

Mainstream Religion, Reason of State and “Understanding Diversity”: Considering Philosophia Perennis¹

oleh

Muhammad Sabri

Dosen Filsafat pada Fakultas Syari’ah dan Hukum UIN Alauddin Makassar

Email: mohdsabriar@yahoo.co.id

Muh. Ikhsan

Dosen Pemikiran Islam pada Fakultas Ushuluddin, Adab dan Dakwah

Institut Agama Islam Negeri Kendari

Email: ichank_ar@yahoo.co.id

Abstract

The statutes, gesture, or does the law dikalamkan God of heaven, has forever profane dimension. Here and there in every breath sacred prophecy-often leaving a trail unequivocal: that the Eternal sekekalnya mutual guyah divide the earth. And, the truth is always present in a variety of landscape history, in the hands of the great messenger brilliant, but unique. Light and dark are often exchanged capture the universe of the universe-code or mark that can not cash in Kalam. Since the religion found the cage on earth.

Traces of religions, therefore, not entirely signified the sky, but also the movement of the Earth events. In *The Transcendent Unity of Religions* (1976), introduced philosophia perennis Schuon Fritjhof-an antique wisdom-which presupposes the existence of any connection with the entire Absolute Reality. A form of wisdom is called "Tradition" that can only be achieved through intellectus-term popularized in *The Enneads* Plotinus-as another expression of the soul or spirit. Manifestation "Tradition" which is believed to be the perennial as coming from God, has paras plural in history: religion-agam, philosophy, wisdom, art, traditions, rituals, symbols, doctrines, and so on.

Indeed, the theoretical foundations of wisdom philosophia perennis about "Tradition" is within the heart of every religion and authentic tradition: Buddhist traditions call it dharma, Taoism (tao), Hinduism (sanathana), Islam (al-din), Patuntung (weeds), and sebagainya. With the way that the philosophia perennis referred to as "transcendent" it-all rituals, doctrines and religious sign universe adrift in a scientia sacra ("sacred knowledge") that goes beyond the formal form of religion.

At this point-Indonesia as a pluralistic nation-should consider the perspective of philosophia perennis, which presupposes the heart of religions: that in the heart of every religion and authentic traditions embrace the mission and message the same truth. If this becomes the foundation of the collective consciousness of the Indonesian-owned with different colors: religion, ethnicity, language, social groups, ideals ideological, political, professional, and so on-can be a big house with a comfortable, beautiful, and peaceful.

Keywords: religious mainstream, philosophia perennis, interfaith understanding.

¹Makalah ini telah dipresentasikan dalam Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XV, Manado, 3-6 September 2015.

Pendahuluan

Adakah yang banal ketika “agama” tak lagi istimewa untuk dicantumkan di KTP? Siapa sejatinya yang paling berkepentingan terhadap KTP, warga negara atau negara? Dengan karakteristiknya yang padat-kuasa, justru negara hadir mengontrol setiap warganya lewat data yang tercantum di KTP. Hingga detik ini, negara hanya mengandaikan enam agama “resmi”, selebihnya tak diakui.

Agama-agama suku seperti *Parmalim* (Batak), *Patuntung* (Bulukumba), *Alu'tudolo* (Tana Toraja), *Binanga Benteng* (Selayar), *Tolotang* (Sidrap), *Wiwitan* (Sunda), *Kabaringan* (Dayak), *Tengger* (Jawa), *Bissu* (Pangkep)—yang secara otonom tumbuh dan bukan derivasi agama tertentu—lantas dipaksa masuk ke dalam gugus “induk” agama resmi atau memilih satu kerapatan “kepercayaan” di bawah Kementerian Pendidikan dan Kebudayaan yang jejaknya bermula di masa rezim politik Orde Baru. Di sini tampak jika negara gagal memahami keanekaan agama-agama historis-endemis itu, yang justru hadir jauh sebelum lahirnya negara Indonesia modern.

Perjumpaan agama dan etnik di Indonesia, belakangan menjelmakan dirinya dalam sebuah identitas sosial baru: Aceh-Muslim, Minang-Islam, Flores-Katolik, Bali-Hindu, Bugis-Makassar Islam, Banjar-Islam, Ambon-Katolik, Toraja-Protestan, Sunda-Islam dan seterusnya. Di sini, ketika negara tidak sungguh-sungguh mengelola kepelbagaian itu secara apik, ketegangan pribadi dan etnik, bisa menjadi pemantik meledaknya konflik agama dan sosial yang liar dan berdarah.

Ketegangan bisa berlanjut dalam wacana lebih luas: “agama-resmi versus agama tak-resmi”. Dalam nalar negara, penganut agama-resmi yakni Islam, Katolik, Kristen, Budha, Hindu, dan Konghucu secara konstitusional-normatif akan mendapatkan hak-hak “istimewa” sebagai warga negara. Sebaliknya, keunikan di balik keanekaan penganut agama-agama tak-resmi dalam bentuk agama-agama etnik, justeru tertampik dari kewajiban dan ruang negara: hasrat menjalankan ritual-religi secara otonom, membangun rumah ibadah sendiri, menikah, membeli properti, dan relasi sosial yang mereka ikhtiarkan bisa terancam jatuh ke dalam jebakan “kriminalisasi” yang berujung pada masalah hukum.

Status agama tak-resmi, sebab itu, tak punya ruang terhormat di KTP. Ini jelas akan memicu terbitnya masalah sosial, budaya, politik, hukum, dan ekonomi yang menjadi beban bagi penganut agama tak-resmi tersebut sejak lahir hingga kematiannya. Di samping itu, tak sedikit konflik horizontal berdarah yang terjadi di tanah air, acap kali meledak karena dipicu oleh isu agama, menyusul tindakan pihak-pihak tertentu melakukan “*sweeping*” KTP. Mungkin dengan horizon ini dapat dipahami mengapa pemerintah kemudian mewacanakan agar tidak memaksakan “indeks” agama pada kolom KTP. Ini sebetulnya bukan gagasan baru, tetapi lebih merupakan konklusi imperatif UU No. 23/2006 pasal 64, lalu diamandemen menjadi UU no. 24/2013.

Sementara itu, tantangan yang tak kalah serius—dalam relasi antar umat beragama di Indonesia dewasa ini—bagaimana seorang beragama bisa mendefinisikan dirinya secara tepat di tengah-tengah agama orang lain. Sebab, kenyataan menunjukkan bahwa pergaulan antar agama kini kian memperlihatkan intensitasnya. Sehingga tidak mengherankan jika banyak kalangan memandang era kini sebagai “zaman baru” (*New Age*), yang mengandaikan pesatnya perhatian manusia terhadap dunia spiritual. *Tagline* “Spirituality, Yes, Organized Religion, No”,² yang ditulis John Naisbitt dan Patricia Aburdene dalam *Megatrends 2000*, menandai besarnya perhatian ini—khususnya dari Manusia Barat—terhadap spiritualitas Timur.

Bila ditelusuri lebih jauh, semangat di balik *Tagline* Naisbitt-Aburdene itu, sesungguhnya telah lama dikenal di kalangan masyarakat tertentu, di Barat maupun Timur. Mereka ini menginsafi perlunya spiritualisme dalam hidup manusia, namun mereka amat kritis

²Lihat John Naisbitt dan Patricia Aburdene, (selanjutnya disebut sebagai Naisbitt-Aburdene), *Megatrends 2000, Ten New Directions for the 1990's* (New York: Avon Books, 1991), p. 295.

terhadap agama-agama formal, jika tidak ditolakinya sama sekali. Sebut saja misalnya Albert Einstein dan Thomas Jefferson. Tokoh yang terakhir ini misalnya, mengaku percaya kepada Tuhan (*Deisme*), kepada Kemaha-Esa-an Tuhan (*Unitarianisme*) dan kepada Kebenaran Universal (*Universalisme*), tanpa perlu mengaitkan kepada salah satu dari agama-agama formal yang ada. Bahkan Jefferson meramalkan bahwa pahamnya itu akan menjadi agama seluruh umat manusia, dan dalam jangka dua ratus tahun akan menggeser agama-agama formal.³

Memang benar, spiritualisme Jefferson mampu memesonakan masyarakat Amerika saat itu, sementara jargon-jargon yang dikenalkannya pun relatif baru dan sangat tipikal Deisme alami seperti *Laws of Nature* dan *Nature's God*. Tapi ramalan bahwa *Deisme-Unitarianisme-Universalismenya* akan menggeser agama-agama formal ternyata meleset sama sekali. Justru, berlawanan dengan ramalan Jefferson, agama-agama formal dewasa ini malah bangkit kembali, sehingga tidak kurang dari seorang cendekiawan besar Indonesia, Soedjatmoko,⁴ menyatakan bahwa abad mendatang ini adalah abad spiritualitas melalui agama-agama formal. Dengan begitu, agaknya, *Tagline* “Spirituality, Yes, Organized Religion, No” kian kehilangan pijakannya.

Kendati demikian menarik sekali mengkaji uraian Naisbitt-Aburdene mengenai kehidupan beragama di bawah *Tagline* tersebut. Sebab dari *polling* pendapat yang dikumpulkannya memperlihatkan adanya indikasi naiknya spiritualisme di kalangan masyarakat Amerika, lebih tinggi dari masa-masa sebelumnya. Sejumlah besar dari mereka percaya bila “Tuhan adalah kekuatan spiritual yang positif dan aktif”, meskipun gejala itu disertai dengan menurunnya peranan agama-agama formal. Kalangan muda terpelajar di sejumlah perguruan tinggi adalah yang pertama-tama bersikap sangat kritis kepada agama-agama formal. Mereka menilai gereja dan Sinagog “sibuk dengan masalah-masalah keorganisasian, dengan meminggirkan isu-isu teologis dan spiritual”. Maka, demikian Naisbitt-Aburdene, mereka, kaum muda itu bukannya manusia “beragama” (*religious*) tetapi “berkeruhanian” (*spiritual*).⁵

Sedemikian besar perhatian masyarakat Barat terhadap kehidupan spiritualitas, sehingga pada akhir dasawarsa 1980-an terbit sebuah ensiklopedi besar yang sarat pengetahuan spiritual di zaman arkaik, agama-agama, esoteris modern, hingga satu jilid berkaitan dengan pertanyaan sekuler atas keabsahan spiritualitas itu sendiri. Ensiklopedi yang berjudul *World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religions Quest* ini berjilid 25, dua di antaranya tentang spiritualitas Islam yang didit Syyed Hossein Nasr.⁶

³Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: Membangun Tradisi dan Visi Baru Islam Indonesia*, (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 127.

⁴Menarik mengikutip pemikiran Soedjatmoko, khususnya harapannya terhadap kemampuan agama dalam memberikan sumbangan moril untuk mengatasi pelbagai krisis yang melingkari kehidupan manusia modern. Tetapi, menurutnya, agamapun kini sedang diuji dan ditantang oleh zamannya. Untuk bisa berperan lebih vokal, katanya, agama harus selalu mencoba menjembatani jalannya sejarah dengan unsur-unsur moral yang dapat menjamin kehidupan yang lebih manusiawi. Di sini, *Spiritualisme*, sebagai inti ajaran agama-agama formal menjadi sangat penting dan kian menemukan signifikansinya. Penjelasan lebih jauh, lihat hasil wawancara Soedjatmoko, “Tanggung Jawab Agama terhadap Hari Depan Umat Manusia”, dalam *Ulumul Qur'an*, No. 2, Vol. 2, Th. 1989, pp. 60-66.

⁵Naisbitt-Aburdene. *Megatrends 2000*, pp. 295-6.

⁶Syyed Hossein Nasr adalah satu dari sekian pemikir perennialis terpenting dewasa ini. Pikiran-pikirannya yang kritis tersebar di sejumlah penerbitan ternama di Barat. Karena itu tak sedikit yang memandang Nasr sebagai tokoh pemikir *Perennialis* yang cukup menonjol di samping deretan nama-nama penting lainnya seperti, Frithjof Schuon, Martin Lings, Marco Pallis, Huston Smith—untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya. Perhatiannya yang sangat serius dan intens terhadap kehidupan spiritual serta tawarannya tentang perlunya dialog *lintas-iman* di kalangan pemeluk Agama dan Tradisi otentik, memosisikan dirinya sebagai Tokoh Tradisionalis—satu term yang dikenalkannya sendiri sebagai satu bentuk pemikiran yang berorientasi kepada “Tradisi” yakni kehidupan *Primordial* sebelum manusia diciptakan. Karya-karya terpenting Nasr untuk jenis pemikiran ini antara lain; “The Philosophia Perennis and Study of Religion” (1984), *Traditional Islam in the Modern*

Satu masalah mendasar yang selalu menghadang adalah munculnya kebingungan-kebingungan teologis, khususnya bagaimana seseorang mesti mendefinisikan dirinya di tengah-tengah agama lain yang juga eksis dan punya keabsahan. Padahal, seperti diketahui bila teologi lama di *set-up* dan sejarahnya kemudian mengekstremkannya dalam suatu kondisi non pluralitas: bahwa hanya agama kitalah yang paling benar, sementara agama lain menyimpang. Belum lagi masalah-masalah sosial-politik yang sering tiba-tiba memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan antar pemeluk keagamaan. Untuk fenomena terakhir dapat disaksikan pada peristiwa-peristiwa lokal belakangan ini, yang timbul di pelbagai kawasan.⁷

Tak sedikit pemikir mencoba menanggapi fenomena tersebut. Hugh Goddard misalnya seorang Kristiani, dosen Teologi Islam di Nottingham University Inggris menulis sebuah buku yang cukup menantang: *Christians and Muslims, from Double Standards to Mutual Understanding* (1995). Buku ini melukiskan bahwa dalam seluruh sejarah hubungan Kristen-Islam, apa yang telah membuat hubungan itu berkembang menjadi kesalahpahaman—bahkan menimbulkan suasana “saling mengancam” satu sama lain—adalah tak lain dari kondisi “standar ganda” (*double standards*) yang menyelimuti konstruk teologi mereka.

Dengan kata lain, orang Kristen ataupun Islam selalu menetapkan standar-standar yang berbeda untuk dirinya—yang biasanya standar itu bersifat ideal-sakral—sementara penilaian terhadap agama lain memakai standar lain, yang lebih bersifat empiris-profan-historis. Melalui standar ganda inilah muncul prasangka-prasangka sosiologis dan teologis, yang pada urutannya memperkeruh hubungan antar umat beragama.

Dalam perspektif teologi misalnya, ”standar ganda” itu lahir dalam bentuk kesadaran kuat bahwa: agama kita adalah agama sejati dan asli berasal dari Tuhan, sementara agama lain tak lebih dari konstruksi manusia atau setidaknya berasal dari Tuhan tetapi telah direduksi sedemikian rupa oleh pemeluknya sehingga memperlihatkan konstruk agama yang “manusiawi”. Dalam sejarah pun, mentalitas *double standards* ini memperlihatkan dirinya lebih ekstrem dalam bentuk klaim kebenaran (*truth claim*)⁸ antara satu agama tertentu yang menghakimi agama lain dalam derajat keabsahan teologis di bawah agama yang menilai. Dalam konteks seperti inilah pelbagai krisis lalu muncul di kalangan antar umat beragama.

Ilmuan sekuler lain yang melihat krisis akibat kompleksitas hubungan antar umat beragama adalah Arthur J. D’Adamo. Bagi D’Adamo, penulis *Science Without Bounds, A Synthesis*

World (1988), *Knowledge and The Sacred* (1989), *Sufi Essays* (1972), *Islamic Art and Spirituality* (1990) dan *The One in The Many* (1993).

⁷Munculnya pelbagai krisis dan ketegangan yang dipandang sebagai eksek paling kuat dari penyimpangan pemahaman keagamaan, memang sempat menjadi fenomenal di beberapa kawasan. Bentuk-bentuk gerakan spiritual dengan sistem pengorganisasian yang relatif ketat—dan karena itu cenderung eksklusif, absolut dan tidak toleran—mungkin sekali, tak lain adalah apa yang diamati Alvin Toffler sebagai gejala “kultus” (*cult*). Bagi Toffler, merajalelanya kultus adalah gejala sosial yang membingungkan yang hanya dapat diterangkan jika kita melihat gejala-gejala negatif masyarakat industri, seperti misalnya kesepian yang disebabkan oleh hilangnya struktur masyarakat yang kukuh dan ambruknya makna yang berlaku; lihat, dalam Toffler. *The Third Wave*, (New York: Bantam Books, 1990), p. 374. Di samping itu, gejala tersebut tak dapat begitu saja dilepaskan dari situasi sosial-politik-ekonomi yang melingkari sebuah kawasan. Contoh yang paling sering disebut-sebut sebagai gerakan kultus ini—untuk menyebut beberapa diantaranya—adalah, *Unification Church, Divine Light Mission, Hare Krishna, The Way, People’s Temple, Yahweh ben Yahweh, New Age, Aryan Nation, Christian Identity, The Order, Scientology, Jejarah Witnesses, Children of God, Gerakan Baghawan Shri Rajnesh*, dan lain-lain. Bahkan dalam perspektif yang lebih luas, meletusnya sejumlah konflik sosial di pelbagai wilayah di belahan nusantara beberapa tahun terakhir seperti tragedi Ambon, Poso, Aceh—sekedarnya menunjuk beberapa di antaranya—dapat dipandang sebagai akibat samping paling serius dari cara pandang agama dengan mentalitas *double standards* yang digenggam kukuh oleh para penganut agama.

⁸Salah satu karya intelektual yang secara amat menarik mengkaji bentuk-bentuk *kebenaran* dalam pelbagai agama dan tradisi besar yang otentik dapat dilihat misalnya, Hendrik M. Vroom. *Religions and the Truth: Philosophical Reflection and Perspectives*, (Amsterdam: William B. Eerdmans, Publishing Company, 1989). Buku ini selain memperlihatkan rumusan-rumusan kebenaran dari pelbagai agama, juga menawarkan solusi dialogis intra-religious. Lihat pula, Moshe Idel dan B. Mc. Ginn, *Mystical Union and Monotheistic Faith* (New York: Macmillan Publishing Company, 1989).

of *Science, Religion and Mystics* (1995) ini, bahwa “cara pandang agama” (*Religion’s Way of Knowing*) yang eksklusif justru menjadi akar seluruh konflik antar umat beragama yang timbul kemudian. Karakteristik *Religion’s Way of Knowing*, demikian D’Adamo, berangkat dari sebuah paradigma bahwa hanya agama dan kitab sucinyalah sumber kebenaran, dan sepenuhnya diyakini sebagai: (1) bersifat konsisten dan berisi kebenaran-kebenaran yang tanpa kesalahan sama sekali; (2) bersifat lengkap dan final—dan karena itu memang tidak diperlukan kebenaran dari agama lain; (3) kebenaran agama sendiri; dianggap merupakan satu-satunya jalan keselamatan, pencerahan atau pembebasan; dan (4) seluruh kebenaran itu diyakini original dari Tuhan dan bukan konstruksi manusia.⁹

Akar krisis epistemologis yang diungkapkan D’Adamo, jelas bisa mengejutkan banyak pihak, terlebih mereka yang beragama secara taat. Padahal—coba bayangkan—agama mana yang tidak mengakui bahwa agama dan kitab sucinya itu bersifat konsisten, dan penuh dengan kebenaran tanpa kesalahan sama sekali; bersifat lengkap dan final, karena itu tak ada lagi dan juga tidak diperlukan kebenaran lain, apalagi kebenaran agama baru setelah agamanya sendiri. Juga agama-agama mana yang tidak mengakui bahwa hanya agamanyalah yang merupakan satu-satunya jalan keselamatan atau jalan pembebasan. Apalagi kitab suci yang merupakan rujukan fundamental-normatif dari cara beragama dan penyelamatannya itu memang diyakini sungguh-sungguh berasal dari Tuhan.¹⁰ Bahkan di sini dapat ditegaskan bahwa hanya bangunan keimanan yang sakitlah yang meragukan agama dan kitab sucinya sebagai sesuatu yang *Benar* dan berasal dari Tuhan.

D’Adamo lebih jauh mendaku, *Religion’s way of knowing* jelas bisa menimbulkan masalah besar, khususnya jika suatu agama berhadapan dengan agama lainnya. Masalah yang bisa timbul adalah “perang” klaim kebenaran (*truth claim*) dan selanjutnya perang klaim keselamatan (*salvation claim*).¹¹ Sementara, dari sudut pandang sosiologis, memang *claim of truth* dan *claim of salvation* ini telah melahirkan berbagai konflik sosial-politik yang pada urutannya meletuskan tidak sedikit perang antar agama,¹² yang hingga kini masih tampak geliatnya meski dengan bentuk yang relatif berbeda.

Akan tetapi, satu hal yang membingungkan—baik secara teologis maupun epistemologis—adanya kenyataan yang menunjukkan bahwa agama lain juga memiliki klaim serupa, bahkan dengan tingkat kecanggihan teoretis yang tidak kalah rasionalnya. Pertanyaan yang muncul kemudian adalah: mungkinkah hidup rukun dan harmonis dapat terwujud dalam kehidupan antar umat beragama—sementara pluralitas agama, pemikiran, budaya dan historisitas masing-masing agama—secara ketat dan dinamis bersentuhan dengan kehidupan mereka? Atau dengan ungkapan sebaliknya: mungkinkah pluralitas keagamaan dapat dipertemukan dalam sebuah kesadaran murni, terutama dalam merumuskan sebuah “kebenaran universal” demi terciptanya keharmonisan hidup di kalangan antar umat beragama?

Setidaknya terdapat dua jawaban atas pertanyaan itu. *Pertama*, mereka yang bersikap pesimistik, yang mengandaikan kesulitan teologis ataupun epistemologis untuk mempertemukan pelbagai keyakinan yang ada. Sebab bagi masing-masing pemeluk agama,

⁹Lihat Budhy Munawar-Rachman, “Berteologi dalam Konteks Agama-agama”, dalam *Republika*, Senin, 22 Januari 1996, p. 6.

¹⁰Budhy Munawar-Rachman, “Kata Pengantar” dalam Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis. *Agama Masa Depan: Perspektif Philosophia Perennis*, (Jakarta: Paramadina, 1995), p. xxiv.

¹¹ *Ibid.*, p. xxv.

¹² “Perang Salib” mungkin dapat dipandang sebagai salah satu contoh terburuk tragedi kemanusiaan dalam sejarah yang memperlihatkan konflik antar-agama. Meletusnya peperangan yang dikobarkan oleh semangat “perang suci” masing-masing yang bertikai—antara Kristen dan Islam—belakangan menjelma menjadi “arena pembantaian” umat manusia. Satu artikel menarik yang mencoba menelusuri “Akar-akar Konflik Muslim-Kristen,” lihat antara lain, Mahmoud M. Ayoub dalam *The Muslim World*, No.1, vol. LXXIX, Januari 1989, pp. 25-45.

tidak semata terletak pada rumusan tapi juga substansi *kebenaran* mereka berbeda secara radikal. Sementara kelompok *kedua*, lebih terbuka, optimistik dan karena itu pula membuka ruang dialog. Kelompok terakhir ini, mengajak pelbagai bentuk agama dan tradisi otentik agar mengonstruksi visi “universal” dalam merumuskan apa yang dalam filsafat disebut *the meaning and the purpose of life* (makna dan tujuan hidup). Itu sebab, dalam konteks ini perjumpaan berbagai bentuk keagamaan yang terpenting tidak pada dataran formalnya (*eksoteris*), namun lebih ditekankan pada aspek “dalam” (*esoteris*)nya. Karena menurut keyakinan kelompok ini, *banya* dengan melepaskan klaim-klaim kebenaran dan penyelamatan yang berlebihan, mengoreksi diri tentang standar ganda yang sering dipakai menghakimi agama lain dan selanjutnya memperluas pandangan inklusif teologi, barulah agama-agama akan mempunyai peran penting di masa depan, khususnya dalam upaya membangun dasar spiritualitas peradaban umat manusia.

Berangkat dari kesadaran untuk mendialogkan agama dari tataran substansinya, di mana agama pada intinya diandaikan sebagai *relatively absolute* (hanya secara relatif absolut), atau jika dibalik *absolutely relative* atas klaim-klaim kebenaran yang secara tradisional memang inheren dalam agama maka agama bisa diharapkan kembali seperti sedianya mengambil peran pembebasan (interior dan eksterior) atas kemanusiaan. Perspektif yang terakhir inilah yang dikenal belakangan sebagai *philosophia perennis*.¹³

Dari uraian di atas, menerbitkan masalah fundamental: seberapa jauh relevansi *philosophia perennis* sebagai sebuah perspektif dalam studi lintas iman kini dan di masa depan? Selanjutnya dikemukakan sejumlah pertanyaan kunci: *pertama*, bagaimana bangunan epistemologi *philosophia perennis*? *Kedua*, dimanakah letak signifikansi filsafat ini bagi pengembangan “Paham Lintas Iman” sebagai landasan bagi studi agama di masa depan? *Kedua*, sejauh mana relevansi visum perennialis “Paham Lintas Iman” terhadap relasi antar umat beragama di Indonesia, yang belakangan kian menampakkan intensitas ketegangan dan konflik.

Kerangka Konseptual

Mengawali tulisan ini, perlu agaknya mempertegas apa yang dimaksud dengan “filsafat perennial” (*philosophia perennis*) atau “kebijaksanaan perennial” (*sophia perennis*). Meski demikian kedua kata itu tidak sepenuhnya identik: yang pertama lebih bersifat intelektual, sementara yang kedua lebih merupakan aspek perwujudannya.¹⁴

Perennial philosophy adalah istilah Inggris untuk arti yang sama dengan *philosophia perennis* (Latin), telah digunakan secara luas oleh aliran-aliran pemikiran, dari kaum neo-Thomis hingga Aldous Huxley. Bahkan nama terakhir ini membuat istilah “Philosophia Perennis” demikian populernya di kalangan banyak mahasiswa yang bukan spesialis dalam studi agama dan filsafat, karena ia menggunakan istilah tersebut untuk judul bukunya *The Perennial Philosophy*, yang terkenal itu.¹⁵ Karena demikian luasnya istilah itu digunakan sehingga perlu dijernihkan dalam konsteks studi ini.

Kata *Philosophia Perennis*—seperti ditekankan selama ini oleh A.K. Coomaraswamy—dimaksudkan sebagai pengetahuan yang selalu ada dan akan selalu ada, yang bersifat universal. “Ada” dalam pengertian di antara orang-orang yang berbeda ruang dan waktu maupun yang

¹³Budhy Munawar-Rahman. “Pengantar”, p. xxviii.

¹⁴Tentang term “Philosophia Perennis” dan sejarah penggunaannya, lihat S.H. Nasr *Knowledge and the Sacred*, (New York: 1981), p. 68.

¹⁵S.H. Nasr, “The Philosophia Perennis and Study of Religion” dalam Frank Whaling (ed), *The World's Religious Traditions, Current Perspectives in Religious Studies Essays in Honour of Wilfred Cantwell Smith* (Edinburg: T & T Clark Ltd., 1984), p. 182.

berkaitan dengan prinsip-universal. Di samping itu, pengetahuan yang diperoleh intelek¹⁶ ini terdapat dalam jantung semua agama dan *tradisi*¹⁷ yang otentik.

Sementara itu, Aldous Huxley, menyebutkan bahwa *Philosophia Perennis* adalah: (1) metafisika yang memperlihatkan suatu hakekat kenyataan Ilahi, dalam segala sesuatu: kehidupan dan pemikiran, (2) suatu psikologi yang memperlihatkan adanya suatu jiwa (*soul*) manusia yang identik dengan kenyataan Ilahi itu; dan (3) etika yang meletakkan tujuan akhir manusia dalam pengetahuan—yang bersifat imanen maupun transenden—mengenai seluruh keberadaan.¹⁸

Sedangkan Frithjof Schuon¹⁹ mengungkapkan bahwa *Philosophia Perennis* adalah, “*The timeless metaphysical truth underlying the diverse religions, whose written sources are the revealed scriptures as well as the writing of the great spiritual masters*”.

Dengan begitu, *Philosophia Perennis* memperlihatkan kaitan seluruh eksistensi yang ada di alam semesta ini dengan Realitas Mutlak. Wujud pengetahuan tersebut dari dalam manusia hanya dapat dicapai melalui *Intelek*—istilah yang telah dikenal sejak zaman Plotinus lewat karyanya *The six Eneads*—sebagai ungkapan lain dari *soul* atau *Spirit*. “Jalan” inipun hanya dapat dicapai melalui tradisi-tradisi, ritus-ritus, simbol-simbol dan sarana-sarana yang memang diyakini oleh kalangan perennial ini sebagai berasal dari Tuhan.

Sesungguhnya, dasar-dasar teoretis pengetahuan *Philosophia Perennis* terdapat dalam setiap agama yang otentik, yang dikenal dengan berbagai konsep: dalam tradisi Budha misalnya disebut *Dharma*, dalam Taoisme disebut *tao*, dalam Hinduisme dikenal sebagai *Sanathana* atau dalam Islam dikenal dengan konsep *al-Dîn*, dalam filsafat Abad Pertengahan dikenal dengan sebutan *sophia perennis* dan sebagainya. Dengan cara—yang dalam *Philosophia Perennis* disebut sebagai “transenden” itu—semua ritus-ritus, doktrin-doktrin dan simbol-simbol keagamaan yang dipakai untuk mencapai pengertian mengenai dasar keagamaan itu, mendapatkan penjelasan yang menyeluruh melewati bentuknya yang formal.²⁰

Dari uraian tersebut dapat dipahami bahwa *Philosophia Perennis* adalah satu perspektif yang memandang adanya “kesatuan transenden” atau “kesatuan spiritual” pada setiap agama dan tradisi otentik. Perspektif ini, tidak semata mengedepankan aspek-aspek “dalam” (*esoteris*) dari setiap bentuk keagamaan, tapi juga punya kemampuan mengeliminir sejumlah perbedaan eksternalitas agama. Meskipun demikian, tidak dengan sendirinya berarti *Philosophia Perennis* berpandangan bahwa “semua agama adalah sama”: Suatu pandangan yang sama sekali *a-historis* dan tidak menghormati religiusitas yang partikular. Sebaliknya, *Philosophia Perennis* justru berpandangan bahwa Kebenaran Mutlak (*The Truth*) hanyalah satu, tidak terbagi. Tetapi dari

¹⁶Patut dicatat bahwa dalam perspektif doktrin *Philosophia Perennis* yang paling fundamental, *intellectus* tidak dikacaukan dengan *ratio* (rasio). *Ratio*, seperti sekarang dipahami merupakan pemikiran terhadap rencana ruh dari intelek yang mampu mengetahui Tuhan dan yang bersifat Ilahiah dan sekaligus akses ke manusia, sehingga mereka sadar akan eksistensi mereka. Uraian menarik tentang perbedaan term tersebut lihat Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religion*, pp. xviii dan 52.

¹⁷Kata “Tradisi” dalam tulisan ini tidak diartikan semata sebagai adat atau kebiasaan tetapi sebagai kebenaran dan realitas Asal (*Azâlî*) yang transendental dengan manifestasinya dalam sejarah bukan hanya sebagai agama, tapi juga dalam bentuk seni, filsafat, sains, dll. Lihat S.H. Nasr, “The *Philosophia Perennis*”, p. 197 khususnya catatan kaki no. 4.

¹⁸Lihat Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (New York: Harper & Row Publisher, 1994), p. vii.

¹⁹Frithjof Schuon adalah tokoh terpenting yang sering dipandang sebagai genius terbesar filsafat ini di abad 20, dalam semua bukunya mencoba menguraikan keruwetan doktrin-doktrin metafisika dari berbagai tradisi agama-agama itu. Buku-bukunya yang mencerminkan jenis perspektif filsafat ini antara lain : *Logic and Transcendence* (1975), *Islam and The Perennial Philosophy* (1976), *From Divine to the Human : Survey of Metaphysics and Epistemology* (1982), *Survey of Metaphysics and Esoterism* (1986), *The Transcendent Unity of Religions* (1975), *Christinity/ Islam : Essays on Esoteric Ecumenicism* (1981), dan *Echoes of Perennial Wisdom* (1992).

²⁰Lihat, Budhy Munawar-Rahman, “Pengantar”, p. xxix.

yang Satu ini memancarkan berbagai “kebenaran” (*truths*) sebagaimana halnya matahari yang secara niscaya memancarkan cahayanya.²¹

Dengan mengembangkan perspektif transendental ini ditemukan kemudian adanya norma-norma abadi yang hidup dalam jantung setiap agama-agama besar maupun tradisi-tradisi spiritual antik. *The heart of religion* inilah yang bersifat Ilahi dari agama-agama itu serta menjadi kajian serius—dan pada urutannya diyakini lalu diwartakan—oleh kaum perennialis. Dengan kata lain, upaya *transenden-metafisis* inilah yang diyakini oleh kalangan perennialis sebagai “kunci” agar manusia dapat memahami ajaran agama-agama yang sangat kompleks dan penuh misteri yang tak pernah dapat diselami maknanya lewat analisis empiris apalagi historis sebagaimana yang dilakukan oleh para sarjana agama-agama sejauh ini. Karena itulah, kajian tentang *philosophia perennis* tidak saja menawarkan perspektif alternatif bagi studi lintas iman di masa depan yang dekat, tetapi kian memperlihatkan signifikansinya sebagai wacana dialog intra-religius di kalangan umat beragama yang pada urutannya diharapkan mampu menjadi pijakan bagi resolusi konflik antar umat beragama di tanah air.

Meski demikian, tidak dengan sendirinya berarti *philosophia perennis* sunyi dari kritik. Sebut saja misalnya para ahli agama yang tidak percaya akan adanya “kesatuan transenden”, memandang *philosophia perennis* lebih merupakan imajinasi dari para penganut filsafat ini saja. Apalagi jika secara empiris mereka hanya mampu melihat pertentangan-pertentangan yang terdapat dalam agama-agama sementara mereka tidak mau melihat adanya *the common vision* dari agama dan tradisi otentik tersebut.

F. Zaehner umpamanya, sebagai seorang Kristen yang ahli Hindu dan Sufi menyebut, alih-alih kesatuan, justru lebih banyak pertentangan dalam agama yang satu dengan yang lain. Di kalangan tradisional Islam juga tidak sedikit yang menolak gagasan “kesatuan transenden” ini, seperti Seyyed Naquib al-Attas. Pada hal dengan *philosophia perennis*—tentu saja bagi penganut filsafat ini—disadari adanya “yang *Infinite*” di balik kenyataan ini (*levels of Reality* [alam *terrestrial, intermediate, celestial*]). Juga dalam diri manusia—yang dalam *Philosophia Perennis* disebut *levels of selfhood*—terdiri dari *body, mind, soul*, atau dalam istilah Islam: *jasad, ‘aql* dan *nafs*, dipercayai adanya apa yang disebut “*Spirit*” (Ruh). Alam semesta (*macrocosmic*) dan manusia (*microcosmic*) pada dasarnya memiliki ikatan “persaudaraan kosmik” dan karena itu tak lebih sebagai *tajalli* atau bentuk perwujudan dari Yang *Infinite/Spirit* ini, yang dalam Islam disebut *al-Haq*.²²

Karena kepercayaan akan adanya *levels of Reality* dan *levels of Selfhood*, maka para penganut filsafat ini meyakini adanya dunia yang bersifat hirarkis. Huston Smith dalam bukunya *The Forgotten Truth* (1992) menyebut tingkat-tingkat ini sebagai *the great chain of being* (mata rantai agung seluruh keberadaan). Atau E.F. Schumacher yang menyebutkan dengan istilah *the hierarchy of existence* (tingkat-tingkat eksistensi), mulai dari Tuhan pada peringkat tertinggi hingga manusia dan makhluk-makhluk/benda-benda “di bawah” manusia. Atau sebaliknya dari benda-benda mati pada tingkat paling rendah, hingga Tuhan pada tingkat paling tinggi.

Dari sudut pandang hirarkis atau tingkat-tingkat eksistensi inilah diberikan argumen bahwa “tradisi” adalah jalan yang memberitahu kita bagaimana menempuh *pendakian* dari tingkat eksistensi/realitas yang lebih rendah—yaitu kehidupan sehari-hari ini—sampai ke tingkat/realitas yang paling tinggi; kepada Tuhan melalui pengalaman-pengalaman mistis,

²¹Tentang bentuk-bentuk “kebenaran” (*truth*) sebagai manifestasi iluminatif dari Yang Maha Benar (*The Truth*), menarik mengutip ilustrasi F. Schuon: “Jika A melihat cahaya merah dan B melihat cahaya biru, bukanlah merupakan pandangan yang lemah jika dikatakan keduanya melihat cahaya”. Hal yang sama mungkin dapat pula diterapkan pada pernyataannya yang lain: “apa yang benar bagi kita, harus benar secara universal, karena itulah arti kebenaran”. Lihat, Huston Smith “Introduction”, dalam Frithjof Schuon *The Transcendent Unity of Religions* (New York: Harper & Row, Publisher, 1975), p. xiii.

²²Lihat Budhy Munawar-Rahman, “Pengantar”, p. xxxi-ii.

pengalaman ketercelupan ontologis atau *mahdat al-Wujud* dan pengalaman-pengalaman spiritual lainnya.

Dalam konsteks ini tampak kian tegas bahwa salah satu tema terpenting dalam kajian *philosophia perennis* adalah *the transcendent unity of religions* atau “kesatuan transenden agama-agama”. Dari perspektif ini dapat dipahami bahwa *philosophia perennis* menawarkan satu bentuk interaksi antar pemeluk umat beragama yang lebih substansial, sejuk, dialogis dan di atas segalanya berada dalam “wacana” spiritual.

Dengan kata lain, perspektif *philosophia perennis* terbangun di atas sebuah paradigma bahwa semua agama dan tradisi yang otentik berasal dari Tuhan Yang Satu. Meskipun dalam perjalanan historisitas umat manusia didapati pelbagai bentuk keagamaan dan tradisi, tetapi *philosophia perennis* memandang bahwa semua “jalan kebenaran” berawal dan berakhir pada *Kebenaran Tunggal*, yaitu Tuhan.

Mengurai Jejak Pustaka

Tak sedikit buku dan artikel yang telah ditulis orang mengenai *philosophia perennis*. Sebut saja di antaranya; Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy* (1976), *The Transcendent Unity of Religions* (1975), *Echoes of Perennial Wisdom* (1992), *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism* (1981); Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred* (1990), *The One and the Many* (1993), *Sufi Essays* (1972) dan artikelnya, “The Philosophia Perennis and Study of Religion” (1984); Howard P. Kainz, *The Philosophy of Man : A New Introduction to Some Perennial Issues* (1977); Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy* (1994). Di samping itu, beberapa karya terjemahan dan buku karangan cendekiawan Muslim Indonesia dapat disebutkan di sini, antara lain; Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta, 1995), Ahmad Norma Permata (ed), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta, 1996) dan Mohd. Sabri AR, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta, 1998). Sebagai sebuah perspektif—tentunya dalam keyakinan para penganut filsafat ini—*philosophia perennis* dapat menjadi salah satu bentuk pendekatan dalam relasi lintas-iman. Yang ditawarkan di sini ialah “dialog lintas-iman” (*interfaith dialogue*), sebuah percakapan yang lebih substansial dan berlangsung di kalangan para pemeluk keagamaan dan keyakinan untuk melihat masalah kemanusiaan bersama dari perspektif pengalaman-iman masing-masing. Dengan kata lain, perspektif ini mengajak seluruh penganut agama yang ada, agar agama—khususnya dari makna-dalamnya (*esoterisnya*)—dapat menjadi perspektif dan sumber motivasi dalam melihat serta memecahkan problem kolektif umat beragama dan karena itu juga masalah kemanusiaan secara keseluruhan, kini dan masa depan yang dekat. Berangkat dari kesadaran seperti itu, diharapkan perspektif ini memiliki relevansi kuat terhadap kondisi obyektif bangsa Indonesia yang plural dan acap kali terancam konflik horizontal dan konfrontasi antar pemeluk umat beragama.

Dari sejumlah penelitian menunjukkan, pendekatan studi agama yang bersifat *empiris-historis an sich* menciptakan reduksionisme agama yang begitu hebat dan berakibat pada lahirnya pemahaman keagamaan yang “kering” karena pendekatan ini tak mampu menyelami makna-dalam (*esoteris*) agama yang diteliti. Sementara pendekatan *philosophia perennis* semata yang mengandaikan sifat *normatif-filosofis-esoterik* cenderung mengalami “kemacetan” dalam menstudi empirikalitas eksternal agama (*eksoterik*nya), sebab lebih menekankan pencarian makna transendensi agama. Karena itu studi agama membutuhkan paradigma ganda: *empiris-historis-eksoterik* dan *normatif-perennialistik-esoterik*. Integrasi dan sintesa kreatif antar kedua bentuk pendekatan inilah yang diharapkan kelak lebih relevan dan diprediksi menjadi corak dominan studi lintas agama kini dan di masa depan yang tidak terlalu jauh.

Pluralisme: Menyelami Akar Kesatuan Transendensi Lintas Iman

Tak sedikit peneliti yang mengandaikan Indonesia sebagai sebuah *melting pot* dan sekaligus super market yang ramai bagi pengaruh agama-agama dunia. Agama-agama dunia datang silih berganti. Satu menggantikan yang lain, tetapi dalam arti tertentu juga ada semacam pola amalgamasi: baik antar sesama agama dari luar maupun antara agama luar dengan tradisi agama lokal. Dari catatan sejarah, tampak bahwa pola hubungan antar agama di masa lalu yang jauh sangat dipengaruhi oleh politik *stelsel* dan politik keagamaan pemerintah kolonial. Masing-masing pihak dibiarkan dalam sebuah hubungan anti-tesis, persaingan dan ketegangan. Syakwasangka dan sikap ignoran sengaja disulut demi kepentingan politik kolonial. Pemerintah kolonial melakukan politik keagamaan yang hanya bersumbu pada dogma dan bukan pada etika; pada ajaran dan bukan pada perilaku. Akibatnya, kehidupan agama bercorak eksklusif dan kehilangan inspirasi yang segar bagi umat dan masyarakat untuk menuntut perbaikan nasib. Agama boleh menjadi apa saja asal tidak menjadi agama pencerahan atau agama pembebasan. Oleh elit penguasa kolonial, komunikasi antar-agama dikendalikan sedemikian rupa sehingga tidak berjalan secara bebas dan terbuka. Pada saat itu agama telah kehilangan “daya dobrak psikologis” atau *psychological striking force* untuk sebuah perubahan yang lebih baik.

Sejak abad 19, agama-agama muncul dalam sebuah fase formatif yang ditandai oleh upaya untuk merumuskan ajaran-ajaran dan pendidikan yang dirasa cocok dengan tantangan yang muncul saat itu. Terjalannya hubungan dengan pusat-pusat keagamaan di luar negeri menyebabkan munculnya gerakan purifikasi agama. Ortodoksi lalu menjadi ciri yang menonjol. Sebut saja misalnya, kekristenan menjadi identik Barat, begitu pula Islam lebih berkiblat ke Tanah Arab, Hindu ke India, dan Budha ke Srilangka atau Thailand. Proses purifikasi ini sering pula dimuati oleh masalah-masalah luar—baik berupa problem historis maupun teologis—ke dalam negeri. Pada gilirannya, problem-problem impor tersebut bisa menjadi problem laten dan sukar dicari jalan keluarnya. Sekedar contoh, stigma sejarah yang pahit tentang Perang Salib turut mengemuka juga di Indonesia. Dendam sejarah, kebencian dan permusuhan bisa muncul kembali ketika cerita tentang perang yang berjalan selama berabad-abad itu dibaca dalam konteks pemahaman yang salah. Begitu pula perang yang terjadi antara golongan Protestan dan Katolik di sejarah Eropa bisa pula menimbulkan trauma yang sama serta menimbulkan kembali prasangka keagamaan yang negatif.

Daftar panjang “perang agama” bisa ditambah dengan konflik-konflik di zaman modern sebagaimana yang terjadi di Irlandia Utara, Libanon, Israel, Bosnia, dll. Bahkan fenomena kerusuhan terkini yang cukup akut dan menebarkan api kebencian antar umat beragama seperti terjadi di sejumlah kota di tanah air: Luwu, Poso, dan Maluku—untuk sekedar menyebut beberapa di antaranya—dapat dipandang sebagai kelanjutan logis dari stigma masa lalu tentang “perang agama” tersebut. Dalam konteks ini, agama-agama bisa berperan sebagai minyak di atas nyala api yang membakar: alangkah panasnya nyala itu menyiksa dan melumatkan sekian banyak manusia di panggung sejarah. Suara-suara pesimistis terhadap fenomena agama bahkan menyimpulkan: sekali agama berperan dalam konflik dan peperangan, maka sulit orang keluar dari sana tanpa luka-luka sosial dan ruhani yang mendalam. Demikian pula halnya dengan konflik yang dipicu oleh kecemburuan sosial-ekonomi dan dibingkai oleh sentimen etnis, acap kali justru semakin menambah wajah buram bangsa kita. Di sini tampak jelas bahwa pemicu lahirnya sejumlah konflik di atas pentas sejarah kemanusiaan tidaklah berdiri tunggal: tapi dibangun di atas stigma yang demikian kompleks dan menyentuh wilayah sensitifitas kesadaran kolektif manusia.

Dalam konteks ini, kesadaran akan kepelbagaian atau pluralisme lalu menjadi nilai yang sangat penting. Kendati demikian, secara dini kita perlu membedakan dua persitilahan yang memiliki kemiripan: “pluralitas” dan “pluralisme.” Sebab tak sedikit kalangan acap kali mengacaukan penggunaan dua persitilahan tersebut. Pluralitas adalah sebuah fakta tentang kepelbagaian yang ada secara alami dan berdasarkan hukum alam: ras, warna kulit, suku,

agama, budaya, jenis kelamin dan seterusnya. Pluralitas, karena itu, bukanlah sebuah pilihan tapi anugerah Tuhan bagi manusia. Itu sebab, tak ada yang salah dalam pluralitas. Persoalannya kemudian: bagaimana seseorang menyikapi kepelbagaian itu? Rumusan jawab dan respons terhadap pertanyaan itulah kelak yang melahirkan pluralisme. Karena itu, pluralisme di sini tidak dapat dipahami hanya dengan mengatakan bahwa masyarakat kita majemuk, beraneka ragam, terdiri dari berbagai suku dan agama, yang justru hanya menggambarkan kesan fragmentasi, bukannya pluralisme. Pluralisme juga tidak boleh dipahami sekadar sebagai “kebaikan negatif” (*negative good*), hanya ditilik dari kegunaan praktisnya untuk menyingkirkan fanatisisme (*to keep to fanaticism at bay*). Sebaliknya, pluralisme—seperti digambarkan secara amat baik oleh Nurcholish Madjid—mesti dipahami sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” (*genuine engagement of diversities within the bonds of civility*).²³ Karena itu, pluralisme adalah sebuah sikap yang mengakui sekaligus menghargai, menghormati, memelihara, dan, bahkan mengembangkan atau memperkaya keadaan yang bersifat plural, jamak atau kepelbagaian itu. Dalam konteks teologi lintas-iman misalnya, pluralisme membangun sebuah postulat: bahwa dalam jantung semua agama dan tradisi otentik mempunyai pesan *kebenaran* yang sama yakni kita semua berasal dari dan akan kembali kepada satu tujuan yang sama: *Yang Absolut, Yang Awal-Yang Akhir, Yang Holygious* atau dalam teologi disebut sebagai Tuhan.

Akan tetapi dalam konteks kebangsaan kita, belakangan ini pluralisme menjadi terancam dan keutuhan bangsa sebagai *nation-state* pun tercabik—menyusul sejumlah fakta kerusuhan sosial yang membara di sejumlah kota di tanah air—ditengarai karena dipicu oleh masalah SARA (suku, agama, ras, dan atargolongan) yang sangat kompleks. Terlepas dari berbagai analisis tentang apakah akar-akar konflik sosial itu terletak pada wilayah ekonomi, politik, sosial, budaya, etnis atau agama, namun aspek terakhir diyakini sementara pihak sebagai faktor yang paling sensitif memicu kerusuhan tersebut. Itu sebab, sekali agama menjadi “penyulut” dalam benturan horizontal, tidak saja dengan mudahnya menyobek tissue-sosial tetapi juga teramat sulit kita keluar dari konflik itu kecuali meninggalkan jejak luka-sosial dan spiritual yang mendalam.

Sejauh ini, kepelbagaian atau pluralitas—yang oleh rezim Orde Baru bahkan secara pejoratif telah mempopulerkannya dengan istilah SARA—tampak tidak dikelola sungguh-sungguh. Perdebatan masalah-masalah penting dari agama-agama misalnya, tidak pernah dikemukakan secara transparan demi mendapatkan “titik-titik pertemuan” bersama. Pendidikan agama pun cenderung diajarkan secara literer, formalistik dan *ad hoc* sehingga wawasan pluralisme yang menjadi realitas masyarakat justru tidak tampak sama sekali. Pengajaran agama yang mencoba menumbuhkan kritisisme dan apresiasi atas agamanya sendiri atau agama orang lain bahkan bisa dikategorikan menyesatkan. Sebab salah satu masalah mendasar yang selalu menghadang adalah munculnya kebingungan-kebingungan teologis, khususnya menyangkut sikap: bagaimana semestinya seseorang mendefinisikan dirinya secara tepat di tengah-tengah agama lain yang juga eksis dan punya keabsahan? Di masa rezim politik Orde Baru SARA bukannya diterima sebagai anugerah Tuhan, tapi malahan menjadi bingkai pemicu konflik dan penebar kebencian di kalangan masyarakat. Parahnya, dunia pendidikan kita—terutama bila mencoba menelaah kurikulum dan silabi yang diberlakukannya—sangat tidak kondusif bagi terciptanya suasana dialogis dan mendorong pluralisme, sikap demokratis dan penuh dengan suasana kekeluargaan. Sementara dalam kehidupan sosial juga telah terbangun stigma tentang SARA yang cenderung dimaknai sebagai sesuatu yang sangat berbahaya dan negatif. Akibatnya, kendati pun terdapat upaya-upaya penangan dan penyelesaian konflik sosial yang demikian akut dan beraroma SARA—baik oleh pemerintah maupun lembaga-lembaga non pemerintah—tetapi terkesan artifisial dan formal, sehingga tidak mampu menyentuh akar

²³Nurcholish Madjid, “Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan,” *Republika*, 10 Agustus 1999.

konflik yang sesungguhnya. Hal tersebut jelas “ibarat api dalam sekam” yang setiap saat bisa meledak dan membakar hangus bangsa ini.

Deskripsi di atas memberi isyarat jika tengah berlangsung problem akut dalam kehidupan lintas-agama di tanah air belakangan ini. Hal tersebut disebabkan, teologi lama di-*set up*—dan sejarah pun kemudian mengekstremkannya—dalam suatu tatanan non pluralitas: bahwa hanya agama kitalah yang paling benar, sementara agama lain salah atau menyimpang—“*other religions are false paths that mislead their followers*”²⁴—ungkap Ajith Fernando. Belum lagi masalah-masalah sosial politik yang sering memunculkan ketegangan dan krisis di kalangan pemeluk keagamaan, kian menambah kerunyaman tersebut. Sehingga, berkaitan dengan kian berkembangnya pemahaman mengenai pluralisme dan toleransi agama-agama, berkembanglah suatu paham apa yang disebut sebagai “*theologia religionum*” (teologi agama-agama) atau “teologi lintas-iman” yang menekankan semakin pentingnya dewasa ini untuk dapat “berteologi dalam konteks agama-agama.” Gagasan ini, belakangan melahirkan kontroversi yang tidak kecil khususnya di kalangan peminat studi agama-agama (*religious studies*). Terlepas dari kontroversi itu, ada baiknya kita mempertimbangkannya sebagai bahan permenungan bersama guna merumuskan sebuah konsep yang lebih komprehensif dalam merespons kepelbagaian atau SARA itu. Sudah saatnya kini kita menafsir-ulang anggitan SARA, sebagai sebilah konsep kepelbagaian—yang sejauh ini lebih merupakan “alat politik” regim penguasa dan nalar dominan negara—ke dalam satu makna yang lebih mencerahkan, inklusif dan komprehensif: SARA adalah “Ibu Kandung” NKRI. Itu sebab, mengabaikan, apalagi “mengkambing hitamkan” SARA dengan cara meletakkannya sebagai *aparatus* yang “paling bertanggung jawab” pada setiap benturan horizontal, kita akan terancam jatuh secara etis sebagai bangsa “Malin Kundang”.

Sejatinya, pada tataran elite dan tokoh-tokoh agama di Indonesia dewasa ini, tengah berlangsung pergaulan lintas-agama yang semakin intens. Hubungan antar tokoh-tokoh agama tersebut sangat harmoni, bahkan tak sedikit di antara mereka kemudian membangun satu tradisi intelektual yang dialogis, demokratis, kekeluargaan dan penuh aura akademis dalam upaya memecahkan persoalan bersama masyarakat-bangsa dengan perspektif pengalaman-iman masing-masing. Akan tetapi pada tingkat teologis—yang merupakan landasan agama itu—muncul kemudian kebingungan-kebingungan: khususnya bagaimana kita merumuskan diri di tengah-tengah agama lain yang juga hidup dan punya tradisi yang otentik? Dalam persoalan ini kemudian muncul pertanyaan mendasar: apakah ada “kebenaran” dalam agama lain—yang implikasinya ialah apakah ada “keselamatan” dalam agama lain?

Uraian berikut ini akan coba menawarkan pergaulan lintas-iman dalam perspektif *philosophia perennis*, dengan harapan pluralitas agama dalam pengertiannya yang esensial sebagai “pertalian sejati kebinekaan dalam ikatan-ikatan keadaban” dapat benar-benar terwujud di tanah air. Kajian akan diperkaya dengan studi Alquran dan temuan-temuan kontemporer, khususnya tentang universalisme Islam dan pesan kesatuan kebenaran yang terkandung dalam jantung seluruh agama dan tradisi otentik. Karena itu, yang menjadi fokus dalam tulisan ini adalah: “Apakah gagasan pluralisme sebagai perspektif alternatif bagi *paham lintas-iman* menjadi sesuatu yang mungkin?” Pertanyaan detail selanjutnya: (1) Bagaimana pesan Lintas Iman dalam doktrin Islam, dan (2) Bagaimana kemungkinan merumuskan model “Paham Lintas Iman” sekaligus menjadi perspektif relasi lintas-agama khususnya dalam merespons problem bersama kemanusiaan yang diinspirasi oleh pengalaman-iman masing-masing umat beragama?

Paham Lintas Iman dalam Doktrin Islam

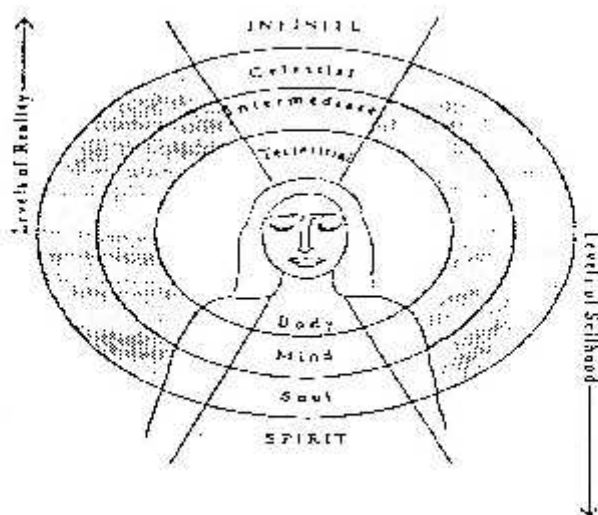
²⁴ Ajith Fernando, “Other Religions are False Paths that Mislead Their Followers” dalam John Lyden, *Enduring Issue in Religion* (San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995), p. 6.

Dalam tradisi spiritual Islam, dikenal apa yang disebut dengan *the spiritual hierarchy*, yakni tingkat-tingkat kedalaman spiritual. Tingkat-tingkat spiritual bukanlah produk imajinasi manusia; dia juga bukan sekedar sebuah ide puitik, tetapi dia adalah sesuatu yang riil sebagaimana wujud itu sendiri memiliki hirarki. Sebutlah misalnya sungai: ada sungai berukuran kecil, sedang dan besar. Demikian pula gunung, ada yang kecil tapi ada juga yang besar dan tinggi. Di sini terlihat jelas jika alam pun memiliki hirarki.²⁵

Sekaitan dengan itu kita dapat mempertimbangkan konstataasi berikut: misi seluruh kebenaran sejati sesungguhnya berasal dari Tuhan. Ibarat matahari dan bulan, yang memiliki sinar sesungguhnya matahari, bukan bulan. Demikian pula halnya dengan pembawa misi kebenaran sepanjang sejarah kemanusiaan. Kita mengenal adanya misi Budha, misi Kristus atau misi Muhammad, padahal secara hakiki, tidaklah misi itu kecuali milik Tuhan semata.²⁶

Aldous Huxley, salah seorang pemikir perennialis terpenting mengemukakan bahwa dalam jiwa manusia terdapat “sesuatu” yang identik dengan kenyataan Ilahi.²⁷

Dalam mengomentari pandangan Huxley itu, Smith²⁸ mencoba mengulasnya dengan menghadirkan ilustrasi berikut:



Dari ilustrasi di atas tampak adanya apa yang disebut dengan *Levels of Reality* dan *Levels of Selfhood*. Karena itu, para penganut *philosophia perennis* mengandaikan adanya dunia yang bersifat hirarkis. Huston Smith misalnya, dalam karyanya yang lain *The Forgotten Truth* (1976) menyebut tingkatan-tingkatan ini sebagai *the great chain of being* (matarantai agung seluruh keberadaan). Atau apa yang disebut E.F. Schumacher *the hierarchi of existence* (tingkat-tingkat eksistensi): mulai dari Tuhan pada tingkat tertinggi dan tak terhingga (*infinite*), hingga manusia dan makhluk-makhluk/benda-benda “di bawah” manusia. Atau sebaliknya dari benda mati pada tingkat paling rendah, hingga Tuhan pada tingkat paling tinggi.

²⁵ Hazrat Inayat Khan. *The Unity of Religious Ideals* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990), p. 124.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Ungkapan aslinya: “...in the soul something similar to, or even identical with, Divine Reality.” Lihat Aldous Huxley. *The Perennial Philosophy* (New York, London: Harper Colophon Books, 1970), p. vii.

²⁸ Huston Smith. *Beyond the Postmodern Mind* (London: The Theosophical Publishing House, [tt.]), p. 68.

Sementara itu, Smith mengatakan bahwa pada ilustrasi di atas digambarkan, realitas itu muncul dalam tatanan yang “terbalik” (tubuh [*body*] di atas akal [*mind*], dan seterusnya) adalah wajar, karena memang mikrokosmos itu mencerminkan makrokosmos (manusia mencerminkan jagad raya), demikian pula sebaliknya. Secara eksternal (manusia) yang baik dilambangkan sebagai sesuatu yang “tinggi”; namun saat kita melihat secara internal, maka pemahaman nilai kita akan terbalik: dalam diri manusia yang terbaik adalah justru yang paling “terdalam”; ia adalah basis fundamental dan dasar bagi wujud kita. Jalan bagi tubuh (*body*) dan akal (*mind*) untuk berkorelasi dengan tataran bumi (*terrestrial*) dan pengantara (*intermediate*) adalah jelas: yang awal mengapung, sebagaimana adanya, pada yang akhir. Para penganut Teisme sama sekali tidak akan mengalami kesulitan untuk mengetahui bahwa jiwa (*soul*)—lokus final individualitas—terlibat dalam hubungan *I-Thou* dengan Tuhan yang dapat diketahui. Akan tetapi mungkin mereka akan menolak pernyataan yang menyebutkan (seperti dalam rumusan Huxley) bahwa “di dalam diri manusia terdapat ‘sesuatu’ yang identik dengan Realitas Ilahi”, yang dalam ilustrasi di atas disebut *Spirit (Rûb)*.²⁹

Dalam tradisi sufisme dikenal sedikitnya tujuh tingkatan spiritual (*the spiritual hierarchies*) yang dapat dibedakan satu sama lainnya dengan melihat perbedaan tingkat responsif mereka terhadap hal-hal yang bersifat ghaib. Mereka itu adalah, *pir, buzurg, walî, ghaith, quthb, nabî* dan *rasûl*.³⁰ Urutan tersebut sekaligus memperlihatkan tingkatan keruhanian mereka. Meskipun demikian patut dicatat bahwa tingkatan-tingkatan tersebut bukanlah kreasi manusia, tetapi pemberian Tuhan. Sebaliknya manusia-manusia tersebut bukanlah Tuhan, melainkan manusia yang juga memiliki keterbatasan-keterbatasan. Namun ia juga tak bisa disebut manusia biasa, sebab dirinya telah diselimuti kesadaran ketuhanan yang kokoh. Mengingkari keberadaan tingkat keruhanian manusia seperti itu, berimplikasi pada lunturnya bangunan keyakinan seseorang terhadap *nabî* dan *rasûl*, tokoh yang dalam tradisi agama semitik diyakini sebagai pembawa misi kebenaran dari Tuhan.

Berikut ini akan coba diuraikan secara panjang lebar dua konsep manusia spiritual terakhir yaitu *nabî* dan *rasûl* yang dikutip dari ayat-ayat Allah dalam Alquran.

Dan sungguh telah Kami utus beberapa orang *rasul* sebelum engkau (Muhammad). Di antara mereka itu ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang Kami tidak ceritakan kepadamu.³¹

Dalam mengomentari ayat tersebut, al-Thabârî misalnya berpendapat bahwa Allah Swt. menyampaikan kepada Nabi Muhammad Saw., tentang adanya sejumlah nabi dan rasul sebelum dia yang diutus kepada umatnya masing-masing. Di antara mereka ada yang dikisahkan dalam Alquran tetapi ada juga yang tidak dikisahkan. Sembari mengutip sejumlah riwayat, al-Thabârî berpendapat bahwa sebelum Nabi Saw. dibangkitkan, telah ada sebelumnya 8000 nabi, 4000 di antaranya dari keturunan bani Isrâîl.³² Dalam riwayat lain dikisahkan terdapat 4000 nabi, dan yang dimaksud “*nabi-nabi yang tidak dikisahkan*” itu di antaranya adalah nabi-nabi yang dibangkitkan di Habsyi (Ethiopia).³³

Sementara itu Sayyid Quthb, agaknya tidak berusaha mengemukakan berapa jumlah nabi secara keseluruhan. Namun ia lebih menekankan bahwa maksud mengapa Allah

²⁹ Huston Smith, *ibid.*, pp. 67-9. Bandingkan dengan penjelasa al-Quran surah al-Hijr/15:29. Pada ayat ini Allah menyatakan bahwa dalam diri manusia memang terdapat unsur Ilahi yang diberi istilah “*min rûbî*.” Dengan demikian dapat dikatakan bahwa karena dalam diri manusia terdapat unsur Ilahi, maka dia pulalah yang paling potensial mendekati Tuhan.

³⁰ Hazrat Inayat Khan. *The Unity*, p. 128.

³¹ QS. al-Mu’min/40:78.

³² Muhammad ibn Jarîr al-Thabârî. *Tafsîr al-Thabârî*, jilid X (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah, 1994), p.

³³ Al-Thabârî, *ibid.*

mengisahkan nabi-nabi sebelum Muhammad dan tidak mengisahkan sebagian lagi di antara mereka adalah untuk memperlihatkan bahwa tradisi kenabian memang memiliki bentangan sejarah sangat panjang dalam kehidupan manusia. Dengan begitu, demikian Quthb, tampaknya jika misi dan pesan kenabian secara substansial adalah satu.³⁴

Seperti halnya Quthb, al-Râzî pun tidak menekankan berapa jumlah nabi dan rasul yang telah diutus Allah sebelum nabi Muhammad. Ia hanya menegaskan bahwa Muhammad s.a.w., seperti halnya nabi-nabi sebelumnya memiliki misi yang sama.³⁵

Sementara Al-Marâghî dalam kaitan ini menegaskan kembali—dan ini oleh sejumlah peminat studi-studi Alquran dipandang sebagai pendapat yang paling populer—bahwa Allah Swt. telah membangkitkan nabi dalam sejarah manusia tak kurang dari 124.000, dan 315 di antaranya yang masuk kualifikasi rasul.³⁶ Untuk memperkuat argumennya, al-Marâghî mengutip hadis riwayat Ahmad:

Dari Abî Zâr: “Saya bertanya kepada Rasulullah, berapa jumlah nabi?” Nabi menjawab: “124.000, dan yang termasuk rasul sebanyak 315 orang.” (HR. Ahmad).³⁷

Sementara nabi dan rasul “yang dikisahkan” dalam Alquran hanya berjumlah 25 orang. Mereka itu adalah: Âdam, Idrîs, Nûh, Hûd, Shâlih, Ibrâhîm, Lûth, Ismâ’îl, Ishâq, Ya’qûb, Yûsuf, Ayyûb, Syu’ayb, Mûsâ, Hârûn, Dzû ‘l-kifl, Dâwûd, Sulaymân, Ilyâs, Ilyasa’, Yûnûs, Zakariyâ, Yahyâ, ‘Îsâ, dan Muhammad. Di antara 25 orang nabi dan rasul itu terdapat 5 orang rasul yang mempunyai kelebihan, yang disebut *ûlû al-‘azm*, yang berarti “orang yang berhati teguh” dan memiliki kesabaran yang tangguh.³⁸

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa nabi dan rasul yang dikisahkan dalam Alquran berjumlah 25 orang, sementara yang tidak dikisahkan sangat banyak, hingga mencapai ratusan ribu. Dari sini sesungguhnya dapat dipahami bahwa sejarah kenabian mengikuti gelombang sejarah kemanusiaan yang demikian panjang dan berakhir di tangan Nabi Muhammad Saw. Karena itu, sangat memungkinkan, nabi-nabi tersebut berada—jika bukannya turut menentukan—kebangunan peradaban umat manusia. Meskipun jumlahnya sangat banyak, dan berada dalam sejarah dan sejumlah kawasan yang berbeda pula, tetapi diyakini bahwa misi dan pesan para nabi itu pada hakikatnya sama: menyeru tentang doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*).

Seperti diketahui satu tema terpenting dan sangat fundamental dalam epistemologi *Philosophia Perennis*³⁹ adalah ide tentang Tuhan. Sedemikian rupa sehingga tema tentang

³⁴Sayyid Quthb. *Fî Zbilâl al-Qur’ân*, jilid VII (Beirut: Dâr al-Ihya’, 1967), p. 209.

³⁵Fakhr al-Dîn al-Râzî. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid XIV (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Alamiyyah 1990/1411), p.77.

³⁶Ahmad Musthafa al-Marâghî. *Tafsîr al-Marâghî*, juz XII, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matbaah Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu, 1966/1386), p. 96.

³⁷ Untuk pengecekan lebih lanjut, lihat Ahmad ibn Hanbal, V:178, 179 dan 266.

³⁸ QS. al-Ahqâf/46:35. Sementara untuk daftar nama nabi-nabi secara tidak berurutan antara lain lihat, QS. al-An’âm/6:83-86 dan s. al-Nisâ’/4:163. Bahkan, sejumlah tokoh suci dalam Alquran oleh pemikir semisal Muhammad ‘Alî—seperti dicantumkan dalam bukunya *The Religion of Islam*—diyakini sebagai nabi. Mereka itu adalah Nabi ‘Uzair, seperti yang disebut dalam Alquran s. al-Tawbah/9:30, Nabi Luqmân dari Ethiopia dan Dzû al-Qarnayn dari Parsi (yang menurut dugaannya adalah raja Darius I).

³⁹*Philosophia Perennis* (*sophia perennis*) secara harfiah berarti “filsafat keabadian” yang dalam bahasa Arab sering diterjemahkan sebagai *al-Hikmah al-Khâlidah*. Istilah ini biasanya muncul dalam wacana filsafat agama, di mana agenda yang dibicarakan antara lain: (1) tentang Tuhan, Wujud Yang Absolut, sumber dari segala wujud. Tuhan Yang Maha Benar adalah satu, sehingga semua agama yang lahir dari Yang Satu pada prinsipnya sama karena datang dari sumber yang sama. (2) *Philosophia Perennis* ingin membahas fenomena pluralisme agama secara kritis dan kontemplatif. Di sini terutama ditekankan adanya apa yang disebut *the transcendent unity of religions* atau “kesatuan transenden agama-agama.” Yang terakhir ini ingin menegaskan bahwa pada semua agama dan tradisi yang otentik, dalam jantungnya terdapat pesan keagamaan yang sama, yakni tentang doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa. Untuk kajian lebih lanjut lihat antara lain, Aldous Huxley, *The Perennial Philosophy*, (London:

Tuhan—baik upaya untuk “mendekati” maupun “meyakini” sepenuhnya—menjadi *alfa-omeganya* (awal-akhir) eksistensi manusia.

Dalam perspektif perennial, Ketuhanan Yang Maha Esa adalah inti semua agama dan tradisi yang otentik. Setiap pengelompokan (umat) manusia telah pernah mendapatkan tentang ajaran Ketuhanan Yang Maha Esa melalui para rasul Tuhan.⁴⁰ Karena itu terdapat “titik pertemuan” (*kalimah sawâ*) antara semua agama manusia, dan orang Muslim khususnya diperintahkan untuk mengembangkan titik pertemuan itu sebagai landasan hidup bersama.⁴¹

Dalam kaitannya dengan ayat 24 surat al-Fâthir, “*Dan tidak ada suatu ummat pun melainkan telah ada padanya seorang pemberi peringatan*”, al-Thabârî memberi penjelasan bahwa tidak ada umat-umat terdahulu—di mana umat itu memeluk suatu agama—kecuali mereka memiliki pemberi peringatan, yakni rasul. Rasul tersebut memperingatkan kepada para umatnya tentang azab yang pedih jika mereka ingkar kepada Allah. Di sini berarti bahwa setiap umat pasti memiliki rasul.⁴²

Sementara itu, Sayyid Quthb berpendapat, mengapa Allah niscaya mengutus seorang rasul kepada setiap kaum? Karena terdapat kecenderungan manusia untuk selalu mengingkari seruan nabinya. Akibatnya, beriringan dengan perputaran zaman, cahaya ruhani setiap umat perlahan-lahan redup dan diselimuti kembali kabut kegelapan. Itu sebab, selalu saja Allah mengutus seorang rasul kepada setiap kaum sebagai pembawa “cahaya” peringatan dan berita gembira.⁴³

Dari uraian di atas tampak jelas bahwa untuk membimbing manusia agar selalu berada “di jalan” Tuhannya, maka diutuslah seorang rasul kepada tiap-tiap kaumnya. Hal tersebut dimaksudkan pula agar matarantai agung cahaya kebenaran itu tetap terpelihara dan bersinar dalam bentangan panjang sejarah kemanusiaan.

Karena itu dapat dipahami mengapa doktrin Ketuhanan yang Maha Esa, kendati menjadi inti-pesan yang tertancap dalam jantung semua agama dan tradisi yang otentik, namun penampakannya dalam sejarah acapkali tersamar karena dibungkus oleh mitologi atau aura filosofi tertentu. Dengan kata lain, dapat ditegaskan bahwa *tawhîd* dalam tataran ini misalnya, belum “semurni” dengan doktrin *tawhîd* yang disampaikan nabi Ibrahim, dan kelak menemukan bentuknya yang sempurna di tangan Nabi Muhammad Saw. Dengan begitu, tidak keliru bila dikatakan bahwa agama “pagan” sebenarnya merupakan satu babakan sejarah perjalanan manusia dalam upaya mendekati paham Ketuhanan Yang Maha Esa. Sebab

Harper Colophon Books, 1970); Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, trans. by Peter Townsend, (London: World Islamic Festival Publishing Co. Ltd., 1976) dan Seyyed Hossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

⁴⁰Terdapat sejumlah ayat dalam Alquran yang menyatakan bahwa setiap kelompok manusia (umat) telah didatangi pengajar kebenaran, yaitu utusan atau rasul Tuhan. Antara lain disebutkan, “Dan sungguh Kami (Tuhan) telah mengutus seorang rasul di kalangan setiap umat...” (QS. al-Nahl/16:36); “Sesungguhnya Kami (Tuhan) telah mengutus engkau (Muhammad) dengan kebenaran (*al-Haqq*), sebagai pembawa kabar gembira dan pembawa peringatan; sebab tiada kelompok manusia (umat) pun melainkan telah lewat padanya pembawa peringatan (QS. Fâthir/35:24).

⁴¹Istilah *kalimah sawâ* berarti kalimat, ide, prinsip yang sama, yakni ajaran bersama yang menjadi *common platform* antara pelbagai kelompok manusia. Dalam Kitab Suci Alquran misalnya, Allah memerintahkan agar Nabi Muhammad, rasul-Nya, mengajak komunitas keagamaan yang lain, khususnya para penganut Kitab (*Ahl al-Kitâb*) untuk bersatu dalam “titik pertemuan” itu: “Katakanlah olehmu (Muhammad), ‘Wahai para penganut Kitab Suci, marilah menuju ajaran bersama antara kami dan kamu sekalian, yaitu bahwa kita tidak menyembah kecuali Tuhan dan tidak memperserikatkan-Nya dengan sesuatu apapun juga, dan kita tidak mengangkat di antara kita tuhan-tuhan selain Tuhan Yang Maha Esa (Allah)’. Tetapi jika mereka (penganut Kitab Suci) itu menolak, katakanlah olehmu sekalian (engkau dan para pengikutmu), ‘Jadilah kamu sekalian (wahai penganut Kitab Suci) sebagai saksi bahwa kami adalah orang-orang yang pasrah kepada-Nya (*muslimîn*)’, (QS. Ali ‘Imrân/3:64). Jadi dalam firman itu ditegaskan bahwa ‘titik pertemuan’ utama antara semua agama dan tradisi otentik adalah prinsip Ketuhanan Yang Maha Esa (*tawhîd*).

⁴²Al-Thabârî, *Tafsir al-Thabârî*, juz. X, p. 408.

⁴³Sayyid Qutb, *Fî Zilâl al-Qur’ân*, VII, p. 694.

andaikan saja agama-agama dan tradisi “pagan” itu ditelusuri lebih mendalam lagi, pada akhirnya kita *toh* akan menemukannya dalam lingkaran doktrin monoteisme (*tawhîd*) yang sejati itu.

Dalam sejarah agama-agama, terkadang ditemukan sejumlah simbol dan nama-nama yang—apabila ditelusuri lebih jauh—akan tampak bahwa simbol dan nama-nama tersebut tidak lain dari agama atau rasul Tuhan. Meskipun hal tersebut masih diselimuti kabut kontroversi, tetapi setidaknya menjadi informasi sangat berharga terutama dalam menelusuri kesatuan *Kenabian* yang bersumber dan berawal pada Asal Yang Tunggal yakni Allah.

Berikut dikemukakan sejumlah terma atau pun nama-nama tokoh dalam sejarah, yang oleh sementara pihak diyakini memiliki kaitan erat dengan sejarah agama-agama dan misi kenabian.

a. *Ahl al-Kitâb*

Salah satu tema terpenting dalam pesan pluralisme agama adalah konsepsi tentang *Ahl al-Kitâb*. Tak sedikit pendapat yang lahir untuk mengomentari konsep itu, mulai dari maknanya yang paling tradisional hingga yang kontemporer dan kontroversi sekalipun. Dari konsep ini pula kelak melahirkan perdebatan cukup panjang dalam rentang sejarah pemikiran Islam.

Sesungguhnya, sebutan *Ahl al-Kitâb* atau Ahli Kitab dengan sendirinya tertuju kepada golongan bukan-Muslim, dan tidak ditujukan kepada kaum Muslim sendiri, meskipun yang terakhir ini juga menganut Kitab Suci, yaitu Alquran. Ahli Kitab tidak tergolong kaum Muslim, karena mereka tidak mengakui atau bahkan menentang, kenabian dan kerasulan Muhammad Saw. dan ajaran yang beliau sampaikan. Bagi ‘Abdul Hâmîd Hâkim, seperti dikutip Nurcholish, setidaknya terdapat tiga kelompok dari kalangan umat manusia yang menolak Nabi Muhammad dan ajarannya: (1) mereka yang sama sekali tidak memiliki kitab suci, (2) mereka yang memiliki semacam kitab suci, dan (3) mereka yang memiliki kitab suci yang jelas.⁴⁴ Dari kelompok yang terakhir inilah dimasukkan Yahudi dan Nasrani. Bahkan inilah yang secara tradisional dipahami sementara pemikir Muslim sebagai *Ahl al-Kitâb* seperti yang tercantum dalam Alquran.

Kaum Yahudi dan Nasrani sebenarnya memiliki posisi spesifik dalam pandangan kaum Muslim karena mereka adalah pendahulu agama kaum Muslim, sementara agama kaum Muslim (yaitu Islam), merupakan kelanjutan, pembetulan, dan penyempurna bagi agama mereka. Sebab seperti pada yang telah dikutip sebelumnya bahwa inti ajaran yang disampaikan Allah Swt. kepada Nabi Muhammad Saw. adalah sama dengan inti ajaran yang disampaikan oleh-Nya kepada semua nabi, baik nabi yang tercantum dalam Alquran maupun tidak. Karena itu secara tegas dapat dikatakan bahwa semua umat pemeluk agama Allah adalah umat yang tunggal; memiliki kesatuan kenabian dan pesan kebenaran yang sama. Tetapi karena di dalam perjalanan sejarahnya mengalami “anomali-anomali”, maka kedatangan Nabi Muhammad di sini sebagai koreksi dan penyempurnaan dari ajaran tersebut. Itu pula sebabnya mengapa Nabi Muhammad diperintahkan untuk mengajak kaum Ahli Kitab untuk menuju kepada “kalimat kesamaan” (*kalimah sawâ*), yaitu doktrin tentang Ketuhanan Yang Maha Esa, seperti telah diuraikan sebelumnya.

Dalam sejarah—sebagai kelompok masyarakat yang menolak bahkan menentang Nabi—Yahudi dan Nasrani memiliki sikap yang berbeda-beda: ada yang keras ada pula yang lunak. Secara umum, penolakan mereka kepada Nabi digambarkan bahwa mereka tidak akan merasa senang sebelum Nabi mengikuti agama mereka. Hal tersebut bisa dipahami, sebab nabi membawa agama “baru” yang bagi mereka merupakan tantangan bagi agama mereka yang sudah “mapan” yaitu agama Yahudi dan Nasrani, sementara mereka itu masing-masing

⁴⁴Lihat Nurcholish Madjid, *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995), p. 72.

mengklaim bahwa agama mereka tidak saja sebagai yang “paling benar” tetapi juga agama terakhir dari Tuhan. Karena itu, tampilnya Nabi Muhammad dengan agama “baru”nya itu sungguh merupakan gangguan bagi mereka. Namun dalam konteks ini sesungguhnya lebih merupakan problem psikologi—khususnya psikologi agama—ketimbang masalah teologis. Itu pula sebabnya mengapa Alquran memperingatkan Nabi:

Tidaklah akan senang kepada engkau (wahai Muhammad) kaum Yahudi dan Nasrani itu, sehingga engkau mengikuti agama mereka. Katakanlah (kepada mereka): “Sesungguhnya petunjuk Allah itulah yang benar-benar petunjuk...”⁴⁵

Meskipun demikian, Alquran juga menyebutkan bahwa dari kalangan Ahli Kitab pun tidak sedikit yang sikapnya bersimpati kepada nabi dan kaum Muslim. Bahkan sejumlah kecil dari mereka ada yang secara diam-diam membenarkan ajaran yang dibawa oleh Nabi.⁴⁶

Karena sikapnya yang simpati dan mengikuti kebenaran ajaran Nabi, maka sementara penafsir melihat jika mereka bukan lagi sebagai Ahli Kitab dalam pengertiannya yang tradisional, tetapi mereka telah “muslim” (dalam pengertian generik). Tetapi karena penamaan atau terma *Ahl al-Kitâb* diintrodusir sendiri oleh Alquran sehingga tetap dipertahankan sebagai sebuah “sebutan” kendati dengan pemahaman yang baru. Untuk pandangan terakhir ini dapat diwakili terutama oleh Sayyid Râsyîd Ridhâ. Bagi Ridhâ, yang termasuk *Ahl al-Kitâb* tidak hanya orang-orang Yahudi, Nasrani, dan Majusi saja, melainkan juga orang-orang Hindu, Budha, para penganut agama Cina, Jepang, dan lain-lain. Sebab mereka ini adalah penganut suatu jenis Kitab Suci yang memuat ajaran dasar *tawhîd* atau Ketuhanan Yang Maha Esa, sampai sekarang.⁴⁷

Lebih jauh Râsyîd Ridhâ mengurai:

Yang nampak ialah bahwa Alquran menyebut para penganut agama-agama terdahulu, kaum Shâbi’în dan Majûsi, dan tidak menyebut kaum Brahma (Hindu), Budha dan para pengikut Konfusius karena kaum Shâbi’în dan Majûsi dikenal oleh bangsa Arab yang menjadi sasaran mula-mula *adres* Alquran, karena kaum ‘âbi’în dan Majûsi itu berada berdekatan dengan mereka di Irak dan Bahrain, dan mereka (orang-orang Arab) belum melakukan perjalanan ke India, Jepang dan Cina sehingga mereka tidak mengetahui golongan yang lain. Dan tujuan ayat suci telah tercapai dengan menyebutkan agama-agama yang dikenal (oleh bangsa Arab) sehingga tidak perlu membuat keterangan yang terasa asing (*igbrâb*) dengan menyebut golongan yang tidak dikenal oleh orang-orang yang mejadi *adres* pembicaraan itu di masa turunnya Alquran, berupa penganut agama-agama yang lain.⁴⁸

Dari kutipan di atas diharapkan sedikitnya menciptakan wawasan baru dalam pemahaman keagamaan, khususnya konsep tentang *ahl al-kitâb*. Pemahaman seperti itu—meski oleh sementara pihak dipandang sangat kontroversial—sekurang-kurangnya akan memberi “ruang gerak” pemikiran keagamaan yang tidak diragukan lagi akan sangat kuat relevansinya dengan kondisi obyektif zaman modern dengan ciri globalisasi yang menimbulkan pluralisme ini. Demikian pula halnya bila diletakkan dalam kerangka kebangsaan Indonesia yang sangat plural, gagasan di atas jelas kian menemukan momentumnya. Karena itu, tidak mengherankan jika sejumlah pemikir Muslim memandang bahwa konsep *ahl al-kitâb* tidak saja merupakan kemajuan luar biasa dalam sejarah agama-agama sepanjang zaman, tetapi juga membuktikan

⁴⁵QS. al-Baqarah/2:120.

⁴⁶Untuk penjelasan lebih detail tentang masalah ini, lihat antara lain QS. al-Mâ’idah/5:82-5. Lihat pula firman Allah: “Mereka (Ahli Kitab) itu tidaklah sama. Dari kalangan Ahli Kitab itu terdapat umat yang teguh (konsisten) mempelajari ajaran-ajaran Allah di tengah malam sembari terus menerus beribadah. Mereka beriman kepada Allah dan Hari Kemudian, melakukan ‘*amr ma’ruf naby munkar*’, dan bergegas dalam berbagai kebaikan. Mereka itu tergolong orang-orang yang saleh. Apabila kebaikan yang mereka kerjakan, tidak akan diingkari (pahalanya), dan Allah maha Tahu tentang orang-orang yang bertaqwa.” (QS. Âli Imrân/3:113-5).

⁴⁷Sayyid Rasyid Ridhâ, *Tafsîr al-Manâr*, jilid VI, (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, [tt]), p. 185.

⁴⁸*Ibid.*

keunggulan konsep-konsep Alquran dan Sunnah. Itu pula sebabnya pemahaman baru terhadap kedua sumber itu merupakan suatu hal yang niscaya dalam kerangka pembaruan pemikiran keagamaan yang lebih luas dan komprehensif.

b. Hermès, Budha dan Lao Tze

Setidaknya terdapat dua pendapat yang berseberangan secara diametral mengenai soal ini: apakah monoteisme (doktrin Ketuhanan Yang Maha Esa—*tawhîd*) itu muncul lebih awal baru kemudian terjadi perkembangan ke arah politeisme, atau sebaliknya, dari politeisme ke monoteisme.

Dengan mengutip Wilhelm Schmitt, dalam bukunya *The Origin of the Idea of God*, Armstrong⁴⁹ berpendapat bahwa paham monoteisme muncul lebih dahulu. Paham monoteisme ini telah dikenal sejak dahulu sebelum orang-orang kemudian beralih menyembah tuhan-tuhan yang banyak (politeisme). Dengan demikian, ajaran monoteisme yang didakwahkan oleh agama-agama Semitik sesungguhnya bukanlah hal yang baru, melainkan mempertegas dan memperjelas paham yang pernah tumbuh, tapi karena berbagai faktor lalu menjadi samar-samar.

Demikianlah, dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Yang Maha Esa dan Mutlak itu dengan sejumlah nama dan istilah, namun secara substansial beragama nama itu menunjuk kepada zat yang sama.

Dalam sejarah pemikiran manusia, jalan untuk menuju Tuhan tidak selamanya mulus dan sampai kepada tujuan. Berbagai penelitian antropologi agama menunjukkan bahwa tak sedikit masyarakat yang alam pikirannya justru masih dikuasai oleh kekuatan mitis. Atas dasar itu pula sehingga dapat disimpulkan bahwa meskipun monoteisme itu merupakan keyakinan sejak awal, namun penangkapan atau artikulasinya masih samar-samar dan penuh dengan aroma mitis sebagaimana terlihat dalam agama “pagan.” Secara tegas mungkin dapat dikatakan bahwa monoteisme pada tahapan ini belum sekental doktrin monoteisme yang disampaikan Nabi Ibrahim, tetapi jelas agama “pagan” tersebut dapat dipandang sebagai satu tahapan dari upaya mendekati paham monoteisme. (Ingat “sitem tanda” yang dikenalkan Charles S. Pierce: “icon”, “index” dan “symbol” dalam Mohd. Sabri AR, *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Philosophia Perennis*, Yogyakarta: Bigraff, 1989, khususnya sub bab: “Mencari Rumus Tuhan.”)

Dalam tradisi Yunani antik misalnya, dikenal tokoh Hermès,⁵⁰ yang diyakini sebagai sumber matarantai agung spiritualisme dalam sejarah umat manusia. Hermès adalah salah seorang putra Dewa Zeus—pemimpin para dewa di Olympus—dari hasil perkawinannya dengan Maïa. Hermès bertugas menyampaikan “berita” dari Sang Maha Dewa kepada manusia. Jadi semacam “juru bicara para dewa.”⁵¹ Inilah yang jadi sebab mengapa Hermès dipandang sebagai piranti yang menghubungkan dunia spiritual dan hikmah serta menjadi penafsir dari Realitas Tertinggi (*Supreme Being*) untuk kehidupan manusia.⁵²

Terdapat keyakinan di kalangan sarjana Muslim bahwa tokoh Hermès tak lain dari Nabi Idrîs as yang disebut dalam Alquran.⁵³ Sementara menurut legenda yang beredar di kalangan masyarakat Muslim tradisional—khususnya di Indonesia—pekerjaan Nabi Idrîs

⁴⁹ Karen Armstrong. *A History of God, the 4000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Alfred A. Knopf, 1993), p. 3.

⁵⁰ Hermès yang dikenal dalam tradisi Yunani kuna memiliki sejumlah nama yang berbeda pada tiap tradisi. Di Mesir kuna misalnya, ia diidentikkan dengan *The Thoth*, *Ukhnûkb* di kalangan Yahudi, *Hûshang* di Persia kuna dan *Nabi Idrîs as* dalam tradisi Islam. Lebih jauh lihat Seyyed Hussein Nasr, “Hermes and Hermetic Writings in the Islamic World,” dalam *Islamic Studies: Essay on Law and Society, the Science and the Philosophy and Sufism* (Beirut: Librairie Du Liban, 1967), pp. 64-5, khususnya catatan kaki no.9. Lihat juga, Nasr. *Knowledge and the Sacred* (New York: 1961), p. 72. Sementara dalam *Kitab Perjanjian Lama*, Hermès diidentikkan dengan *Henokh*, (Kejadian, 5:24).

⁵¹ Lihat WHD. Rouse. *Gods, Heroes and Men of Ancient Greece* (New York: A Signet Key Book, The New American Library, 1961), p. 43.

⁵² Nasr, *ibid.*

⁵³ Lihat Nasr, *Islamic Studies*, p. 67. Nasr mengemukakan bahwa diperkirakan Hermès hidup sekitar 3000 tahun S.M. Dialah manusia pertama yang memperoleh pengetahuan dari “langit”, ilmu ketabiban, serta pencipta huruf dan tulisan. Dia pula yang pertama kali membangun tempat tertentu untuk penyembahan kepada Tuhan, serta meramalkan akan datangnya banjir besar yang dalam sejarah terjadi kelak pada masa Nabi Nuh as.

adalah sebagai “tukang tenun” atau “pemintal.” Jika profesi tukang tenun atau pemintal dikaitkan dengan mitos Yunani tentang peran Hermès, ternyata terdapat korelasi positif. Kata kerja “memintal” padanannya dalam bahasa Latin adalah *tegere*, sedang produknya disebut *textus* atau *text*. Karena itu, kain hasil pintalan disebut *textile*. Belakangan kajian tentang *text* menjadi isu sentral dalam tradisi filsafat *Hermeneutics*,⁵⁴ sebuah tradisi filsafat yang berakar kuat dari nama Hermès tersebut.

Tampak jelas bahwa bagi Hermès, persoalan pertama yang dihadapi adalah bagaimana menafsirkan pesan Tuhan atau Maha Dewa yang berbicara dengan “bahasa langit” agar bisa dipahami oleh manusia yang berbicara dengan “bahasa bumi.” Di sinilah barangkali terkandung makna metaforis “tukang pintal” yakni memintal atau merangkai kata dan makna yang berasal dari Tuhan agar nantinya pas dan mudah dipahami oleh manusia.

Sementara itu menarik pula mengkaji tokoh spiritual Budha. Sebagian sarjana Muslim mengidentikkannya dengan Hermès atau Nabi Idris, tapi sebagian lagi berpandangan jika Budha tak lain dari Nabi Dzû al-Kifl as.

Pandangan pertama terutama berangkat dari kenyataan bahwa dalam mitologi Yunani, Hermès, putra dari dewa Zeus dan Maïa, diidentikkan dengan dewa Mercury dalam tradisi Romawi. Pada saat yang bersamaan Budha di India juga diyakini sebagai dewa Mercury. Hal tersebut karena memiliki kesamaan sumber dalam tradisi hikmah: jika Budha bermakna *Shâkva-Muni* atau yang Maha Bercahaya (*illumination*), maka Mercury diyakini sebagai Dewa Cahaya. Sementara, persamaan antara Idris atau Hermès dan Budha adalah kesamaan nama ibu mereka: ibu Idris bernama Maïa dan ibu Budha bernama Mâyâ Dêvi.⁵⁵

Sementara pandangan kedua yang mengidentikkan Budha dengan Nabi Dzû al-Kifl, berangkat dari keserupaan satu gagasan dasar: *al-Dîn al-Hanîf* dalam Islam mirip dengan *sanatâna dharma* dalam tradisi Hindu-Budha, yang dalam kerangka metafisiknya tidak saja memiliki persenyawaan antara satu dengan lainnya tetapi juga berasal dari akar yang sama, yakni apa yang disebut oleh kalangan sufi sebagai *syar’ab* atau agama Nabi Âdam. Karena itu tidak mengherankan mengapa sejumlah cendekiawan Muslim di masa dinasti Moghul (Islam) memandang para pemeluk Hindu-Budha sebagai *Ahl al-Kitâb*, karena memiliki silsilah nabi-nabi sebelum datangnya Nabi Islam (Muhammad) dan bermula dengan Nabi Âdam. Beberapa komentator sarjana Muslim India juga mengatakan bahwa Nabi Dzû al-Kifl dalam Alquran adalah Budha dari Kifl (Kapilawastu) dan “pohon Arsy” yang disebut dalam surah ke-95 (*al-Tîn*) adalah “pohon Bodhi” yang di bawahnya Budha memperoleh pencerahan spiritual atau iluminasi.⁵⁶

Temuan antropolog agama yang tak kalah menariknya adalah sosok Lao Tze yang diidentikkan dengan Nabi Lûth as sebagaimana dikemukakan dalam Alquran. Ungkapan bahwa Lao Tze—tokoh yang mengenalkan ajaran Tao—adalah Nabi Lûth memang belum pernah ditemukan dalam suatu referensi. Namun jika diteliti secara seksama dari berbagai buku-buku mengenai Taoisme, di sana ditemukan bahwa Lao Tze adalah seorang yang “berhidung besar” dan dilahirkan di kota Ir. Di masyarakat Cina, ada satu kota yang dihuni oleh “orang-orang berhidung besar.” Bagi orang-orang Cina, orang-orang yang berhidung besar itu artinya adalah “orang Arab.” Nabi Lûth adalah orang Arab. Disebutkan dalam *Kitab Perjanjian Lama* bahwa Lûth atau Lot adalah keponakan Nabi Ibrâhîm as, yakni cucu ibunda

⁵⁴ *Hermeneutics* adalah salah satu tradisi filsafat kontemporer yang secara persis bermakna “*interpretation of the inner meaning of text*.” Karena itu, teks menjadi objek penelitiannya yang paling fundamental, khususnya dalam menelusuri ‘makna-batin’ yang berada di balik teks. Lihat, Nasr, *ibid*, p. 79.

⁵⁵ Lihat Nasr, *Islamic Studies*, p. 64, dan catatan kaki no. 9. Bandingkan pula, al-Birûnî, *Chronology of Ancient Nations*, translated by C.E. Sachau, (London: 1978), p. 188.

⁵⁶ Seyyed Hossein Nasr. *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), p.154-5. Bandingkan dengan al-Qasimi, yang kendati ia tidak memastikan jika Budha adalah Dzu al-Kifl, tapi ia sangat yakin bahwa Budha adalah seorang nabi yang benar. Lihat al-Qasimi. *Mabâhith al-Ta’wîl*, jilid XVII, p. 6201.

Terah, ibu dari Nabi Ibrâhîm, yang berasal dari kota Ur di Babylonia (yang diduga berubah menjadi Ir). Terah mengajak anaknya (Ibrâhîm) dan cucunya (Lûth) berhijrah ke arah barat daya kota Ur ke tanah Harran, satu kota yang terletak di wilayah selatan kota Turki sekarang.⁵⁷

Dari temuan-temuan kontemporer tersebut, sedikitnya memberi isyarat kepada kita tentang perlunya melakukan penafsiran hermeneutik terhadap teks-teks keagamaan. Sebab dengan cara itu, kita akan menemukan pemahaman-pemahaman baru yang relevan dan sekaligus memberi makna positif dan optimis terhadap pluralisme.

Paham Lintas Iman: Relasi Baru Lintas-Agama dan Tradisi Otentik

Tampaklah jika dewasa ini kita kian membutuhkan sebuah Paham Lintas Iman yang mengandaikan visus inklusif-pluralis dan selalu siap merespons problem kemanusiaan empirik. Sebab acapkali tampak dalam sejarah manusia—seperti banyak diulas di awal tulisan ini—lahirnya sejumlah kekerasan dan konflik yang berimplikasi pada luka sosial dan ruhani justeru karena dipicu oleh pemahaman “keagamaan” tertentu yang membingkai setiap gerakan mereka. Karena itu, untuk mendapatkan suatu pemahaman keagamaan yang pluralis, sejuk dan menolak seluruh bentuk kekerasan atas manusia sangatlah penting dimengerti segi-segi konsekuensial ini: bagaimana Paham Lintas Iman melahirkan sikap tertentu keadaban (*civility*) terhadap agama-agama lain. Dalam penelitian ilmu agama-agama (*religious studies*), setidaknya ada tiga sikap keberagamaan yang sangat dominan: *eksklusivisme*, *inklusivisme* dan *paralelisme*. Paham Lintas Iman hanya bisa dibangun jika seseorang secara teologis paling tidak inklusif, tapi akan lebih baik jika menganut paham paralelisme. Berikut akan diuraikan secara singkat ketiga bentuk sikap keberagamaan tersebut.

Pertama, *eksklusif*. Pandangan ini sangat dominan dan dianut oleh sebagian besar pemeluk keyakinan dari zaman ke zaman. Dalam ajaran Kristen misalnya, inti pandangan ini terwakili dalam doktrin: Yesus adalah satu-satunya jalan yang sah untuk keselamatan. “Akulah Jalan dan Kebenaran dan Hidup. Tidak ada seorang pun yang datang kepada Bapa, kalau tidak melalui Aku” (Yohanes 14:6). Dalam perspektif orang yang bersikap eksklusif ayat tersebut sering dibaca secara literer, *ad hoc*, dan tekstual. Pandangan yang hampir sama juga diketemukan misalnya dalam ajaran Islam: “Sesungguhnya agama yang ada di sisi Allah, (hanyalah) *Islam*” (*inna al-dîn ‘ind al-Lâh al-islâm*).

Kedua, *inklusif*. Paradigma ini membedakan antara kehadiran penyelamatan (*the salvific presence*) dan aktivitas Tuhan dalam tradisi agama-agama lain, dengan penyelamatan dan aktivitas Tuhan dalam Yesus Kristus. Dalam doktrin Kristen misalnya diyakini bahwa “menjadi inklusif berarti percaya bahwa seluruh kebenaran agama non-Kristiani mengacu kepada Kristus...” kata Alan Race dari Universitas Kent. Dalam perspektif ini, pandangan keberagamaan seseorang telah bisa “memahami” jika dalam agama lain pun terdapat keselamatan, sepanjang mereka hidup dalam ketulusan Tuhan, melalui Krsistus. Tapi pandangan ini dikritik oleh kaum paralelis sebagai membaca “agama lain” dengan “kacamata agama” sendiri. Karena itu, bagi kaum paralelis perspektif ini jelas bias.

Ketiga *paralelisme*. Paradigma ini percaya bahwa setiap agama (agama-agama lain di luar Kristen), mempunyai keselamatannya sendiri, dan karena itu klaim bahwa kristianitas adalah satu-satunya jalan (sikap eksklusif) atau yang melengkapi dan mengisi jalan yang lain (sikap inklusif), haruslah ditolak, demi alasan-alasan teologis dan fenomenologis. Yaitu, setiap agama dan keyakinan memiliki jarak yang sama pada Tuhan sebagai pusat Keberadaan dan Kebenaran. Dengan begitu, Tuhan lebih merupakan episentrum: arus yang memusat-melingkar dan menyedot setiap rindu yang membuncah untuk menyatu dan “tercelup secara

⁵⁷ Untuk mengetahui lebih jauh daftar keturunan ibunda Terah, lihat *Kitab Kejadian*, 11:27-32.

ontologis” dalam Diri-Nya. Itu sebab, Jalan menemui-Nya terbentang luas sebanyak nafas para pencarinya.

Dalam konteks ini kesejajaran atau paralelitas antar pemeluk keagamaan dan tradisi otentik, karena itu, sangat dijunjung tinggi. Meskipun demikian, Paham Lintas Iman tidaklah bertujuan untuk mencapai “keseragaman bentuk agama.” Sebab, gagasan itu tidak saja *absurd* tapi juga a-historis. Jadi yang dibutuhkan sejatinya dalam Paham Lintas Iman adalah keadaan yang “saling menyapa” dan memberi kontribusi positif bagi penyelesaian problema bersama masyarakat-bangsa dari perspektif keimanan masing-masing.

Meskipun ide Paham Lintas Iman itu sangat kompleks, tetapi sikap paralelisme ini sangat mendukung hubungan baru antar agama dan tradisi otentik, walaupun memang tidak mudah memahami segi ini. Karena itu, tak sedikit ahli *Religious Studies* menggunakan semesta tanda, seperti metafor pelangi, metafor geometris atau metafor bahasa.

Dengan metafor “pelangi” misalnya, diandaikan bahwa pada intinya setiap agama dan tradisi otentik mempunyai warna dasar yang sama, yang tidak terlihat dari warna luarnya. Warna dasar itu adalah warna putih. Setiap warna muncul dari warna putih lewat “pembelokan,” atau dilihat dari sisi lain, setiap warna menyimpan warna putih. Begitulah misalnya, agama Islam adalah warna hijau, agama Kristen adalah warna biru, agama Budha adalah warna kuning, dan seterusnya. Semua warna-warna itu pada dasarnya berasal dari warna putih. Dan warna putih ini sering disebut sebagai warna dari “agama primordial.” Para penganut *Philosophia Perennis*, biasanya menyebut sebagai “*primordial truth*.”

Sikap paralelisme ini kiranya mengekspresikan adanya fenomena “Satu Tuhan, banyak agama” yang mengandaikan suatu sikap toleransi dan akseptansi terhadap adanya “Jalan Lain” menuju Tuhan (ingat konsep *al-subul al-salâm* dalam tradisi Islam). Karena itu, yang terpenting dari agama bukanlah bentuk atau kerangkanya (eksoteris) tapi substansi dan nilai transendesinya (esoteris). Para penganut *Philosophia Perennis* merengkuh keyakinan: bahwa dalam jantung setiap agama dan tradisi otentik memiliki “pesan kebenaran” yang sama yang disebutnya *the heart of religions*. Karena itu, setiap agama dan keyakinan otentik memiliki jarak yang sama ke pusat Kesadaran dan Kebenaran yaitu Tuhan. Dengan sikap keberagamaan seperti itu—sebagai *fundamental idea* Paham Lintas Iman—diharapkan mampu melahirkan pemikiran dan sikap keagamaan yang lebih pluralis dan sejuk: satu sikap teologis yang memang sangat dibutuhkan oleh bangsa kita yang kerap kali terancam konflik horizontal karena “dipicu” oleh sebuah paham keagamaan yang belum terdewasakan.

Wallâh a'lam bi al-Sawâb

DAFTAR PUSTAKA

Alqurân al-Karîm

al-Bîrûnî, *Chronology of Ancient Nations*, translated by C.E. Sachau, (London: 1978).

Ali, H.A. Mukti. *Dialog Antar Umat Beragama*, (Yogyakarta: [t.t], 1970)

al-Maraghî, Ahmad Musthafa. *Tafsîr al-Marâghî*, juz XII, (Mesir: Syirkah Maktabah wa Matbaah Musthafa al-Bâb al-Halabî wa Awlâduhu).

al-Qasimi. *Mabâbits al-Ta'wil*, jilid XVII.

al-Râzî, Fakhr al-Dîn. *Al-Tafsîr al-Kabîr*, jilid XIV (Beirut: Dâr al- Kutub al-'Alamiyyah 1990/1411).

al-Thabârî, Muḥammad ibn Jarîr. *Tafsîr al-Thabârî*, jilid X (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Alamiyyah, 1994).

Amstrong, Karen. *A History of God, the 4000-Year Quest of Judaism, Chrsianity an Islam* (New York: Alfred A. Knopf, 1993).

Fernando, Ajith. "Other Religions are False Paths that Mislead Their Followers" dalam John Lyden, *Enduring Issue in Religion* (San Diego: Greenhaven Press Inc., 1995).

Huxley, Aldous *The Perennial Philosophy* (New York, London: Haper Colophon Books, 1970).

Khan, Hazrat Inayat *The Unity of Religious Ideals* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1990).

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Peradaban*, (Jakarta: Paramadina, 1995).

_____, "Masyarakat Madani dan Investasi Demokrasi: Tantangan dan Kemungkinan," *Republika*, 10 Agustus 1999.

Munawar-Rachman, Budhy. "Berteologi dalam Konteks Agama-agama" *Republika*, 22 Januari 1996.

Naisbitt, John dan Patricia Aburdene, *Megatrends 2000, Ten New Directions for the 1990's* (New York: Avon Books, 1991)

Nasr, Seyyed Hossein. *Knowledge and the Sacred*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

_____, *Tasawuf, Dulu dan Sekarang*, terj. Abdul Hadi WM (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).

_____, "Hermès and Hermetic Writings in the Islamic World," dalam *Islamic Studies: Essay on Law anda Society, the Science and the Philosophy and Sufism* (Beirut: Librairie Du Liban, 1967).

Quthb, Sayyid. *Fî Zbilâl al-Qur'ân*, jilid VII (Beirut: Dâr al-Ihya', 1967).

Ridhâ, Sayyid Râsyîd. *Tafsîr al-Manâr*, jilid VI, (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, [tt]).

- Rouse, WHD. *Gods, Heroes and Men of Ancient Greece* (New York: A Signet Key Book, The New American Library, 1961).
- Sabri, Muhammad. *Keberagamaan yang Saling Menyapa: Perspektif Filsafat Perennial* (Yogyakarta: Bigraff, 1998).
- , *Lonceng Kematian Mistisisme Agama* (Yogyakarta: Resist Book, 2010).
- , *Mistisisme dan Hal-hal Tak Tercakapkan: Perspektif Filsafat Analitik* (Makassar: Alauddin University Press, 2012).
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*, trans. by Peter Townsend, (London: World Islamic Festival Publishing Co. Ltd., 1976).
- Smith, Huston *Beyond the Postmodern Mind* (London: The Theosophical Publishing House, [tt.]).
- Vroom, Hendrik M. *Religions and the Truth: Philosophical Reflection and Perspectives* (Amsterdam: William B. Eerdmans, Publishing Company, 1989).

