

# IMPLIKASI NEOPLATONISME DALAM PEMIKIRAN ISLAM DAN PENELUSURAN EPISTEMOLOGIS PAHAM PLURALISME

Iswahyudi

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Ponorogo, Indonesia

E-mail: yudi\_prapto@yahoo.com

**Abstract:** There have been a few number of studies, which epistemologically discuss the idea of pluralism and its relation to philosophy. The existing studies on pluralism put greater emphasis on the interpretation of the Quran than its epistemological aspect, particularly the epistemology of Neo-Platonism. Neo-Platonism is a school developed by Plotinus (d. 270) and Porphyry (d. 303) from Alexandria. Plotinus promulgated the idea of The One and the many. The relation of The One and the many is an emanational relation and entrustment. The consequence of this relation is that the many are representation of The One. The author finds that Islamic thoughts, mainly Islamic philosophy, sufism, and Islamic theology have been inevitably influenced by Neo-Platonism's idea. As the result, those three disciplines highlight the importance of pluralism, which emphasizes wisdom of life. The wisdom of life is a fruit of Islamic thoughts which are shaded with high eclecticism. Such eclecticism has been characterized with an abductive source of knowledge, i.e. an abstraction from various sources to develop what so-called a non-distinctive oppositional knowledge.

**Keywords:** Neo-Platonism; Islamic philosophy; pluralism; eclecticism.

## Pendahuluan

Islam hadir dalam ruang dan tempat yang telah memiliki budaya. Demikian pula saat Islam meluas ke daerah-daerah di luar wilayah asli kedatangannya. Islam berinteraksi, berdialektika, dan melakukan “tawar-menawar” antara Islam murni—istilah untuk menyebut Islam sebagaimana praktik Nabi, dengan kebudayaan lokal. Pada dialektika

tersebut, Neoplatonisme<sup>1</sup> hadir dan memberi daya magnet kuat dalam diri umat Islam. Ada tiga alasan Neoplatonisme diresepsi secara massif oleh umat Islam di samping aliran lain semisal Aristotelianisme. *Pertama*, Neoplatonisme menyentuh keyakinan paling dasar yaitu ke-Esa-an Tuhan dan relasi manusia dengan Tuhannya. *Kedua*, Neoplatonisme mengisi harapan jiwa manusia yang selalu berhasrat kepada dunia transenden, sebuah dunia yang menjelaskan relasi manusia bersama Tuhannya melalui jalur hati dan ekspresi batin. *Ketiga*, Neoplatonisme mengatasi pemilahan sesuatu secara distingtif sebagaimana dipraktikkan oleh ilmu fiqh; halal-haram, boleh-tidak boleh, dan lain-lain.

Dari sini tampak titik pijak pentingnya tulisan ini. Secara spesifik, kertas kerja ini bermaksud, *pertama*, mengungkap alasan epistemologis pemikiran Islam yang bercorak Neoplatonisme; *kedua*, untuk menghilangkan kesan negatif atas pemikiran Islam yang berbasis Neoplatonisme, seperti merusak Islam serta akidah umat. Hal ini tampak dari kasus pembunuhan al-Hallâj, Suhrawardi, Siti Jenar, dan lain-lain; dan *ketiga*, memahami Neoplatonisme sejatinya dapat memberi ruang pada sikap “bijaksana”. Hal ini berbeda dengan Aristotelianisme Muslim seperti diikuti Mu‘tazilah misalnya yang sering menebar semangat “kebencian”. Logika *on-off* Aristoteles mendorong pengikutnya untuk mengatakan salah kepada orang yang berbeda pendapat dengan dirinya (kasus *mihnah* pada Ahmad b. Hanbal dan pengafiran al-Ghazâlî pada al-Fârâbî adalah di antara contohnya).

Lebih penting dari itu semua, Neoplatonisme menghadirkan sebuah corak keberagaman yang pro atas pluralitas keberagaman umat Islam. Paham pluralisme berkembang, di samping sebagai kehendak dari Tuhan, tetapi juga mendapat pengaruh yang kuat dari analisa Neoplatonisme. Penentang atas paham pluralisme rata-rata juga menentang atas Neoplatonisme.

Tulisan atau karya yang membahas tentang Neoplatonisme telah banyak ditulis oleh para ilmuwan, hanya saja tulisan tersebut rata-rata secara deskriptif hanya memaparkan pengaruh Neoplatonisme pada

---

<sup>1</sup> Neoplatonisme adalah ajaran filsafat penerus tradisi Plato. Ia didirikan oleh Ammonius Sakkas. Di tangan muridnya Plotinus (w. 270) dan Porphyry dari Tyre (w. 303), ajaran Neoplatonisme berkembang pesat masuk ke daerah-daerah Iskandariah (Mesir) dan Jundisapur (Iran). Lihat Majid Fakhri, *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Mizan, Cet. Ke-2, 2002), 1-3.

diri tokoh atau aliran tertentu dan kurang secara eksplisit menghubungkannya dengan paham pluralisme agama. Karya-karya tersebut seperti Karya Herbert A. Davidson, *al-Farabi, Avicenna and Averroes on Intellect*,<sup>2</sup> Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought*,<sup>3</sup> Ian Ricard Netton, *Muslim Neoplatonist, an Introduction to The Thought of The Brethren of Purity*<sup>4</sup>, dan karya-karya semisal lainnya.

Karya Davidson adalah karya yang mengeksplorasi perbandingan pemikiran al-Fârâbî dan Ibn Rushd tentang akal. Kesimpulannya adalah bahwa al-Fârâbî dipengaruhi oleh Neoplatonisme sementara Ibn Rushd oleh Aristoteles. Penelusuran Neoplatonisme dalam al-Fârâbî dikompilasi dengan detil dari karya-karya pemikir Islam oleh Parviz Morewedge. Ulasan paling banyak lagi-lagi adalah masalah tema-tema Neoplatonisme yang diadopsi oleh filsuf semacam al-Fârâbî dan Ibn Sînâ. Dalam bidang tasawuf dan teologi kurang mendapat perhatian. Sementara buku Netton lebih banyak mengupas pemikiran kelompok Ikhwân al-Şafâ yang dipengaruhi oleh Neoplatonisme. Buku Netton tidak menyentuh bidang tasawuf dan juga teologi.

Berbagai karya tersebut belum membicarakan hubungan Neoplatonisme apabila dihubungkan dengan epistemologi aliran pluralisme yang berkembang dan disuarakan oleh sebagian umat Islam akhir-akhir ini.

### **Karakter Dasar Islam dan Ruang Terbuka Neoplatonisme**

Subjudul ini akan membahas karakter dasar yang dimiliki oleh Islam. Karakter tersebut memungkinkan Islam berkomunikasi dan berdialog dengan “unsur luar” yang bukan bawaan tekstual sumber terpercaya Islam, al-Qur’ân dan Sunnah. Karakter tersebut sesungguhnya merupakan “citra diri” Islam sekaligus identitas yang harus diperjuangkan oleh pemeluknya. Para intelektual kontemporer seperti Asghar Ali Engineer, Farid Esack, Hasan Hanafi, dan lain-lain mengawali kajian mereka tentang Islam dengan mengelaborasi aspek ini. Tujuannya adalah untuk melihat aspek yang “dilupakan” dalam perbincangan-perbincangan ulama klasik, yaitu tentang hubungan

---

<sup>2</sup> Herbert A. Davidson, *al-Farabi, Avicenna, and Averroes on Intellect* (Oxford: Oxford University Press, 1992).

<sup>3</sup> Parviz Morewedge (ed.), *Neoplatonism and Islamic Thought* (New York: State University of New York Press, t.th.).

<sup>4</sup> Ian Ricard Netton, *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity* (London: George Allen dan Unwin, 1982).

Islam dengan problem-problem kemanusiaan dan kealaman. Pembahasan tentang tauhid misalnya masih bersifat teosentris. Sehingga klaim-klaim tauhid lebih fokus pada kepercayaan pada Tuhan ketimbang toleransi mereka pada wilayah sosial. Lebih dari itu, eksklusivisme tauhid memunculkan sikap protektif berlebihan atas hal-hal lain yang masuk ke dalam ajaran Islam.

Engineer, misalnya, dalam mengusung gagasannya tentang teologi pembebasan menyimpulkan empat gagasan penting dari al-Qur'ân, yaitu: *tawhîd*, 'adl, *îmân*, *kufr*, dan *jihâd*.<sup>5</sup> Esack menemukan hampir sama dalam menjelaskan kunci-kunci hermeneutikanya, yaitu *taqwâ*, *tawhîd*, *al-nâs*, *al-mustad'afîn fî al-arḍ*, 'adl, *qist*, dan *jihâd*.<sup>6</sup> Dapat disimpulkan bahwa pembebasan adalah karakter dasar dari ajaran Islam. Terminologi *tawhîd*, *îmân*, dan *taqwâ* adalah refleksi dari upaya pembebasan Islam atas kuasa teologis dan kognitif. Sedangkan 'adl, *jihâd*, *al-nâs*, *al-qist*, dan *al-mustad'afîn fî al-arḍ* adalah gambaran pembebasan struktur sosial yang timpang.

Karakter dasar mendorong umat Islam berkontestasi dalam mencari makna "sesungguhnya". Kontestasi pemaknaan terjadi dengan beragam motif dan dorongan. Tidak selamanya dorongan tersebut murni keagamaan. Banyak catatan sejarah menjelaskan bahwa unsur politis mendominasi kepentingan tersebut. Tindakan 'Umar b. al-Khaṭṭâb tidak memotong tangan pencuri di saat musim paceklik, usaha Uthmân b. 'Affân mengumpulkan al-Qur'ân yang berserakan menjadi satu mushaf, keputusan 'Alî b. Abî Ṭâlib tidak membalas siasat licik kelompok Mu'âwiyah dalam peristiwa *tabkîm* (arbitrase), kepasrahan Ḥasan b. 'Alî untuk berdamai dengan Mu'âwiyah dan keberanian Ḥusayn b. 'Alî untuk pergi ke Baghdad yang membawanya kepada akhir hidupnya adalah berbagai contoh dari usaha pemaknaan tersebut.

Di saat umat Islam disibukkan dengan perkelahian pemaknaan tersebut, di sisi lain usaha perluasan wilayah kekuasaan Islam terus dilakukan hingga pada pusat-pusat kebudayaan dua imperium besar Romawi dan Persia. Umat Islam karena itu pada posisi seperti ini justru memperlihatkan kreativitasnya. Umat Islam bersentuhan

<sup>5</sup> Asghar Ali Engineer, *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Element in Islam* (New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990).

<sup>6</sup> Farid Esack, *Qur'an Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression* (London: One World Oxford, 1997).

dengan tradisi, pengetahuan dan sistem teologi masyarakat tempat Islam melakukan ekspansi. Ada dua hal yang terjadi dalam proses ini.

*Pertama*, umat Islam mendapatkan sistem pengetahuan baru dari masyarakat yang didatangi sehingga terjadi dialektika kreatif dengan sistem pengetahuan sebelumnya. Sistem pengetahuan itu misalnya adalah seperti pengetahuan filsafati yang telah berkembang pesat di daerah Mesir, Iskandariyah, Jundisapur, Haran dan lain-lain. Sistem pengetahuan pada perkembangan berikutnya banyak memengaruhi berbagai argumentasi keberagaman umat Islam. Sistem pengetahuan tersebut tidak saja hanya menjadi unsur komplementer, tetapi seringkali menjadi unsur utama argumentasi. Diceritakan bahwa Khalifah al-Makmûn (813-833), seorang Khalifah dari Bani ‘Abbâsiyah membangun teori mimpi untuk memperkuat ajaran Mu‘tazilah. Dalam mimpinya, al-Makmûn bertemu dengan seseorang yang berperawakan tinggi dan memakai pakaian putih. Al-Makmûn bertanya kepada orang tersebut.

“*man anta* (tuan siapa?)”

“*anâ Aristoteles* (saya Aristoteles).” Jawab orang tersebut

“*mâ huwa al-ḥasan* (apa itu yang disebut baik).” Tanya Makmum

“*mâ ḥassanah al-‘aql* (baik adalah apa yang dikatakan baik oleh akal).” Jawab Aristoteles.

“*thumma mâdhâ* (lalu apa lagi?).” Timpal Makmûn.

“*ma ḥassanah al-shar‘* (apa-apa yang dikatakan oleh *shara‘*).” Jawab Aristoteles.

“*thumma mâdhâ* (lalu apa lagi?).” Tanya Makmûn lagi.

“*thumma lâ thumma* (tidak ada lagi setelah itu).” Jawab Aristoteles.<sup>7</sup>

Kisah Makmûn ini menunjukkan bahwa telah terjadi dialektika Islam dengan sistem pengetahuan yang baru. Al-Makmûn telah berkontestasi dengan kelompok literalis semacam Ahmad b. Ḥanbal untuk memaknai Islam tentang posisi al-Qur’ân. Kemenangan berada di pihak al-Makmûn. Hal ini karena Makmûn memiliki aparat pemaksa negara yang tidak dimiliki oleh Ibn Ḥanbal.<sup>8</sup>

*Kedua*, ekspansi yang dilakukan tidak serta merta menyebabkan non-Muslim masuk agama Islam. Artinya, penaklukan yang dilakukan tidak menjadikan daerah taklukan diwajibkan untuk beragama Islam.

---

<sup>7</sup> Said Aqil Siradj, “Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja” dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja* (Yogyakarta: LKiS, 2000), 25.

<sup>8</sup> Ahmad b. Ḥanbal dipaksa untuk mengakui bahwa al-Qur’ân adalah *qadîm*, sementara al-Makmûn, sebagaimana Mu‘tazilah, meyakini al-Qur’ân makhluk.

Saat itu, umat Islam telah mengenal sistem bayar pajak bagi non-Muslim yang tinggal di wilayah kekuasaan Islam. Hubungan dan komunikasi berbagai bidang, terlebih dalam bidang teologi dan filsafat tidak bisa dihindari. Dalam situasi seperti ini, dimungkinkan bahwa berbagai aliran dalam ajaran Islam dan non-Islam saling serang dan bantah tentang sistem keyakinan yang dianutnya. Sistem keyakinan Islam yang cenderung *naqlî* (diperoleh dari riwayat Rasulullah) bersentuhan dengan tradisi filsafat yang cenderung bersifat *'aqlî* (pemikiran rasional).

Dalam bidang ini, kontestasinya pada dua wajah sekaligus; wajah Islam berhadapan dengan aliran atau agama non-Islam dan wajah Islam berhadapan dengan aliran dalam Islam sendiri. Dengan non-Islam, doktrin Islam dihadapkan pada konsep ketauhidan agama lain, Kristen misalnya. Konsep Trinitas Kristen yang sebagian besar banyak mengambil teori Neoplatonisme dianggap bisa menjembatani relasi makhluk dengan Tuhan. Tuhan digambarkan sebagai Dhat transenden dengan ruh Tuhan yang bertempat pada manusia. Bila dalam agama Kristen, trinitas sebenarnya satu, maka dalam Islam, manusia dan alam semesta diasumsikan sebagai pengejawantahan Tuhan. Manusia dan alam semesta karena itu, mesti ada sebagai wujud emanasi dari Tuhan. Posisi manusia dan alam semesta pada hakikatnya satu sebagai bayangan Tuhan. Namun, antara Tuhan, manusia dan alam semesta masih bisa dibedakan. Tuhan wajib ada karena diri-Nya sendiri (*Wâjib al-Wujûd bi dhâtih*), sebaliknya manusia dan alam semesta wajib ada karena yang lain (*wâjib al-wujûd bi ghayrih*).<sup>9</sup>

Al-Fârâbî dan Ibn Sînâ, sebagai filsuf ketuhanan ternama dalam Islam, mengadopsi Neoplatonisme ini dengan menarik. Melalui prinsip emanasi, keduanya sampai pada kesimpulan bahwa manusia yang sempurna adalah manusia yang mampu melakukan “persambungan eksistensial” (*ittiṣâl al-wujûd*) dengan Tuhan melalui akal kesepuluh. Dengan hasil akhir yang hampir sama, sufi Islam terkemuka, al-Hallâj dan Ibn ‘Arabî memiliki konsepsi yang serupa. Tidak dalam bahasa “persambungan”, keduanya menekankan sebuah akhir eksistensial “penyatuan”. Terminologi terakhir ini lebih ekstrem dari yang pertama, menyatunya ruh manusia yang bersih kepada Tuhan. “Penyatuan” tersebut bagi al-Hallâj berlangsung secara

<sup>9</sup> Alam semesta terjadi akibat emanasi melalui proses *ta‘aqqul* hingga akal kesepuluh. Lihat emanasi ini dalam Abû Naṣr al-Fârâbî, *Kitâb al-Arâi‘ Abl al-Madînah al-Fâḍilah* (Beirut: Dâr al-Sharîf, 2002), 61-62.

menurun. Tuhan menempati tubuh manusia (*al-ḥulûl*). Bagi Ibn ‘Arabî penyatuan berlangsung menaik. Manusia yang bersih akan menyatu dengan Tuhan (*wahdat al-wujûd*). Pandangan-pandangan tersebut walau mendapat serangan keras dari al-Ghazâlî dalam *Taḥâfut al-Falâsifah* dan juga Walisongo di Indonesia, masih bisa dilihat hingga saat ini. Kehadiran Ibn Rushd yang menekankan pada Aristotelenianisme ternyata tidak menyurutkan Neoplatonisme tersebut dalam dunia Islam. Filsafat Timur, banyak diikuti oleh orang-orang Shi‘ah, hingga kini masih melangsungkan tradisi tersebut. Nama-nama seperti Suhrawardi, Mulla Sadra, Murtadha Mutahhari dan nama-nama lain menunjukkan keberlangsungan Neoplatonisme Islam.

### Neoplatonisme dalam Pemikiran Islam

Pemikiran Islam yang dimaksud di sini adalah Filsafat Islam, Teologi dan tasawuf. Untuk keilmuan lain semisal ilmu fiqh, Neoplatonisme kurang mendapat tempat. Alasannya adalah karena logika ilmu fiqh bersifat hitam putih, benar-salah sedangkan Neoplatonisme cenderung *tashkîk* (adanya prinsip tengah-tengah). Oleh karena itu, kajian fiqh lebih banyak mengikuti logika Aristotelian yang distingtif (hukum identitas, hukum non-kontradiksi dan hukum tidak ada jalan tengah atau jalan ketiga).<sup>10</sup>

#### 1. Filsafat Islam

Sejarah filsafat Islam diawali dari seorang filsuf al-Kindî (hidup antara tahun 796-873). Ia dianggap sebagai filsuf Islam pertama. Ia mempertanyakan sekaligus membuktikan adanya Tuhan dengan berbagai argumen rasional.<sup>11</sup> Al-Kindî banyak mengadopsi pendapat

<sup>10</sup> Sebagai contoh, saat orang bingung dalam shalat apakah ia akan keluar dari shalat atau melanjutkannya, jawaban fiqh adalah bahwa orang tersebut dihukumi telah keluar dari shalat. Saat ia ragu-ragu dalam jumlah rakaat, keputusan fiqh adalah mengambil yang paling sedikit dari rakaat yang diragukan. Jika ia ragu antara dua atau tiga rakaat, putuskan bahwa ia mendapat yang sedikit, yaitu dua rakaat. Watak yang seperti ini mengakibatkan fiqh terutama teori fiqh, *uṣûl fiqh* lebih memiliki kecenderungan pada Aristoteles.

<sup>11</sup> Al-Kindî mengajukan tiga dasar untuk menentukan adanya Tuhan. *Pertama*, kenyataan bahwa alam ini terdiri dari jasad, waktu dan gerak. *Kedua*, alam semesta merupakan eksistensi yang tersusun dan beragam. Ketersusunan dan banyak ragam sangat tergantung kepada sesuatu yang lain. *Ketiga*, adanya prinsip logika bahwa tidak ada sesuatu yang menyebabkan dirinya sendiri. *Keempat*, mengumpamakan alam seperti jasad. Jasad membutuhkan jiwa, alam juga membutuhkan Tuhan. *Kelima*, alam semesta merupakan rancangan, keteraturan dan bertujuan. Bila tidak, jelas

Aristoteles dalam menjelaskan relasi Tuhan dan alam semesta. Baginya, alam adalah hasil ciptaan Tuhan. Filsuf setelah al-Kindî dan memiliki warna berbeda adalah al-Fârâbî (870-950). Ia dikenal sebagai Neoplatonisme Muslim pertama. Gagasannya tentang Tuhan dan relasi manusia dengan-Nya serta konsep-konsep kebahagiaan banyak dipengaruhi oleh Neoplatonisme.

Al-Fârâbî menjelaskan bahwa Tuhan adalah Esa dari segalanya. Kehadirannya adalah *Wâjib al-Wujûd* (niscaya ada), yaitu suatu wujud yang wajib ada. Ia tidak bisa dikatakan tidak ada.<sup>12</sup> Mengatakan tidak ada pada wujudnya adalah kemustahilan. Ia ada dengan sendirinya (*Wâjib al-Wujûd bi Dhâtih*), tidak ada yang menjadikan-Nya. Ia ada tanpa didahului oleh tiada. Wujud ini menyebabkan wujud-wujud selainnya menjadi ada. Wujud lain tergantung kepadanya. Ia ada untuk selamanya. Lawan dari *Wâjib al-Wujûd* adalah *mumkin al-wujûd* (wujud potensial) yaitu wujud yang antara ada dan tidak adanya masih bersifat kemungkinan. Ada dan tidak adanya bukanlah suatu keharusan dan kewajiban. Semuanya digantungkan kepada *Wâjib al-Wujûd*. Ia membutuhkan *Wâjib al-Wujûd*, ia tidak bisa muncul dengan sendirinya. Artinya, kehadiran *mumkin al-wujûd* bisa disebabkan oleh sebab lain.

Letak kerumitan dari pemikiran al-Fârâbî dalam membagikan wujud ini adalah bahwa *mumkin al-wujûd* haruslah ada disebabkan kewajiban adanya yang *Wâjib al-Wujûd*. Hubungan *Wâjib al-Wujûd* dengan *mumkin al-wujûd* adalah seperti hubungan matahari dengan sinar matahari. Sinar wajib ada karena adanya matahari. Jika disimpulkan pemikiran al-Fârâbî menyatakan bahwa *mumkin al-wujûd* menjadi wajib ada, hanya saja wajib adanya *mumkin al-wujûd* tergantung kepada *Wâjib al-Wujûd*, sedangkan *Wâjib al-Wujûd* wajib ada bukan karena yang lain tetapi karena diri-Nya sendiri. Oleh karena itu, Tuhan oleh al-Fârâbî disebut sebagai *Wâjib al-Wujûd bi Dhâtih* sedangkan alam semesta disebut *wâjib al-wujûd bi ghayrih*.

Untuk menjelaskan aktivitas Tuhan dan hubungannya dengan alam semesta, al-Fârâbî menjelaskan bahwa Tuhan (Allah) adalah 'aql murni.<sup>13</sup> Aktivitasnya adalah *ber-ta'qqul* (berpikir). Objek

tidak mungkin alam ini berjalan secara seimbang. Lihat 'Âṭif al-'Irâqî, *Madhâbib Falâsifat al-Masbriq* (Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1992), 80-84.

<sup>12</sup> T.J. De Boer, *Târikh al-Falsafah fî al-Islâm*, terj. Muḥammad 'Abd al-Hâdî Abû Zaydah (Kairo: Maṭba'at Lajnat al-Ta'lîf wa al-Tarjamah, 1954), 162.

<sup>13</sup> Disebut akal murni karena Tuhan (Allah) bebas dari kebendaan. Aristoteles menyebutnya sebagai akal yang berpikir.



pemikirannya adalah substansi-Nya sendiri. Dari sini, Allah adalah *‘Aqil* (yang Berpikir), *‘aql* (pikiran) dan *ma‘qûl* (yang dipikirkan). Allah karena aktivitas *ta‘aqqul* ini mengetahui segala hal dengan substansi-Nya, bukan dengan yang lain. Ia karena itu adalah *‘Alim* (Zat yang Mengetahui, *‘ilm* (ilmu) dan *Ma‘lûm* (Yang Diketahui).<sup>14</sup> Aktivitas Allah demikian ini menimbulkan energi besar. Energi besar tersebut menghasilkan akal pertama yang dikenal dengan *nous*. Aktivitas *nous* adalah memikirkan *‘Aql* murni dan dirinya sendiri. Dari *ta‘aqqul* lahirlah teori emanasi.

## 2. Teologi Islam

Teologi bagi al-Fayyad dibedakan dalam dua hal, teologi sebagai sistem keyakinan dan teologi sebagai sebuah kajian. Sebagai sistem keyakinan, teologi adalah seperangkat doktrin yang diyakini, diikuti dan dilaksanakan. Keyakinan tersebut memiliki watak historis dan kontekstual. Ia dibentuk oleh pergulatan sejarah dan dorongan situasi yang melingkupinya. Aliran Mu‘tazilah, Ash‘ariyah, Shi‘ah, dan Murji‘ah adalah bukti dari historisitas tersebut. Sedangkan teologi sebagai sebuah kajian adalah analisis kritis dan filosofis atas objek teologi itu sendiri, yaitu Tuhan.<sup>15</sup>

Keterpengaruhannya teologi Islam oleh Neoplatonisme banyak terdapat dalam ajaran Shi‘ah, Shi‘ah Ismâ‘îliyah misalnya. *Pertama*, Shi‘ah Ismâ‘îliyah lebih mendahulukan aspek *bâtin* daripada aspek *ẓâhir*. Kita akan melihat orang Shi‘ah mamaknai Q.S. al-Raḥmân [55]: 19-22<sup>16</sup> dengan “dua lautan” sebagai ‘Alî dan Fâtimah, “batas” sebagai Muhammad dan “mutiara dan marjan” sebagai Ḥasan dan Ḥusayn. Bagi mereka, makna batin adalah asal (*asl*) sementara lafal merupakan cabang (*far‘*). Segi *ẓâhir* diperuntukkan untuk orang-orang awam sementara makna *bâtin* untuk orang-orang tertentu yang sempurna sisi spiritualitasnya. Tidak hanya tafsir, dalam masalah imam mereka berkeyakinan bahwa bumi tidak pernah kosong dari imam hidup yang bertugas. Imam kadangkala tampak (*ẓâhir*) dan adakalanya tersembunyi (*bâtin*). Masing-masing imam memiliki wakil. Oleh karena

<sup>14</sup> Karena itu Tuhan adalah mengetahui objek pengetahuan yang paling utama melalui ilmu-Nya yang paling utama pula. Lihat al-Fârâbî, *Kitâb Arâi*, 48.

<sup>15</sup> Muhammad al-Fayyad, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan* (Yogyakarta: LKiS, 2012), 63-64.

<sup>16</sup> “Dia (Allah) membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu. Di antara keduanya terdapat batas yang tidak terlewati. Dari keduanya muncul mutiara dan marjan”.

itu, setiap masa selalu ada imam sejak nabi Adam hingga hari kiamat.<sup>17</sup> Imam wajib ada karena ia berfungsi menjaga dunia dari kehancuran dan agar bisa dikenali. Imam memiliki ilmu *ẓâbir* dan *bâtin* sekaligus. Karena itu, mereka tidak pernah salah.

*Kedua*, Tuhan bisa dikenal melalui perantaraan imam. Manusia tidak bisa mengenal Tuhan dengan caranya sendiri. Mereka harus mendapatkan pengajaran (*ta'lim*) baik dari Nabi atau dari guru yang sempurna. Dua orang ini memberi pengajaran tentang kebenaran spritual (*bâtin*). Nabi yang dimaksud bagi Shi'ah memiliki enam lingkaran yaitu Adam, Nuh, Ibrahim, Musa, Isa dan Muhammad. Lingkaran enam dilanjutkan pada yang ketujuh yaitu Muhammad b. Ismail dan penerus-penerusnya sebagai guru yang sempurna.<sup>18</sup> Shi'ah Ismâ'iliyah karena itu disebut pula dengan Shi'ah Baṭiniyah dan Shi'ah Ta'limiyah. Mereka berkeyakinan posisi imam seolah-olah representasi dari kebenaran Tuhan yang diturunkan terus menerus, sebagaimana akal-akal yang turun dalam tradisi Neoplatonisme.

*Ketiga*, makna bilangan “tujuh” atau imam ketujuh dari Ismâ'iliyah diyakini memiliki makna filosofis yang sama dengan jumlah langit dan bumi, jumlah planet dan juga jumlah hari. Lebih dari itu, setiap nabi memiliki tujuh pelaksana wasiat yang datang sesudahnya dan pelaksana ketujuhnya akan menjadi nabi. Ini artinya, setiap nabi memiliki enam orang bukan nabi dan ketujuhnya menjadi nabi. Nuh karena itu adalah pelaksana ketujuh dari Adam, Musa pelaksana ketujuh dari Nuh dan begitu seterusnya. Ismail anak dari Ja'far karena itu adalah pelaksana ketujuh dari Muhammad. Setelah itu, mereka disembunyikan Tuhan. Mereka, Nabi dan imam, menyampaikan tiga hal, yakni *nubummat*, *waṣayat*, dan *walâyat*. Dalam masalah *walâyat* ini, nabi dan juga imam akan menyampaikan rahasia-rahasia spritual yang bersifat *bâṭini* (esoterik).<sup>19</sup> Keyakinan pada “tujuh” ini memiliki keserupaan pula pada keyakinan Neoplatonisme pada jumlah akal-akal yang sepuluh dengan modifikasi tertentu.

*Keempat*, posisi imam yang memiliki sifat-sifat kesempurnaan ilahiah sehingga tidak pernah salah adalah melampaui pengertian umat Islam pada umumnya. Hal ini barangkali memiliki koherensi dengan

<sup>17</sup> M. Amin Nurdin (ed.), *Sejarah Pemikiran Islam: Teologi-Ilmu Kalam* (Jakarta: Amzah, 2012), 168; Nourouzzaman Shiddiqi, *Syah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah* (Yogyakarta: PLP2M, 1985), 62.

<sup>18</sup> Shiddiqi, *Syah dan Khawarij*, 63.

<sup>19</sup> Nurdin, *Sejarah Pemikiran*, 169-170.

gagasan lingkaran tujuh di atas. Bisa dimaknai bahwa seorang imam merupakan titisan Tuhan di bumi yang dimunculkan melalui pelimpahan wasiat mulai dari Nabi Adam hingga saat ini. Tahap keyakinan seperti ini menemukan titik ekstrimnya pada kelompok Ghullat al-Shi'ah. Shi'ah Ghullat memiliki empat ajaran pokok; yaitu *tashbih*, menyerupakan imam dengan Tuhan; *tanâsukh*, keluarnya satu jasad dan menempati jasad lainnya atau ruh Tuhan menempati pada diri Adam dan berlanjut pada imam-imam; *bada'*, Allah mengubah apa yang dikehendaki sesuai dengan perubahan ilmu-Nya dan *raj'ah*, harapan akan datangnya ratu adil, Imam Mahdi yang akan memperbaiki keadaan dunia.<sup>20</sup>

### 3. Tasawuf

Dalam sejarah tasawuf dikenal dua pemilahan aliran yang saling menyerang yaitu tasawuf amali dan tasawuf falsafi. Tasawuf amali mendasarkan ajarannya pada dimensi-dimensi yang diambil dari ajaran Islam (al-Qur'ân dan Sunnah). Tasawuf amali menganggap bahwa ajarannya tidak tercampuri oleh ajaran lain baik dari agama selain Islam atau ajaran filsafat. Tokohnya adalah al-Ghazâlî, al-Qushayrî dan Junayd al-Baghdâdî. Sedangkan tasawuf falsafi adalah tasawuf dengan pola rasional dengan memuaskan gagasan tentang Tuhan secara filsafati. Ajarannya tidak murni dari teks ajaran Islam, tetapi juga dari berbagai referensi seperti ajaran lokal Persia, filsafat dan lain-lain. Neoplatonisme banyak diterima oleh tasawuf falsafi ini dibanding tasawuf amali. Oleh karena itu, telusuran Neoplatonisme akan dipusatkan pada tokoh-tokoh tasawuf falsafi utamanya al-Hallâj dan Ibn 'Arabî. Tokoh utamanya, Yazîd al-Buṣṭamî tidak memiliki tulisan sebagaimana keduanya.

Al-Hallâj<sup>21</sup> memiliki tiga gagasan utama yaitu konsep tentang Nur Muhammad, penyatuan Tuhan dengan manusia (*al-ḥulûl*) dan kesatuan

<sup>20</sup> Ibid., 191-192.

<sup>21</sup> Nama lengkapnya adalah Abû al-Mughîth al-Ḥasan b. Manṣûr b. Muḥammad al-Bayḍâwî. Nama al-Hallâj adalah sebutan atau gelar yang diberikan kepada bapaknya sebagai peminta benang kapas dan wol di Tustar, salah satu desa dekat Baiḍa Persia. Al-Hallâj lahir padatahun 858 M/244 H. Sejak belia, al-Hallâj senang dengan dunia tasawuf. Beberapa gurunya adalah seperti Junayd al-Baghdâdî, Sahal al-Tusturi, Amîr al-Makkî, dan lain-lain. Al-Hallâj hidup pada masa kekuasaan Bani 'Abbâsiyah periode kedua dalam pengaruh Turki 1 (847-945 M/ 232-334 H). Raja yang menghukum al-Hallâj adalah al-Muqtadir, raja ke XIX dari kekuasaan 'Abbâsiyah. Al-Muqtadir berkuasa saat umurnya masih 13 tahun. Ia banyak dipengaruhi oleh pembantu-pembantunya (perdana menteri) seperti 'Alî b. Furât dan 'Alî b. 'Îsâ yang

agama (*wahdat al-adyân*). Namun, sebelum membahas ketiga hal ini terlebih dahulu dijelaskan pandangan al-Hallâj tentang Tuhan. Tuhan adalah Zat yang tidak bisa disifati oleh apapun. Pemberian sifat justru membatasi Tuhan. Tuhan adalah tunggal murni. Berbagai realitas yang banyak dalam alam semesta hakikatnya satu. Alam semesta merupakan penampakan (*tajalliyât*) dari Tuhan. Implikasi pemikiran demikian, agama apa pun walau menunjukkan ragam aktivitas yang berbeda sesungguhnya memiliki kesamaan tujuan. Tuhan bisa didekati dari berbagai cara dan perspektif.<sup>22</sup>

*Pertama*, konsepsi Nur Muhammad. Nur Muhammad bagi al-Hallâj adalah asal mula alam semesta. Ia bisa disamakan dengan akal pertama dalam tradisi Neoplatonisme. Nur Muhammad paling menyerupai Tuhan. Sebagai yang pertama, ia paling dikasihi Tuhan. Secara ruhnya, Muhammad telah ada mendahului Nabi Adam sekalipun, walaupun secara jasadi ia baru muncul belakangan. Pandangan al-Hallâj tentang Nur Muhammad tersebut diambilnya dari keterangan al-Qur'ân surat an-Nûr [24]: 35.<sup>23</sup> Al-Hallâj ternyata tidak sendiri dalam memaknai “nur” dalam ayat ini sebagai Muhammad. Al-Suyûfi dalam *Tafsir Jalâlâyân* dan Ibn Jarîr al-Ṭabârî juga memaknainya sebagai Muhammad.<sup>24</sup>

membenci al-Hallâj dengan kolaborasi fiqh mazhab Zahiri. Al-Hallâj dituduh bekerjasama dengan pemberontak Shî'ah Qaramiṭah secara politis dan penyebar paham sesat secara keagamaan. Masalah kebencian kepada al-Hallâj dapat dibaca dalam Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 24-31; Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono et.al (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), 68-69.

<sup>22</sup> Louis Massignon, *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Vol. 3, terj. Herbert Masson (New Jersey: Princeton University Press, 1982), 316-321; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 74.

<sup>23</sup> “Allah adalah cahaya langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah tersebut adalah laksana lubang yang tidak tembus yang di dalamnya ada lampu penerang. Lampu tersebut dalam sebuah kaca laksana bintang yang berkelip-kelip yang dinyalakan dengan minyak zaitun dari pohon yang diberkahi, pohon yang tidak tumbuh di Timur dan Barat. Minyak tersebut menyinari walaupun tidak disentuh oleh api. Cahaya Allah tersebut adalah cahaya di atas cahaya. Allah memberi petunjuk kepada siapa pun yang dikehendaki untuk mendatangi nur-Nya. Demikianlah Allah memberi contoh-contoh kepada manusia. Allah maha mengetahui segala sesuatu”.

<sup>24</sup> Muhammad Zaairul Haq, *Al-Hallaj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan* (Bantul: Kreasi Wacana, 2010), 106.

*Kedua*, konsep *al-Hulûl* (menyatunya Tuhan dengan manusia dan alam semesta). Konsep ini adalah kelanjutan dari prinsip kejadian manusia dari Nur Muhammad. Implikasinya adalah bahwa dalam diri manusia memiliki dua sifat yaitu sifat ketuhanan (*lâhût*) dan sifat kemanusiaan (*nâsût*). *Ketiga*, *Wahdat al-Adyân* (penyatuan agama). Konsep ini merupakan implikasi lebih lanjut dari ketunggalan wujud dan ketunggalan realitas. Nur Muhammad sebagai manifestasi Tuhan menurunkan berbagai makhluk selain-Nya. Nur Muhammad memberi bentuk pada semua alam semesta. Para Nabi mendapatkan limpahan darinya. Oleh karena itu, semua agama yang dibawa oleh para nabi adalah sama. Para nabi dan ajaran yang dibawa berasal dari sumber yang sama. Perbedaan hanya ditingkat luarnya saja. Esensinya sama.

Penerus gagasan al-Ḥallâj adalah Ibn ‘Arabî.<sup>25</sup> Gagasannya hampir sama dengan al-Ḥallâj. Ia menyebut Tuhan sebagai “Ketersembunyian Mutlak” (*al-Ghâib al-Muṭlaq*). Tuhan tidak bisa didefinisikan apalagi diketahui. Dalam *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, Ibn ‘Arabî menjelaskan:

“*Allah (al-Ḥaqq)* mensifati dirin-Nya dengan dinding yang gelap. Dinding tersebut adalah benda-benda fisik alamiah dan ruh yang lembut. Allah adalah hakikat hijab atas diri-Nya sendiri. Maka Allah tidak dapat diketahui sebagaimana Dia mendapati sendiri tentang-Nya. Ia selalu dalam posisi tertutup yang tidak bisa terbuka dengan sekedar mengetahui-Nya. Allah selalu dalam kondisi seperti ini (tertutup) tidak diketahui, baik dengan ilmu rasa maupun ilmu rasional atau empiris.”<sup>26</sup>

<sup>25</sup> Ia dilahirkan di Andalusia dengan nama Muḥammad b. ‘Alî b. Muḥammad b. al-‘Arabî al-Ṭâ’î al-Ḥâtîmî pada 28 Juli 1165 atau 17 Ramadan 560 H. Ia meninggal pada tahun 1240 M dan dimakamkan di Salhiyyah Damaskus Utara. Di Andalusia dikenal dua orang yang bernama Ibn ‘Arabî, namun yang belakangan ini adalah seorang pakar ḥadîth. Ia bernama Abû Bakr Muḥammad b. ‘Abd Allah b. al-‘Arabî al-Ma‘afîrî (1076-1148 M/468-543). Ibn al-‘Arabî ini lebih dahulu ketimbang Ibn ‘Arabî yang sedang kita bicarakan. Keduanya tidak pernah bertemu. Saat Ibn ‘Arabî sang mistikus lahir, Ibn al-‘Arabî ahli ḥadîth telah meninggal. Kehidupan Ibn ‘Arabî sang mistikus penuh dengan dialektika. Ia lahir dalam situasi Andalusia yang tidak menentu. Andalusia dalam ancaman tentara Kristen. Ibn ‘Arabî sebenarnya berasal dari keluarga terpandang. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi istana al-Muwahḥidûn, tetapi sejak umur 20 tahun, ia mulai menekuni dunia sufi. Bukunya yang fenomenal adalah *Fuṣûṣ al-Ḥikam* dan *al-Futūḥât al-Makkiyah*. Dilihat dari tahun hidup Ibn ‘Arabî, ia semasa dengan Ibn Rushd dan Ibn Ṭufayl. Dengan Ibn Rushd, ia pernah bertemu, tetapi dengan Ibn Ṭufayl penulis belum menjumpai literatur yang mengisihkannya. Noer, *Ibn al-‘Arabî*, 17; al-Fayyad, *Teologi Negatif*, 23-35.

<sup>26</sup> al-Fayyad, *Teologi Negatif*, 165-166; Muhy al-Dîn Ibn ‘Arabî, *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, ed. Abû al-A‘lâ al-‘Afîfî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, t.th.), 54-55;

Apa yang kita ketahui tentang Tuhan hanyalah Tuhan yang disangka saja (*al-ilâh al-maẓnûn*). Pembicaraan-pembicaraan tentang Tuhan lebih menempatkan Tuhan sebagai “Yang Dipercayai” atau Tuhan “Yang Diciptakan dalam Kepercayaan” dan bukan hakikat Tuhan itu sendiri. Hakikat Tuhan sangat misteri. Tidak ada yang lebih misterius ketimbang Tuhan. Tuhan adalah *al-Ilâh al-Majbûl* (Tuhan yang tidak diketahui).<sup>27</sup>

## Neoplatonisme dan Pluralisme Keberagamaan

### A. Epistemologi Campuran: Epistemologi Pluralisme

#### 1. Sumber Pengetahuan

Ada empat sumber pengetahuan yang dikenal selama ini dalam dunia filsafat, yaitu: wahyu, akal, indera, dan hati atau intuisi. Neoplatonisme Islam melihat berbagai sumber pengetahuan tersebut tidak secara distingtif oposisional. Neoplatonisme Islam merangkum berbagai sumber selama sumber tersebut memberi kontribusi atas kebenaran. Dalam Komaruddin Hidayat, model seperti ini disebut dengan abduktif.<sup>28</sup> Watak abduksi ini memungkinkan Neoplatonisme Islam mengambil berbagai pengetahuan dari Yunani, Majusi, budaya lokal dan lain sebagainya. Wahyu sebagai inti dasar ajaran agama Islam dijadikan sumber paling penting dari Neoplatonisme Islam. Hal ini terbukti dari berbagai penjelasan al-Fârâbî yang bepretensi untuk menjelaskan sifat keesaan Allah yang diambilnya dari al-Qur’ân.

“Sesungguhnya jalan itu adalah jalan orang-orang yang menzalimi manusia dan orang yang berusaha dengan cara yang tidak benar. Mereka akan mendapatkan siksa yang pedih”.<sup>29</sup>

Hal serupa terjadi pada Shi’ah Baṭinîyah dan juga tasawuf falsafi semisal Ibn ‘Arabî dan al-Ḥallaj. Dalam menjelaskan konsep Nur Muhammad atau *al-Ḥaqqîqah al-Muḥammadiyah*, baik Shi’ah Baṭinîyah maupun Ibn ‘Arabî dan al-Ḥallaj terinspirasi dari ajaran Neoplatonisme yang mengajarkan pemisahan tegas antara Tuhan dan materi. Akibatnya, untuk menciptakan dunia, Tuhan memerlukan unsur mediatif. Dari Nur Muhammad seluruh dunia muncul. Di satu

<sup>27</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 96-102.

<sup>28</sup> Bagi Komaruddin Hidayat logika abduktif adalah logika mendekati data atau teks dengan berbagai asumsi dan probabilitas sehingga muncul berbagai kemungkinan wajah kebenaran. Lihat Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 125.

<sup>29</sup> Q.S. al-Shûrâ [22] 42.

sisi, ajaran seperti ini tidak hanya pada Neoplatonisme tetapi juga ada dalam ajaran Yahudi dan Šâbi‘ah.<sup>30</sup> Seperti kita tahu, Ibn ‘Arabî dikenal dengan prinsipnya *coincidentia oppositorum* (*al-jam‘ bayn al-addâd*), yaitu berkumpulnya dua hal yang berlawanan. Ia menyimpulkan adanya paradoksikalitas Tuhan. Dalam bahasa lain, Ibn ‘Arabî mengakui ada dualisme dalam kenyataan. Dia menyebut Allah di satu sisi dengan sifat *tanzîh* (ketiadaan serupa dengan selain-Nya), namun di sisi lain menyebutnya dengan sifat *tashbîh* (keserupaan dengan makhluk). Tuhan adalah *ẓâhir* tetapi Ia juga *bâtin*. Sikap *coincidentia oppositorum* Ibn ‘Arabî ini memiliki kemiripan dengan watak Panteisme.<sup>31</sup> Dualisme juga banyak diikuti oleh agama Majusi. Majusi menetapkan adanya dua sumber yang memengaruhi kehidupan. Ada baik dan ada buruk. Ada manfaat dan ada kebinasaan. Ada kemakmuran dan ada penderitaan. Ada cahaya (*nûr*) dan ada kegelapan (*zulm*).<sup>32</sup>

## 2. Cara Mendapatkan Pengetahuan

Epistemologi mengupas tentang bagaimana prosedur atau proses mendapatkan pengetahuan. Neoplatonisme Islam memerolehnya melalui cara eklektik, yaitu cara yang tidak terpaku pada model distingtif induktif dan deduktif. Model induktif yang mengandaikan kebenaran dapat diperoleh melalui fakta-fakta partikular dan deduktif mengawalinya dari konsep universal dan diterjemahkan pada fakta-fakta partikular dianggap membuat pengetahuan terpisah dan saling berlawanan. Plato seperti kita tahu adalah bapak dari penalaran deduktif, sementara Aristoteles sebagai bapak penalaran induktif. Pertentangan tersebut bagi al-Fârâbî hanyalah pada aspek luarnya saja. Ia telah berhasil menyatukan keduanya. Eklektisisme al-Fârâbî dibuktikan dengan mengadopsi gagasan-gagasan yang bagi sebagian orang bertentangan. Ia mengakomodir berbagai kebenaran. Ia dan juga Ibn Sînâ menerima Plato tentang hubungan “yang banyak” dan “yang Satu” (sebagai pendapat yang ditolak Aristoteles), namun ia mengadopsi Aristoteles dalam hal “merindu” makhluk pada diri Tuhan. Di sisi lain, mereka

<sup>30</sup> Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî* (Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabiyah, 1989), 169-173.

<sup>31</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tasawuf dalam Peradaban Islam: Apresiasi dan Kritik” dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang-bayang Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK dan Universitas Paramadina, 2007), 68.

<sup>32</sup> al-Jâbirî, *Takwîn al-‘Arabî*, 148.

menerima argumen Ptolemeus (pelengkap gagasan planet Aristoteles), ahli astronomi Mesir yang penuh klenik, untuk merangkai teori emanasinya. Sementara itu, model emanasi diambilnya dari Plotinus. Jumlah akal dibatasi dengan sepuluh dimungkinkan untuk menyesuaikan dengan jumlah pembesar-pembesar malaikat yang berjumlah sepuluh. Kata “malaikat” dalam Q.S. al-Hâqqah [69]: 17 adalah representasi dari planet tersebut.

Shî‘ah Bâtîniyah, menjadikan takwil sebagai alat yang menyenangkan. Dalam mamaknai Q.S. ar-Rahmân: 19-22<sup>33</sup> kelompok Shî‘ah, penganut epistemologi ini, memaknai “dua lautan” sebagai ‘Alî dan Fâtimah, “batas” sebagai Muhammad dan “mutiara dan marjan” sebagai Hasan dan Husayn. Makna lain dibuat oleh al-Qushayrî, menurutnya “dua lautan” adalah *khamf* (takut) dan *raja’* (harapan), “batas” diartikan sebagai pengawasan Tuhan, sedangkan “mutiara dan marjan” sebagai *ahwâl* dan *la‘âif*.<sup>34</sup> Namun, di sisi lain, sebagai implikasi ekletisme metodologis, Neoplatonisme Islam juga memperoleh pengetahuan dengan cara kerja-kerja indra, pengalaman dan premis-premis rasional.

### 3. Pembuktian Kebenaran

Kebenaran bagi Neoplatonisme Islam adalah kebenaran yang mendorong kepada kebahagiaan. Kebagiaan puncak diperoleh saat manusia bisa *ittiṣâl* dengan akal aktif (akal kesepuluh), *wahdat al-wujûd* dan *al-hulûl*. Mereka melaluinya dua tahap, yaitu tahap teoretis sebagai tahap pertama dan tahap praktis sebagai tahap puncak. Pada tahap teoretis, mereka menggunakan kebenaran koherensi dan korespondensi. Proposisi-proposisi tentang Tuhan dan relasinya dengan manusia adalah koherensi, tetapi penggunaan ilmu astronomi dalam menjelaskan konsep emanasi adalah korespondensi. Memanfaatkan Plato untuk menjelaskan *Wâjib al-Wujûd* adalah koherensi, namun konsepsi gerak dan hukum sebab akibat serta hubungannya dengan dunia materi adalah korespondensi. Namun, pembuktian kebenaran tahap teoretis belum menemukan puncak kebenaran yang diharapkan. Ia hanya menjadi sarana dan alat saja. Tahap ini bisa dikatakan sebagai tahap para filsuf, yaitu tahap analisa

<sup>33</sup> “Dia (Allah) membiarkan dua lautan mengalir dan bertemu. Di antara keduanya terdapat batas yang tidak terlewati. Dari keduanya muncul mutiara dan marjan”.

<sup>34</sup> Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî* (Beirut: al-Markâz al-Thaqafî al-‘Arabî, 1991), 306-307.



dan pemikiran. Pada tahap praktis kebenarannya adalah kebenaran pragmatisme esoterik. Kebenaran ini bersifat batin.

## **B. Ajaran Dasar Pluralisme**

Ajaran dasar yang dimaksud di sini adalah ajaran-ajaran Neoplatonisme yang masuk dalam pemikiran Islam. Ajaran dasar ini sekaligus menjadi landasan bagi pemikiran Islam bidang filsafat Islam, teologi dan tasawuf. Ajaran dasar inilah yang menyatukan kesamaan gagasan dari setiap pandangan pluralisme dari pemikiran Islam tersebut.

### **1. Satu Hakikat Banyak Realitas**

Dorongan pluralisme pertama dan ini yang paling inti adalah pandangan atas realitas yang plural memiliki satu hakikat. Hakikat tersebut adalah hakikat ketuhanan. Hubungan Tuhan dengan realitas plural adalah laksana matahari yang memberi sinar yang beragam. Banyak kata untuk mengungkap hubungan ini. Yang paling populer adalah *the many* dan *The One*, “yang banyak” dan “Yang Tunggal.” Hubungan ini menandakan adanya yang universal di samping yang partikular. Yang satu sebagai “inti” sedangkan yang lainnya bukan inti. Yang satu sebagai asli yang lainnya hanya bayangan dari asli.

Alam semesta ini dalam pandangan emanasi adalah manifestasi dari eksistensi Tuhan. Ibn ‘Arabî menjelaskan bahwa alam semesta merupakan *tajallî* (perwujudan) dari *al-Haq*. *Tajallî* tersebut terjadi terus-menerus tanpa awal dan juga akhir. Lebih dari itu, *tajallî* Tuhan tidak terbatas jumlahnya. Tidak ada yang sama dalam *tajallî*-nya. Ia terus menerus berubah, tanpa henti. *Tajallî* Tuhan selalu berubah setiap saat dari satu kondisi ke kondisi lainnya.<sup>35</sup> *Tajallî* tersebut pertama-tama melalui *al-Haqîqah al-Muhammadiyah*. Dari sinilah *tajallî-tajallî* berikutnya berjalan. *Tajallî* tersebut memunculkan sesuatu yang baru dan menggantikan sesuatu sebelumnya.<sup>36</sup>

Proses terus menerus dan ganti-menggantikan ini digambarkan oleh Azhari Noer sebagai berikut:

“Ibn ‘Arabî melukiskan hubungan antara Tuhan dan alam seperti hubungan matahari dan cahayanya. Cahaya matahari adalah seperti nyala lilin yang seolah-olah tetap ada ketika menyala. Mata kita melihat api tetap ada. Tetapi sebenarnya mata kita tertipu. Sebenarnya nyala api muncul dan lenyap. Setiap kali muncul nyala api baru, yang kemudian

---

<sup>35</sup> Noer, *Ibn ‘Arabi*, 59.

<sup>36</sup> Ibn ‘Arabî, *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, 126; Noer, “Tasawuf dalam Peradaban Islam”, 83.

hilang, disusul nyala api yang lain, yang kemudian juga hilang, dan kemudian disusul nyala api yang lain pula, dan begitu seterusnya”.<sup>37</sup>

*Tajalli* Tuhan yang terus menerus pada alam semesta menunjukkan bahwa alam yang berwujud plural ini sesungguhnya menyimpan satu hakikat dari Tuhan yang *bertajalli*. Senada dengan Ibn ‘Arabî, al-Hallâj menganggap bahwa dalam diri manusia terdapat unsur *lâbût* (ruh ketuhanan). Manusia yang plural terdiri dari berbagai suku, warna kulit, negara, agama, adat istiadat dan lain sebagainya menyimpan *lâbût* yang sama. Mereka berbeda-beda tetapi satu hakikat yang datang dari Tuhan. Karena *lâbût* dalam diri manusia tersebut, perintah Tuhan agar malaikat bersujud kepadanya bisa dimaklumi. Malaikat sebenarnya tidak bersujud kepada Adam dalam arti fisiknya, tetapi bersujud kepada hakikat yang ada pada dirinya yaitu hakikat ketuhanannya.<sup>38</sup>

## 2. Satu Kebenaran yang Memencar

Satu hakikat alam semesta berimplikasi pada kebenaran yang dibawa oleh manusia dan oleh agama yang mewartakan kebenaran kepadanya. Logikanya adalah apabila pluralitas menyimpan satu hakikat, maka berbagai kebenaran yang ditawarkan oleh agama yang berbeda sesungguhnya juga sama. Hanya saja serupa dengan manifestasi Tuhan yang plural dalam alam semesta, setiap agama mengajarkan cara dan metode yang berbeda dalam mendekati Tuhan. Sumber referensinya karena itu tidak harus terpaku pada teks kitab suci al-Qur’ân dan Sunnah. Berbagai pengetahuan, walau, secara faktual tidak mengikuti ajaran Muhammad menjadi informasi berharga dan dapat dimanfaatkan untuk memperjelas ajaran Islam. Ajaran Budha, ajaran yang dibawa oleh Sidharta Gautama, menjadi inspirasi atas pandangan ini (tidak memberi predikat atas Tuhan). Demikian pula ajaran Lao-tze yang tidak ingin merusak keabsolutan Tuhan karena definisi yang diberikan. Dua ajaran Timur ini jika ditarik titik persamaannya dengan Islam adalah keinginan untuk mewujudkan ke-Esaan mutlak Tuhan. Paralelitas satu kebenaran banyak jalan semakin dikuatkan oleh sebagian prediksi ahli sejarah yang menjelaskan bahwa Budha adalah Nabi Dhû al-Kifl dan Lao-Tze

<sup>37</sup> Noer, “Tasawuf dalam Peradaban”, 83-84.

<sup>38</sup> A. Rivay Siregar, *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Jakarta: Rajawali Pers, 2000), 134.

sebagai Nabi Luṭ.<sup>39</sup> Jika Ibn ‘Arabî memperkenalkan *al-jam‘ bayn al-‘addab* dengan memperkenalkan paradoksikalitas Tuhan seperti *tashbīb* dan *tanzīh*, *al-Anwāl* dan *al-Ākhir*, *al-Zāhir* dan *al-Bāṭin*, maka Taoisme—ajaran yang dibawa Lao-Tze—memperkenalkan konsep *Yin-Yang*. Konsep *Tao*, Yang Satu, memanifestasi dalam dualitas *yin-yang*. Dari *yin-yang* manifestasi *Tao* berlanjut menjadi pluralitas hexagram tentang alam semesta ke dalam eksistensi.<sup>40</sup>

Teologi negatif menegaskan kesinambungan satu kebenaran namun memencar dalam berbagai bentuk. Teologi negatif dalam sejarahnya bisa ditelusuri dari bapak tauhid, Ibrahim yang selalu menolak konsepsi Tuhan pada matahari, rembulan dan lain-lain (Q.S. al-An-‘ām [6]: 75-79), dilanjutkan pada agama Yahudi, Kristen dan Islam. Teologi negatif dalam agama Kristen, menurut al-Fayyad, minimal ada lima tokoh besarnya; Dionisius Aeropagit, St. Augustinus, Meister Echart, penulis anonim *The Cloud of Unknowing* dan St. Juan dari Salib. Tuhan bagi Echart misalnya, adalah Tuhan yang tidak bisa dinyatakan dengan apa pun. Ia bukan ini dan bukan itu.<sup>41</sup> Di tangan al-Fârâbî, Ibn Sînâ, Ibn ‘Arabî dan al-Ḥallâj, teologi negatif dalam Islam dipopulerkan oleh mereka dan para penerusnya.

Agama-agama tersebut membawa kebenaran yang sama, walau dalam praktiknya berbeda. Kebenaran tersebut tidak perlu dipertangkan. Konflik untuk memperebutkan berbagai kebenaran tersebut adalah tindakan tidak baik. Dalam nada tegas, Jalâl al-Dîn al-Rûmî, sebagaimana dikutip oleh Fathimah,<sup>42</sup> mengatakan:

“...aku adalah seorang Muslim,  
Tetapi aku juga seorang Nasrani,

<sup>39</sup> Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Paramadina, 1995), 33. Hidayat dan Nafis dalam bukunya *Agama Masa Depan* pada catatan kaki nomor 17 menjelaskan bahwa belum ditemukan referensi yang menyatakan bahwa Nabi Luṭ adalah Lao-Tze. Tetapi bila melihat berbagai keterangan dari buku-buku tentang Taoisme ada penjelasan bahwa Lao-Tze berhidung besar yang dilahirkan di Ir. Di Cina terdapat komunitas yang dihuni oleh orang-orang berhidung besar yaitu orang Arab. Nabi Luṭ adalah orang Arab. Ia merupakan keponakan nabi Ibrahim (cucu dari ibunya Ibrahim; ibu Terah). Diceritakan bahwa Terah membawa cucunya tersebut (Luṭ) dan anaknya (Ibrahim) ke kota Ur daerah Haran, yaitu daerah yang selatan kota Turki. Ibid., 50.

<sup>40</sup> Ibid., 42; Lihat lebih lengkap penjelasan tentang ini dalam Sachiko Murata, “Pengalaman Saya Mengajar Islam di Barat”, terj. Dewi Nurjulianti dan Budhy Munawar-Rahman, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. 5, No. 2 (1994), 48-54.

<sup>41</sup> Ibid., 95-119.

<sup>42</sup> Fathimah, *Waḥdat al-Adyan*, 18.

Brahmanisme dan Zaratustrisme

Aku pasrah kepada-Mu al-Ḥaq Yang Maha Mulia,

...Aku hanya mempunyai satu tempat ibadah,

Masjid atau gereja atau rumah berhala.

Tujuanku hanya kepada Zat Yang Maha Mulia”.

Ibn ‘Arabî sebagaimana ditulis oleh Aḥmad Amîn yang dikutip oleh Fâtimah<sup>43</sup> juga menyatakan hal yang serupa tentang kebenaran yang menyebar ini.

“Sungguh hatiku telah menerima berbagai bentuk,

Tempat penggembalaan bagi kujang,

Dan biara bagi pendeta,

Rumah bagi berhala,

Dan kakkah bagi yang bertawaf,

Sabak bagi Taurat, dan muṣḥaf bagi al-Qur’ân

Saya beragama dengan agama cinta....

Cinta itulah agama dan imanku”.

Al-Ḥallaj menyadari hakikat kebenaran ini sungguh-sungguh. Ketika ia melihat pertengkaran antara ‘Abd Allâh b. Ṭâhir al-Azdî dengan seorang Yahudi di pasar buah Baghdad, al-Ḥallaj menasehati ‘Abd Allâh untuk tidak menghina orang Yahudi tersebut. Menurut al-Ḥallaj hal itu disebabkan karena; *pertama*, semua agama itu milik Allah. *Kedua*, beragama adalah pilihan Tuhan. *Ketiga*, agama Yahudi dan Islam beda nama tetapi memiliki tujuan yang sama. *Keempat*, menghukum penganut agama lain sama saja dengan menghukum menggunakan persepsinya sendiri atas agama yang telah ditentukan oleh Tuhan. Perbincangan panjang tersebut ditulis oleh al-Taftâzânî dan dikutip oleh Zaairul Haq dalam bukunya *al-Ḥallâj* sebagai berikut.<sup>44</sup>

Suatu hari aku (‘Abd Allâh b. Ṭâhir al-Azdî) bertengkar dengan seorang Yahudi di pasar Baghdad. Dia pun kumaki, “Hai anjing!” Ketika itu al-Ḥusayn b. Manṣûr (al-Ḥallâj) lewat dan memandangkanku dengan wajah geram dan tegurnya; “Jangan kau maki anjingmu!” Dan dia pun langsung pergi. Setelah pertengkaran itu, aku langsung mencari al-Ḥallâj. Namun ketika kutemui, dia memalingkan wajahnya. Aku pun meminta maaf kepadanya. Kemudian katanya, “Wahai sahabatku, semua agama adalah milik Allah. Setiap golongan menganut suatu agama tanpa adanya pilihan, bahkan dipikirkan bagi mereka. Karena itu barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu sama saja dengan dia telah

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Haq, *Al-Hallaj*, 115-116.

menghukumi golongan tersebut menganut agama atas upayanya sendiri. Yang begini adalah pendapat aliran Qadariyah; dan aliran Qadariyah adalah kaum Majusi (penganut agama Zoroaster). Ketahuilah, agama-agama Yahudi, Islam dan lain-lainnya adalah sebutan serta nama yang beraneka dan berbeda! Akan tetapi tujuan semuanya itu tidak berbeda”.

### 3. Hermetisisme

Hermetisisme dalam kajian ini mencakup dua hal: yang *pertama* dimaksudkan sebagai teks-teks hermetik yang menjadi rujukan Neoplatonisme Islam dan kedua sebagai metode pembacaan teks terutama teks-teks keagamaan seperti al-Qur’ân dan ḥadīth Nabi. Baik dalam pengertian yang pertama maupun yang *kedua*, hermetisisme menampilkan sebuah pandangan “pemberontakan” adalah formalisme pemaknaan. Hermetisisme menolak pemaknaan yang hanya terpaku pada literalisme teks. Kajian dan penelusurannya lebih menitik pada jantung atau aspek tersembunyi dari sebuah teks sehingga ditemukan makna intrinsiknya. Untuk mengurai tentang yang pertama, teks-teks hermetik, tulisan ini banyak mengambil penjelasan Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī tentang *al-mawrūṣ al-qadīm* (warisan kuno) dalam bukunya *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī*.

*Pertama*, teks-teks aliran hermetisisme adalah teks-teks yang membicarakan tentang Tuhan dan relasinya dengan alam semesta. Teks-teks hermetik banyak diusung oleh *al-ḥukamā’ al-sab‘ah* (filsuf yang tujuh) dan sebagian pengikut ajaran Yahudi, Nasrani, Ṣābi‘ah, Majusi dan Neoplatonisme.<sup>45</sup> Secara jelas, teks-teks hermetik dipetakan oleh al-Jābirī dengan ciri-ciri sebagai berikut.<sup>46</sup> *Pertama*, teks-teks hermetik menjelaskan bahwa Tuhan tidak dapat dijangkau oleh manusia. Tuhan tidak bisa disifati oleh apapun. Perenungan terhadap alam tidak bisa digunakan untuk mengetahui Tuhan. *Kedua*, teks-teks hermetik menjelaskan adanya sosok “mediator” antara Tuhan dengan alam semesta. Sosok ini biasanya untuk menengahi dua hal yang kontradiktif radikal. Yang satu lebih baik dari yang lainnya. Tuhan versus alam semesta, jiwa versus tubuh, cahaya (*nūr*) versus kegelapan (*ẓulm*) dan lain-lain. Kontradiksi-kontradiksi ini tampak jelas dalam

<sup>45</sup> Menurut al-Jābirī, agama Yahudi dan Nasrani memiliki teks hermetik akibat penyimpangan yang terjadi padanya oleh pengikutnya. Jadi teks hermetik bukanlah asal usul yang dimilikinya. Bagi al-Jābirī, teks hermetik dianggap sebagai kembalinya kemushrikan (irasionalitas) setelah diluruskan oleh Tuhan (tauhid). Al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql*, 137.

<sup>46</sup> al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql*, 159.

berbagai literatur pemikiran Islam sebagai implikasi mengikuti teks-teks hermetik. *Ketiga*, teks-teks hermetik mengingkari kenabian.<sup>47</sup>

Teks-teks hermetik akhirnya memandang ada dua Tuhan: yaitu *al-Ilâh al-Muta‘âli*, dan *al-Ilâh al-Şâni*. Yang *pertama* adalah Tuhan yang tidak bisa diketahui, disifati dan didefinisikan. Mengetahuinya dilakukan dengan cara negasi. Ia bukan ini dan bukan itu. Ia tidak berhubungan dengan alam. Karena itu, memikirkan alam semesta tidak akan memberi petunjuk tentang-Nya. Sedangkan tuhan yang *kedua* (*al-Ilâh al-Şâni*) adalah Tuhan yang berhubungan dengan alam. Ia yang mencipta alam. Ia adalah tuhan yang berhubungan dengan manusia. Yang ada di setiap tempat dan memanifestasi dalam alam adalah tuhan ini.<sup>48</sup>

Implikasi penggunaan atas teks-teks hermetik misalnya *pertama*, karena Tuhan tidak bisa dijangkau dan disifati maka untuk mendekatinya dilakukan dengan cara-cara mistik seperti zuhud dan penyucian diri lainnya. *Kedua*, adanya hubungan antara alam rendah (alam semesta) dengan alam tinggi (akal dan Tuhan). Semuanya terikat satu sama lain dalam satu hakikat. *Ketiga*, adanya hukum sebab akibat yang tidak teratur. Berbagai peristiwa yang berubah tidak mesti mengikuti hukum alam yang tetap.<sup>49</sup>

*Kedua*, hermetisisme sebagai metode pembacaan atas teks. Sebenarnya, hermetisisme sebagai teks dengan hermetisisme sebagai metode pembacaan memiliki ikatan yang tidak bisa dipisahkan. Keduanya dilabuhkan pada sosok yang sama, yaitu *Hermes*, yang diasumsikan sebagai Nabi Idris, seorang Nabi yang diberi kemampuan oleh Tuhan untuk bercocok tanam, memintal benang dan lain sebagainya. Tuhan juga memberinya keahlian dalam tulisan, teknik dan kedokteran. Sebagian orang Mesir kuno mengenalnya sebagai Thot. Orang-orang Yahudi menyebutnya dengan Unukh dan orang Persia Kuno memanggilnya dengan Hushang.<sup>50</sup> Inti dari hermetisisme

---

<sup>47</sup> Mengingkari ini maksudnya adalah pandangan yang menjelaskan bahwa tujuan manusia adalah menyatu dengan Tuhan melalui perenungan. Nabi adalah sosok yang diberi keistimewaan oleh Tuhan (terberi) untuk bisa menyatu dengan-Nya tanpa melalui usaha sebagai anugerah. Sedangkan filsuf misalnya bisa memperoleh dengan usaha (melalui “akal perolehan”, *aql al-mustafâd*). Keduanya sebenarnya memiliki derajat sama.

<sup>48</sup> al-Jâbiri, *Takwîn al-‘Aql*, 176-177.

<sup>49</sup> Ibid., 193.

<sup>50</sup> Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Studies: Essay on Law and Society* (Beirut: Librerie Du Liban, 1967), 64

sebagai metode adalah adanya pandangan bahwa kebenaran yang diperoleh oleh seseorang dalam menafsiri kitab suci bersifat relatif. Ia tidak menunjukkan kebenaran hakikat. Setiap penafsiran memiliki potensi untuk menjadi benar.

### **Menerima Pluralisme Merajut Kebijakan**

Pluralisme memiliki implikasi sebuah sifat bijaksana. Hal ini disebabkan wataknya yang tidak kaku serta menyentuh pengalaman kejiwaan seseorang. Beberapa tesis berikut akan memperkuatnya.

*Pertama*, beragama adalah fitrah manusia. Artinya, rasa percaya kepada sesuatu yang gaib adalah bawaan manusia sejak lahir. Nurcholish Madjid, mengutip Ibn Taymīyah, menjelaskan bahwa fitrah beragama merupakan *fiṭrah munazzalah* (fitrah yang diturunkan oleh Tuhan kepada manusia) yang menyertai *fiṭrah majbūlah* (fitrah alamiah seperti makan, minum dan lain-lain).<sup>51</sup> Fitrah beragama dalam faktanya menimbulkan implikasi pernyataan religiositas yang plural. Religiositas kuno ditunjukkan melalui beragam mitos. Anehnya, hampir semua kebudayaan memiliki kemiripan. Mitos-mitos tersebut menunjukkan kehausan manusia atas dunia gaib yang mendeterminasi kehidupan manusia. Mitos akhirnya membentuk sistem kehidupan pengikutnya. Agama juga beragam. Para nabi juga mengajarkan hal-hal yang berbeda walaupun memiliki hakikat yang sama. Perbedaan tersebut hakikatnya adalah sama dalam hakikat hanya beda dalam aktualitasnya.

*Kedua*, perbedaan adalah hukum alam. Tidak saja dalil normatif agama menjelaskannya, tetapi fakta berbicara yang sama. Dari yang paling sederhana, setiap orang berbeda warna kulit, rambut, golongan darah, tinggi badan, bahasa, keahlian, suku, dan lain-lain hingga perbedaan yang kompleks seperti gagasan, ide, harapan, angan-angan, agama, politik, ideologi, dan strategi mencapainya. Di dunia terdapat berbagai macam agama dan gerakan spritual baik dalam pemilahan *samawi* atau *ardi*. Di dunia juga terdapat bermacam-macam ras seperti ras Mongoloid, ras Kaukasoid dan ras Negroid. Ras Mongoloid ditandai dengan kulit kuning, mata sipit dan tinggi badan pendek. Rata-rata ras ini tinggal di Cina, Jepang, Korea dan beberapa wilayah Asia Tenggara. Ras Kaukasoid ditanda dengan mata biru, tinggi besar dan kulit putih. Mereka rata-rata tinggal di Eropa. Sedangkan ras

---

<sup>51</sup> Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban* (Jakarta: Paramadina, 2000), xvi.

Negroid banyak tinggal di Afrika, Australia dan Papua. Tandanya adalah kulit hitam, tinggi besar, dan rambut ikal.<sup>52</sup>

Di Indonesia, contoh yang paling kecil dari bagian keanekaragaman alam semesta, pluralisme telah menjadi citra diri kebangsaan yang diyakini ada sejak jaman dahulu. Indonesia memiliki sekitar 300 dialek bahasa. Pulaunya berjumlah 17.000. penduduknya berjumlah sekitar 210 juta. Suku Makassar-Bugis (3,68%), Batak (2,04 %), Bali (1,88%), Aceh (1,4 %) dan separuh penduduknya adalah Jawa. Agama resminya lima (Islam, Hindu, Budha, Kristen dan Kong Hu Cu).<sup>53</sup> Lalu bagaimana kita bersikap?

Sikap yang tepat menghadapi perbedaan tersebut bukanlah sebagaimana harapan Habermas dalam bentuk konsensus tetapi sebagaimana gagasan Lyotard dengan disensus. Bagi Lyotard dalam menghadapi pluralitas yang dibutuhkan adalah *pertama*, menghindari klaim universal, dan *kedua*, memberangkatkan sesuatu dari persoalan lokal. Setiap pengetahuan menurutnya, memiliki kesempatan dan berpotensi untuk menjadi kebenaran yang berfungsi bagi tempat dan dalam waktu tertentu.<sup>54</sup> Jika konsensus berambisi untuk mencapai kesepakatan bersama melalui sebuah gerakan emansipatoris tanpa tekanan dan dominasi, maka disensus adalah membiarkan perbedaan tersebut dengan menghargainya.

Sikap menghargai perbedaan adalah sikap bijaksana. *Hikmah* adalah padanan kata bijaksana. Nabi Muhammad pernah mengatakan bahwa *hikmah* adalah barang yang hilang dari umat Islam bahkan kita diperintah untuk mengambilnya dari mana pun ia berasal. *Hikmah* menjadikan orang mulia bertambah mulia dan menjadikan orang rendahan pada posisi terhormat.<sup>55</sup> Namun sikap bijaksana tidak harus meleburkan dalam eksistensi orang lain.

Sikap Ibn ‘Arabî yang menghargai Shî‘ah misalnya tidak menggoyahkan dirinya yang beraliran Sunnî. Jalâl al-Dîn al-Rûmî juga memiliki murid non-Muslim seperti Yahudi, Kristen dan Zoroaster, tetapi ia tidak memaksanya untuk masuk Islam. Diceritakan saat al-

<sup>52</sup> Nur Syam, *Madzhab-madzhab Antropologi* (Yogyakarta: LKiS dan IAIN Sunan Ampel Surabaya, dkk, 2009), 4.

<sup>53</sup> Dede Rosyada, dkk, *Pendidikan Kewargaan: Civic Education* (Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, The Asia Foundation dan Prenada Media, t.th.), 29-30.

<sup>54</sup> Bagus Takwin, “Cuplikan-cuplikan Ideologi”, *Jurnal Filsafat Pascasarjana UI* Vol. 1 No. 2 (Agustus 1999), 114.

<sup>55</sup> Hādīth ke 533 dalam Aḥmad al-Hāshimî, *Mukhtâr al-Aḥādīth* (t.t.: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 1999), 69.



Rûmî meninggal berkumpul pada saat pemakamannya orang-orang dari lintas agama. Di makamnya dibacakan Injil dan Zâbûr oleh para pengunjung.<sup>56</sup> Al-Fârâbî belajar logika kepada orang Kristen seperti Yuhanna b. Haylân dan Bishr Matta b. Yunûs. Ia juga memiliki murid seorang Kristen Jacobite, Yahyâ b. ‘Âdî. Yahyâ b. ‘Âdî kemudian memiliki murid pula yang beragama Islam, Abû Sulaymân al-Sijistânî. Al-Sijistânî ketika menjadi tokoh ternama telah menarik minat banyak orang. Berkumpul di majelisnya orang-orang Yahudi, Kristen dan Zoroaster.<sup>57</sup>

Rasulullah mengajarkan sikap bijaksana ini, sebagaimana diungkap oleh al-Hujwirî yang dikutip oleh Kartanegara,<sup>58</sup> bahwa saat seorang kepala suku datang pada majelis Rasulullah, Rasul melepaskan jubahnya dan dijadikannya alas untuk duduk kepala suku tersebut. Ia waktu itu mengatakan: “Hormatilah kepala suku, (apa pun agamanya)”. Kartanegara juga mengutip kisah al-Rûmî bahwa ketika muridnya dari agama Kristen dipojokkan oleh muridnya yang beragama Islam, al-Rûmî membela muridnya yang beragama Kristen tersebut.<sup>59</sup>

### Catatan Akhir

Neoplatonisme masuk ke dalam pemikiran Islam diawali dari kontak umat Islam dengan kebudayaan Yunani dan Romawi setelah penaklukan Iskandariah dan Mesir oleh ‘Amr b. ‘Âṣ tahun 641 dan daerah-daerah sekitar seperti Jundishapur, Harran dan lain-lain. Kontak tersebut berimplikasi pada dialektika ajaran Islam dengan ajaran Neoplatonisme dalam berbagai hal seperti teologi, filsafat dan tasawuf. Dialektika semakin kaya karena adanya aktivitas penerjemahan karya-karya intelektual Yunani, India, Romawi dan Persia. Semuanya membentuk pemikiran Islam yang khas yaitu Neoplatonisme Islam.

Neoplatonisme memberi efek akan adanya semangat pluralisme dalam pemikiran Islam. Semangat pluralisme Neoplatonisme yang berdialektika dengan ajaran Islam adalah seperti *pertama*, adanya pandangan bahwa Tuhan adalah Esa Murni; *kedua*, adanya distingsi

---

<sup>56</sup> Mulyadhi Kartanegara, “Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam” dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid* (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 53.

<sup>57</sup> Ibid., 53-56.

<sup>58</sup> Ibid., 55.

<sup>59</sup> Ibid.

antara Yang Suci dan yang kotor; *ketiga*, pandangan tentang relasi emanasional antara Tuhan dengan alam semesta; *keempat*, konsep penyatuan wujud; dan *kelima*, keyakinan wajib adanya alam semesta. Dalam pemikiran Islam, pluralisme bermanifestasi dalam paham seperti satu hakikat banyak realitas, satu kebenaran yang memecar dan semangat hermetisisme.

Pascapenyatuan dua horizon (Neoplatonisme dan Islam), corak pemikiran Islam diwarnai dengan sifat eklektisisme yang tinggi. Eklektisisme tersebut ditandai dengan pengambilan sumber pengetahuan yang abduktif yaitu sebuah pengambilan berbagai sumber untuk membangun pengetahuan yang tidak distingtif-opositional. Cara memperoleh pengetahuan juga dilakukan secara “gado-gado”. Ia memadukan antara rasionalisme, empirisisme, dan pragmatisme termasuk pragmatisme *bâṭini* melalui pengalaman-pengalaman mistik. Pada wilayah pembuktian kebenaran juga dilakukan dengan “gado-gado”. Pembuktian dilakukan dalam dua tahap yaitu tahap teoretis dan tahap praktis. Tahap teoretis yang digunakan adalah koherensi dan korespondensi sedangkan tahap praktis dibuktikan dengan pengalaman-pengalaman personal yang bersifat mistis. Corak pemikiran Islam demikian memungkinkan pemeluknya untuk bersifat pluralis dalam kehidupan. Corak ini menyadari bahwa pluralisme adalah tuntunan teks kitab suci sekaligus fakta dari hukum alam.

### Daftar Rujukan

- al-Fayyad, Muhammad. *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*. Yogyakarta: LKiS, 2012.
- ‘Arabî, Muhy al-Dîn Ibn. *Fuṣuṣ al-Ḥikam*, ed. Abû al-A‘lâ al-‘Afifi. Beirut: Dâr al-Kitab al-‘Arabî, t.th.
- Boer, T.J. De. *Târiḫ al-Falsafah fi al-Islâm*, terj. Muḥammad ‘Abd al-Hâdî Abû Zaydah. Kairo: Maṭba‘at Lajnat al-Ta’lîf wa al-Tarjamah, 1954.
- Davidson, Herbert A. *al-Farabi, Avicenna, and Averroes on Intellect*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Engineer, Asghar Ali. *Islam and Liberation Theology: Essay on Liberative Element in Islam*. New Delhi: Sterling Publishers Private Limited, 1990.
- Esack, Farid. *Qur’an Liberation and Pluralisme: An Islamaic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*. London: One World Oxford, 1997.

- Fakhri, Majid. *Sejarah Filsafat Islam: Sebuah Peta Kronologis*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Mizan, Cet. Ke-2, 2002.
- Fârâbî (al), Abû Naşr. *Kitâb al-Arâi Ahl al-Madînah al-Fâđilah*. Beirut: Dâr al-Sharîf, 2002.
- Haq, Muhammad Zaairul. *Al-Hallaj: Kisah Perjuangan Total Menuju Tuhan*. Bantul: Kreasi Wacana, 2010.
- Hâshimî (al), Aḥmad. *Mukhtâr al-Aḥâdîth*. t.t.: Dâr al-Kitâb al-Islâmî, 1999.
- Hidayat, Komaruddin dan Nafis, Muhammad Wahyuni. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.
- ‘Irâqî (al), ‘Âṭif. *Madbâhib Falâsifat al-Masbriq*. Kairo: Dâr al-Ma‘ârif, 1992.
- Jâbirî (al), Muḥammad ‘Âbid. *Bunyat al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: al-Markâz al-Thaqafî al-‘Arabî, 1991.
- . *Takwîn al-‘Aql al-‘Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsât al-Waḥdah al-‘Arabîyah, 1989.
- Kartanegara, Mulyadhi. “Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam” dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007.
- Madjid, Nurcholish. *Islam: Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Massignon, Louis. *The Passion of al-Hallaj: Mystic and Martyr of Islam*, Vol. 3, terj. Herbert Masson. New Jersey: Princeton University Press, 1982.
- Morewedge, Parviz (ed.). *Neoplatonism and Islamic Thought*. New York: State University of New York Press, t.th.
- Murata, Sachiko. “Pengalaman Saya Mengajar Islam di Barat”, terj. Dewi Nurjulianti dan Budhy Munawar-Rahman, dalam *Ulumul Qur’an*, Vol. 5, No. 2, 1994.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Islamic Studies: Essay on Law and Society*. Beirut: Librairie Du Liban, 1967.
- Netton, Ian Ricard. *Muslim Neoplatonist: An Introduction to the Thought of the Brethren of Purity*. London: George Allen dan Unwin, 1982.
- Noer, Kautsar Azhari. “Tasauf dalam Peradaban Islam: Apresiasi dan Kritik” dalam Abd Hakim dan Yudi Latif (eds.), *Bayang-bayang*

- Fanatisme: Esai-esai untuk Mengenang Nurcholish Madjid*. Jakarta: PSIK dan Universitas Paramadina, 2007.
- , *Ibn al-'Arabi: Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- , *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Nurdin, M. Amin (ed.). *Sejarah Pemikiran Islam: Teologi-Ilmu Kalam*. Jakarta: Amzah, 2012.
- Rosyada, Dede dkk. *Pendidikan Kewargaan: Civic Education*. Jakarta: ICCE UIN Syarif Hidayatullah, The Asia Foundation dan Prenada Media, t.th.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Damono et.al. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.
- Shiddiqi, Nourouzzaman. *Syah dan Khawarij dalam Perspektif Sejarah*. Yogyakarta: PLP2M, 1985.
- Siradj, Said Aqil. "Latar Kultural dan Politik Kelahiran Aswaja" dalam Imam Baehaqi (ed.), *Kontroversi Aswaja*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Siregar, A. Rivay. *Tasawuf: Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*. Jakarta: Rajawali Pers, 2000.
- Syam, Nur. *Madzhab-madzhab Antropologi*. Yogyakarta: LKiS dan IAIN Sunan Ampel Surabaya, 2009.
- Takwin, Bagus. "Cuplikan-cuplikan Ideologi", *Jurnal Filsafat Pascasarjana UI* Vol. 1 No. 2, Agustus 1999.
- Usman, Fathimah. *Wabdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama*. Yogyakarta: LKiS, 2002.