

Konsepsi Tuhan dalam Kesemestaan Menurut Seyyed Hossein Nasr

I

Seyyed Hossein Nasr adalah salah seorang tokoh kontemporer Islam yang pemikirannya banyak dijadikan sebagai rujukan maupun perbandingan oleh kalangan pemikir-pemikir Islam maupun dunia Barat, khususnya tentang sejarah dan tradisi pemikiran yang berkembang di dunia Timur dan Barat. Ia dilahirkan pada tanggal 17 April 1933 di Taheran-Iran, dalam sebuah keluarga yang berpendidikan baik. Ibunya merupakan salah seorang dari keluarga yang berpendidikan sangat baik, yakni keluarga seorang ulama.¹ Ayahnya adalah seorang dokter praktek yang ahli dalam pengobatan, baik pengobatan secara tradisional maupun modern. Ia juga seorang sarjana sastra dan seorang pendidik bangsa Persia yang sangat mashhur.² Ia dibesarkan dalam tradisi dan *locus* ulama syi'ah tradisional yang mencakup nama besar seperti Thabathaba'i, Hazbini dan lainnya. Dengan latar belakang semacam ini, tidaklah mengherankan jika Nasr berkembang menjadi seorang intelektual yang selalu sarat dengan gagasan-gagasan yang nampak diwarnai oleh ciri sufisme Persia. Selanjutnya, ia memperoleh pendidikan Barat modern. Dalam hal ini, ia merupakan contoh tipikal cendekiawan muslim yang dibesarkan dalam dua tradisi: Islam "tradisional" dan Barat "modern". Seperti diakuinya, ia sebenarnya hidup dalam ketegangan yang terus-menerus.

Seyyed Hossein Nasr mendapatkan pendidikan dasar dan menengah di tempat kelahirannya, terutama ditekankan pada pendidikan klasik dan pendidikan keagamaan serta kesusastraan bangsa Persia.

Oleh : Irwindra

Persoalan ke-Tuhan-an dalam tradisi keagamaan monoteis selalu mendapat perhatian utama dan menempati posisi teratas dari berbagai persoalan keagamaan lainnya. Tuhan merupakan sentral sekaligus inti dari semua yang ada. Karena konsepsi tentang Tuhan akan membawa kepada bagaimana cara memahami dan menyikapi apa yang ada selain Tuhan, seperti tradisi kenabian dan kewahyuan. Kondisi ini kemudian bermuara kepada cara pandang tentang kesemestaan dan pola hubungan di antara berbagai dimensi yang ada.

Keyword : Tuhan, Wahyu, Nabi

Selanjutnya, Nasr meneruskan pendidikan tingginya ke Amerika pada Massachusetts Institute of Technology (MIT). Di institut ini, Nasr mendalami ilmu fisika dan matematika. Pada saat yang sama, ia juga nampak sangat tertarik dengan sejarah sains dan filsafat yang kebetulan diajarkan dosen tercintanya, Giorgio De Santillana.³ Dari perkenalannya dengan Giorgio, mengantarkannya pada karya-karya besar Dante.⁴ Melalui karya Dante inilah kemudian semakin terbuka baginya tradisi Barat serta kemegahannya.

Selama menempuh pendidikan di MIT, Nasr sempat berjumpa dengan tokoh-tokoh lain, antara lain, G. Sarton, Sir Hamilton Gibb, W. Jaeger dan H.A. Wolfson dan sempat pula berguru dengan Bertrand Russel tentang berbagai aliran filsafat Barat

modern, yang intinya semua menjurus pada paham materialistik. Dari sinilah, Nasr mulai memasuki dua kutub ketegangan, yakni antara Timur dan Barat. Suatu pandangan dari dunia lain, yakni pemikiran dan kebudayaan Barat modern yang terlihat memikat sekaligus mengancam.

Perjumpaan Nasr di dunia filsafat Barat modern membawanya pula untuk mempelajari dunia Timur, terutama metafisika Hindu. Dalam konteks ini, Nasr secara serius memperdalam karya-karya Sri Aurobindo, S. Radhakrishnan dan S. Dasgupta, sampai pada karya-karya dari A.K. Coomaraswamy. Dari sini, Nasr seakan-akan bertemu dengan dunia Timur yang selama ini terlupakan oleh kebesaran dunia Barat modern.⁵

Adapun orang yang paling berjasa dalam perkembangan intelektualisme Nasr bisa disebut Frithjof Schuon dan T. Burchardt, yang secara luas mengantarnya pada kedalaman tradisi sufisme Islam, begitu juga pertemuannya dengan Louis Massignon dan Henry Corbin.⁶

II

Pemikiran kalam Nasr dalam beberapa karyanya selalu mengaitkan antara konsepsi Tuhan, tradisi kenabian dan tradisi kewahyuan. Ketiga hal ini saling berkait antara satu dengan yang lain, di mana posisi Tuhan menjadi sentral dari aspek-aspek lainnya.

A. Tuhan

Pada pokoknya, perbincangan seluruh persoalan ini harus bertolak dari persoalan bagaimana konsepsi Tuhan itu sesungguhnya dalam realitas kesemestaan, sebab Tuhan adalah inti pengalaman keagamaan.⁷ Oleh karenanya, dalam tradisi keagamaan monoteis, persoalan Ketuhanan selalu ditekankan dan menempati posisi teratas

dari persoalan-persoalan keagamaan lainnya.

Islam khususnya, pengenalan awal bagi pemeluknya dimulai dengan penegasan "*Tidak ada Tuhan selain Allah*" –yang merupakan poros terdasar beragama (Tauhid). Rumusan penegasan ini mencakup wilayah cara pandang manusia terhadap realitasnya. Sehingga nama Tuhan adalah "Allah", menempati posisi sentral dalam setiap tindakan dan pemikiran setiap muslim. Kehadiran Tuhan mengisi kesadaran muslim dalam waktu kapan saja. Begitu sentralnya Tuhan dalam struktur eksistensial manusia dalam Islam, pengertian Islam secara generik lebih mengacu pada sebuah sikap pasrah atau menyerahkan diri kepada Tuhan.⁸

Oleh sebab itu, menurut Nasr, setiap agama yang asli telah mencoba menyampaikan Keesaan Tuhan dan berbagai aspek Realitas Tak Terbatas-Nya. Namun berbeda dengan agama-agama lain yang lebih menekankan elemen tertentu dari Realitas tersebut, Islam menampilkan dan menggambarkan kepada manusia tentang ajaran keseluruhan Watak Tuhan yang memungkinkan bahasa manusia memahaminya.⁹

Dalam hal ini Nasr menjelaskan:

Allah SWT, Realitas Tertinggi, Tuhan sekaligus Ketuhanan, transenden sekaligus imanen, sangat jauh sekaligus sangat dekat manusia, agung sekaligus pemurah. Dia Absolut, tak terbatas dan sumber segala rahmat. Dia asal mula dan akhir segala sesuatu. Dia adalah pencipta, pemelihara dan juga penghancur alam semesta, dalam arti Dia menentukan kehidupan dan kematian. Segala sesuatu kembali kepada-Nya. Semua kualitas positif yang kita dapati di alam semesta seperti kecantikan, kebaikan, dan kekuatan berasal dari-Nya, dan Dia bukan hanya

sumber alam semesta tetapi juga sumber kualitas-Nya.¹⁰

Pada konteks ini, Nasr terlihat menempatkan seluruh dimensi dari Realitas Ketuhanan tersebut pada pola hubungan bipolar, yang masing-masing kutub adalah setara dan saling meliputi. Dengan demikian, konsep eksistensial Tuhan dalam Islam mengatasi pertentangan, yang secara berhadapan berbeda. Artinya, mereka saling melingkupi dalam kesempurnaan Zat-Nya, sehingga nampak sekali prinsip *coincidentia oppositorum* (*al-jam' bayn al-addad*) menjadi dasar filosofis Nasr dalam memahami Realitas Tuhan. Tuhan bagi pemahaman Nasr tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dua sifat yang berlawanan pada-Nya.

Titik berangkat semua ini mengacu pada gagasan tentang *Tauhid* –yang menjadi inti dari wahyu Islam, menurut Nasr, tidak hanya merupakan presupposisi Realitas Ilahi tapi juga mendominasi setiap ekspresi-Nya.¹¹ Walaupun Tuhan ditunjukkan dengan banyak nama dalam al-Qur'an, tapi semua itu selalu mengacu pada nama yang tertinggi (*al-ism al-a'zam*), yakni "Allah" sebagai nama zat Tuhan, sebagaimana sifat-sifat-Nya yang termuat dalam watak Ketuhanan Allah.¹²

Dengan demikian, *Syabadah* berisi ajaran utuh tentang Allah yang mengatasi relativitas, kemenduaan dan kemungkinan lain dari kelihood dan berisi pengetahuan tentang Tuhan berdasarkan keesaanNya.¹³

Mengikuti garis pandang di atas, prinsip *coincidentia oppositorum* juga menjadi dasar penjabar terhadap bentuk keesaan (*One-ness*) Tuhan. Pada diri-Nya, Tuhan dipandang sebagai Yang Transenden. Sisi lain, Tuhan sebagai zat-Nya adalah *munaẓẓah*, bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan alam, jauh dari dan tinggi di atas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan. Dalam

pandangan ini, Tuhan tidak dapat diketahui dan tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Satu-satunya sifat yang berlaku pada-Nya adalah "Keabsolutan". Pengertian "Keabsolutan" ini menghimpun sifat-sifat yang Tak Terbatas dan Mahasempurna Tuhan, dan dalam bahasa al-Qur'an, Keabsolutan Tuhan menunjukkan Keagungan-Nya, Ketidakterbatasan-Nya menunjukkan Keindahan (*Jamal*), dan Kemahasempurnaan-Nya menunjukkan *Kamal*, yang dalam bahasa Arab mempunyai makna kesempurnaan juga keseluruhan. Dengan demikian, "sebagai Yang Absolut, Tuhan adalah Sumber segala maujud; Dia melimpahkan eksistensi atas non-eksistensi secara menakjubkan dan menghadirkan perbedaan antara Yang Nyata dan yang tidak nyata, sebagai Yang Tak Terbatas, Dia adalah Sumber dari realitas model dasar segala sesuatu –yang oleh para sufi diidentikkan sebagai Sumber dari model dasar yang abadi (*al-a'yan al-thabithah*), sebagai Yang Sempurna, Tuhan adalah Sumber dan Asal-Usul segala kesempurnaan dan segala kualitas dalam penciptaan".¹⁴

Pendasaran atas Keabsolutan, yang meliputi juga Ketidak-terbatasan, dan Kemahasempurnaan Tuhan ini berimplikasi pola hubungan dengan makhluk ciptaan-Nya sebagai hubungan yang mengatasi segala sesuatu. Muaranya adalah menempatkan manusia dan ciptaan-ciptaan-Nya yang lain dalam posisi subordinatif dengan realitas Asal.

Dalam konteks itulah, Tuhan dipandang sebagai Relitas Imanen atas setiap ciptaan-ciptaan-Nya. Pada tingkat ekspresi-Nya melalui Nama-Nama, Sifat-Sifat, dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah "Yang Manampakkan Diri" (*Mutajalli*) dan "Yang

Menampakkan Diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil, dengan “lokus penampakkan diri” (*majla*), yaitu alam, yang tidak lain adalah “Lokus penampakkan” (*mazhar*) Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan.

Posisi demikian, semakin kuat pada penjelasan Nasr mengenai *Wajh Tuhan*, sebagai berikut :

Wajh dalam kenyataan berarti sejumlah Nama dan Sifat Tuhan yang ada dalam dunia ciptaan, yang berarti bahwa aspek Realitas Ilahiah telah mewujudkan dalam penciptaan. Memang benar ada aspek-aspek Ilahiah yang berada di atas dan di luar penciptaan dan yang tidak ada kaitannya dengan hukum penciptaan. Wajah Allah SWT benar-benar aspek Ilahiah yang mewujudkan dan berkaitan dengan penciptaan dan karena mencakup Nama dan Sifat Tuhan yang berhubungan dengan aksi kreatif serta eksistensi hukum penciptaan.¹⁵

Maka dari itu, hubungan Tuhan dengan alam semesta tidak terbatas hanya sebagai permulaan segala sesuatu, melainkan juga pemelihara dan akhir kesemestaan, dalam arti, segala sesuatu akan kembali kepada-Nya.¹⁶

Untuk menggambarkan realitas kesemestaan Tuhan ini, Nasr lalu merinci penjelasan pada pola hubungan Tuhan, manusia, dan alam semesta, yang menurutnya sebagai hubungan yang saling meliputi. Hubungan saling meliputi ini merupakan manifestasi dari Realitas Watak Ketuhanan Yang Absolut itu.

Dalam konteks realitas Ketuhanan sebagaimana yang dijelaskan di atas, manusia lalu dipandang sebagai jembatan antara langit dan bumi, instrumen yang menjadi perwujudan dan kristalisasi Kehendak Allah di muka bumi.¹⁷ Dalam perspektif Islam,

manusia perantara adalah kepercayaan Tuhan di muka bumi (*kbalifatullah fi al-ardi*), yang mempertanggungjawabkan tindakan-tindakannya kepada Tuhan dan menjadi pemelihara bumi yang merupakan wilayah “kekuasaannya”. Untuk dapat menjalankan tugas dan peran itu, manusia tradisional tetap pada jati dirinya sebagai pusat figur duniawi yang diciptakan dalam “bentuk Tuhan”, sebuah teomorfik yang hidup di dunia ini (dan sekarang) tetapi diciptakan untuk selama-lamanya.¹⁸ Menurut Nasr, dengan menyadari perannya sebagai perantara antara langit dan bumi dan menyadari posisi pentingnya untuk berperan di luar wilayah duniawi asalkan dia tetap menyadari hakikat kefanaan dari perjalanan dirinya di muka bumi, manusia seperti hidup dalam kesadaran tentang sebuah realitas spiritual yang menjadikan dirinya melampaui wilayah duniawi, dan yang lain adalah dimensi bathiniyahnya sendiri”.¹⁹ Dengan demikian “ia sangat mengerti bahwa karena ia adalah manusia maka secara pasti akan ada keagungan dan bahaya yang berkaitan dengan apa yang dipikirkan dan dilakukannya. Tindakan-tindakannya membawa pengaruh bagi wujud dirinya sendiri terlepas dari terbatasnya keadaan ruang dan waktu yang menyertai tindakannya itu”.²⁰

Pada tingkat ini, manusia mencerminkan aneka dimensi yang penuh dengan tawaran hirarki, mulai dari anatomi diri sampai dengan variasi gender dan ras. Namun demikian, titik pangkalnya terletak pada konsep tentang manusia primordial sebagai sebuah refleksi, refleksi yang total tentang Tuhan, dan realitas yang merupakan model dasar (*archetypal reality*) yang memuat kemungkinan-kemungkinan eksistensi alam itu sendiri.

Sampai di sini, manusia dipandang sebagai jembatan antara langit dan bumi terefleksi dalam semua wujud dan fakultas

dirinya. Manusia pada dasarnya adalah wujud alamiah yang bersifat supernatural. Nasr menjelaskan pernyataan ini dengan menggambarkan bahwa ketika berjalan di atas bumi, manusia –di satu pihak – merupakan makhluk bumi; dan –di lain pihak– seakan-akan ia makhluk langit yang turun ke wilayah bumi. Begitu juga ingatan, pembicaraan, dan imajinasi manusia terlibat sekaligus dalam beberapa bentuk realitas. Intelegensia manusia juga merupakan fakultas alamiah yang supernatural sehingga ia mampu bergerak ke wilayah eksistensi lain sementara ia berada di dunia –ia mampu mengambil jarak dalam dunia sakral dan melihat hakikat dirinya sendiri karena dipenuhi dengan keluwesan dan sifat-sifat menarik.²¹

Dalam hal ini, Nasr meletakkan eksistensi manusia dalam realitas Ketuhanannya sebagai berikut :

Manusia, menurut perspektif Islam, diciptakan dalam “bayangan Tuhan” dan juga sebagai wakil Tuhan (*kehalifah*) di bumi. Tetapi keduanya mendasarkan kepada kehambaan kepada Tuhan, yang memungkinkannya menerima pesan dari langit dan mengatur bumi Tuhan adalah kebebasan murni sekaligus mutlak ada. Manusia sebagai teofani dari Nama-nama dan Sifat-sifat Tuhan, atau sebagai “Bayangan Tuhan” mengambil bagian dalam kebebasan ini. Sesungguhnya, kebebasan personal terletak pada penyerahan diri kepada kehendak Tuhan dan memurnikan diri sendiri ke tingkat yang lebih tinggi secara batin sehingga terbebaskan dari kondisi-kondisi eksternal, termasuk di dalamnya nafsu jasmaniah (*nafs*), yang menekankan dan membatasi kebebasan seseorang.²²

Oleh karena itu, kualitas kewakilan (*kehalifah*) manusia berada dalam kualitas

kehambaan (*al-ubudiyah*) kepada Tuhan.²³ Sehingga, realitas kebebasan manusia dalam kedudukannya sebagai *kehalifah* (wakil) Allah dimuka bumi lebih mengacu pada pengertian *kepasrahan pro-aktif atas setiap kebendaan Tuhan*. Artinya, ada konteks ruang-waktu yang membentuk objektivitas dalam kesatuan yang hadir dari format ideologi, politik, ekonomi sosial, dan budaya. “Kepasrahan pro-aktif atas setiap kehendak Allah” sebenarnya dapat dipandang sebagai transformasi substansi hubungan manusia-Allah, manusia-manusia dan manusia semesta, dengan demikian akan dioperasikan dalam berbagai wujud kebudayaan manusia.

Karakteristik manusia yang demikian inilah yang disebut Nasr sebagai *homo Islamicus*, makhluk yang selalu hidup dalam kesadaran akan hak-hak Tuhan dan hak-hak yang lain termasuk di dalamnya hak-hak lain non manusia. Sehingga demikian, konsep Islam tentang manusia tidak bersifat antropomorfisme –tatanan yang semata-mata berpusat pada manusia, melainkan menggambarkan manusia sebagai makhluk teomorfis. Yakni makhluk yang memiliki sesuatu yang agung dalam dirinya kemampuan untuk mentransformasikan setiap individu ke arah kesadaran tentang kesatuan eksistensi dengan Tuhan.²⁴

Dalam konteks ini, Nasr menandakan sebagai berikut :

Manusia dipandang sebagai makhluk teomorfis, merefleksikan semua Nama dan Sifat Tuhan secara langsung dan sentral; tetapi ia bukanlah yang mutlak pada dirinya sendiri, khususnya dalam keadaannya yang sementara di dunia ini. Dalam kenyataannya, kualitas positif apapun yang dimiliki manusia berasal dari Tuhan.²⁵

Konsekuensi dari pandangan di atas berimplikasi pada hubungan manusia

dengan hak individualnya. Dalam hal ini Nasr menandakan bahwa tanggungjawab mendahului hak. Manusia tidak mempunyai hak-haknya sendiri. Sebabnya ia bukan pencipta dirinya sendiri. Pada kenyataannya, manusia bahkan tidak mampu menciptakan sesuatu dari yang tidak ada. Kekuasaan *fiat lux* (yang penuh) hanyalah kepunyaan Tuhan sendiri. Hak-hak apa saja yang dimiliki manusia tidak lain kecuali merupakan pemberian Tuhan kepadanya, karena ia telah menerima ikatan perjanjian dengan Tuhan dan karena ia telah memenuhi tanggungjawabnya sebagai wakil Tuhan di muka bumi.²⁶

Pola relasi manusia dengan Tuhan ini, mengejawantahkan pola hubungan yang sama dengan alam semesta. Hal ini, menurut Nasr, bisa dilacak bahwa “al-Qur’an tidak menarik garis pemisah yang jelas, baik antara yang natural dan supernatural maupun antara dunia manusia dengan dunia alam. Jiwa, yang ditumbuhkan dan dipelihara al-Qur’an, tidak memandang dunia alam sebagai musuh alamiah yang harus ditaklukkan dan ditundukkan, melainkan sebagai bagian integral dari jagad religius manusia yang bersama-sama mewarisi kehidupan duniawi ini bahkan –dalam satu pengertian– takdirnya yang tertinggi”.²⁷ Demikian juga “al-Qur’an melukiskan alam sebagai makhluk yang pada intinya merupakan teofani yang menyelubungi dan sekaligus menyingkap Tuhan. Bentuk-bentuk alam merupakan “drama puitik” tak terbilang kayanya, yang menyembunyikan berbagai Kualitas Ilahiah”.²⁸

Dapatlah dikatakan, bahwa Tuhan sendiri adalah lingkungan paling agung yang mengelilingi dan meliputi manusia. Hal ini digambarkan al-Qur’an bahwa Tuhan disebut sebagai Yang Maha Meliputi (*al-Mubith*), seperti yang tertera dalam ayat “kepuayaan Allah lah apa yang di langit dan apa yang di bumi; dan Allah Maha meliputi

(*al-Mubith*) segala sesuatu” (4:126); dan istilah *Mubith* juga berarti lingkungan. Maka mengingat Tuhan sebagai *al-Mubith* berarti tetap menyadari kualitas alam yang suci, realitas fenomena alam sebagai tanda-tanda (*ayat*) Tuhan dan kehadiran lingkungan alam sebagai sebuah atmosfer yang diresapi oleh kehadiran Ilahiah dalam realitas tersebut, yang Dia sendiri merupakan “lingkungan” tertinggi yang darinya kita bermula dan kepada-Nya kita kembali.²⁹

Pada tingkat ini, hubungan manusia dengan alam semesta menjadi pola hubungan yang saling melengkapi. Al-hasil, kecintaan Islam terhadap alam dan lingkungan alam, dan kepekaan yang diberikannya kepada peran alam sebagai alat untuk menggapai akses kepada kearifan Ilahi sebagaimana yang termanifestasikan dalam ciptaan-Nya, sama sekali tidak mengimplikasikan penolakan atau pemujaan atau pengabdian realitas-realitas asli (*archetypal realities*). Karena itu, melihat Tuhan dimana saja dan menyadari sepenuhnya lingkungan Ilahi yang mengelilinginya dan sekaligus meresapi baik dunia alam maupun atmosfer manusia.³⁰

Sampai disini, Nasr melihat bahwa segala sesuatu sebagai manifestasi prinsip Ilahi Tertinggi yang mengatasi semua determinasi –bahkan wujud, determinasinya yang pertama. Semua wujud dalam manifestasi, yang nampak dan juga yang tak nampak, dihubungkan dengan pusat ini menurut derajat dimana wujud tersebut mencerminkan Akal dan juga menurut eksistensinya. “Akal” setiap wujud adalah ikatan langsungnya dengan Akal Alam Raya –Logos atau Kalam, “dimana semuanya dijadikan”. Derajat wujud tiap makhluk adalah refleksi dari Wujud Murni pada suatu tingkat eksistensi kosmis; berkat refleksi inilah maka suatu wujud berupa sesuatu dan bukan tidak ada.³¹

Dalam hal ini, Nasr menandakan sebagai berikut :

Jika prinsip Ilahi dilambangkan dengan sebuah titik, maka relasi berbagai wujud dengan-Nya sebagai Wujud Murni, adalah bagaikan berbagai lingkaran konsentris dengan satu titik pusat, sedangkan relasi wujud itu dengan titik pusat tersebut sebagai Akal adalah seperti relasi berbagai radius lingkaran-lingkaran tersebut ke titik pusat itu. Jadi kosmos adalah seperti sarang laba-laba: tiap bagiannya terletak pada sebuah lingkaran, yang merupakan “refleksi titik pusat” dan yang menghubungkan eksistensi bagian tersebut terhadap Wujud; pada saat yang sama tiap bagian dihubungkan langsung ke pusat oleh sebuah radius, yang melambangkan relasi antara “akal” bagian tersebut dengan Akal Semesta atau *Logos*.³²

Nasr, sebagaimana banyak menyoroti pemikirannya pada tokoh-tokoh sufi, seperti Ibnu Arabi –menjelaskan bahwa penciptaan dunia ini atas dasar “kasih” (*al-rahman*) dari Yang Tak Terhingga. Karena kasih-Nya lah Allah memberikan wujud bagi Nama dan Sifat yang adalah model-model asli ciptaan. Seperti yang dinyatakan dalam hadits qudsi Nabi Muhammad : “Aku (Allah) adalah harta yang tersembunyi; Aku ingin dikenal. Sebab itu, Aku ciptakan dunia”. Keinginan untuk dikenal ini timbul dari kasih Wujud Ilahi kepada Diri-Nya. Kata “kasih” (*ar-rahman*) lantaran itu adalah dasar manifestasi, aspek “perluasan dari Yang Tak Terhingga; substansi, yang darinya alam raya ini dibuat, karena dinamakan “Nafas al-Rahman”. Tiap partikel eksistensi dicelupkan dalam nafas ini, yang memberinya “simpati” kepada wujud lain dan terutama kepada sumber nafas itu, yakni Kasih Ilahi. Oleh karena itu, tiap-tiap atom

alam raya adalah suatu “teofani” (*tajalli*) dari wujud Ilahi.³³

Selanjutnya, Alam universal adalah suatu limitasi jika dipandang dalam hubungan dengan prinsip Ilahi sendiri; namun ia juga aspek produktif dan feminim dari Tindakan Ilahi atau esensi Universal. Tindakan Ilahi menciptakan segala dunia eksistensi dari kandungan Alam universal. Tetapi karena tindakan Ilahi itu adalah aktualitas yang permanen dan murni, maka alam universallah yang bertanggungjawab untuk membuat hal-hal yang bersifat potensial menjadi aktualitas. Alam adalah aspek “dinamis” dari kutub pasif Wujud; karena itu ia adalah penyebab aktif perubahan di dunia ini, meskipun ia pasif terhadap Tindakan Ilahi. Materi yang digerakkan oleh alam adalah aspek “statis” dari kutub feminin dan pasif ini, yang dari substansi praktisnya dunia formal dibentuk. Dilihat dari sudut ini, alam adalah kekuatan Ilahi yang membentuk substansi ini dan mengarahkan perubahan-perubahan di alam raya. Keteraturan dan koherensi logis Alam adalah refleksi terbalik dari kebebasan mutlak Tindakan Ilahi, yang “bertindak tanpa tindakan” terhadap Alam.³⁴

Kalau diikuti garis pandang di atas, imanensi Tuhan yang ditekankan disini mengacu pada pengertian *immanence in being* –dimana keberadaan Tuhan dalam kesemestaan bukan melalui Zat-Nya, melainkan melalui Sifat-Sifat dan Nama-Nama-Nya yang menunjukkan Keabsolutan, Ketakterbatasan, dan Kemahasempurnaan Tuhan.³⁵ Inilah yang ingin dipertahankan Nasr dalam melihat Watak Tuhan.

Muaranya tentu, *tawhid* tentang “tidak ada Tuhan selain Allah” (*La Ilaha illa Allah*) tidak hanya dipahami sebagai kesaksian teologis, tapi juga merupakan sumber semua metafisika Islam, yang menyatakan pada tingkatan metafisik “ketiadaan” semua

wujud berhingga dihadapan Yang Tak Terhingga dan memadukan segala kekhususan ke dalam yang universal. Pada tingkat kosmologi, ia menyatakan kesatuan segala benda: kesatuan semua manifestasi dan interelasi semua wujud.³⁶ Sedangkan *tahid* tentang “Muhammad rasul Allah” menunjukkan realitas batiniyah Rasul sebagai Logos, bentuk asli ciptaan Tuhan.³⁷

Dengan mengikuti alur pembahasan ini, sulit rasanya untuk mengkategorikan pemikiran Nasr tentang Tuhan sebagai panteisme.³⁸ Hal ini didasarkan pada fakta bahwa Nasr mengakui secara tegas Transendensi Absolut Tuhan di atas setiap kategori, termasuk kategori substansi. Maka tingkat imanensi Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya yang ditekankan adalah keidentikkan *esensial* tatanan yang nampak bukan dalam prinsip ontologis,³⁹ sehingga alam dalam tingkatannya yang nyata tidak dapat sama sekali lain dari Tuhan tapi juga bukan sama mutlak.⁴⁰

Pola konsepsi Ketuhanan demikian inilah, yang perlu dipahami sebagai latar belakang ontologis bagi kehadiran Nabi dan wahyu dalam pembentukan tatanan realitas agama.

B. Tradisi Kenabian

Dalam realitas hubungan (imanensi) Tuhan dengan makhluk-manusia, kenabian sepanjang sejarah manusia harus dipahami sebagai wujud kehadiran Tuhan dalam realitas manusiawi, sehingga hakikat kenabian adalah teofani (*tajalli*) Tuhan.⁴¹

Kenabian adalah suatu keadaan yang dianugerahkan Tuhan kepada orang-orang yang terpilih, karena adanya kesempurnaan dalam diri mereka, dan dengan itu mereka menjadi alat yang digunakan Tuhan untuk menyampaikan petunjuk-Nya kepada manusia. Pengetahuannya menandakan adanya dorongan dari suatu kekuatan yang

agung dalam tatanan kehidupan manusia.

Sampai pada level pembicaraan tentang Nabi dan tradisi kenabian, Nasr mengemukakan bahwa universalitas kenabian menunjukkan universalitas tradisi dan agama. Ini berarti bahwa semua agama yang ortodoks diturunkan dari sorga dan bukan ciptaan manusia. Ini juga menunjukkan dengan formulasi yang luas, kehadiran wahyu Tuhan bukan saja dalam tradisi Ibrahim, tetapi juga ada pada semua bangsa.⁴²

Dalam hal ini, Nasr menjelaskan :

Dalam setiap agama, sang penyebar selalu diidentifisir dengan Logos, seperti terbaca dalam Gospel versi Johannes, *In Prinsific erat verbum*, yaitu segala sesuatu yang pada asalnya adalah Firman atau Logos, identik dengan Kristus. Islam menganggap semua Nabi sebagai suatu aspek dari Logos Universal, yang dalam perspektif Islam identik dengan Hakikat Muhammad (*al-baqiat al-Muhammadiyah*), yang pertama dijadikan Tuhan, melalui mana Tuhan memandang segala hal. Sebagai hakikat, Muhammad datang sebelum nabi yang lain pada awal siklus kenabian, dan aspek batinnya sebagai Logos disebutkan dalam hadits, “Ia (Muhammad) telah menjadi Nabi ketika Adam masih berupa air dan tanah.”⁴³

Meskipun kenabian menggambarkan adanya persentuhan antara sesuatu yang agung dengan sesuatu yang manusia, ada berbagai derajat kenabian yang tergantung pada jenis petunjuk yang diturunkan dan fungsi seorang nabi dalam menyampaikan petunjuk itu.

Maka dari itu, petunjuk yang diterima seorang Nabi tidak selalu universal. Ia mungkin menerima petunjuk yang berlaku bagi dirinya sendiri dan tidak mengajarkannya kepada semua orang, atau ia hanya menyampaikan petunjuk itu kepada orang-

orang tertentu dalam kerangka agama yang telah ada sebelumnya. Nabi dalam tingkat ini menurut tradisi berjumlah 124.000 orang, yang dikirim pada setiap bangsa oleh Tuhan dengan berbagai bahasa yang berbeda, yang berarti perbedaan agama.⁴⁴ Dengan kata lain, pluralitas agama bukan berakar dari pluralitas kenabian tapi lebih mengacu pada tingkat spiritualitas kenabian pada diri seorang nabi.

Keutamaan Muhammad yang membedakannya dengan Nabi-nabi yang sebelumnya terletak pada kedudukannya sebagai nabi terakhir (*ḥatimul anbiya'*),⁴⁵ yang datang pada akhir siklus kenabian, yang mengintegrasikan dalam dirinya semua tingkatan spiritualitas kenabian.⁴⁶

Dalam kerangka kenabian yang demikian inilah, bagi seorang muslim, nabi adalah lambang dari pribadi dan masyarakat manusia. Ia adalah prototipe manusia individu dan kolektif.⁴⁷ Hal ini dikarenakan, Nabi adalah penjaga keseimbangan yang telah menjadi bagian dari kebenaran. Ia melakukan integrasi atas berbagai kecenderungan dan daya untuk menciptakan landasan bagi kontemplasi tentang kebenaran. Dalam konteks ini, Nasr menandakan bahwa “yang dilakukan Nabi adalah menerima kondisi manusia, yang kemudian dinormalisir dan disucikan sehingga dapat menjadi dasar yang kokoh bagi suatu bangunan kerohanian. Nabi menjadi prototipe, bukanlah penolakan terhadap dunia, melainkan usaha untuk mengatasi dunia dengan mengintegrasikannya ke dalam suatu pusat dan menciptakan harmoni yang dapat menjadi landasan untuk mencapai Yang Mutlak”.⁴⁸

Dengan demikian, Nabi adalah prototipe dari manusia menjadi “makhluk yang teragung (*ashraf al-makhlukat*), bagaimana manusia dapat menirunya dan menjadikannya pembimbing dalam perjalanan duniawi manusiawi.⁴⁹

C. Tradisi Kewahyuan

Sebagai konsekuensi atas kehadiran Nabi dalam realitas historis manusia, maka tradisi kewahyuan dalam tatanan keagamaan mendapat tempat yang teramat penting. Hal ini dikarenakan wahyu merupakan “kebenaran atau prinsip dari suatu Asal yang bersifat Ilahiah (*a Divine Origin*) yang disampaikan kepada umat manusia dan, pada kenyataannya, kepada seluruh aspek jagat raya melalui berbagai tokoh yang dipandang sebagai Rasul, Nabi, *Avataras*, Logos, dan agen-agen penerus lainnya”.

Menurut Nasr, tradisi itu sendiri terbagi kepada dua jenis.⁵⁰ *Pertama*, yang disandarkan pada pribadi penyebarannya yang dianggap inkarnasi Tuhan, yang di dalam Hinduisme disebut *Avataras*, sehingga penyebar agama tersebut dipandang sebagai Kalam-Nya. Dalam tradisi ini, tubuh sang penyebar agama disamakan dengan bentuk lahir dari Kalam tersebut, sehingga tidak menjadi soal apakah ritus dilakukan dalam bahasa Latin, Yunani, Arab atau Persia, agar pelakunya dapat ikut serta dalam “darah dan tubuh Kristus”.

Di luar tradisi Ibrahim, misalnya Buddhisme, Budha adalah *Avatara* atau inkarnasi. Teks Budha awal tertulis dalam bahasa Sanskrit, yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Pali, Tamil, Cina, Jepang dan sebagainya. Seorang dapat menjadi Budhis yang baik tanpa perlu menguasai bahasa Sanskrit. Di sini terlihat sekali lagi bahwa bentuk lahir dari kata-kata-Nya bukanlah bahasa, sebab kata-kata-Nya adalah aspek lahiriah sang Buddha, yang kita tahu bahwa keindahan Buddhisme terletak pada imaji tentang Buddha sendiri.

Kedua, selain tradisi yang telah disebutkan di atas, ada tradisi yang memandang penyebarannya bukan sebagai firman Tuhan, melainkan sebagai pembawa firman tersebut. Pada aspek inilah Islam berdiri dan memandang semua pembawa petunjuk

Tuhan disebut Rasul, yang berarti pembawa “risalah-Nya”. Karena sang penyebar agama bukan firman Tuhan, dan tubuhnya bukan bentuk lahir dari kalam-Nya, maka harus ada bahasa suci yang berhubungan erat dengan isi petunjuk-Nya dan menjadi alat ekspresinya dari firman-Nya. Bunyi dan pengucapan dari bahasa suci itu adalah bagian dari petunjuk-Nya, dan memegang peranan yang serupa dengan tubuh Kristus di dalam Kristen.⁵¹

Dari struktur khusus yang dimiliki oleh agama-agama inilah seharusnya cara memahami agama-agama tersebut. Sehingga walaupun pada awalnya Nasr mengakui bahwa perbandingan antara Islam dan Kristen dapat dibuat dengan membandingkan Al-Qur’an dan Perjanjian Baru, Nabi Muhammad dengan Kristus, dan seterusnya. Tipe perbandingan ini berarti dan memberikan pengetahuan yang bermanfaat tentang struktur kedua agama itu. Tetapi untuk memahami apa arti Al-Qur’an bagi orang-orang Muslim dan mengapa Muhammad dipercaya buta huruf (*ummi*) menurut kepercayaan Islam, lebih tepat menurut Nasr mempertimbangkan pertimbangan dari segi struktur khusus yang dimiliki masing-masing agama.

Nasr mengatakan bahwa “Al-Qur’an adalah Kalam Tuhan yang sebenarnya sebagaimana diwahyukan kepada Rasul-Nya dan adalah serupa dengan Kristus bagi orang-orang Kristen, yang dia sendiri adalah Kalam yang diturunkan ke dunia melalui Maria Perawan Suci. Karena itu Maria mempunyai peran yang dapat disamakan dengan peran jiwa Nabi Muhammad; Nabi Muhammad dan Maria adalah sama-sama murni, tidak ternoda, dan suci dihadapan Kalam Ilahi.⁵² Kalam Tuhan dalam Islam adalah Al-Qur’an; dalam Kristen ia adalah Kristus. Sarana untuk membawa Risalah Ilahiah ini dalam Islam adalah jiwa Nabi Muhammad; dalam Kristen sarana itu adalah Maria

Perawan. Untuk alasan yang sama, Nabi Muhammad harus buta huruf dan Maria harus perawan. Sarana (yang serupa) manusia untuk membawa Risalah Ilahiah harus murni dan bersih. Kalam Ilahi hanya bisa dituliskan di atas lembaran murni dan “tak tersentuh”. Jika Kalam berbentuk daging manusia, kemurnian itu dilambangkan dengan keperawanan sang ibu yang melahirkan Kalam itu; jika ia berbentuk sebuah kitab suci, kemurnian itu dilambangkan dengan sifat buta huruf orang yang dipilih untuk memberitakan Kalam tersebut di antara umat manusia. Kedua hal ini melambangkan aspek dalam dari misteri wahyu.⁵³

Kebutahurufan Muhammad menunjukkan kepasifannya dihadapan Tuhan ketika menerima wahyu dari Dia. Kepasifan beliau membuat beliau tidak dapat menambahkan sesuatu pun kepada wahyu yang beliau terima. Beliau tidak menulis sebuah buku, tetapi hanya menyampaikan Kitab Suci itu kepada manusia.⁵⁴

Selanjutnya, bentuk al-Qur’an itu adalah bahasa Arab yang tidak dapat dipisahkan dari al-Qur’an itu sendiri sebagaimana tubuh Kristus tidak dapat dipisahkan dari Kristus itu sendiri. Bahasa Arab adalah bahasa suci Islam dalam arti ia adalah bagian integral wahyu qur’ani yang bunyi dan pengucapannya memainkan peranan penting dalam perbuatan-perbuatan ritual Islam. Di dalam Kristen bahasa suci seperti ini tidak ada karena itu “tidak jadi masalah apakah seseorang menyelenggarakan Misa dalam bahasa Yunani, Latin, agar bisa ikut serta dalam “darah dan tubuh” Kristus.⁵⁵

Membaca pikiran-pikiran Nasr dalam pembahasan di atas akan sampai pada pokok masalah bahwa “tanpa *petunjuk langit* dalam artian umum, agama tidak mungkin ada dan manusia tidak akan mampu mendekati diri pada Tuhan, tanpa Tuhan membuat diri-Nya melalui kemurahan-Nya menyediakan

cara bagi manusia untuk menghubungkan dirinya dengan Tuhan.⁵⁶

III

Fenomena agama tidak hanya menandakan tentang persoalan kelembagaan agama *an sich*, tapi lebih luas lagi, ia mencerminkan tatanan realitas kesemestaan hubungan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya secara dialektis. Disini, realitas agama yang dipahami Nasr membawa pemahaman yang berbeda dengan para ilmuwan agama akademis di Barat, yang lebih menekankan fenomena agama sebagai suatu proses historis interaksi manusia dalam menggapai Yang Suci. Bagi Nasr, Agama hadir atas manifestasi dari perwujudan Watak Tuhan Yang Absolut.

Manifestasi dari Realitas Watak Ketuhanan Yang Absolut mewujud dari hadirnya sosok manusia yang dipandang sebagai wakil Tuhan dan berfungsi sebagai jembatan antara langit dan bumi. Manusia berbeda dengan makhluk ciptaan Tuhan yang lainnya, karena ia merupakan titik tolak yang menjadi perwujudan dan kristalisasi Kehendak Allah di muka bumi.

Dalam upaya memperkokoh cara pandang di atas, Nasr kemudian juga memberikan penekanan terhadap posisi wahyu dalam tatanan keagamaan yang juga merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan satu sama lainnya antara Tuhan dan manusia (baca: tradisi kenabian). Wahyu dalam konteks ini merupakan wujud dari kebenaran sekaligus prinsip dari suatu Asal yang bersifat Ilahiah. Sekalipun dalam perjalanannya terdapat perbedaan yang sangat mendasar di antara agama-agama yang ada terhadap manifestasi kebenaran Tuhan melalui wahyu –ada yang memandang bahwa wahyu hadir dan disandarkan pada pribadi penyebarannya (nabi

atau orang suci) yang dianggap inkarnasi Tuhan; ada pula yang memandang penyebar wahyu bukan sebagai firman Tuhan melainkan hanya sebagai pembawa atau orang pilihan– tetapi keberadaannya menjadi bagian yang menyatu padu dan, bahkan, menjadi identitas sekaligus sumber bagi ajaran-ajaran dalam setiap agama.

Ketiga konsepsi di atas –Tuhan, manusia dan wahyu pada gilirannya– bermuara pada cara pandang tentang realitas kesemestaan secara keseluruhan Tuhan-manusia-wahyu-alam semesta. Cara pandang akan menjadi sesuatu yang penting bila dihubungkan dengan upaya rancang-bangun dan penataan peradaban umat manusia ke depan. Bila hal ini dibaikan, maka apa yang disebut Nasr sebagai *fragmented knowledge* yang melanda dunia Barat akan sangat mungkin juga terjadi di belahan dunia Timur.

WaLlâhu yahdi man yasyâ' ilâ sabîlih

Endnotes:

- ¹ Seyyed Hossein Nasr, "Curriculum Vitae of Seyyed Hossein Nasr", (The George Washington University, 1990), hlm. 1.
- ² Seyyed Hossein Nasr, "In Quest of the Eternal Sophia", (The George Washington University, 1990), hlm. 133.
- ³ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), hlm. vii.
- ⁴ Nama lengkapnya adalah Alighieri Dante (1265-1321), seorang penyair terbesar dari Italia yang menulis *La divina comedia*.
- ⁵ Seyyed Hossein Nasr, "In Quest of the, *Op.cit.*, hlm. 114-115.
- ⁶ Seyyed Hossein Nasr, *Islam Tradisi di Tengah Kancab Dunia Modern*, diterjemahkan oleh Luqman Hakim, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 256.
- ⁷ Isma'il Raji Al-Faruqi, *Taubid*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, (Bandung : Pustaka, 1988), hlm.1.
- ⁸ Sehingga tidak salah jika Nurcholish membangun argumen bahwa "Agama atau sikap keagamaan yang benar (diterima Tuhan) ialah sikap pasrah kepada Tuhan (QS.3:19). Perkataan "al-islam" bias diartikan sebagai "agama Islam", yakni, agama yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Tetapi dapat

- juga diartikan secara lebih umum, yaitu menurut makna asal atau generiknya, “pasrah kepada Tuhan”, suatu semangat ajaran yang menjadi karakteristik pokok semua agama yang benar”. [Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 1992), hlm.2].
- ⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern: Bimbingan Untuk Kaum Muda Muslim*, diterjemahkan oleh Hasti Tarekat, (Bandung: Mizan, 1994), hlm.34.
- ¹⁰ *Ibid.*, hlm. 34.
- ¹¹ Seyyed Hossein Nasr, “GOD”, dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Islamic Spirituality: Foundations*, (New York: Crossroad, 1987), hlm. 313-314.
- ¹² *Ibid.*, hlm. 312.
- ¹³ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern, Op.cit.*, hlm. 39.
- ¹⁴ Seyyed Hossein Nasr, “GOD”, *Op.cit.*, hlm. 315-316
- ¹⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Menjelajah Dunia Modern, Op.cit.*, hlm. 37.
- ¹⁶ *Ibid.*, hlm. 37 – 38.
- ¹⁷ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh : Edinburgh University Press, 1981), hlm. 168 – 169.
- ¹⁸ *Ibid.*, hlm. 160.
- ¹⁹ *Ibid.*, hlm. 161.
- ²⁰ *Ibid.*, (terjemahan penulis)
- ²¹ *Ibid.*, hlm. 168.
- ²² Seyyed Hossein Nasr, “The Concept and Reality of Freedom in Islam and Islamic civilization”, dalam Resenbaum (ed), *The Philosophy of Human Rights*, (Westport, 1980), hlm. 95-96 (terjemahan penulis)
- ²³ Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred, Op.cit.*, hlm. 358-377.
- ²⁴ Seyyed Hossein Nasr, Reflection on Islam and Modern Thought”, dalam *Jurnal The Islamic Quarterly*, Vol. XXIII, No. 3, Third Quarter, 1979, hlm. 27.
- ²⁵ Seyyed Hossein Nasr, Islam dan Krisis Lingkungan”, diterjemahkan oleh Ihsan Ali Fauzi, dalam *Jurnal ISLAMIKA*, No. 3, Januari-Maret, 1994, hlm. 10.
- ²⁶ *Ibid.*
- ²⁷ *Ibid.*, hlm. 5.
- ²⁸ *Ibid.*, hlm. 6.
- ²⁹ *Ibid.*, hlm. 7.
- ³⁰ *Ibid.*, hlm. 8.
- ³¹ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, (New York: New American Library, 1970), hlm. 338.
- ³² *Ibid.*
- ³³ *Ibid.*, hlm. 345.
- ³⁴ *Ibid.*, hlm. 346.
- ³⁵ Ini untuk membedakan dengan *immanence in essence* yakni Tuhan berada di alam ini dalam Zat-Nya. Antara Zat Tuhan dengan zat alam tidak dapat dibedakan dan dipisahkan. (Mohammad Mastury, “Hakikat Inti Firman Allah dalam al-Qur’an surat al-Qashash: 88 dan Surat al-Nisa: 122”, dalam *Majalah Al-Jami’ah*, No. 43, Thn. 1990 (IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta), hlm. 55-56]. Kecendrungan *immanence in essence* ini merupakan ajaran panteisme. Dalam hal ini, Louis Leahy memberi penjelasan sebagai berikut, “Panteisme (dari kata Yunani *pan*, “semua” dan *theos*, “Allah”) adalah salah satu dari bentuk-bentuk yang *monisme*. Menurut Panteisme hanya ada satu kenyataan, yaitu “Allah”, sedangkan segala hal yang lain hanyalah merupakan berbagai *cara* beradanya Allah. Dengan demikian, Panteisme adalah sebuah paham imanensi total. Panteisme memang mengakui suatu perbedaan tertentu antara Allah dan dunia, seperti perbedaan antara satu dengan yang banyak. Jadi menurut paham ini, Allah bukan hanya himpunan dari hal-hal yang banyak itu, melainkan Ia-lah asas kesatuan hal-hal itu. Oleh kesatuan itulah, hal-hal yang banyak itu mewujudkan alam semesta. Orang dapat menggambarkan perbedaan antara Allah dan hal-hal yang banyak itu seperti perbedaan antara laut dan ombak [Lois Leahy, *Manusia Dihadapan Allah: Manusia dan Allah*, (Yogyakarta: Kanisius dan Gunung Mulia, 1986), hlm. 132]. Dalam kutipan ini dikatakan bahwa “panteisme adalah sebuah paham imanensi total”. Ungkapan “imanensi total” lebih kuat untuk diartikan sebagai peniadaan transendensi”. Leahy mengatakan pula bahwa doktrin penciptaan dalam panteisme, yang berarti suatu perkembangan dari Yang Mutlak dalam bentuk-bentuk yang terbatas (yang tetap mempunyai kesamaan esensial dengan Yang Mutlak itu) atau suatu pengadaan yang tidak bebas oleh Tuhan akan alam, menghancurkan ketidakterbatasan nyata dan transendensi Tuhan [*Ibid.*, hlm. 133]. Penghancuran ketidakterbatasan nyata dan transedensi Tuhan mengandaikan keidentikan sempurna antara Tuhan dan alam dan imanensi-Nya yang total.
- ³⁶ *Ibid.*, hlm. 341.
- ³⁷ *Ibid.*, hlm. 346.
- ³⁸ Menurut Alasdair MacIntyre bahwa asal usul penggunaan kata sifat “panteis” (*pantheist*) lebih dahulu dipakai daripada kata benda “panteisme” (*pantheism*). Kata “pantie” pertama kali dipakai oleh John Toland, sang *deis* Irlandia, dalam karyanya *Socinianism Truly Stated*, yang diterbitkan pada 1705. Adapun kata “panteisme” pertama kali dipakai oleh seorang lawan Toland Fay, pada tahun 1709 dan sejak itu istilah ini dengan cepat menjadi lazim

digunakan (Alasdair MacIntyre, "Pantheism", dalam Paul Edwards (ed), *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 5, (New York: The Macmillan Company & the Free Press, 1967), hlm. 34].

³⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Subrawardi, Ibnu Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmad Mujahid, (Bandung: Risalah, 1986), hlm. 144-145.

⁴⁰ Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, (London: Unwin Paperbacks, 1900), hlm. 33.

⁴¹ Seyyed Hossen Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta*, diterjemahkan oleh Abdurrahman Wahid dan Hasyim Wahid, (Jakarta: LEPPENAS, 1981), hlm. 53.

⁴² *Ibid*, hlm. 55.

⁴³ *Ibid*, hlm. 57.

⁴⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Studies; essays on law and society, the science, and philosophy and sufism*, (Beirut: Systeco Press, 1967), hlm. 15.

⁴⁵ Menurut Nurcholis Madjid, bahwa pengertian "penutup" itu al-Qur'an menggunakan istilah "*kitabam*" yang secara harfiah berarti "cincin", yakni cincin pengesah dekomen (*seal, stempel*), sebagaimana Nabi Muhammad sendiri juga memilikinya. Sehingga fungsi Nabi Muhammad SAW terhadap para Nabi dan Rasul sebelum beliau ialah untuk memberi pengesahan kepada kebenaran kitab-kitab suci dan ajaran mereka. Hal ini tersimpul dari penjelasan tentang kedudukan al-Qur'an terhadap kitab-kitab suci yang lalu, yakni sebagai pembenar (*mushaddiq*) dan penentu atau penguji (*muhaymin*), di samping sebagai pengoreksi (*jurqan*) atas penyimpangan yang terjadi oleh para pengikut kitab-kitab itu. Implikasi ditutupnya tradisi kenabian ialah bahwa manusia tidak lagi perlu kepada pembimbing keruhanian melainkan dirinya sendiri setingkat dengan usahanya memahami ajaran kitab suci yang terbuka itu. [Nurcholish Madjid, "konsep Muhammad SAW sebagai penutup para Nabi; Implikasinya dalam Kehidupan Sosial serta Keagamaan"; dalam Budhy Munawar-Rahman, (ed), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1994), hlm. 528-533]. Sedangkan Fazlur Rahman menandakan bahwa predikat Muhammad sebagai *kitabam anbiya wal mursalin*, penutup para Nabi dan Rasul, manusia dipandang sudah mencapai tingkat kedewasaan rasional dan oleh karena itu, wahyu tidak diturunkan lagi. Namun dibalik itu, umat manusia masih mengalami kebingungan moral dan karena moral mereka tidak dapat mengimbangi kemajuan sains dan teknologi yang perkembangannya begitu cepat dan mencakup berbagai bidang kehidupan. Maka setiap orang, agar tercapai kedewasaan moral selalu tergantung kepada perjuangannya yang terus menerus untuk mencari petunjuk dari kitab-kitab

Allah. [Fazlur Rahman, *Tema-tema Pokok al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin, (Bandung: Pustaka, 1980), hlm. 117-118].

⁴⁶ Seyyed Hossen Nasr, *Islam dalam Cita dan Fakta, Op.cit.*, hlm. 53.

⁴⁷ *Ibid*, hlm. 43.

⁴⁸ *Ibid*, hlm. 47

⁴⁹ *Ibid*, hlm. 48

⁵⁰ *Ibid*, hlm. 24

⁵¹ Sejalan dengan pembagian dua hal ini, Frithjof Schuon juga mengatakan bahwa, khususnya, antara Islam dan Kristen memiliki cara pandang yang berbeda dalam memahami tentang keberadaan Tuhan yang termanifestasi melalui keberadaan wahyu dan peran seorang nabi (penyebarnya). Dalam Islam, Kebenaran yang mutlak itulah yang menyelamatkan, bukan kehadiran. Nabi dalam hal ini, dipahami sebagai seseorang yang bertugas untuk menyampaikan Kebenaran yang ia terima. Oleh karenanya, Kebenaran yang dipahami dalam Islam selalu berlaku sampai kapanpun. Sementara dalam Kristen, unsur Kehadiran datang lebih dahulu sebelum Kebenaran; unsur pertama, karenanya, menyerap yang kedua, dalam artian Kebenaran disatukan dengan perwujudan Kristus –Kebenaran Kristen menyatakan bahwa Kristus adalah Tuhan. Kehadiran Kristus adalah membawa Kebenaran, Kehadiran Ilahi itulah yang menyelamatkan, bukan unsur Kebenaran itu sendiri. Dari sini timbullah doktrin Trinitas yang tidak akan dapat dijelaskan jika titik tolak agama Kristen adalah unsur Kebenaran. Uraian lebih lanjut tentang hal ini dapat dilihat di Frithjof Schuon, *Islam dan Filsafat Perennial*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti, (Bandung: Mizan, 1993), hlm.15-24

⁵² *Ibid*, hlm. 22.

⁵³ *Ibid*, hlm. 23

⁵⁴ *Ibid*.

⁵⁵ *Ibid*, hlm. 25

⁵⁶ *Ibid*, hlm. 2

Tentang Penulis

Irwindra, menyelesaikan S1 di IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada jurusan Aqidah Filsafat. Kemudian melanjutkan S2 di PPs UIN Sultan Syarif Kasim Riau. Saat ini mengabdikan sebagai dosen di Fakultas Ushuluddin UIN Suska Riau dengan mengampu mata kuliah Filsafat Akhlak (Etika) dan Filsafat Manusia.