkat pemahaman dan pengalaman mereka tentang Tuhan berbeda satu dengan yang lainnya, sehingga muncul dalam realitas sosial keberagaman (pluralitas) dalam beragama. Apabila masing-masing mempertahankan akan perbedaan tentang pemahamannya tentang Tuhan tersebut, sangat dimungkinkan akan terjadi *truth claims*, klaim-klaim kebenaran, yang berujung pada posisi menyalahkan pemahaman orang lain tentang Tuhan. Padahal secara metafisis, pemahaman dari masing-masing mereka tentang Tuhan, merupakan salah satu bentuk *tajalli* Tuhan pada setiap manusia. Karena secara historis-sosiologis, keragaman dalam memahami Tuhan ini pasti berbeda-beda, yang pada gilirannya masing-masing komunitas di ikuti oleh kelompoknya. Misalnya, Yahudi dengan pengikutnya, Nasrani dengan pengikutnya, Hindu, Budha, dan lain-lain. Maka, eksklusivitas terjadi ketika pemahaman yang berbeda-beda tersebut, dipaksakan kepada yang lainnya. Di sinilah muncul "*The Problem of Truth Claim*" (Nurcholish Madjid, 1999: 59).

Maka pada bagian kedua, kita perlu memandang Tuhan sebagai sesuatu yang tidak boleh dideskripsikan oleh siapapun.

Memandang Tuhan sebagai sesuatu yang Mutlak, tanpa adanya pretensi dari imajinasi manusia tentang Tuhan. Sehingga kebenaran tentang Tuhan, hanya Tuhan yang mempunyai otoritas tentang Diri-Nya, bukan hasil dari pemahaman seseorang tentang Tuhan. Maka, pada posisi ini, kita dituntut untuk sedapat mungkin menghindari *truth claims*.

Pengetahuan subjektif manusia tentang Tuhan, dihasilkan dari pengalaman seseorang dalam menghayati *pola* hidup dan menghayati kehadiran Tuhan dalam kehidupannya. Sebagaimana seorang penggembala yang menggunakan seluruh pengalaman hidupnya, sebagai seorang penggembala untuk berhubungan dengan Tuhan. Yang seringkali menjadi persoalan adalah ketika pengalaman subjektif ini dijastifikasi sebagai sebuah pengalaman objektif, sehingga semua orang mesti memiliki pengalaman yang sama dengannya. Dari sini muncul benturan-benturan "perspektif" atau penafsiran terhadap pengamatan ber-Tuhan. Lebih-lebih ketika pengalaman subjektif tentang Tuhan tersebut dipaksakan (karena dianggap objektif) kepada orang lain, yang jelas-jelas memiliki pemahaman dan pengalaman yang berbeda tentang Tuhan.

Oleh karena itu, diperlukan pendekatan inter-subjektif (Bandingkan dengan Amin Abdullah, 2002: 53-54) yang mampu

mendialogkan antara pribadi yang memiliki perbedaan persepsi tentang Tuhan tersebut. Karena ketika masing-masing individu mempunyai konsepsi subyektif tentang Tuhan, yang kemudian dianggap sebagai pemahaman yang “objektif”. Maka komunalitas sebuah agama kehilangan *deep insight*, “hati nurani” kemanusiaan yang paling dalam. Keadaan ini, oleh Quraish Shihab, disebut sebagai upaya manusia yang bersikap melebihi Tuhan, misalnya dengan menginginkan agar seluruh manusia satu pendapat, satu aliran, dan satu agama. Semangat ini pula yang mengantarkan mereka untuk memaksakan “pandangan subyektif”-nya untuk dianut oleh orang lain (M. Quraish Shihab, 1992: 153-222).

3. Tuhan Eksoterik dan Tuhan Esoterik

Secara metaforis. bahwa jalan kehidupan itu sangat luas dan plural. Ia bukan sebagai tujuan, tetapi hanya sekedar 'jalan' menuju Tuhan. Meskipun secara lahiriah, jalan itu amat beragam dan nampak sekali terjadinya perbedaan, bahkan pertentangan sekalipun, tetapi secara 'esoterik' (kata Huston Smith), atau 'esensial' (kata Bhagavan Das), atau 'transenden' (kata Seyyed Hossein Nasr, kaum perennialis, dan tentu saja menjadi jalan pilihan di kalangan New Ager), semua itu akan mencapai 'kesatuan transendental (agama-agama) yang sama' (*the transcendent unity of religions*).

Meminjam istilah Paul F. Knitter, bahwa semua agama (sebagai 'jalan' menuju Tuhan) adalah relatif (*all religions are relative*) – yakni terbatas (*limited*), parsial (*partial*) dan *incomplete* – tetapi sekaligus *all are essentially same*, yakni sama-sama sebagai 'jalan' penyelamatan kehidupan rohani manusia menuju Tuhan, meskipun ditempuh melalui 'jalan' yang berbeda-beda.

Seperti Yesus Kristus sebagai bentuk perwujudan dari 'Kehadiran' Yang Ilahi, merupakan jalan keselamatan bagi orang-orang Kristen, atau Buddha bagi para pemeluk agama Buddha, atau Rama sebagai jalan keselamatan bagi umat Hindu, atau juga al-Qur'an yang oleh Frithjof Schuon dinilai sebagai wujud dari 'Kebenaran dan kehadiran' sekaligus, merupakan petunjuk keselamatan bagi umat Islam, dan seterusnya. Maka, sangat wajar sekiranya 'jalan' itu luas, tetapi juga lurus. Jalan itu 'luas', berarti dapat menampung semua pejalan dan semua aliran (mazhab) yang berbeda-beda, tetapi juga 'lurus' menuju Tuhan, selama bercirikan 'kedamaian, keamanan dan keselamatan'. Semua jalan yang mencirikan hal tersebut pasti bermuara pada jalan yang 'lurus', yang dalam bahasa al-Qur'an diistilahkan *al-Shirath al-Mustaqim* (jalan yang 'luas', lagi 'lurus'). Meskipun jalan yang ditempuh luas, beragam, sekaligus plural, tetapi semuanya (umat beragama) akan

sama-sama 'lurus' ke arah vertikal menuju Tuhan 'Yang Maha Esa', 'Yang Kudus', yang dalam bahasa teologis-Islam dinamakan Allah. Maka, Tuhan adalah 'sangkan paran' (asal dan tujuan) hidup (*hurip*), bahkan seluruh makhluk (*dumadi*).

Maka menarik sekali apa yang dikemukakan Bhagavan Das, bahwa kita semua para penganut agama akan bertemu dalam *the road of life* (jalan kehidupan) yang sama. Lanjut Bhagavan; "Yang datang dari jauh, yang datang dari dekat, semua kelaparan dan kehausan. Semua membutuhkan roti dan air kehidupan, yang hanya bisa diperoleh lewat kesatuan dengan *The Supreme Spirit*" (Bhagavan Das, 1966: 604).

Seyyed Hossein Nasr (1989) menegaskan bahwa wacana-wacana metafisik yang mempertemukan agama-agama dan tradisi spiritual yang otentik pada satu titik kesatuan transenden. Yakni, Tuhan, yang dicari (umat beragama) melalui beragam agama (sebagai jalan-jalan menuju Tuhan). Inilah inti dasar perspektif filsafat perennial. Maka, bila disebut *perennial religion* (agama dan atau tradisi perennial), maksudnya adalah ada hakikat yang sama dalam setiap agama. Rumusan filosofisnya: *the heart of religion or the religion of heart*.

Inilah wilayah terdalam dari setiap agama. Artinya, terdapat substansi yang sama dalam agama-

agama, meskipun terbungkus dalam bentuk (wadah) yang berbeda. Maka, bisa dirumuskan secara filosofis bahwa substansi agama itu satu, tetapi bentuknya beraneka ragam. Ada (agama) Yahudi, Kristen, Islam dan seterusnya. Perumusan ini, menjadikan filsafat perennial memasuki wilayah jantungnya agama-agama, yang secara substantif hanya satu, tetapi terbungkus dalam bentuk (wadah, jalan) yang berbeda. "Ada Satu Tuhan, tapi Banyak Jalan," begitu kesepakatan Edward W Scott, Blu Greenberg, Donald Merrifield, Seyyed Hossein Nasr, dan Nurcholish Madjid.

Untuk menguak misteri dari jantung agama yang menjadi titik temu agama-agama, dapat diilustrasikan dengan air, yang substansinya adalah satu. Tetapi, bisa saja kehadirannya mengambil bentuk berupa sungai, danau, lautan, uap, mendung, hujan, kolam, embun dan sebagainya. "...*Ia sama dengan agama: kebenaran substansial hanyalah satu, tetapi aspek-aspeknya berbeda,*" tegas sufi India terkemuka, Hazrat Inayat Khan sambil menambahkan bahwa orang-orang yang berkelahi karena bentuk luar akan selalu terus menerus berkelahi, tetapi orang-orang yang mengakui kebenaran batini (esensial, transenden, skd) tidak akan berselisih dan dengan demikian akan mampu mengharmoniskan orang-orang semua agama (Hazrat Inayat Khan, 2003: 28).

Begitu pula perumpamaan cahaya, yang substansinya juga satu. Tapi, spektrum cahaya itu punya 'daya terang' tersendiri -- terang sekali, biasa, dan remang-remang --, juga tercermin dalam aneka warna cahaya, -- ada merah, kuning, hijau, dan seterusnya. Tetapi, aneka warna cahaya itu bukanlah signifikan, sebab semua itu tetap dinamakan cahaya, dan semua cahaya pada hakikatnya dapat membawa manusia ke arah Sumber Cahaya itu, yakni Tuhan (dalam wacana teologi keagamaan).

Ilustrasi di atas, dengan demikian bisa diaplikasikan ke dalam wacana pluralitas agama. Ibarat agama, yang secara substansial satu sebagai jantung dari setiap agama, tetapi menjadi beragam dan plural ketika diturunkan dalam 'atmosfir bumi', 'alam eksoterik', atau 'alam nasut' dalam istilah Mulla Shadra. Tetapi, meskipun agama itu plural, semua (agama) itu pada dasarnya dapat membawa manusia ke Sumber Asalnya, yakni Tuhan.

Namun, sejauh manakah batas-batas diametral antara letak 'jantungnya agama' dengan 'pluralitas agama'? Sehingga, bisa dikatakan bahwa secara substantif (esoteris), semua agama pada hakikatnya 'satu', karena diakui adanya titik temu esoteris agama-agama, seperti yang dipresentasikan oleh Huston Smith. Dalam kerangka inilah, Frithjof Schuon, genius terbesar metafisika tradisional, memberikan sumbangan pemikiran yang sangat orisinal dalam

memberikan penekanan (secara diametral) antara eksoterisme ('wilayah pluralitas agama') dan esoterisme ('wilayah jantungnya agama-agama').

Itulah sebabnya, titik temu agama-agama ini tidak berada pada jalur formal, kulit luar, eksoteris, fenomen, aksiden, dan seterusnya, sehingga yang tampak di permukaan adalah realitas pluralitas agama, seperti dipresentasikan oleh kehadiran agama Yahudi, Kristen, Islam, dan seterusnya itu. Tetapi, titik temu agama-agama itu hanya mungkin terealisasi pada level esoteris (kata Huston Smith), esensial (kata Baghavan Das), atau transenden (kata Frithjof Schuon).

Maka, kesatuan agama-agama itu hanya terealisasi pada tingkat tertinggi; esoteris, transenden, dan batiniyah. Tetapi, karena yang esoteris, transenden dan batiniyah itu, hanya bisa berada dalam suatu 'wadah' atau 'bungkus' yang secara simbolis dinamakan 'agama' itu sendiri, maka ia bersifat rahasia dan tersembunyi, sebab tertimbun dalam simbolisme agama. Maka seperti ungkapan metafor: "Siapa yang hendak mendapatkan kacang, dia harus mengupasnya...". Esoterisme justru baru 'terlihat' jika eksoterisnya 'dipecah'," Sekadar ilustrasi lagi agar lebih jelas, "Ibaratkan agama pada roda sepeda," kata Nurcholish Madjid (1998: xxxix). "Jari-jari sepeda itu semakin jauh dari 'as' ('pusat')-nya, maka akan semakin

renggang.” Sebaliknya, semakin dekat ke ‘as’ (‘pusat’)-nya, maka akan semakin dekat, bahkan bersatu. Secara filosofis, bisa diungkapkan; “Barangsiapa hanya suka melihat perbedaan-perbedaan sebagai sesuatu yang sangat penting, maka ibaratkan orang di lingkaran itu, berada pada posisi pinggiran. Tetapi, barang siapa telah mampu membuka tabir *the heart of religion* atau *the religion of heart*, maka semua agama (umat beragama) akan bertemu,” demikian ditegaskan Nurcholish.

Sehingga sangatlah wajar jika dalam pandangan sufi, seseorang mesti mentransendensikan dunia simbol, dunia real, berusaha mengembara dari keanekaan menuju ke Kesatuan, dari yang khusus ke Yang Universal (Seyyed Husein Nasr, 1991: 174). Dalam hal ini termasuk berbagai ragam etnis, kebangsaan, ras dan agama yang dianut adalah bagian dari keragaman tersebut, yang mesti dilampaui kepada arah Yang Universal. Rumi misalnya mengatakan dengan indah:

Apa yang harus kulakukan O Muslim, jika aku tak kenal diriku?

Aku bukan Nasrani, bukan Yahudi, bukan Majusi atau Islam.

Aku tidak dari Timur, tidak dari Barat, tidak dari darat atau lautan.

Aku tidak dicipta dari tanah, air, udara ataupun api.

Aku tidak dari putaran cakrawala, pusaran debu atau keberadaan dan rupa.

Aku tidak berasal dari India, China, Bulgar atau Saqsin...

Aku tidak dari Adam atau Hawa, tidak dari taman Firdaus atau kediaman malaikat Ridwan

Asalku bukan tubuh dan jiwa, sebab sepenuhnya dari Kekasih, jiwa dari segala jiwa (Dewan Shamsi Tabriz) (Abdul Hadi WM, 2001).

Kesimpulan

Terdapat tiga hal yang mendasari proses pemahaman manusia tentang Tuhan; *Pertama*, Tuhan yang Transeden dan Tuhan yang Imanen. Tuhan pada satu sisi adalah identik, atau lebih tepat serupa dan satu dengan alam, meskipun keduanya tidak setara, karena Allah melalui asma-asma-Nya menampakkan Diri-Nya dalam alam. Tetapi disisi lain, Tuhan sama sekali berbeda dengan alam, karena Dia adalah Dzat Mutlak yang tidak terbatas, dan berada di luar alam nisbi yang terbatas. *Kedua*, Tuhan obyektif dan Tuhan subyektif. Tuhan dipahami dalam pengetahuan, konsep, penangkapan atau persepsi manusia, sebab Tuhan telah ber-*tajalli* kesemua ciptaan-Nya. Disini Tuhan dipahami melalui penggambaran manusia tentang Tuhan, sehingga setiap manusia mempunyai persepsi sendiri-sendiri dalam mendekati, mencintai, dan ber-*ibadah* kepada-Nya. Maka pluralitas dalam ber-Tuhan menjadi sebuah keniscayaan memahami Tuhan sebagai Wujud yang Mutlak, Tuhan yang mengatasi dan jauh berada di atas persepsi manusia sendiri yang serba nisbi (Subyektif). Ibn ‘Arabi, Inayat Khan, Hamzah Fansuri, dan tokoh sufi lainnya menegaskan bahwa sangat mustahil mengetahui esensi Tuhan, karena Tuhan

tidak dapat diasosiasikan dengan apapun (obyektif). *Ketiga*, Tuhan yang Eksoteris dan Tuhan yang Esoteris. Memahami Tuhan, secara baik dan benar tidak akan mungkin bertemu pada jalur, eksoteris. Karena yang tampak di permukaan adalah realitas pluralitas agama, seperti dipresentasikan oleh kehadiran agama Yahudi, Kristen, Islam, dan seterusnya itu. Tetapi, titik temu agama-agama itu hanya mungkin terealisasi pada level esoteris (kata Huston Smith), esensial (kata Baghavan Das), atau transenden (kata Frithjof Schuon).

Pemahaman tersebut, jika tidak disertai dengan kesadaran bahwa pluralitas bukan keniscayaan, maka akan berimplikasi pada peneguhan akan *truth claim*, yaitu membenarkan persepsinya sendiri tentang Tuhan sekaligus memperlemah pemahaman orang lain tentang Tuhan. Sehingga dalam proses sosialnya, seseorang cenderung menggunakan pendekatan secara Doktriner-Dogmatik. Pendekatan ini, pada umumnya menjadikan agama tampak “kaku”, eksklusif, dan intoleran. Dan penafsiran-penafsiran agamanya seringkali bertentangan secara deamtral dengan situasi dan kondisi yang ada. Implikasi lebih lanjut adalah proses hubungan antar umat beragama cenderung kaku dan doktrinal, bukan pada proses pengembangan sikap dan nalar yang toleran antar sesama. Akibatnya, muncul generasi yang bernalar negatif terhadap perbedaan dan heterogenitas.

Oleh karena itu, kita perlu memahami Tuhan yang menekankan

pada nilai-nilai universal Tuhan, seperti Kasih Sayang, Keindahan, Kebesaran, Keagungan, Kesucian Tuhan, sekaligus membangun interaksi moral antar sesama makhluk ciptaan-Nya. Model pendekatannya pun lebih menekankan pada situasi dan kondisi yang tengah berlangsung, di samping tidak melepaskan dimensi transsidental dari suatu agama itu sendiri. Di sini ada dealektika yang dinamis antara dataran transsidental-normatif substansif dari sebuah agama, dengan dataran historis-empiris dalam melakukan “rekonstruksi” penafsiran terhadap sebuah teks.

Daftar Kepustakaan

- Abduh, Muhammad. (1992). *Risalah Taubid*. Jakarta : Bulan Bintang.
- Abdul Hadi WM. "Semangat Profetik dalam Sastra Sufi dan Jejaknya dalam Sastra Modern" dalam *Horison*, no 6, tahun XXII, Juni 1998.
- . (2001). *Tasawuf Yang Tertindas, Kajian Hermeneutik terhadap Karya-Karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina.
- Abdul Munir Mulkhan. (2001). "Pengantar" dalam Jalaluddin Rumi, *Kearifan Cinta; Renungan Sehari-Hari Kutipan Fibi Ma Fibi*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- . (2002). *Nalar Spritual Pendidikan; Solusi Problem Filosofis Pendidikan Islam*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- . (2005). *Satu Tuhan Seribu Tafsir*. Yogyakarta: Kanisius.
- Abdurrahman Shaleh Abdullah. (1990). *Teori-Teori Pendidikan Berdasarkan al-Qur'an*. Jakarta: Rineka Cipta.
- Abu Bakar Atjeh. (t.th). *Ibn 'Arabi; Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama*. Jakarta: Tinta Mas.
- Afandi. "Pemikiran Ibn Arabi Tentang Hakikat Wujud". *al-Jami'ah*, No 41 (1990).
- Afifi, AE. (1989). *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Ahmad Barizi. "Membangun Kesadaran dan Kearifan Universal". *Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Vol. III No. 9.
- Allen, Doglas. (1978). *Structure and Creativity in Religion*, Netherland: Mouton Publisher
- Amin Abdullah. (1997). *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . (2000). "Agama dan Harmoni Kebangsaan; Perspektif Pemikiran Islam Kontekstual", dalam Tim PPN (ed). *Agama dan Harmoni Kebangsaan dalam Perspektif Islam, Kristen, Katolik, Hindu, Budha, dan Konghucu*. Yogyakarta: PP. Nasyiatul 'Aisyiah.
- . (2001). "Pengajaran Kalam dan Theologi dalam Era Kemajmukan di Indonesia; Sebuah Tinjauan Materi dan Metode", dalam Sumartana (ed). *Pluralisme, Konflik, dan Pendidikan Agama di Indonesia*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- . "Agama Masa Depan: Intersubyektif dan Post-Dogmatis". *Basis*, nomor 05 – 06, tahun ke-5, Mei-Juni 2002.
- . (2005). *Pendidikan Agama Era Multikultural dan Multireligius*. Jakarta: PSAP
- Aminullah Elhadi. "Simbolisasi Agama; Antara Ketaatan dan Kekerasan atas nama Agama dalam Masyarakat". *Jurnal HARMONI*, edisi Juli- September 2002.
- Amstrong, Karen. (2001). *Sejarah Tuhan*. Bandung: Mizan.
- Azyumardi Azra. (1999). *Pendidikan Islam ; Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos.
- Bambang Abimanyu. "Teror Bom Azhari-Noor Din". *Republika*. Jakarta: 2006.
- Boisard, Marcel A. (1980). *Humanisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- C. Chitik, William. (2001). *The Sufi Path of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibn al-Arabi*. Yogyakarta: Qalam.

- (2003). "Ibn 'Arabi dan Mahzabnya", dalam S.H. Nasr (ed). *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*. Bandung: Mizan.
- (2003). "Rumi dan Tarekat Maulaiyyah", dalam S.H. Nasr (ed) *Ensiklopedi Tematis Spritualitas Islam*. Bandung: Mizan.
- Chodkewicz, Michel. (1999). *Konsep Ibn Arabi tentang Kenabian dan Auliya*. Jakarta: RajaGrafindo Persada.
- Collins, Dennis. (1999). *Paulo Friere; Kehidupan dan Karya Pemikirannya*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Corbin, Henri. (2002). *Imajinasi Kreatif Ibn al-Arabi* (terjemahan). Yogyakarta: LKiS.
- Coward, Harold. (1989). *Pluralisme dan Tantangan Agama*, Yogyakarta: Kanisius.
- Das, Bhagavan. (1966). *The Essential Unity of All Religions*.
- Denny, Frederick M. (2001). "Ritual Islam; Perspektif dan Teori", dalam Richard M. Martin (ed). *Pendekata Kajian Islam Dalam Study Agama*. Surakarta: Muhammadiyah University Press.
- El Fadl, Khaled Abou. (2003). *Cita dan Fakta Toleransi Islam; Puritanisme vs Pluralisme*, Bandung: Arasy Mizan.
- Endang Saifudin Ansyori. (1987). *Ilmu, Filsafat, dan Agama*. Surabaya: Bina Ilmu.
- al-Faruqi, Ismail Raji and al-Faruqi, Lois Lamya. (1986). *The Cultural Atlas of Islam*. New York: MacMilan Publisher Company.
- al-Ghozali. (1994). *Al-Asma' Al-Husna; Rabasia Nama-nama Indab Allah*. Bandung: Mizan.
- H. Witdarmono. *Kompas*. Senin Desember 2002.
- Haidar Bagir. (2002). "Suatu Pengantar Kepada Filsafat Islam Pasca ibn Rusd", dalam Murtadho Muthahari. *Pengantar Pemikiran Shadra; Filsafat Hikmah*. Bandung: Mizan.
- Haji Muhammad Bukhari Lubis. (1993). *The Ocean of Unity, Wahdat al-Wujud in Persian, Turkish and Malay Poetry*. Kuala Lumpur: DBP.
- Hanafi, Hassan. (2001). *Agama, Kekerasan, dan Islam Kontemporer*. Yogyakarta: Jendela.
- Huntington, Samuel P. (2005). *The Future of The World Order; Masa Depan Peradaban dalam Cengkraman Demokrasi Liberal versus Pluralism*. Yogyakarta: Ircisod.
- Husaini, Moulvi SAQ. (1913). *Ibn 'Arabi; The Great Muslim Mystyc and Thinker*. Lahore : Muhammad Asraf.
- Ibn al-Arabi. (t.th). *Futubat al-Makiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- (1988). *Misykat al-Anwar* (Relung Cahaya) (terjemahan). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- (1980). *The Bezel of Wisdom*. New York: Paulist Press. 1980.
- Imam Muslim. (1916). *al-Shabih ; Kitab al-Iman*. No 302. Kairo: Muhammad Ali Shabih.
- Izutsu, Toshihiko. (1994). *Konsep Kepercayaan dalam Teologi Islam; Analisis Semantik Iman dan Islam* Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Kautsar Azhari Noer. (1996). *Ibn al-Arabi; Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- (1999). "Menyemarakkan Dialog Agama; Perspektif Sufi", dalam Edi A. Efendi, *Dekonstruksi*

- Mazhab Ciputat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- (2002). *Tasawuf Perennial; Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi.
- Khalafullah, Ahmad. (1999). *al-Fann al-Qisbasyiy fi al-Qur'an al-Karim*. Kairo-Beirut: Sina li al-Nasyr wa Mu'assasah al-Intisyar al-Araby.
- Khamami Zada. "Membebaskan Pendidikan Islam dari Eksklusifisme menuju Inklusivisme dan Pluralisme". *Tashwirul Afkar*, No. 11 (2000).
- Khan, Hazrat Inayat. (2003). *Kesatuan Ideal Agama-Agama* (terjemahan). Yogyakarta: Putra Langit.
- Komaruddin Hidayat. (1995). "Manusia dan Proses Penyempurnaan Diri", dalam Buddhay Munawar Rahman (ed). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina.
- (1996). *Memahami Bahasa Agama; Sebuah kajian Hermeneutik*. Jakarta: Paramadina.
- (1999). "Melampaui Nama-Nama Islam dan Postmodernisme", dalam Edy A. Efendi (ed). *Dekonstruksi Mazhab Ciputat*. Bandung: Zaman Wacana Mulia.
- Mulyadhi Kartanegara. (2002). *Panorama Filsafat Islam; Sebuah Refleksi Autobiografi*. Bandung: Mizan.
- Mun'im A. Sirry (ed). (2004). *Fiqh Lintas Agama; Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Paramadina.
- Munzir Hitami. (2005). *Menangkap Pesan-Pesan Allah; Mengenal Wajah-wajah Hermeneutika Kontemporer*. Pekanbaru: Susqa Press.
- Murata, Sachiko. (2000). *The Tao of Islam* (terjemahan). Bandung: Mizan.
- Nasr, S.H. (1989). *Knowledge and the Sacred*. New York.
- (1991). *Tasawuf; Dulu dan Sekarang* (terjemahan). Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Nurcholish Madjid. (1984). *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- (1992). *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina.
- (1995). *Islam Agama Kemanusiaan; Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam di Indonesia*. Jakarta: Paramadina.
- (1999). *Cendekiawan dan Religiusitas masyarakat*. Jakarta: Paramadina.
- (1999). *Pintu-Pintu Menuju Tuhan*. Jakarta: Paramadina.
- (2000). "Ibn al-Arabi dan Tasawuf", dalam Sukardi (ed). *Kuliab-kuliab Tasawuf* Bandung: Pustaka Hidayah.
- Pannikar, Raimundo. (1979). *Myth, Faith, and Hermeneutics*. New York: Paulist Press.
- Rubaidi, "Diseminasi Pendidikan Perdamaian Berbasis Agama; Gagasan Intensifikasi Konsep Peace Building Berbasis Agama". *Nizamia*, Vol. 8 No. 1 (2005).
- Singh, David Emmanuel. "Role of Jesus in Ibn al-'Arabi's Spirituality". *The Asia Journal of Theologi*, Vol. 10 No. 1 (1996).
- Schuon, Fritjhof. (1975). *The Trancendent Unity of Religions*. New York: Harper & Row.
- Sukidi. (2001). *New Age; Wisata Spritual Lintas Agama*. Jakarta: Gramedia.
- Taufik Abdullah, dkk. (t.th). *Ensiklopedi Tematis Islam Asia Tenggara*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve.