

WAHDAT AL-ADYAN Moderasi Sufistik atas Pluralitas Agama

Nur Kolis

Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo
nurkolis@iainponorogo.ac.id

Abstrak

Perkembangan hubungan antara umat beragama cenderung kehilangan spirit kemanusiaannya yang universal, berganti dengan semangat kelompok dan individu. Isu agama diangkat untuk kepentingan individu, kelompok, dan kekuasaan. Gagasan tentang pembelaan terhadap Tuhan telah menjadi gagasan yang utopis. Iman kemudian tertuju pada institusi agama, bukan kepada Tuhan. Akhirnya penganut ajaran agama lain dianggap bukan peenyembah Tuhan. Secara bertubi-tubi sikap keagamaan tersebut memicu terjadinya peperangan atas nama agama. Berbagai langkah solutif telah coba diwacanakan. Dikalangan pemikir Islam sufistik, jauh sebelum muncul wacana pluralisme agama, terdapat satu gagasan tentang *waḥdat al-adyân* atau “kesatuan agama-agama”. Pemikir sufistik *waḥdat al-adyân* menawarkan satu gagasan moderat yang humanis, dan universal dalam konteks relasi agama-agama, mengandung pesan moral yang terkait secara langsung dengan masalah harmoni kehidupan sosial keagamaan. Universalitas konsep *waḥdat al-adyân* terdapat pada aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Konsep *waḥdat al-adyân* dalam tasawuf dipopulerkan oleh dua tokoh sufi ternama, yaitu Husin Mansur al-Ḥallâj (w. 922 M) dan Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi *waḥdat al-wujûd* (w. 1240 M). Al-Ḥallâj menggandengkan konsep *waḥdat al-adyân* dengan *hulûl*, sedangkan Ibn ‘Arabi. Pemikiran dua sufi tersebut saling melengkapi, al-Ḥallâj sebagai penggagas *waḥdat al-adyân* sedangkan Ibn ‘Arabi membuat ide-ide al-Ḥallâj menjadi sistematis.

Kata Kunci: *Waḥdat Al-adyân*, Sufistik, Pluralitas, Agama

Pendahuluan

Sudah menjadi kenyataan dalam kehidupan ini bahwa Tuhan menciptakan makhluk dalam bentuknya yang berbeda-beda antara satu dengan yang lain. Perbedaan terjadi bukan saja pada rupa bentuk material-empirikal, tapi juga dalam bentuknya yang immaterial non-empirikal, seperti pemikiran, kepercayaan, idea, *hatta* agama pun dicipta Tuhan dalam bentuk dan namanya yang berbeda-beda. Kepelbagaian agama-agama, seperti Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lain-lain adalah fakta yang ada di sekitar kita sebagai bagian yang tak terpisahkan dari kehidupan sosial. Konsekuensi logis yang seharusnya muncul dari kenyataan ini adalah terbentuknya kesadaran saling memahami dan saling menghargai. Kalaupun ada kompetisi dalam beragama, mestinya adalah kompetisi yang alamiah, yaitu penghayatan terhadap Tuhan yang dimunculkan dalam sikap hidup yang *ilâhiyah*. Dalam bahasa agama disebut *takhalluq bi akhlâq Allâh*, yaitu berlomba-lomba dalam menciptakan perilaku positif “seperti Tuhan”.¹

¹ Haidar Bagir, *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, (Bandung: Mizan, 2015), 72.

Secara normatif, agama-agama lahir membawa misi kemanusiaan universal, yang dalam agama Islam disebut *rahmah li al-‘ālamîn*, dalam agama Kristen disebut cinta kasih, dalam agama Budha disebut *saraniyadhamma* atau *welas asih*, dan lain sebagainya. Teks-teks keagamaan menunjukkan betapa persoalan kemanusiaan mendapat porsi yang sangat besar ketimbang persoalan lainnya. Nilai-nilai universal seperti keadilan, persamaan, kesetaraan, dan pembebasan merupakan ruh bagi setiap agama untuk menjalankan misinya, menciptakan perdamaian dalam kehidupan yang plural.²

Namun, disadari atau tidak, perkembangan agama-agama hari ini dihidupkan dalam suasana yang tidak wajar. Agama dibangun pada komunitas beragama dengan menanamkan kebencian terhadap komunitas beragama lain, seakan-akan sudah tidak ada cara lain untuk bisa mempertahankan keyakinan agamanya kecuali dengan menjelek-jelekkkan agama lain. Bahkan, seringkali, ketika suatu agama dapat berkuasa, lalu memberangus keyakinan-keyakinan lain yang tidak sealiran dengan semena-mena. Penganut agama-agama kehilangan spirit kemanusiaannya yang universal, berganti dengan semangat kelompok dan individu. Penafsiran manusia terhadap teks agama pun telah berani--meminjam istilah Aksin Wijaya—“membajak kekuasaan Tuhan”³ untuk menentukan yang benar dan yang salah, yang baik dan yang jahat, yang boleh dan yang terlarang, termasuk untuk menghukum mereka yang tidak sejalan, dengan cara memerangi, membunuh, dan juga menghancurkannya. Ini fenomena keagamaan yang terjadi secara kultural dalam kehidupan sosial.

Secara structural, sejumlah pemimpin agama malah mengampanyekan faham keagamaan tertentu sebagai sebuah wacana guna meminggirkan wacana-wacana lain (*de-centering*), sehingga wacana keagamaan tersebut bukan sekadar faham keagamaan biasa, tapi telah berubah menjadi bagian dari kekuasaan. Karena faham keagamaan berjalanan dengan kepentingan untuk mendapat kekuasaan, maka mudah difahami mengapa konflik dan kekerasan atas nama agama menjadi cara yang sering digunakan untuk mendapatkan kekuasaan. Pada gilirannya, para pemuka agama mengubah ajaran Tuhan yang terbuka (inklusif) menjadi ajaran yang tertutup (eksklusif), berlangsung secara halus dan tidak tersadari, bahkan oleh pelakunya sendiri. Maka, kemudian agama menjadi kendaraan untuk kepentingan yang bukan merupakan bagian dari misi awal ajaran agama tersebut.⁴

² Harmoni: Jurnal multikultural & multireligius, Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2010, 214.

³ Menurut Aksin Wijaya, penulis *Menggugat Otentisitas Wahyu Tuhan: Kritik atas Nalar Tafsir Gender* ini mereka yang menyatakan bahwa hanya pemikirannya saja yang benar sedangkan yang lain sepenuhnya salah, maka orang seperti ini telah membajak Tuhan, yakni merampas hak Tuhan sebagai hakim terhadap hamba-Nya. Hasil diskusi penulis dengan Aksin Wijaya di IAIN Ponorogo, 16 September 2017

⁴ Pengertian ini penting untuk menjelaskan bahwa doktrin dapat saja memainkan peran dalam konflik teologis, namun bukan tunggal. *Pertama*, karena doktrin sendiri merupakan fiksi konseptual. Otoritas religius yang bermaksud mengedepankan kepentingan “membela keimanan” yang kemudian mengelola doktrin ilahiah menjadi dogma dengan menegaskan bahwa kredo ilahiah dan tradisi yang dibangun otoritas religius dari masa ke masa adalah sesuatu yang abadi dan tidak dapat diganggu gugat. Dalam kerangka mempertahankan atau memaksakan “keyakinan” akan keabadian kredo tersebut muncullah konflik.

Dari catatan di atas, kita bisa membaca konflik teologis yang terjadi selama ini bukanlah sebuah konflik yang independen dari kepentingan-kepentingan yang bersifat manusiawi, tapi isu agama diangkat untuk kepentingan individu, kelompok, dan kekuasaan. Gagasan tentang pembelaan terhadap Tuhan atau berperang atas nama Tuhan sungguh telah menjadi “gagasan yang sepenuhnya naif dan pada akhirnya uthopis”. Kekuatan naratif dogma kemudian meresap ke dalam kekuasaan, imajinasi, dan kesadaran emosional penganut agama.⁵ Iman kemudian tertuju pada institusi agama, bukan kepada nilai-nilai iman, terkonsentrasi pada doktrin dan mazhab, yang bisa jadi, sebenarnya muncul dari konflik kepentingan dan perbedaan metodologi interpretasi penganut fanatik agama terhadap Tuhan dan sabda Tuhan dalam kitab suci. Akhirnya, kepemilikan terhadap Tuhan menjadi klaim agama tertentu, di mana penganut ajaran agama lain dianggap bukan penyembah Tuhan. Maka bagaikan menabuh genderang perang, secara bertubi-tubi sikap keagamaan tersebut memicu terjadinya peperangan atas nama agama, baik oleh mereka yang merasa tersinggung oleh pernyataan “mereka yang telah memiliki Tuhan”, atau oleh para “pemilik Tuhan” yang merasa perlu membasmi kemungkaran para penyembah setan dan pengikut kesesatan di luar agamanya.

Diskusi untuk mencari solusi atas problem agama dan konflik teologis sebagaimana disebutkan di atas telah coba dilakukan oleh berbagai kalangan, baik di Barat maupun di Timur. Salah satu tawaran solutif yang diwacanakan oleh para teolog dan para pemikir pada umumnya adalah ajaran pluralisme agama. Beberapa di antara mereka yang populer dapat disebutkan di sini, misalnya, Frithjof Schuon dengan gagasan *The Transenden Unity of Religions*, John Harwood Hic dengan wacana *Problems of Religious Pluralism*, dan lain-lain. Di kalangan pemikir Islam sufistik, jauh sebelum muncul wacana pluralisme agama, telah terdapat satu gagasan yang dikenal dengan faham *wahdat al-adyân* atau “kesatuan agama-agama”. *Wahdat al-adyân* terlahir dari pemikiran spiritual dan pengalaman kerohanian para sufi ternama seperti Ḥusîn Mansûr al-Ḥallâj (w. 922 M.), Yahyâ ibn Ḥabash Suhrawardî (w. 1191 M.), Ibn ‘Arabîy (w. 1240 M.), ‘Abd al-Karîm al-Jilîy (w. 1424 M.), dan lain-lain. Melalui konsep *wahdat al-adyân*, mereka coba mengajukan satu pemikiran yang sangat mendasar tentang relasi agama-agama.

Pemikiran sufistik *wahdat al-adyân* menawarkan satu gagasan moderat yang, humanis⁶ dan universal dalam konteks relasi agama-agama, mengandung pesan moral yang terkait

⁵Karen Armstrong mengatakan: “Seperti aktifitas manusia lainnya, agama dapat disalahgunakan, bahkan tampaknya justru itulah yang selalu kita lakukan”. Dogma (Yunani) adalah sebuah doktrin (kepercayaan, ideologi, ajaran, pendapat) yang diproklamkan secara formal oleh seorang “pemimpin” atau “lembaga” dan pada akhirnya baku dan mengikat. Klaim bahwa dogma hanya dapat dikeluarkan oleh otoritas keagamaan membuat tidak banyak orang yang lebih lanjut memikirkan kebenaran atau ketepatannya. Umumnya, penganut agama tidak pernah merasa perlu menguji kembali dogma-dogma tersebut, meskipun memberikan konsekuensi-konsekuensi yang tidak bisa diterima akal sehat.

⁶ Meminjam istilah Gufron, maksud humanis di sini yaitu membangun sikap saling memahami secara konstruktif dan dinamis tentang segala hal yang berkaitan dengan kehidupan bermasyarakat dan bertukar pikiran tentang praktik keberagamaan inklusif guna memperkuat hubungan sosial keberagamaan yang toleran. Fathorrahman Gufron,

secara langsung dengan masalah harmoni kehidupan sosial keagamaan. Konsep *wahdat al-adyân* dibangun oleh para sufi di atas nilai-nilai universal. Universalitas konsep *wahdat al-adyan* yang didalamnya terdapat aspek ontologis, epistemologis, dan aksiologis. Pemikiran *wahdat adyan* ibarat mutiara yang hilang, kini hendaknya dapat dimunculkan kembali agar dapat dipertimbangkan sebagai salah satu pilihan atau *main core* pemikiran yang menunjang pada nilai dasar perdamaian dalam realitas kehidupan yang plural.

Mempertimbangan permasalahan di atas maka penting dilakukan kajian secara mendalam terhadap ajaran tasawuf perenial,⁷ khususnya tentang konsep *wahdat al-adyân* dan menjelaskan nilai-nilainya yang universal sebagai kontribusi pemikiran untuk mengubah *mindset* masyarakat beragama dari pola pikirnya yang emosional ke arah pemikiran keagamaan yang rasional, dari sikap keagamaan yang eksklusif menjadi inklusif, dari cara membela Tuhan melalui kekerasan menjadi cara mengimani Tuhan dengan kedamaian atau perdamaian. Dalam konteks ini, tasawuf melampaui “perangkap” perdebatan tentang Tuhan, beralih dari upaya memahami ke upaya mencintai (Tuhan). Dengan membuminya konsep *wahdat al-adyân*, diharapkan konflik keagamaan mampu diminimalisir dan diantisipasi sedini mungkin sehingga kerukunan dan perdamaian bukanlah sebuah mimpi belaka.

Konsep *wahdat al-adyân* dalam tasawuf sekurang-kurangnya telah digagas oleh tiga tokoh sufi populer, yaitu Husin Mansur al-Ḥallâj (w. 922 M.), Muhyi al-Dîn Ibn ‘Arabîy (w. 1240 M.), dan ‘Abd al-Karîm al-Jilîy (w. 1424 M.). Pemikiran ketiga-tiga tokoh sufi tersebut memiliki cirikhas tersendiri. Al-Ḥallâj menggandengkan konsep *wahdat al-adyân* dengan teori *ḥulûl*, Ibn ‘Arabîy dengan *wahdat al-wujûd*, dan al-Jilîy dengan *insân kâmil*. Namun, di antara ketiga-tiga sufi tersebut, pemikiran al-Ḥallâj dan Ibn ‘Arabîy diakui sebagai yang paling otoritatif. *Pertama*, karena al-Ḥallâj adalah pencetusnya, dan *kedua*, karena Ibn ‘Arabîy membuat ide-ide al-Ḥallâj menjadi lebih sistematis. Fokus permasalahan penelitian ini diarahkan pada nalar epistemologis⁸ konsep *wahdat al-adyân* al-Ḥallâj dan Ibn ‘Arabîy dan bagaimana gagasannya yang tentu bersifat moderat atas problem pluralitas agama-agama.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan melibatkan data berupa kata-kata tertulis dari buku-buku yang dikarang oleh al-Ḥallâj (w. 922 M.), Ibn ‘Arabîy (w. 1240 M.), dan para penafsirnya. Sedangkan jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu telaah kritis terhadap naskah-naskah karangan al-Ḥallâj, Ibn ‘Arabîy, dan para penafsirnya, khususnya tentang konsep *wahdat al-adyân*.

“Menumbuhkan Literasi Agama”, Kompas 12 April 2017.
<https://www.pressreader.com/indonesia/kompas/20170412/281633895100101> [26/04/2017]

⁷ Tasawuf perenial, mengajarkan pentingnya mengamini keimanan dengan kedamaian atau perdamaian. Dalam hal ini, tasawuf bermaksud melampaui “perangkap” perdebatan tentang Tuhan, beralih dari upaya memahami ke upaya mencintai (Tuhan). Kautsa Azhari Noer, *Tasawuf Perenial Kearifan Kritis Kaum Sufi*, (Jakarta: Serambi, 2003).

⁸ Harun Nasution membatasi epistemologi sebagai ilmu yang membahas mengenai hakikat dari pengetahuan, dan bagaimana pengetahuan itu diperoleh. Harun Nasution, *Falsafah Agama*, (Jakarta: Bulan Bintang, 2003), 7.

Analisis yang digunakan dalam penelitian ini bertumpu pada metode hermeneutik dan fenomenologi.⁹

Nalar Epistemologis *Wahdat al-Adyân*

Sepanjang dialog antar agama masih digelar, isu “titik temu agama-agama” selalu menjadi bagian yang tak terlupakan. Dalam dialog tersebut, tema mendasar yang sering dibicarakan adalah paham pluralisme agama. Pluralisme sudah lumrah dibicarakan oleh hampir seluruh aktifitas dialog antar agama baik dari kalangan Islam maupun non-Islam pada abad ke-20. Justru paham pluralisme semakin ramai diperbincangkan oleh teolog Kristen dan liberalis Islam. Di kalangan sebagian umat Islam, paham pluralisme agama dianggap bagian dari pemikiran liberal dan kontroversial. Sebab alasan inilah mengapa sebagian dari kalangan umat Islam menolaknya.

Wahdat al-adyân merupakan ajaran yang lahir dan berkembang dari tradisi tasawuf pada masa kebangkitan Islam di Timur Tengah hingga Eropa, yakni pada awal abad ke-11, jauh sebelum paham pluralisme agama yang lahir dan berkembang dalam tradisi filsafat Barat dan beberapa konsili gereja-gereja di Eropa pada awal abad ke-20 yang diusung oleh para sarjana dan teolog Kristen, seperti John Hick, Ernst Troeltsch, William E. Hocking, Arnold Toynbee, dan Grover Cleveland. Ajaran *wahdat al-adyân* merupakan alternatif yang diajukan oleh sufi dalam wacana “titik temu agama-agama”¹⁰ Dari beberapa sufi yang mengajarkan konsep ini dua di antaranya yang paling poular adalah al-Ḥallâj dan Ibn ‘Arabi.

1. Nalar al-Ḥallâj

Wahdat al-adyân dalam pemikiran al-Hallaj, satu untaian dengan pemikirannya yang lain, yaitu *hulûl* dan *Nûr Muḥammad*. Terutama dengan *Nûr Muḥammad*, *wahdat al-adyân* memiliki kaitan langsung. Menurut al-Ḥallâj, *Nûr Muḥammad* merupakan jalan *hidayah* (petunjuk) dari semua nabi. Oleh karena itu, agama yang dibawa oleh para nabi pada prinsipnya sama. Apalagi dalam keyakinan al-Ḥallâj, semua nabi merupakan "emanasi wujûd", sebagaimana terumus dalam teori *hulûl-nya*. Agama-agama yang dibawa para nabi berasal dari dan akan kembali kepada pokok yang satu, karena memancar dari cahaya yang satu”¹¹.

Al-Ḥallâj memaparkan pandangannya tentang eksistensi alam semesta melalui teori *Nûr Muḥammad*. Pandangannya berlanjut lebih jauh kepada teori emanasi, yakni teori yang dihubungkan secara berkesinambungan dari Allah (menjadikan) kepada Nur-Nya (*Nûr*

⁹ H. Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, (Surakarta: Pusat Penelitian Universitas Sebelas Maret, t.t.), 2.

¹⁰ Titik temu agama-agama atau istilah yang digunakan oleh Sayyed Hussein Nasr, istilah yang serupa dengannya seperti “*Unity of Transendent Religions*” yang digunakan oleh Frithjof Schuon, “*The Common Vision*” yang digunakan oleh Huston Smith, dan “*The Common Platform* atau *kalimah sawa*” yang digunakan oleh Nurcholis Madjid.

¹¹ Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyân, Dialog Pluralisme Agama...*, 12.

Muhammad) untuk dipancarkan (kepada) menjadi alam semesta. *Nûr Muhammad* menjadi *logos* dan perantara bagi alam semesta¹².

Bagi al-Ḥallāj, Nabi Muhammad memiliki dua hakikat, *qadîmah* dan *hadîtsah*. *Haqîqat qadîmah* merupakan *nûr al-Azaliy* yang telah ada sebelum terjadinya alam semesta. Hakikat inilah yang menjadi sumber ilmu dan *'irfân (wisdom)* serta sebagai titik tolak munculnya para nabi dan para wali Allah. Sedangkan *haqîqat hadîtsah* adalah eksistensi Muhammad saw. dalam wujudnya yang baru, yaitu sebagai manusia yang menjadi nabi dan rasul, meskipun kemunculannya berasal dari yang azali.¹³ Kemudian dari teorinya tentang *Nûr Muhammad*, al-Ḥallāj mengembangkan faham *waḥdat al-adyân*. Menurutnya, kesatuan agama-agama terjadi karena adanya kesatuan kenabian, dalam hal ini para nabi dihubungkan oleh *al-'Aql al-Awwal*, yakni *Nûr Muhammad*. *Nûr Muhammad* melampaui seluruh *'aql*, pengetahuan para nabi yang berasal dari *ruh-nya* yang *qadîm*. *Nûr Muhammad* bukan makhluk tetapi sifat-sifat yang ada pada Allah dan belum berada pada manusia. Apabila sifat-sifat Allah sudah ada pada manusia sehingga hilang sifat-sifat kemanusiaannya, maka disebut *Insân Kâmil*.¹⁴

Nûr Muhammad dalam teori penciptaan menempati posisi kausa prima yang berarti sifat-sifat Allah itulah yang menyebabkan terciptanya alam semesta dengan segala isinya. Dengan demikian sifat-sifat Allah ini tampak sebagai alam yang dengannya manusia mengenal Allah. Dalam *tajalli*, Allah mempunyai maksud dengan ciptaan-Nya, sedangkan dalam emanasi Allah menciptakan alam ini tanpa disertai maksud¹⁵.

Melalui konsep *Nûr Muhammad* inilah berkembang *waḥdat al-adyân*. Dalam tasawuf *Nûr Muhammad* berkedudukan sebagai jalan menuju Tuhan, sehingga dapat pula dikatakan bahwa melalui *Nûr Muhammad* maka akan nampak adanya kesatuan jalur kenabian yang secara inheren berarti kesatuan kitab suci, kesatuan umat, dan kesatuan agama yang menjadi jalan menuju Allah. Ajaran-ajaran al-Ḥallāj, khususnya yang berbicara tentang tasawuf ada tiga, yaitu (1) 'penjelmaan Tuhan ke dalam diri manusia (*hulûl / infussion*); (2) asal usul kejadian alam semesta dari *Nûr Muhammad* (cahaya Muhammad); dari ajarannya tentang

¹² Bila kita cermati teori *Nûr Muhammad* tersebut serupa dengan doktrin Trinitas yang menyatakan bahwa Yesus Kristus adalah "firman Tuhan". Dalam keyakinan Kristiani, Yesus Kristus adalah Oknum Aktif dan aktual yang dalam hal ini menjadi pancaran semesta atau pancaran Tuhan yang menjelma dalam bentuk/pribadi manusia. Dalam tradisi murni Kristiani, memang tidak pernah ada pengangkatan Yesus Kristus (Nabi Isa as) sebagai Tuhan, Yesus Kristus tetap diyakini sebagai manusia, tetapi karena keimanan yang berlebihan yang akhirnya merancukan nalar mereka, keyakinan murni tersebut berubah menjadi Trinitas dalam pengertian Yesus adalah bagian dari pribadi Tuhan-atau dengan kata lain Yesus disamakan dengan Tuhan. Bila kita kembalikan pada doktrin al-Ḥallāj nampaknya al-Ḥallāj memang terilhami (bukan meniru atau mengadopsi) dari konsep ketuhanan umat kristiani, karena al-Ḥallāj dapat dengan gamblang dan logis menjelaskan hakikat nur-muhammad serta perbedaan lainnya adalah al-Ḥallāj tetap mempertahankan fundamen pemikirannya pada pemisahan antara wujud dan substansi (dapat kita lihat dari pemikirannya tentang Nabi Muhammad sebagai *ruhul qadîm* dan *ruhul hadîts*). Lebih jauh lagi kita telaah, sebetulnya umat Kristen telah mencapai pemurniannya terhadap Tuhan (dan kenabian Isa,as), walaupun untuk kemudian menjadi absurd dan mengarah pada kemusyrikan.

¹³ Sahabuddin, *Menyibak Tabir Nûr Muhammad*, (Jakarta: Renaisan, 2004), Cet.1, 25.

¹⁴ Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intiusionalis Islam*, (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001), 212.

¹⁵ Sahabuddin, *Menyibak Tabir Nûr Muhammad...*, 96-97.

hulûl dan *Nûr Muḥammad* inilah al-Ḥallâj mencetuskan, – (3) konsep kesatuan agama-agama (*wahdat al-adyân*).

Hulûl secara etimologis berasal dari kata "*hall-yahull-hulûl*" artinya berhenti atau diam. Menurut Abu Manshur al-Ḥallâj dalam tasawuf filosofis, *hulûl* adalah pengalaman spiritual seorang sufi sehingga ia dekat dengan Allah, lalu Allah memilih, kemudian menempati, dan menjelma padanya. Konsep *hulûl* dibangun di atas landasan teori *lâhût* dan *nasut*. *Lâhût* berasal dari perkataan *ilâh* yang berarti tuhan, sedangkan *lâhût* berarti sifat ketuhanan. *Nâsût* berasal dari perkataan *nâs* yang berarti manusia; sedangkan *nâsût* berarti sifat kemanusiaan. Al-Ḥallâj mengambil teori *hulûl* dari tradisi Nasrani yang menyatakan bahwa Allah memilih tubuh Nabi Isa, menempati, dan menjelma pada diri Isa putra Maryam. Namun demikian, al-Ḥallâj tidak menganggap Isa dan dirinya telah menjadi Tuhan. Al-Hallaj tidak menyatakan dirinya sebagai Tuhan, kecuali pada ucapan yang tidak disadarinya (*syathahah*). Meskipun Tuhan meliputinya, namun yang meliputinya itu bukan *lahutuiyah* atau zat Tuhan, tapi *nasutiyah*-Nya. Al-Ḥallâj tidak kehilangan nilai kemanusiannya. Ia hanya tidak menyadarinya selama *syathahat*. Adapun *tazkiyyat al-nafs* adalah langkah untuk membersihkan jiwa melalui tahapan *maqamat* hingga merasakan kedekatan dengan Allah dan mengalami *al-fanâ' 'an al-nafs*. *Out put* dari *tazkiyyat al-nafs* adalah *lâhût* manusia menjadi bening, sehingga bisa menerima *hulûl* dari *nâsûtuiyyah* Allah¹⁶.

Selanjutnya, *Nûr Muḥammad* merupakan ajaran al-Ḥallâj yang kedua. Menurutnya, *Nûr Muḥammad* adalah cahaya purba yang melewati nabi satu ke nabi yang lain, dan berlanjut sampai kepada para imam/ wali, yang merupakan rantai pentahbisan (*silsilah*). Al-Ḥallâj merujuk ajaran pada al-Qur'an surat al-Nur: 35.

Menurut al-Ḥallâj, Muhammad memiliki dua hakikat, *pertama* hakikat cahaya *azali* yang telah ada sebelum adanya se-gala sesuatu dan menjadi landasan ilmu serta ma'rifat. *Kedua*, hakikat yang baru dalam kedudukannya sebagai seorang nabi, pada ruang dan waktu tertentu. Cahaya yang pertama itulah yang menjadi landasan semua para nabi dan para imam/ wali yang lahir sesudahnya¹⁷. Yang menarik dan patut direnungkan, dalam pandangan al-Hallaj, tidak ada perbedaan hakikat antara *monoteisme* dan *politeisme*. Dia berkata: "Kufur (ingkar Tuhan) dan iman itu hanya berbeda dari segi namanya, bukan dari segi hakikatnya,

¹⁶ Ajaran ini menjelaskan tentang keadaan 'kerasukan Tuhan' atau Tuhan menitis pada diri seseorang yang telah mampu 'menyatu' dengan-Nya. Kemungkinan 'prestasi' ini dapat dicapai karena dalam diri manusia terdapat dua potensi sifat dasar, yakni unsur *nasut* (kemanusiaan) dan unsur *lahut* (ketuhanan), yakni ruh manusia yang berasal dari ruh Tuhan, yang sesuai dengan penegasan Al-Qur'an surat Shaad: 71-72 yang artinya: "(Ingatlah) ketika Tuhanmu berfirman kepada malaikat: "Sungguh Aku akan menciptakan manusia dari tanah. Maka apabila telah Kusempumakan kejadiannya dan Kutiupkan kepada ruh-Ku; maka hendaklah kamu tersungkur dan bersujud kepadanya"... *Nasut* adalah tabiat kemanusiaan, baik yang rohani maupun jasmani. Karenanya Tuhan tidak dapat bersatu dengan tabiat ini, kecuali dengan jalan 'menjelaskan' diri atau menurut istilah Massignon, "dengan jalan merasuknya Ruh Suci yang mengambil tempat dalam ruh jasmani"... Lihat: *Wahdat al-adyân: Melerai Konflik Umat Beragama*, www.nusantaraonline.com

¹⁷ *Wahdat al-Adyân: Melerai Konflik Umat Beragama*, www.nusantaraonline.com [08/09/2017]

karena antara keduanya tidak ada perbedaan". Selain itu, al-Ḥallâj juga menyalahkan orang yang menyalahkan agama orang lain¹⁸.

Pandangan al-Ḥallâj tegas, bahwa pada dasarnya beragama apapun adalah Islam. Ia menuliskan dalam syairnya: "Aku memikirkan agama-agama dengan sungguh-sungguh, kemudian sampailah pada kesimpulan bahwa ia mempunyai banyak sekali cabang. Maka jangan sekali-kali mengajak seseorang kepada suatu agama, karena sesungguhnya itu akan menghalangi untuk sampai padatujuan yang kokoh. Tetapi ajaklah melihat asal/sumber segala kemuliaan dan makna, maka dia akan memahaminya"¹⁹.

Faham al-Ḥallâj tentang *waḥdat al-adyân*, merupakan konsekuensi dari kesadaran diri atas "kehadiran" Tuhan di setiap tempat, dalam semua agama. Karena pada dasarnya agama yang dipeluk oleh seseorang secara tidak langsung merupakan "bukan hasil pilihan sendiri".²⁰ Senada dengan itu John Hick berpendapat bahwa 99% keyakinan agama tergantung kepada tempat di mana seseorang dilahirkan. Seseorang yang lahir di Thailand sangat mungkin beragama Buddha, yang lahir di Saudi Arabia sangat mungkin beragama Islam dan sebagainya.²¹

2. Nalar Ibn 'Arabi

Konsep *waḥdat al-adyân* juga dikembangkan oleh Ibn 'Arabi dengan agama universalnya, yaitu suatu agama yang mistikal dan bukan sekadar theistikal, yakni suatu faham bahwa Tuhan tidak dapat disifati dan dibatasi oleh suatu apapun. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya, pandangan al-Ḥallâj tentang Tuhan yang satu harus dipahami secara unik, karena Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan, maka penyembahan melalui konsep monoteisme atau politeisme tak masalah bagi Tuhan karena Pada dasarnya perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, yakni yang satu dan yang banyak. Berbicara tentang konsep yang satu (*al-wahîd*) dan yang banyak (*al-katsîr*), kalangan sufi memulainya dari konsep *waḥdat al-wujûd* (kesatuan wujud), dalam pandangan Ibn 'Arabi.

Pemikiran Ibn 'Arabi mengenai *waḥdat al-adyân* dapat kita lacak dari pemahaman logikanya tentang makna yang satu (*al-wahîd*) dan yang banyak (*al-katsîr*), di sini Ibn 'Arabi memulainya dengan konsep *waḥdat al-wujûd*, dasar filosofis dalam memahami Tuhan dalam hubungan-Nya dengan alam. Tuhan tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dia sifat yang berlawanan padanya. Bahwa wujud hakiki hanyalah satu, yakni Tuhan, *al-Haqq*. Meski wujud-Nya hanya satu. Tuhan menampakkan dirinya (*tajallâ*) dalam banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam. Dalam pandangan Ibn 'Arabi, bahwa hubungan ontologis antara yang satu dan yang banyak menggunakan penjelasan matematis.

¹⁸ Fathimah Usman, *Waḥdat al-adyân, Dialog Pluralisme Agama ...*, 12.

¹⁹ Fathimah Usman, *Waḥdat al-adyân, ...*, 14.

²⁰ Abû al-Wafâ al-Ghânimiy al-Taftazâniy, 1983, 132.

²¹ *Waḥdat al-adyân: Melerai Konflik Umat Beragama*, www.nusantaraonline.com

Bilangan-bilangan banyak (yang tak terbatas) berasal dari yang satu (dengan bilangannya) menurut pengelompokan yang telah diketahui (dihitung). Setiap unit bilangan adalah realitas, seperti sembilan dan sepuluh sampai pada yang terkecil dan yang tertinggi hingga tanpa batas; tidak satu pun dari unit itu yang merupakan kumpulan (dari satu) semata, namun di pihak lain masing-masing unit itu merupakan kumpulan satu-satu. Jadi, walaupun "yang banyak" berasal dari "yang satu", akan janggal kedengarannya jika untuk menyebut angka-angka (yang banyak) sebagai manifestasi-manifestasi dari angka "satu" dalam pengertian bahwa objek-objek fenomena adalah manifestasi dari yang satu. Itulah, menurut istilah Ibn 'Arabi, metafor-metafor matematis angka "satu" dan titik diakritikal, dan pusat suatu lingkaran²².

Selain itu, tema pokok yang perlu dibicarakan adalah teori Ibn 'Arabi tentang "Tuhan kepercayaan" (*al-Ilâh al-mu'taqad*), yang disebut pula "Tuhan dalam kepercayaan" (*al-Ilâh fî al-I'tiqâd*), atau "Tuhan kepercayaan" (*al-Haqq al-I'tiqâdiy*), atau "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" (*al-Haqq al-makhlûq fî al-i'tiqâd*). "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi adalah tuhan ciptaan manusia, yaitu tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu adalah Tuhan yang "dimasukkan" atau "ditempatkan" oleh manusia dalam kepercayaannya. "Bentuk", "gambar", atau "wajah" tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya. "Apa yang diketahui" diwarnai oleh "apa yang mengetahui". Dengan mengutip perkataan al-Junayd, Ibn 'Arabi berkata, "warna air adalah warna bejana yang ditempati" (*lawn al-mâ' lawn 'inâ'ih*). Itulah sebabnya Tuhan berkata, "Aku adalah dalam sangkaan hamba Ku" (*Anâ 'inda zhann 'abdî*). Tuhan disangka, bukan diketahui²³.

Sebagaimana dijelaskan di atas "Tuhan kepercayaan" adalah Tuhan ciptaan manusia. Barang siapa memuji ciptaan-Nya berarti memuji dirinya sendiri. Ibn 'Arabi berkata: "Tuhan kepercayaan adalah ciptaan bagi yang mempersepsikannya. Dia adalah ciptaannya. Karena itu, pujiannya kepada apa yang dipercayainya kepada dirinya sendiri. Itulah sebabnya ia mencela kepercayaan orang lain. Jika ia menyadari (persoalan yang sebenarnya), tentu ia tidak akan berbuat demikian. Tidak diragukan bahwa pemilik objek penyembahan khusus itu adalah bodoh tentang itu karena penolakannya terhadap apa yang dipercayai orang lain tentang Allah. Jika ia mengetahui apa yang dikatakan oleh al-Junayd, "warna air adalah warna bejana yang ditempatinya," ia akan membenarkan apa yang dipercayai setiap orang

²² Fathimah Usman, *Wahdat al-adyân, Dialog Pluralisme Agama...*, 17.

²³ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial, Kearifan Kritis Kaum Sufi Cet.3*, (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 36-38.

yang mempunyai kepercayaan dan mengakui Tuhan dalam setiap bentuk dan dalam setiap kepercayaan”²⁴.

Di mata Ibn ‘Arabi, orang yang menyalahkan atau mencela kepercayaan orang lain tentang Tuhan adalah orang yang bodoh. Pasalnya, Tuhan dalam kepercayaannya sendiri, sebagaimana dalam kepercayaan-kepercayaan yang disalahkannya itu, bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya. Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya tidak dapat diketahui. Ini sama dengan “mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui” (*to know the Unknowable God*). Orang seperti itu mengakui hanya Tuhan dalam bentuk kepercayaannya atau kerpercayaan kelompoknya sendiri dan mengingkari Tuhan dalam bentuk-bentuk kepercayaan lain. Padahal, Tuhan yang menampakkan diri-Nya dalam semua bentuk kepercayaan yang berbeda-beda itu adalah satu dan sama²⁵. Pengetahuan yang benar tentang Tuhan, menurut sufi dari Andalusia ini, adalah pengetahuan yang tidak terlihat oleh bentuk kepercayaan atau ragam tertentu. Kata Ibn ‘Arabi, “Barang siapa membebaskan-Nya dari pembatasan, tidak akan mengingkari-Nya dan mengakui-Nya dalam setiap bentuk tempat Dia mengubah diri-Nya”²⁶.

Kepercayaan seorang hamba kepada Tuhannya ditentukan dan diwarnai oleh kapasitas pengetahuan sang hamba. Kapasitas pengetahuan itu tergantung kepada ”kesiapan partikular” (*al-isti’dâd al-juz’iy*) masing-masing individu hamba sebagai bentuk penampakan ”kesiapan universal”. Tuhan menampakkan diri-Nya kepada hamba-Nya dengan kesiapan sang hamba untuk mencapai pengetahuan tentang Tuhan yang akhirnya “diikat” atau “dibatasi” oleh dan dalam kepercayaannya sesuai dengan pengetahuan yang dicapainya.²⁷

Pandangan Ibn ‘Arabi tentang persoalan kebenaran keagamaan harus dijelaskan melalui ajarannya tentang perintah Tuhan. Ibn ‘Arabi membagi perintah Tuhan kepada dua macam: Perintah Penciptaan dan Perintah Kewajiban. Yang pertama disebut Kehendak Ilahi dan yang kedua disebut Keinginan Ilahi. Berikut adalah penjelasan teori Ibn ‘Arabi yang penulis kutip dari Kautsar Azhari Noer dalam bukunya *Tasawuf Perennial*: “Perintah Penciptaan menyebabkan semua makhluk ada. Tidak sesuatupun yang tidak mematuhi perintah ini. Perintah Kewajiban disampaikan Tuhan kepada para Nabi dalam bentuk wahyu yang harus mereka sampaikan kepada umat mereka. Perintah ini memberikan kewajiban atas manusia untuk mengabdikan kepada Tuhan. Perintah pertama ditujukan kepada segala makhluk. Perintah kedua ditujukan secara khusus kepada manusia. Perintah pertama pasti terpenuhi. Perintah kedua dapat terpenuhi dan tidak dapat terpenuhi. Dilihat dari segi Perintah Penciptaan atau Kehendak Ilahi, menurut Ibn ‘Arabi, semua agama, baik agama-agama para

²⁴ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial*..., 38-39

²⁵ *Ibid*, 39.

²⁶ *Ibid*, 40.

²⁷ *Ibid*, 96-97.

penyembah Tuhan maupun agama-agama para penyembah berhala, adalah benar. Artinya, semua agama itu sesuai dengan Perintah Penciptaan atau Kehendak Ilahi Akan tetapi, dilihat dari segi Perintah Kewajiban, semua agama tidak sama dan tidak benar. Agama yang benar adalah agama yang sesuai Perintah Kewajiban, yaitu agama yang sesuai dengan wahyu Tuhan yang disampaikan kepada para Nabi. Agama inilah yang menjamin keselamatan dan kebahagiaan. Agama yang tidak benar adalah yang meyalahi Perintah Kewajiban, yaitu agama yang tidak sesuai dengan wahyu Tuhan. Agama ini tidak menjamin keselamatan dan kebahagiaan. Orang-orang yang mematuhi wahyu Tuhan akan memperoleh keselamatan dan kebahagiaan, sedangkan yang mengingkarinya akan celaka dan sengsara”²⁸.

Penjelasan Ibn ‘Araby yang lebih luas lagi dapat kita temukan dalam magnum opusnya (*al-Futuhât al-Makkiyah*), ia menerangkan tentang kepastian hukum Tuhan baik secara normatif maupun historis mengenai kebhinekaan agama-agama. Ia menjelaskan tentang delapan relasi Tuhan kepada manusia yang kesemuanya bergerak secara *Systemic-Causa* yakni: 1) keragaman syariat (*ikhtilâf al-syarâ’i*) disebabkan oleh keragaman relasi Ilahi (*ikhtilâf al-nisâb al-Ilâhiy*), 2) keragaman relasi Ilahi disebabkan oleh keragaman keadaan (*ikhtilâf al-ahwâl*), 3) keragaman keadaan disebabkan oleh keragaman zaman (*ikhtilâf al-azmân*), 4) keragaman zaman disebabkan oleh keragaman gerak (*ikhtilâf al-harakât*), 5) keragaman gerak disebabkan oleh keragaman arah perhatian Ilahi (*ikhtilâf al-tawajjuhât al-Ilâhiyyah*), 6) keragaman arah perhatian Ilahi disebabkan oleh keragaman tujuan (*ikhtilâf al-maqâshid*), 7) keragaman tujuan disebabkan oleh keragaman penampakan diri Tuhan (*ikhtilâf al-Tajalliyat*), dan 8) keragaman penampakan diri Tuhan disebabkan oleh keragaman syariat (*ikhtilâf al-syarâ’i*).²⁹

Pertama, keragaman syariat (*ikhtilâf al-syrâ’i*) disebabkan oleh keragaman relasi Ilahi (*ikhtilâf al-nisâb al-Ilâhiyah*). Tuhan sebagai wujud yang memiliki kehendak selalu melakukan hubungan dan komunikasi dengan para nabi-Nya pada setiap masa dalam menyampaikan kehendak wahyu atau syariat-Nya. Relasi Tuhan dengan seorang nabi, berbeda dengan relasi Tuhan dengan nabi-nabi yang lain. Karena itu, syariat yang disampaikan oleh setiap nabi pun berbeda-beda. Inilah yang dimaksudkan Ibn ‘Araby dengan pernyataan al-Quran bahwa setiap (komunitas agama) telah diberikan aturan (*syir’ah*) dan jalan/cara (*minhaj*) (QS. 5: 48). Pernyataan lainnya didalam al-Quran adalah bahwa pada tiap-tiap umat telah ditetapkan cara ibadahnya masing-masing, maka janganlah bertengkar (berbantah-bantahan) mengenai hal tersebut, tetapi katakanlah bahwa Tuhan paling mengetahui dan kelak Tuhan lah yang menjadi hakim di hari kebangkitan (QS. 22: 67-69).

Kedua, keragaman relasi Ilahi disebabkan oleh keragaman keadaan (*ikhtilâf al-ahwâl*). Ibn ‘Araby mengibaratkan perbedaan relasi-relasi Tuhan dengan para nabi-Nya, seperti perbedaan relasi Tuhan dengan orang yang sakit dan relasi Tuhan dengan orang yang lapar

²⁸ *Ibid.*, 42.

²⁹ Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme, Etika Al-Quran tentang Keragaman Agama...*, 61.

atau tenggelam. Seseorang yang dalam keadaan sakit, ia akan berdoa, “Wahai Yang Maha Pemberi Obat” atau “Wahai Yang Maha Pemberi Sembuh”; seseorang yang dalam keadaan lapar, ia akan berdoa, “Wahai Yang Maha Penyedia Makan”; sedang orang yang dalam keadaan tenggelam, ia akan menyeru, “Wahai Yang Maha Penolong (Penyelamat)”. Oleh karena itu relasi Tuhan akan beraneka ragam sesuai dengan keragaman keadaan makhluk-Nya. Demikian juga relasi Tuhan kepada para nabi disebabkan keragaman keadaan masyarakat pada setiap masa kenabian. Inilah yang dimaksud dengan pernyataan al-Quran “Dia Allah pada setiap saat (masa) berada dalam kesibukan-Nya. Kami akan menyelesaikan (urusan) dengan kamu – wahai manusia dan jin” (QS. 55: 29-30).

Ketiga, keragaman keadaan disebabkan oleh keragaman zaman (*ikhtilâf al-azmân*). Keadaan pada saat musim semi berbeda dengan keadaan pada saat musim panas; keadaan pada saat musim panas berbeda dengan keadaan pada saat musim gugur; keadaan pada musim gugur berbeda dengan keadaan pada saat musim dingin; dan keadaan pada saat musim dingin berbeda dengan keadaan pada saat musim semi. Sebagaimana musim mempengaruhi keadaan tubuh. Dengan demikian, keragaman zaman atau waktu menyebabkan keragaman keadaan.

Keempat, keragaman zaman disebabkan oleh keragaman gerak (*ikhtilâf al-harakât*). Gerakan yang dimaksudkan disini adalah gerakan dari benda-benda angkasa, dimana gerakan-gerakan tersebut memunculkan siang-malam dan menentukan keberlangsungan tahun, bulan dan musim yang semua itu menggambarkan (melukiskan) keragaman waktu.

Kelima, keragaman gerak disebabkan oleh keragaman arah perhatian Ilahi (*ikhtilâf al-tawajjuhât al-Ilâhiyyah*). Menurut Ibn ‘Araby, seandainya arah perhatian Tuhan terhadap arah gerakan bendabenda langit tersebut sama, maka gerakan benda-benda angkasa tidak akan menjadi beranekaragam. Padahal kenyataan terjadi keragaman gerakan. Hal ini membuktikan bahwa arah perhatian Tuhan terhadap gerakan bulan yang beredar pada porosnya, berbeda dengan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan matahari dan gerakan planet-planet lainnya. Dalam hal ini al-Quran dinyatakan “*Masing-masing beredar pada porosnya*” (QS. 21: 33).

Keenam, keragaman arah perhatian Ilahi disebabkan oleh keragaman tujuan (*ikhtilâf al-maqâshid*). Seandainya tujuan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan bulan sama dengan arah perhatian Tuhan terhadap gerakan matahari, maka tidak akan dapat dibedakan antara satu efek (*atsar*) dengan efek lainnya. Padahal tidak diragukan lagi bahwa efek itu beranekaragam. Ibn ‘Araby mengibaratkan bahwa arah perhatian Tuhan dalam menerima Zaed secara ridha, akan berbeda dengan arah perhatian Tuhan dalam menerima ‘Amr secara murka. Perbedaan tersebut karena tujuan Tuhan untuk member hukuman (kesengsaraan) kepada ‘Amr, dan tujuan Tuhan untuk memberikan kebahagiaan kepada Zaed. Karena itu, tujuan menjadi penyebab pluralitas arah perhatian.

Ketujuh, keragaman tujuan disebabkan oleh keragaman penampakan diri Tuhan (*ikhtilâf al-Tajalliyât*). Menurut Ibn ‘Araby, Kemahaluasan Tuhan tidak menuntut sesuatu pengulangan dalam eksistensi (*wujûd*), dan karenanya penampakan diri Tuhan pun menjadi secara beragam (bukan berulang). Seandainya penampakan diri Tuhan bentuknya sama (berulang) dalam seluruh wujûd, maka yang ada adalah kesamaan. Akan tetapi, keragaman tujuan niscaya ditetapkan. Dengan demikian, setiap tujuan tertentu pasti memiliki penampakan diri tertentu pula, yang berbeda dengan setiap penampakan diri yang lain.

Kedelapan, keragaman penampakan diri Tuhan disebabkan oleh keragaman syariat (*ikhtilâf al-syâr’iy*) yang menyebabkan keragaman agama. Setiap syariat adalah jalan menuju Tuhan, dan jalan-jalan tersebut berbeda (beragam). Maka penampakan diri Tuhan pasti menjadi beragam sebagaimana beragamnya pemberian Tuhan. Lagipula pandangan manusia terhadap syariat juga berbeda-beda. Maka setiap mujtahid memiliki pandangan hukum (syariat) tertentu sebagai jalan menuju Tuhan yang berbeda dengan pandangan mujtahid lain. Perbedaan ini menyebabkan keragaman mazhab-mazhab. Jadi penampakan diri Tuhan berbeda (beragam), karena keragaman syariat. Sedangkan keragaman syariat, sebagaimana telah dikemukakan diatas, disebabkan oleh keragaman relasi Tuhan. Demikian selanjutnya keragaman itu berkesinambungan.³⁰

Demikianlah, konsep *wahdat al-adyân* yang memandang bahwa sumber agama adalah satu, yakni Tuhan yang sama, memandang bahwa wujûd agama hanyalah bungkus lahirnya saja. *Wahdat al-adyân* merupakan konsep yang sangat fair karena sangat respek terhadap umat beragama lain, karena terasa sama sekali tidak ada ‘jarak’ antara yang satu dengan yang lain. Konsep ini memaknai pluralisme lebih sebagai upaya bagaimana memahami dan menghormati sebuah perbedaan bukan mempermasalahkan perbedaan. Namun bukan berarti konsep ini menghendaki usaha penyatuan agama (*sinkretis*) atau pencampuradukan agama-agama atau mempersalahkan melompat-lompat dari satu agama ke agama yang lain, justru konsep ini menghendaki seseorang memeluk dengan konsekuen agama yang diyakininya tanpa embel-embel dan pemberian label (*stereotype*) negatif terhadap agama yang lain. *Wahdat al-adyân* mengandaikan terciptanya sebuah iklim keberagamaan yang saling terbuka satu sama lain, saling belajar, mengedepankan sikap inklusifitas untuk kemudian diwujûdkan dalam tindakan dan aksi yang jelas.

Moderasi *Wahdat al-Adyân* atas Problem Pluralitas Agama

Apa yang telah penulis paparkan pada bab-bab sebelum ini merupakan deskripsi dan penjelasan tentang konsep *wahdat al-adyân* dan kontribusinya untuk mengkonstruksi cara pandang penganut agama, khususnya muslim, terhadap agamanya dan agama-agama lain. Begitu juga kebalikannya. Konsep *wahdat al-adyân* dapat dikatakan sepenuhnya dibangun

³⁰ Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme, Etika Al-Quran tentang Keragaman Agama...*, 63.

dengan nalar ontologis. Namun setelah disederhanakan sedemikian rupa melalui nalar rasional maka secara epistemologis dapat dipahami bangunan konsepnya dan secara aksiologis didapati pesan-pesannya yang universal berkontribusi positif bagi upaya dialog mutualistic antar agama. Ibnu ‘Arabi melalui konsep *wahdat al-adyân* berusaha mengungkap hakekat agama dan mencari “lem” perekat antar-umat beragama melalui wacana filosofis tentang Tuhan agama-agama, Nalar “*al-Islâm*”, dan wacana kesatuan teologi untuk meneroka belantara pluralitas.

Konsep *wahdat al-adyân* sebenarnya hanya mengakui satu agama saja, sebagaimana ia mengakui adanya satu Tuhan. Namun, sebagaimana Tuhan Yang Maha Esa ‘memantulkan bayangan’ beragam mahluk alam semesta dan konsepsi manusia tentang-Nya berbeda-beda, agama pun demikian pula adanya. Ia satu akar, tapi modelnya menjadi banyak, sebanyak keragaman manusia dan interpretasinya.

Terhadap problem pluralitas agama, paham *wahdat al-adyân* berperan sebagai moderator, memberi sumbangsih pemikiran universal yang bisa mengadaptasi pelbagai perbedaan di tataran praktis agama-agama sebagai suatu keniscayaan wujud derivative dari wujud absolut. Moderasi tersebut mengambil bentuk tiga wacana ontologis yang humanis, yaitu 1) Agama-agama yang bermacam-macam namanya hanya mengabdikan kepada Satu Tuhan yang sama, 2) Istilah “*al-Islâm*” difahami sebagai agama-agama yang mengajarkan kepatuhan dan tunduk kepada Tuhan, 3) Mengedepankan kesamaan konsep kesatuan teologis setiap agama

Penutup

Bila hakekat agama adalah satu, milik satu Tuhan, dan ia berbeda-beda tergantung dari perbedaan manusia dan interpretasinya, maka, akhirnya penulis merekomendasikan:

- 1) Agar pembaca tetap berpegang teguh kepada ajaran Nabi Muhammad saw, kendati berlapang dada pada hikmah dari ajaran lain.
- 2) Analisis deskriptif penelitian ini mengantarkan kita pada kesimpulan bahwa “*wahdat al-adyân*, pada hakekatnya tak mengakui kebenaran mutlak pada ajaran, keyakinan, dan interpretasi manusia. Ia hanya mengakui kebenaran mutlak yang dimiliki Tuhan”. Oleh karena itu penulis anjurkan kepada para pemeluk agama untuk tidak saling menyalahkan, mendiskriminasi, apalagi membunuh sesama pemeluk agama dan atau pemeluk agama lain.
- 3) Hasil analisis penelitian ini memberanikan penulis untuk mengatakan bahwa *wahdat al-adyân* adalah suatu nilai tasawuf transformatif positif yang memuat teologi inklusif-pluralis-perdamaian” dan penulis merekomendasikan “konsep *wahdat al-adyân* dapat menjadi solusi bagi problem pluralitas yang lazim terjadi antarumat beragama di pelbagai ruang dan waktu.

Daftar Pustaka

- Abū al-Wafā al-Ghānīmiy al-Taftazāniy, *Madkhal ilā al-Tasawwuf al-Islāmiy*, Kahirah: Dār al-Thaqāfah li al-Nashr wa al-Tawzī', 1983.
- Ahmad Mahmud Shubhi, *Filsafat Etika Tanggapan Kaum Rasionalis dan Intiusionalis Islam*, Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2001.
- Fathimah Usman, *Wahdat al-adyân: Dialog Pluralisme Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Fathorrahman Gufron, "Menumbuhkan Literasi Agama", Kompas 12 Apr 2017.
- H. Sutopo, *Pengantar Penelitian Kualitatif*, Surakarta: Pusat Penelitian Universitas Sebelas Maret, t.t.
- Haidar Bagir, *Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, Bandung: Mizan, 2015.
- Harmoni: jurnal multikultural & multireligius, Puslitbang Kehidupan Beragama, Badan Litbang Agama & Diklat Keagamaan, Departemen Agama RI, 2010.
- Harun Nasution, *Falsafah Agama*, Jakarta: Bulan Bintang, 2003.
- Hendar Riyadi, *Melampaui Pluralisme, Etika Al-Quran tentang Keragaman Agama*.
<https://www.pressreader.com/indonesia/kompas/20170412/281633895100101>
[26/04/2017].
- Kautsa Azahari, *Ibn Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial, Kearifan Kritis Kaum Sufi Cet.3*, Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003.
- Khalîl Imrân Al-Mansur, *Muqadimah Mu'alliq li al-Kitâb "Dzakhâir Al-A'lâq Syarh Tarjumân Al-Asywâq li Ibn 'Arabi"*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2000.
- Komarudin Hidayat, *The Wisdom of Life, Menjawab Kegelisahan Hidup dan Agama*, Jakarta: Penerbit Buku Kompas, 2008.
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1996.
- Sahabuddin, *Menyibak Tabir Nur Muhammad*, Jakarta: Renaisan, 2004.
- Said Agil Husain Al-Munawar, *Fikih Hubungan Antar Agama*, Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Wahdat al-Adyân: Melerai Konflik Umat Beragama*, www.nusantaraonline.com
[08/09/2017].
- Zakaria bin Stapa, *Wahdat al-Wujūd (Satu Analisa terhadap Sudut Pandangan Ibn 'Arabi)*, Tesis peringkat Sarjana, Universiti Kebangsaan Malaysia, Bangi, 1979.